



NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno III, n. 2, 2016

Franco Bacchelli - *La Considération céleste et les Enseignements de Démétrius
Rhaoul Kavàkis*

Han van Ruler - *La découverte du domain mental. Descartes et la naturalisation
de la conscience*

Brunello Lotti - *La luce nella riflessione di Berkeley: filosofia della percezione e filo-
safia della natura*

Marco Sirtoli - *«Glosse Categoriarum»: un commento anonimo del XII sec. alle «Ca-
tegorie»*

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

Stefano Caroti (Università degli Studi di Parma)

Andrea Strazzoni (Universität Erfurt)

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 III, N. 2, 2016

CONTENUTI:

STUDI

- p. 164 Franco Bacchelli - *La Considération céleste et les Enseignements de Démétrius Rhaoul Kavàkis (avec deux lettres inédites de Gemistus Plethon)*
- p. 239 Han van Ruler - *La découverte du domain mental. Descartes et la naturalisation de la conscience*
- p. 295 Brunello Lotti - *La luce nella riflessione di Berkeley: filosofia della percezione e filosofia della natura*

NOTE

- p. 339 Marco Sirtoli - «*Glosse Categoriarum*»: un commento anonimo del XII sec. alle «*Categorie*»
- p. 461 Abstracts
- p. 465 Indice dei manoscritti
- p. 467 Indice dei nomi

ISSN 2284-1180

Indicizzato in DOAJ - Directory of Open Access Journals

STUDI

**LA CONSIDÉRATION CÉLESTE ET LES ENSEI-
GNEMENTS DE DÉMÉTRIUS RHAOUL
KAVÀKIS
(AVEC DEUX LETTRES INÉDITES DE GEMISTUS PLE-
THON)**

FRANCO BACCHELLI

À Maurizio Torrini

*« Il y aura en effet dans le monde un ac-
croissement des choses sages et utiles »*

Ceux qui se sont occupés de la vie et de la pensée de Georges Gé-
miste Pléthon connaissent bien le nom de Démétrius Rhaoul
Kavàkis¹ : noble byzantin, fonctionnaire des Despotes du Pélopon-

¹ Ce travail est un résumé de BACCHELLI 2007. Tous les fragments et les notes en
marge de Démétrios Kavàkis inclus dans le texte de l'article et les deux courts
textes édités dans l'appendice, le *Θεώρημα* et les *Γνώμαι*, sont publiés dans une
transcription *quasi* diplomatique. Ça veut dire que toutes les particularités or-
thographiques et prosodiques propres de l'écriture de Kavàkis – qui, au moins
quand il écrit pour soi même et sans copier, suit habituellement la prononcia-
tion de la langue parlée ou arrive à hypercorriger – ont été gardées. C'est pour
ça que ceux voyelles et ceux diphtongues qu'étaient homophones dans la pro-
nunciation du temps, sont échangés continuellement entre eux: non pas seule-
ment les groupes soumis au iotacisme η/ει/υ/οι/ι, mais naturellement même
αι/ε et ο/ω, aussi bien que θ/τ et β/υ et υτ/φθ et κ/χ, sont souvent confondus.
Cette orthographe incorrecte, ce régime pittoresque des esprits et des accents se
plient vers une norme constante seulement dans la copie autographe de Mode-
na du *Θεώρημα*, dont j'ai pris mon texte. J'ai dit "transcription *quasi* diploma-
tique" parce que, dans le *Θεώρημα* et les *Γνώμαι*, j'ai ajouté le iota souscrit; j'ai
même ajouté quelques accent et esprit et apostrophe dans les fragments édités
dans mon texte. J'ai aussi refait toute la ponctuation et le régime des majuscules
et minuscules. Dans la note 70 j'ai retranscrit, pour l'avantage du lecteur phil-
hellène, tout le texte normalisée selon l'orthographe, la prosodie et les règles

nèse et de l'empereur Constantin XI, il fut l'élève et grand admirateur du philosophe de Mistra, gardien religieux de sa mémoire durant ses longues années passées à Rome après la chute de Constantinople et du Despotat de Morée.

Au début du siècle dernier, Lampros avait déjà tenté de reconstruire la vie de Kavàkis et de dresser un premier catalogue de ses manuscrits éparpillés un peu partout dans les bibliothèques européennes². Puis, en 1929, Bidez³, dans son travail sur la tradition manuscrite des *Discours* de l'empereur Julien, avait fait connaître une série de brèves mais intéressantes annotations que Kavàkis avait reportées en marge des deux copies de l'*Oratio in Solem regem* de Julien qu'il avait retranscrites au cours de ses années romaines (il s'agit des mss. Vat. Ott. gr. 181 et Vat. gr. 2236). Dans ces notes, écrites avec l'orthographe pleine des iotacismes d'un homme à moitié cultivé, Kavàkis se montrait un fervent et nostalgique admirateur de l'empereur et confessait ensuite avoir été un adorateur du dieu Soleil depuis sa plus tendre enfance.

d'enclisis maintenant en usage; normalisation que je n'ai pas estimé nécessaire pour le texte assez correct du *Θεώρημα*. Les deux lettres inédites de Pléthon publiées dans la note 19 et transcrites dans M par un copiste très précis sont aussi éditées selon la prosodie et les règles d'enclisis maintenant en usage. Une bonne description des habitudes orthographiques et prosodiques de Kavàkis a été donnée dans SCIALUGA 1995, 3-9. Dans tout l'article, le cod. gr. 144 (α. T. 8. 12) de la Biblioteca Estense de Modena sera indiqué avec la sigle M; et le cod. Vat. gr. 2185 de la Biblioteca Apostolica Vaticana avec V. Remerciements: Χάριν οἶδα πολλὴν τῷ παντοίων ἀρετῶν ταμείῳ, τῇ φιλοσοφωτάτῃ γυναικὶ Ἄνναρίτῃ τῇ Ἀγγελίνῃ, ἣ με δεξιῶς καὶ πάνυ φιλικῶς, ὡς εἶωθε, προύτρεψεν εἰς τὴν τῶν ἡλιακῶν τούτων ἐξέτασιν. Εὐχαριστεῖσθω δὲ καὶ ὁ αὐθέντης καὶ κύριος μου Γρηγόριος ὁ Καψωμένος ὁ Κρής, φιλέλλην σφόδρα εἰ καὶ μὴ πάνυ φιλορώμαιος, ὃς με πολλὰ ὠφέλησε διαπορθμεύσας τὰς τοῦ Καβάκη ἑλληνοβαρβαρικὰς λέξεις εἰς τὴν καθαρὴν καὶ ἀπτικὴν χρῆσιν καὶ φιλοπόνως ἐπανορθώσας τὰς τοῦ Λακεδαιμονίου 'ἀνεπιστήμονος' ἀδιορθώτους γραφάς.

² LAMPROS 1907, 331-342; LAMPROS 1909, 106-107.

³ BIDEZ 1929, 76-79.

De la même façon que Julien, dans le premier passage du discours, racontait comment la vue du Soleil l'enchantait depuis qu'il était petit garçon et comment, sans avoir lu aucun livre, il avait commencé à étudier les mouvements de ces astres dont la lumière le poussait peu à peu et de façon occulte à sortir des ténèbres du Christianisme (*Oratio in Solem* 1 131a 5: "λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκούτου ἐκείνου"), Kavàkis lui aussi, dans une note du ms. Vat. gr. 2236 révélait : «le Soleil m'est témoin que moi aussi, alors que je n'avais pas encore dix-sept ans et que personne ne m'avait encore rien enseigné sur Lui, j'ai eu un tel désir pour Lui». Puis, au bas du souvenir de cette héliolatrie adolescente – spontanée et antérieure à toute intervention éducative humaine – il avait ajouté entre 1489 et 1490 : «même maintenant que j'ai soixante-quatorze ans, mon désir pour Lui s'accroît»⁴.

Ces notes tout à fait privées de Kavàkis semblaient, en somme, enfin confirmer les accusations portées par Georges de Trébizonde en 1456 contre le cénacle néo-païen et néoplatonicien réuni à Mistra autour de Pléthon dont les membres auraient fini par adorer le Soleil visible comme Dieu et âme du monde: «[Sol], cui feruntur quotidie, quasi deus sit et anima mundi, ut aiunt, preces fundere, quas eloquentissime Gemistus quidam, omnium hominum impiissimus, composuit, qui librum etiam adversus Christum Dominum nostrum reliquisse fertur»⁵. Pléthon aurait donc, au cours des dernières années de sa vie, transformé sa théologie compliquée, constituée d'une

⁴ Cod. Vat. gr. 2236, c. 142r: «μάρτυς μου ἔστιν ἥλιος ὅτι καὶ πρὸς με τοῦτος πόθος συνέβη οὐπο μὴ ἰζ' ἐτῶν ὄντα, καὶ μηδὲ παρά τινος ἀκείκωα τὸ τηχὸν [i. e. τυχὸν] πρὸς αὐτῷ τοῦτο"; Ibidem: "καὶ νῦν ὄντα με ο' καὶ δ' ἐτῶν καὶ ἀεὶ αὖξι [i. e. αὖξει] ὁ πόθος».

⁵ TRAPEZUNTIUS 1942, 302-303.

hiérarchie complexe de divinités supra-célestes et de Dieux mineurs intra-célestes, parmi lesquels Hélios, en un culte du Soleil intramondain plus maniable. Cette impression était celle de H. Grégoire quand il fit la critique de l'œuvre de Bidez en 1929⁶. Et ceci semblait presque confirmer l'ancienne et étrange idée du très anticlérical Konstantin Sathas selon laquelle le culte du dieu Soleil, sous des formes cachées et masquées, a toujours existé au cœur de la classe dirigeante intellectuelle de Byzance, et surtout dans les rangs de son armée. Sathas ajoute en outre : «le paganisme n'a jamais été déraciné totalement de la Grèce»⁷. En 1957, A. Keller adoptait la même position dans un article qui traitait pour la première fois expressément de la formation intellectuelle de Kavàkis et parlait de son bref écrit sur le Soleil, le Θεώρημα (*Considération céleste*). Malheureusement, Keller y voyait une incitation à construire une cosmologie héliocentrique⁸. De cette façon, Eugenio Garin⁹ pouvait écrire que Pléthon avait été l'initiateur de cette «curieuse contamination de naturalisme présocratique et de mysticisme néoplatonicien» qui semblait se refléter dans les *Hymni naturales* de Marullus.

Dans une intervention éclairante de 1985, le byzantiniste russe Igor P. Medvedev¹⁰ mit fin à cette confusion entre deux concepts religieux (certes, tous deux néo-païens mais pourtant très différents): il mit fin à la confusion entre les croyances complexes, en somme, du néoplatonicien Pléthon et l'inégalable naturalisme de Kavàkis -

⁶ GREGOIRE 1929-1930.

⁷ SATHAS 1880-1890, VII, p. IX.

⁸ KELLER 1957.

⁹ GARIN 1958, 195.

¹⁰ MEDVEDEV 1985.

certes, un naturalisme armé de subtiles raisons dans sa négation de toute dimension transcendante, qu'il s'agisse du 'règne des cieux' chrétien ou du platonique monde intelligible. Medvedev y démontrait comment le Soleil visible était une divinité inférieure dans le système de Pléthon : il était certes le grand guide de la vie de l'univers visible, cependant sa lumière blêmait devant les Dieux hypercosmiques à la fois intellectuels et intelligibles auxquels était en revanche adressée la majeure partie des prières et du culte établi par Pléthon dans la dernière partie du *Traité des lois*. Et Kavàkis lui-même était bien conscient (comme nous aurons l'occasion de le remarquer) de cette divergence d'opinion avec son maître – même si c'était avec une pointe de regret et, je dirais même, presque avec un sentiment de culpabilité. Malgré tout, il fut, tout au long du reste de sa vie, un 'dévot' de Pléthon à tel point qu'il contribua grandement au sauvetage et ensuite à la diffusion en Occident des fragments du *Traité des lois* qui avaient échappés au bûcher de Georges Scholarios. Puis, en 1992, Monfasani s'approprià des observations de Medvedev et, avec son habituelle radicalité et clarté, affirma: «Yet Kavakes's worship of the sun is destructive of Pletho's polytheistic scheme, where the sun has an important, but nonetheless quite circumscribed place»¹¹.

Notre recherche confirme et développe les conclusions de Medvedev et de Monfasani. Au terme de cette présentation, nous publierons deux brefs écrits de Kavàkis: le *Θεώρημα* (titre que nous avons traduit avec une certaine liberté par *Considération céleste*) sur le dieu Soleil, est tiré du ms. grec 144 (α. T. 8. 12) de la Bibliothèque Estense

¹¹ MONFASANI 1992, 57-58.

de Modène (= M) et du ms. Vat. gr. 2185 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane (= V), et les *Γνώμαι* (*Enseignements*), intéressant essai sur la typologie des religions humaines contenant des accents autobiographiques sont tirés du même ms. Vat. gr. 2185 (= V). Mais il est maintenant temps de nous arrêter quelque peu sur la vie et l'œuvre de Kavàkis.

Démétrius Rhaoul Kavàkis¹² (Δημήτριος Ῥαοῦλ ὁ Καβάκης) naquit probablement à Constantinople entre 1415 et 1416¹³ dans une famille de fonctionnaires et de propriétaires terriens qui faisait partie de la classe sénatoriale et qui était depuis longtemps – si l'on en croit ce que dit Kavàkis dans une note datant des années de l'exil romain¹⁴ – «latinophrône», c'est-à-dire favorable à l'union religieuse avec les Latins. Si Kavàkis a respecté la coutume aristocratique byzantine d'appeler le fils comme le grand-père, son père doit vraisemblable-

¹² En ce qui concerne Kavàkis, cfr. surtout les articles de Lampros cités en n. 2. CHATZES 1909, 41-48 et FASSOULAKIS 1973, 83-85, qui n'ajoute pas grand chose à ce qu'avait déjà dit Lampros sinon quelques imprécisions.

¹³ La date de naissance de Kavàkis se déduit de l'une de ses annotations datant de la période romaine, sur le ms. Vat. gr. 1359, c. 13r (en marge de Herodotus I, 32): «ὅπερ καὶ αὐτὸς νῦν εὐτασον τὰ ο' ἔτα, τὸν, ὃς ἐπὶ τὸ πλίστον, ὄρον τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. καὶ εὐκαριστῶ αὐτῷ τῷ ζωοδότῃ θεῷ. ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτι τοῦ πάπια Ἦν<ο>τξενοίου, τῆς Χριστοῦ γενίσεως» («[...] âge de soixante-dix ans que j'ai atteint moi aussi et qui est tout au plus l'extrême limite de la vie humaine. Et je remercie Dieu qui fait don de la vie. En cette deuxième année du règne du Pape Innocent, de la naissance du Christ [...]). Il laisse en blanc la date *a nativitate Christi*. Donc, si Kavàkis avait soixante-dix ans au cours de la deuxième année du règne du pape Innocent VIII – qui va du 29 août 1485 à la même période de 1486 – il doit être né entre 1415 et 1416.

¹⁴ Cfr. la note de possession du ms. Vat. gr. 2185, c. 11r: «Δημητρίου Ἑλλινος Λακεδαιμονίου καὶ καθώσον χρεὶ ἔπεσθαι τοῖς νόμοις καὶ πολιτευομένοις Λατίνος καὶ ἐνοτικὸς ἔκπαλαι ἀπὸ προγόνων ἡμῶν καὶ φίλος» («De Démétrius Grec et Lacédémonien et, pour ce qui concerne les communes lois en vigueur, Latin et favorable à l'union avec l'Église de Rome, et ce par antique tradition familiale»). Mais on comprend aussi que Kavàkis tenait à faire savoir combien était ancienne la tradition latinophrône de ses aïeux par l'une de ses lettres à son fils Manilius (ou Manuel) publiée dans ALLATIUS 1665, 616-625.

ment s'identifier à cet «Emanuel Cavaces ambassiator illustris domini Despoti Misistre» que le despote Théodore envoya comme ambassadeur à Venise, en 1422, à un moment difficile de la lutte contre les Turcs, pour traiter l'échange de la longue fortification sur l'isthme de Corinthe, l'Hexamilion, contre une aide pour sa défense¹⁵. Sa mère – comme nous l'apprend Kavàkis lui-même dans une observation généalogique¹⁶ – était une Métochite, fille d'un Démétrius Métochite, arrière petit-fils de l'un des personnages les plus importants de la vie intellectuelle byzantine de la première moitié du XIV^{ème} siècle, le Grand Logothète Théodore Métochite, μεσάζων de l'empereur Andronic II.

Kavàkis ne réussit pas à achever ses études, peut-être à cause d'obligations familiales, ou parce qu'il a été trop tôt contraint à se mettre au service des Despotes. Cela nous est confirmé de façon certaine par l'orthographe vraiment incorrecte de ses notes et par le fait qu'il y montre n'avoir jamais appris à maîtriser parfaitement la *koinè* antique. Du reste, il nous dit lui-même, à plusieurs reprises, qu'il est «ἀνεπιστήμων («illettré»). Mais c'était un illettré avec le goût de la lecture qui, depuis ses plus tendres années, avait plaisir à écouter les conversations des hommes de lettres et de ceux qui étaient plus âgés et plus expérimentés que lui, comme il nous le raconte, désormais âgé, dans un passage autobiographique des *Enseignements*: «quand, partant de l'état naturel, j'arrivai à m'ouvrir à la considéra-

¹⁵ SATHAS 1880-1890, I, 126.

¹⁶ Ms. M, c. 152r: “τὸν πρὸς μητρὸς πρόπαπον ἡμέτερον Θεόδωρον τὸν Μετοχήτην: α΄ Θεόδωρος. β΄ Δημήτριος. γ΄ Θεόδωρος. δ΄ Δημήτριος. ε΄ Μήτηρ ἐμῆ. ς΄ Δημήτριος. ζ΄ Μανίλιος” où la dernière personne est le fils de Demetrius, Manuel.

tion du cosmos et de la vie humaine en tant qu'homme chaque jour plus doué de raison - bien que la fortune ne m'eût pas permis de me faire une bonne instruction (qu'il se fût agi de ma paresse ou de quelque autre adversité) - toutefois, et justement pour cette raison, je cherchai la compagnie des hommes importants et sages, grecs et latins, et je lus, afin de rechercher la vérité, beaucoup de livres en Grèce, puis ici, en Italie». Il s'était toujours rendu compte de l'insuffisance de sa préparation littéraire et philosophique. Mais, en même temps, et quoique conscient de cela, il était d'autant plus orgueilleux de l'éveil et de l'audacieuse inquiétude de son esprit ; il était sûr que cet esprit lui avait permis de discerner certaines vérités jusqu'alors inconnues de la tradition séculaire des hommes de lettres: par exemple, à la fin de la *Considération Céleste* (ouvrage dans lequel il pensait avoir mis en évidence, le premier, des vérités dont une longue et respectable tradition philosophique ne s'était pas encore aperçu), il ajoutait: «si c'est un homme qui a trouvé la méthode scientifique pour examiner la réalité, qu'y-a-t'il de merveilleux à ce qu'un autre homme, même illettré, trouve quelque chose de mieux pour un meilleur établissement de la vérité ?»¹⁷. Bien qu'employé,

¹⁷ La note est répétée à c. 1v puis à c. 5v du ms. V avec des différences négligeables. Une variation plus articulée de cette note est celle qui apparaît en commentaire d'une expression de l'*Epist.* 142 de Synésius («δεινὸν γὰρ ἡ δοξασοφία») à c. 268r du ms. Gr. cl. IX, 21 (1021) de la Bibliothèque Marciana. Kavàkis semble y discerner une injuste condamnation envers tous les hommes qui prétendent penser avec leur propre tête, sans s'en tenir strictement à la main courante de la tradition: «κύριε Συνέσιε, ἄνθρωπος μὲν ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει κατὰ τὴν δύναμην φυσικῆν. ὅτι δὲ καὶ ἄνθρωπος ἀνεπιστόμῳ ἔβρε τὴν ἐπιστόμην ἀλιθῆς. τί θαυμαστὸν καὶ νῦν ἔβρι καὶ ἀνευ ἐπιστόμης ἄνθρωπος τί γενέον καὶ φίλιον ἀλιθῆας; ἡδομεν γὰρ πολλάκης ἐν τοῖς ἄγωσιν καὶ ἐλάτῳ ἀνδρᾶς κατὰ τέχνην ἐπιτιγῶντων τοῦ σκοποῦ βελτίῳ τῶν κατὰ τέχνην θαυμαζομένων. ὅτι δὲ ἡ ἐπιστόμη ἀναγκέα καὶ ὀφέλιμος μηδ'ἴς ἀμφιβαλέτω.»

dès sa jeunesse, au service des Despotes pour mener à bien diverses charges militaires et gouvernements, il est cependant vraisemblable que Kavàkis ait pu profiter, après ses vingt ans, de l'enseignement de Pléthon et de sa familiarité¹⁸. Cette familiarité, que Kavàkis rap-

(«Monsieur Synésius, la nature fait don à tous les hommes des mêmes potentialités. Il est vrai que celui qui, au départ, trouva la science des choses était un illettré. Qu'y-a-t'il donc de merveilleux à ce qu'aujourd'hui aussi, un homme, même inculte, trouve quelque chose de bon et d'analogue à la vérité ? Nous avons en effet souvent vu que, dans les compétitions, les athlètes non entraînés selon les règles de l'art réussissent à l'emporter sur ceux qui sont généralement admirés pour leur méthode de préparation à la compétition. Et que la science soit une chose nécessaire et utile, personne ne doit et ne peut en douter»). Cela revient à dire que les hommes naissent tous avec les mêmes potentialités de développement, mais qu'ensuite l'éducation et les opportunités offertes poussent certains à dépasser d'autres intellectuellement. Cependant, même les potentialités intellectuelles non cultivées trouvent parfois le moyen d'atteindre, d'un bond généreux, la cible que les plus cultivés n'avaient pas su atteindre et ce justement parce que se répète incessamment la situation primitive du premier inventeur des sciences qui, au départ inculte et non instruit, s'est ensuite fait maître et instructeur des autres sous l'impulsion de la nature. Kavàkis avait un orgueil infantile de ses découvertes et des confirmations qu'il lui semblait en trouver dans les écrits des anciens. Cfr. la note reportée dans M, c. 169v à la fin de la traduction de Planude du *Somnium Scipionis* cicéronien: «ὀράται, ὃ ἄνδρῃς, εἰς τὸ σὺμάδην τὸ ἔσιρα καὶ ἐγῶ ὁ ἡδιότης τὴν σαγίτα μου πώσους βωοιθοῦς καὶ συμφώνους εὐρων καὶ ἀπεδᾶ. ἃς ἔχω καὶ αὐτὸς συγνώμ<ον>ην. στέργω δὲ καὶ ἀκολουθῶ προηγουμένος τὸ εὐρον ἐκ τῶν μακρῶν χρόνον. Δημήτριος» («Regardez, ô hommes, comme le pauvre illettré que je suis a atteint la cible où il dirigeait sa flèche, et combien de sages j'ai trouvés qui m'aident, sont d'accord avec moi et me laissent la voie libre. Lâchez que je sois, moi aussi, d'accord avec eux. Moi, en effet, j'aime et je suis ceux qui depuis des siècles avant moi ont trouvé la vérité. Démétrius»). Parfois, son orgueil devient arrogance puérile comme quand, au bas de certains fragments du *Traité des lois* de Pléthon, survécus dans le ms. Monacensis gr. 336 (c. 138r), il dresse cette liste de sages et y fait apparaître son propre nom – et heureusement qu'il y met aussi le nom de Bessarion ! – «Πυθαγόραν. Πλάτωνα. Παρμενίδης. Τίμεος. Πλούταρχος. Πλωτίνος. Πορφύριος. Ιάμβλιχος. Πλήθων. ὁ συγγραφεύς. Βισσαρίον καρδινάλιος» («Pythagore. Platon. Parménide. Timée. Plutarque. Plotin. Porphyre. Giamblico. Pléthon. Celui qui écrit. Le Cardinal Bessarion»).

¹⁸ Pour Pléthon, il faut toujours se référer à MASAI 1956. Le livre de Tambrun aussi (TAMBRUN 2006) offre de nombreuses nouvelles et belles découvertes sur sa théologie. Pour le cadre historique cfr. aussi WOODHOUSE 1986. En revanche, pour une récente tentative de reporter Pléthon sur la voie d'un Christianisme

pelle à plusieurs reprises, doit avoir commencé peu avant le voyage du philosophe en Italie, pour se poursuivre jusqu'à la mort de celui-ci. Un billet de Pléthon, conservé dans le ms. M et, à ce qu'il semble, inédit, témoigne du rapport affectueux qui liait Kavàkis au philosophe. Pléthon l'écrivit peut-être après 1444, alors que Kavàkis était loin de Mistra. Il l'y appelle «fils», et Kavàkis, comme nous le verrons, échange cette affection en appelant Pléthon «père» dans l'épigramme en prose qui réproche la destruction du *Traité des lois* :

À mon noble fils, Monsieur Démétrius Rhaoul Kavàkis. Je me suis réjoui d'avoir reçu ton affectueuse lettre. Mais sache que nous n'avions pas besoin de recevoir ta lettre pour savoir quels sentiments tu nourrissais envers nous. Nous les connaissions bien depuis longtemps, que tu nous les eusses écrit ou pas. Et nous pensons aussi que tu sais bien quelle affection nous nourrissons pour toi. Même si tu ne nous avais pas demandé de ne nous donner la peine de ne te répondre qu'au cas où nous aurions quelque faveur à te demander – cela nous a paru injuste de ta part – voilà que nous t'écrivons sans avoir besoin de ne rien te demander, pour te dire que nous allons tous bien. Nous savons que tu l'apprécies extrêmement. Mes fils aussi, tes frères, sont tous en bonne santé. Pense, en somme, qu'ils vont comme certainement tu as toujours voulu qu'ils aillent. Cela vaut pour tout le reste de nos affaires¹⁹.

sans doute anormal, il faut lire les pages de HANKINS 1990, I, 196-205 - un vrai tour de force clerical !

¹⁹ Ms. M c. 178r: «Τῷ αὐθέντι καὶ υἱῷ μου κυρίῳ Δημητρίῳ Ῥαοῦλ τῷ Καβάκη. Τὴν φιλικὴν γραφὴν σου ἐδεξάμην καὶ ἡσθὴν δεξάμενος. πλὴν γίνωσκε ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἀπὸ γραφῆς σου περιμένομεν, ἵνα μάθωμεν ἢν ἔχεις διάθεσιν πρὸς ἡμᾶς. πάλαι γὰρ ταύτην ἴσμεν ἂν γεγράφης ἡμῖν, ἂν τε καὶ μή. ὥσπερ ὑπολαμβάνομεν ὅτι γινώσκεις καὶ σὺ τὴν ἡμετέραν πρὸς σὲ διάθεσιν. εἰ καὶ οὐκ ἐζήτεις ἡμᾶς ἵνα σοι ἀντιγράψωμεν ἐὰν μὴ καὶ δουλείαν τινὰ ἔχωμεν ἐπιθεῖναί σοι, ἀλλ' ἡμῖν οὐκ ἔδοξε τοῦτο δίκαιον, ἀλλὰ γράφομεν καὶ ἄνευ τινὸς τοιαύτης δουλείας, δηλοῦντες μόνον περὶ τῶν ὑγειῶν ἡμῶν ὃ ἴσμεν ὡς ἔστι σοι κεχαρισμένον ἀκοῦσαι. ἔχουσι καὶ οἱ υἱοὶ μου οἱ ἀδελφοί σου εἰς τὴν ὑγίαν αὐτῶν πάντες καλῶς. καὶ ὁποτέρους βούλει ὑπολάβη<ς>. μᾶλλον δὲ καὶ περὶ πάντων τὸ αὐτὸ ὑπόλαβε». La lettre n'est pas écrite de la main de Kavàkis, mais probablement de celle d'un secrétaire (le ms. M remonte à la période de Mistra: Démétrius était riche et pouvait donc se permettre des copistes !). Le secrétaire a copié sur la même feuille, juste après, une courte et très intéressante lettre de Pléthon à Scholarios, à ce jour inédite et, à ce qu'il paraît, inconnue. Elle date d'environ

1444, période à laquelle celui-ci avait commencé à diriger dans la capitale la lutte contre l'union célébrée à Florence. Ceci nous conduit, je ne sais avec combien de vraisemblance, à dater justement d'environ 1444 le billet que Pléthon adressa à Kavàkis cité dans le texte. Dans sa lettre à Scholarios, Pléthon lui demande de pouvoir lire son traité en défense d'Aristote et l'exhorte à continuer sa bataille contre l'union des Églises. On dirait que le ton – avec le passage du 'moi' au *plurale maiestatis* – est déjà de joute, même si encore (diplomatiquement et faussement) affectueux, comme cela convient à deux grands fonctionnaires de l'Empire. Dans cette missive apparaît déjà la tentative de Pléthon d'assurer Scholarios de son orthodoxie et, en plus de cette manœuvre de mauvaise foi, apparaît aussi l'approbation d'une politique anti-unioniste qui, comme l'a déclaré Masai (MASAI 1956, 320-327), faisait vraiment partie des souhaits et des projets de Pléthon. Voici la lettre de Pléthon à Scholarios: «Τῷ αὐθέντη μου καὶ ἀδελφῷ μου κυρίῳ Γεωργίῳ τῷ Σχολαρίῳ. Τὴν γραφὴν σου ἐδεξάμην ἠδέως καὶ προσφιλῶς καὶ ἐγνώρισα ὅσα ἡμῖν γράφεις. ἐν δὲ σου μέμφομαι ἐκεῖνο τὸ τὴν ὑπὲρ Ἀριστοτέλους συνηγορίαν μήπω πέμψαι μοι μέχρι τοῦ νῦν, ἵνα ἢ ὠφελῆσαι εἴ τι φαίνοιο λέγων ἄμεινον ἢ αὐτὸς γοῦν, εἴ τι ἡμεῖς ἔχοιμεν πρὸς τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα ἀντειπεῖν, ὠφεληθείης. ἐπεὶ δὲ καὶ βούλεσθαι φῆς τῇ καθ' ἡμᾶς ἐπιδηῆσαι νήσῳ, τοῦτο μὲν ἴσθι ὡς ἄμεινον ἂν εἶδον πραχθὲν ἢ ἀκούω γράφοντος. τὸ δὲ τοῖς πατρίοις σε συνίστασθαι δόγμασι ἐπαινῶ, ἐπεὶ οἶσθά που καὶ ἡμᾶς τούτοις ἐκ πολλοῦ συνισταμένους. πολλῶ γὰρ ταῦτα τῶν ἐτέρων ἰσχυρότερα κρίνομεν καὶ τοῖς λογισμοῖς καὶ ταῖς τῶν πατέρων ῥήσεσι. ἐπεὶ πρὸς μὲν τὰ ὑπὸ τῶν ἐναντίων προτεινόμενα ἔστι τι καὶ ἀντειπεῖν οὐ φαῦλον, πρὸς δὲ τὰ ὑφ' ἡμῶν οὐδὲν ἔστιν ἀντειπεῖν λόγον ἔχον. καὶ πρόσεστιν ἡμῖν μὲν ἢ ἀπὸ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων ἐν ἅπασιν συνηγορία, ἐκείνοις δ' οὔτε ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων, οὔτε ἀπὸ τῆς ἄλλης ἱερᾶς γραφῆς οὐδεμία συνηγορία ἐστίν, εἰ μὴ τι σοφίζονται. πρὸς ἃ οὐ χαλεπὸν ἀπαντᾶν» («À monsieur Georges Scholarios, mon ami et frère. J'ai reçu avec plaisir et dans un esprit amical ta lettre et j'ai lu ce que tu écris. Je ne te reproche qu'une seule chose : de ne pas m'avoir fait parvenir jusqu'ici ta défense d'Aristote. En le faisant, tu aurais pu obtenir deux choses : ou bien tu aurais causé une utilité générale dans le cas où tu aurais apporté de meilleures raisons que les miennes, ou bien tu aurais eu l'occasion d'apprendre si nous avions réussi à te répondre de façon valable. Puisque tu dis vouloir te rendre chez nous dans le Péloponnèse, sache que je serais heureux de voir ce voyage s'effectuer réellement plutôt que tu ne me l'apprennes par écrit. Je te loue du fait que tu aies valablement soutenu la religion de nos pères, chose que nous avons nous-mêmes faite depuis longtemps comme tu le sais bien. Nos opinions sont les plus fortes et les plus valides autant du point de vue argumentatif que dans leur accord avec les dits de nos Pères. En effet, il n'est pas difficile de répondre aux arguments mis en avant par nos adversaires, alors qu'il est impossible de nous opposer quoique ce soit de sensé. En outre, nous avons pour nous l'accord avec les *Évangiles* sacrées ; nos adversaires en revanche, ne peuvent se faire forts ni du témoignage des *Évangiles*, ni de quelque autre passage de l'Écriture Sacrée, à moins qu'ils ne se mettent à ergoter, chose à laquelle il ne sera pas ensuite difficile de répondre»).

Kavàkis a sans doute séjourné principalement à Mistra ou dans le Péloponnèse jusqu'en 1450. Les œuvres classiques qu'il a recopiées lui-même ou faites recopier, aujourd'hui réunies dans le ms. M²⁰, documentent ses intérêts au cours de ces années-là. Parmi ces œuvres figure un exemplaire du pseudo-aristotélicien *De mundo ad Alexandrum*, que Nicolas Lemenitis, notaire de l'église métropolitaine de Mistra finissait de copier au mois de juillet 1441²¹ pour Kavàkis. Celui-ci est sûrement dans le Péloponnèse quand lui arrive de Constantinople une lettre de Matthias Camariotes, élève de Georges Scholarios, vraisemblablement peu après 1444²². Cette missive est intéressante sous plusieurs aspects : elle montre comment la curiosité intellectuelle de Kavàkis l'avait poussé à faire la connaissance de Scholarios et à gagner sa confiance lors de ses voyages à Constantinople et au cours de son adolescence. Scholarios, autre grand personnage de la culture byzantine du dernier âge paléologue et implacable opposant aux idées de Pléthon, avait dirigé une célèbre école de la capitale et revêtait désormais, à la cour, les charges de «juge général des Romains» et de «secrétaire général de l'empereur». Dans cette lettre, Camariotes remercie Kavàkis de lui avoir envoyé le *Περὶ ἀρετῶν* de Pléthon et exprime le souhait de pouvoir un jour rencontrer le philosophe et de connaître cette «vertu vivante et pleine d'esprit» qui se reflète dans le petit ouvrage. Mais dans la première partie de la lettre, sous formes d'allusions dont le sens nous échappe en grande partie, Camariotes parle de la copie

²⁰ Pour une excellente description articulée voir DE GREGORIO 1994.

²¹ En ce qui concerne la discussion de cette date qui n'est pas tout à fait certaine dans le manuscrit cfr. *Ibidem*, 246 n. 6.

²² Publiée dans LEGRAND 1892, 311-312.

d'un livret qu'il a envoyé à Kavàkis à la demande de ce dernier mais que celui-ci devra garder caché pendant un certain temps pour ne pas avantager ses ennemis et ceux de son maître Scholarios. Cela donne presque à penser que le livre dont il s'agit est celui que Scholarios avait écrit peu avant contre le *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* de Pléthon, c'est-à-dire le *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει* dédié au Despote Constantin Paléologue. Et nous savons, d'après sa lettre à Scholarios (traduite dans la note 19) que Pléthon cherchait à avoir une copie de ce texte.

La lettre de Camariotes démontre en tout cas que, avant que Scholarios ne s'attaque au groupe de Mistra et ne détruise le manuscrit original du *Traité des lois* de Pléthon, Kavàkis suivait avec curiosité intellectuelle la polémique entre les deux personnages et voulait se faire une idée de la vie intellectuelle de la capitale.

Une apostille datant de quelques années plus tard nous ouvre une fenêtre sur le monde que fréquentait Kavàkis à cette époque et sur les intérêts qui l'animaient alors. En marge de la monodie de Nicephorus Gregoras pour la mort de Théodore Métochite à c. 147v du ms. M, Kavàkis se rappelle de cet entretien avec Nicephorus Cheilas Prinkeps, un dignitaire, ami de Pléthon, qui entretenait une correspondance avec Bessarion, Scholarios et Jean Eugenio: «Prinkeps Cheilas, honorable homme de lettres, me raconta que Pléthon lui avait dit, parlant des commentaires de l'*Almageste* de Ptolémée : "Qu'ils disent ce qu'ils veulent, mais aucun d'entre eux n'a jamais dépassé le Grand Logothète Métochite" »²³.

²³ «οὗτος ἔφη Πρίγκηψ ὁ Χιλᾶς, ἀνὴρ ἐπιστήμον καὶ τήμιος ἄρχων, ὅτι Πλήθων ὁ σοφὸς ἔφη πρὸς αὐτὸν περὶ τῶν ἐξιγαιτῶν τῆς Μεγαλῆς Συντάξεως. ὅ τι θέλουν ἄς

En 1447-1448, Kavàkis rencontre à Mistra Ciriac d’Ancône: c’est l’une des rares données chronologiques dont on est sûr à propos de la biographie de Kavàkis concernant ces années-là. En effet, à c. 179^v du ms. M, on peut voir un beau dessin d’éléphant tracé de la main de Ciriac. Kavàkis nous assure, en haut de la feuille: «τοῦ Ἀγκονιτάνου Κυριακοῦ. οἰκηόχειρα ἀμφώταιρα» («Les deux dessins sont de Ciriac d’Ancône»). Comme nous le fait savoir De Gregorio, le regretté Augusto Campana avait déjà donné en 1992 l’explication de ‘les deux’ : il y avait sur la feuille suivante (en face de c. 179^v) un autre dessin de Ciriac aujourd’hui perdu car la feuille a été déchirée²⁴. Au-dessus de l’éléphant – peut-être un emblème requis par Kavàkis - Ciriac a écrit, dans sa belle écriture grecque, presque comme une devise, les mots suivants: «ἔρος οὐδεις εἰς ἄγνωστον φέρετε» («Aucun amour n’est porté vers ce qui est inconnaissable»). Si ce n’était pour sa brièveté, cette épigraphe semblerait presque résumer l’une des convictions ‘théologiques’ que Kavàkis développera pleinement au cours des années romaines, comme nous le verrons. Son mariage avec Tommasa fille de Théodore Bochalis (Μποχάλης) née dans une famille de fonctionnaires et propriétaires terriens de la zone de Leontaris date sans doute de cette époque-là²⁵. Et il est probable que naquit à Mistra vers 1447 son fils Emmanuel, qui, sous le

λέγουν, οὐδὲς ἔφθασεν τὸν μέγαν λογοθέτην τὸν Μετοχίτην»; apostille publiée dans ŠEVČENCO 1962, 114 n. 4. Une autre bribe de l’enseignement oral de Pléthon est dans le ms. Vat. gr. 2238, c. 154^r où Kavàkis laisse ce souvenir au bas de la *Politique* d’Aristote: «οὗτος ὀρίζετο Πλήθων τὴν πολιτήαν τῶν Οὐνεαίτων, ἔξ ὀλιγαρχίας ἀριστοκρατία» («Pléthon définissait ainsi la constitution des Vénitiens : ‘du gouvernement des moindres à celui des meilleurs’»).

²⁴ DE GREGORIO 1994, 248 n. 8.

²⁵ On l’apprend grâce à l’épithaphe sur la tombe de Kavàkis reportée dans la note 54. À propos du beau-père de Kavàkis, Teodoro Bochalis, cfr. ZACYTHINOS 1932, 141 n. 1.

nom latinisé de Manilius Rhallus sera ensuite élève de Pomponius Letus, ami de Pontanus et de Marullus et non vulgaire poète latin²⁶.

En 1450 Démétrius se trouvait sans doute encore dans le Péloponnèse. Dans une lettre de Constantinople datant sans doute du début de cette année 1450, Georges Scholarios se félicite avec Kavàkis de la paix conclue entre les Despotes Démétrius et Thomas. Il l'informe qu'il a lu le petit ouvrage de Pléthon contre la théologie latine (*Πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον*) et que pour cela il a remercié le philosophe dans une longue lettre²⁷. La lettre est écrite sur un ton de familiarité respectueuse mais on y sent aussi une affection vieille de plusieurs années («αὐθέντη μου, ἀδελφέ μου»). Ceci démontre comment Scholarios désirait faire parvenir son appréciation, avec des accents rassurants, du livre antilatin de Pléthon aussi à un homme comme Kavàkis, qu'il savait humainement et spirituellement très proche du philosophe. Et il nous plairait de savoir ce que Kavàkis, qui tenait toujours à se présenter au cours de l'exil italien comme un vieux 'latinophrône', pensait durant ces années des deux partis religieux entre lesquels l'aristocratie byzantine et la famille impériale elle-même se divisaient : il y avait, d'un côté, le parti pour l'union avec l'Église de Rome et une alliance militaire avec l'Occident, et de l'autre, le parti contraire à cette union, favorable à l'autonomie et à une politique d'accord avec les Turcs (Pléthon était partisan de cette dernière position).

Après 1450, il est probable que Kavàkis se soit rendu à Constantinople pour servir l'empereur Constantin et revêtir vraisemblable-

²⁶ Sur lui cfr. LEGRAND 1885, CLXVIII-CLXX et l'entrée de M. MANOUSSACAS dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, MANOUSSACAS 1972.

²⁷ Cfr. l'édition critique dans SCHOLARIOS 1935, 457-458.

ment la charge de surintendant de la maison impériale. On l'apprend par une lettre qu'un Γαβριήλ ιερομόναχος écrivit, sans doute depuis un monastère de Constantinople, à Kavàkis peu après son arrivée dans la capitale²⁸ : «Je me suis réjoui d'apprendre que tu es devenu Constantinopolitain et du fait que nous vivons désormais sur la même terre, même si je ne fais pas beaucoup de différence entre les Péloponnésiens et les Constantinopolitains, comme je n'en fais pas entre frères». L'exhortant à continuer à apprendre malgré les nombreuses occupations, le moine ajoute : «Que te soient toujours à cœur les études même si tu ne devais plus avoir beaucoup de temps libre maintenant que tu es au service de l'empereur et que tu es surintendant de sa maison»²⁹.

On ne sait pas où se trouvait Kavàkis au moment de la chute de Constantinople. Après 1453 et jusqu'en 1460 - année au cours de laquelle les Turcs occupèrent le Péloponnèse et mirent fin au Despotat de Morée - il retourna sans doute dans la péninsule au service du Despote Démétrius qui s'était toujours opposé à l'union religieuse avec les Latins et aux accords politiques avec l'Occident. Quand, ensuite, le Despote Démétrius se rendit au Sultan et reçut la ville d'Eno en Trace et les îles de Lemnos, Imbros et Samothrace comme apanage, on envoya Kavàkis gouverner Lemnos et Imbros, comme on

²⁸ La lettre est transcrite - mais pas de la main de Kavàkis - dans M (c. 181v) et était bien connue de Lampros.

²⁹ Cod. M, c. 181v: «ἐχάρην Βυζάντιόν σε νῦν γεγονότα ἀκηκοὼς τῆ συνοικίᾳ τῆς Βυζαντίας καίτοι μὴ μεγάλην διαφορὰν ποιούμενος Πελοποννησίων καὶ Βυζαντίων, εἶπερ μὴδ' ἀδελφῶν»; Ibidem: «μελέτω σοι καὶ τῶν λόγων κἂν μικρὸν τι δύνῃ σχολάζειν τὰ νῦν ὑπηρετῶν βασιλεῖ καὶ οἰκίας ἐπιμελούμενος»

l'apprend dans une note à Strabon dans le ms. Vat. gr. 173³⁰. Kavàkis a sans doute cessé d'exercer cette fonction en 1466, quand le Sultan confisqua les biens du Despote.

Au cours de ces années, il contribua sans doute, d'une façon qui reste encore à éclaircir, à sauver les fragments du *Traité des lois* de Pléthon (mort, semble-t-il, en 1454³¹). En effet, Scholarios, qui avait désormais pris le nom monacal de Gennade (non pas, comme l'a justement vérifié Monfasani, «as patriarch in Constantinople» mais comme «a monk on Mount Menoikeion»³²) avait donné feu vers 1460 au seul exemplaire original du *Traité des lois* que lui avait apporté la femme du Despote Démétrius, la Despoina Teodora Asan. Dans une lettre écrite peu après 1460 à l'exarque Joseph, Scholarios nous apprend qu'il a sauvé du bûcher une partie du début de l'ouvrage, son sommaire et la dernière partie contenant les prières aux Dieux ainsi que les instructions pour les réciter «afin que ces pages puissent servir un jour de témoignage contre quiconque voudrait contester mon jugement»³³. Scholarios donne l'impression de craindre les protestations contre la destruction du livre de la part de ses compatriotes et de ceux parmi eux qui avaient de l'influence à la cour du Sultan. Il doit avoir justement pour cela senti le besoin

³⁰ Note reportée dans DILLER 1975, 144 : «Je fus gouverneur de ces îles quand elles étaient encore aux mains des Hellènes ; pas de toutes celles qu'énumère ici Strabon mais seulement de Lemnos et Imbros. En effet, l'empire des Hellènes n'était pas encore complètement détruit».

³¹ Auparavant, la date acceptée pour la mort de Pléthon était celle du 26 juin 1452 écrite de la main de Kavàkis à c. 50v du ms. Monacensis gr. 495. Mais je reste absolument convaincu par la démonstration d'une date plus tardive élaborée par MONFASANI 2005.

³² *Ibidem*, 462.

³³ SCHOLARIOS 1935, 172: «ὅπως, σωζομένων αὐτῶν, μηδεις ἔχη ποτὲ τῆς ἡμετέρας καταψεύδεσθαι κρίσεως».

d'informer le Sultan au sujet des conceptions polythéistes de Pléthon, dangereuses autant pour le monothéisme chrétien que pour le monothéisme musulman. Ce doit être sans doute pour cette raison que le même Scholarios a promu la traduction arabe de certaines parties du *Traité des lois* de Pléthon, accompagnée de critiques contre le paganisme, que l'on trouve conservée aujourd'hui dans un manuscrit du Topkapi Serāi³⁴. Ces fragments grecs sont aussi conservés dans un autre manuscrit écrit et annoté par Kavàkis: il s'agit de l'Addit. 5424 de la British Library qui contient presque tous les fragments épargnés par Scholarios et présente même quelques pages inédites que l'on retrouve seulement dans le manuscrit arabe cité³⁵. Cela démontre, je crois, que Kavàkis était en contact avec le monde réuni autour de Gennade et qu'il avait à Constantinople des amis 'philhellènes' qui lui procuraient les textes. Kavàkis révèle sa volonté de sauver et d'éditer' les fragments du livre de Pléthon précisément dans une note 'impérative' qu'il s'adresse à lui-même sur la dernière page de ce manuscrit (c. 146r): «γένου Πορφύριος πρὸς Πλωτίνον» («deviens ce que Porphyre fut pour Plotin»).

À cette époque, Kavàkis écrivit aussi probablement une belle et touchante élégie en prose intitulée *Πρὸς Πλήθωνα ἢ περὶ τῆς βίβλου* contre Gennade Scholarios et pour le regretté livre de Pléthon livré aux flammes. Alexandre la publia comme œuvre d'un auteur anonyme en appendice à son édition du *Traité des lois*, mais elle est en réalité l'œuvre de Kavàkis, copiée de sa propre main dans le seul manuscrit qui l'a conservée c'est-à-dire aux cc. 44r-45v du ms. phil.

³⁴ Cfr. NICOLET-TARDIEU 1980 et TARDIEU 1987.

³⁵ NICOLET-TARDIEU 1980, 45-48.

gr. 312 de la Bibliothèque Nationale de Vienne. Ce manuscrit contient certains fragments de la première partie du *Traité des lois* copiés probablement par un latin en Orient et revus ensuite par Kavàkis. Mais, comme déjà le supposait Zacythinos³⁶, le fait que Kavàkis fut l'auteur de l'élégie et pas simplement son copiste se comprend de part son style, de part certaines prédilections lexicales et surtout de part la formule finale qu'il apposa un peu partout, dans beaucoup de ses notes remontant à sa vieillesse passée à Rome, comme un refrain obsessionnel avec des variations: «εἰ γὰρ καὶ Θεῷ τὸ δυνατόν, πολλῶ μᾶλλον τῷ φίλῳ» («S'[il faut] ressembler dans la mesure du possible à Dieu, il faut d'autant plus ressembler à cet ami»). Dans cette élégie, Kavàkis donne libre cours à son aversion pour le Despote et la Despoina accumulée sans doute au long de ses années de service pour eux, mais surtout il s'élève féroce contre Gennade. Elle témoigne donc de haines personnelles mais elle laisse aussi entrevoir les humeurs de tout un groupe de Grecs mécontents de la façon dont la classe dirigeante a mené la dernière défense du Péloponnèse et peut-être contraires à certaines positions prises par l'Église Orthodoxe aussi bien envers les Latins qu'envers les nouveaux dominants. Le discours qu'y met Kavàkis dans la bouche du défunt Pléthon est magnifique: au moment de l'humiliation suprême de son peuple et face à la destruction de l'œuvre de toute sa vie, il fait appel à cette conception du temps propre à tout bon philosophe naturaliste selon laquelle l'espoir que les siècles ont toujours la généreuse possibilité de rapporter sur la terre les choses bonnes et

³⁶ ZACYTHINOS 1953, 375.

belles est réaffirmé. Mais il vaut la peine de reporter ici toute l'élégie qui me semble n'avoir jamais été traduite en français :

Ô sage et excellent Pléthon, tu possèdes malheureusement un ami qui sait tout de ta vie mais qui n'est pas un bon écrivain, toi qui serais même digne dont on se souviene entre ces sages dont on a diligemment raconté la vie ! Un jour, tu obtiendras la récompense des grandes fatigues que tu as supportées pour la vertu et la recherche de la vérité. Même si, ô père, un homme envieux et inculte a détruit l'œuvre que tu a laissée non seulement comme preuve de ton savoir et comme souvenir impérissable de Toi mais encore pour être utile aux hommes d'aujourd'hui et de demain, ta gloire, ô généreux, ne manquera jamais et ne craindra pas les détracteurs. L'envie de cet homme vulgaire, qui s'est acharné contre cette œuvre merveilleuse, se révélera inutile. Les meilleurs des Grecs d'aujourd'hui le haïssent, presque comme un sacrilège, un profanateur de tombe, un scélérat. Tel est le jugement qui pèse désormais sur cet homme destructeur, détracteur et vulgaire. Si tu pouvais parler, tu dirais certainement : « Ô ami, je connais déjà ce que tu me dis et tant d'autres choses que, moi, avec d'autres sages, j'ai devinées à propos de l'immortalité de l'âme. Ce n'est pas une vaine et mensongère opinion, mais elle est vraie et salubre. Et maintenant je m'aperçois clairement que l'âme n'a pas seulement ces puissances et virtualités que j'attendais et espérais, mais bien d'autres dont, vivant, je ne m'étais pas rendu compte. Parmi tant d'excellences de l'âme, je vois maintenant qu'après la dissipation du corps, elle a une connaissance encore plus claire, sans erreur ni tromperie, des choses terrestres. C'est justement pour cela que je sais, parmi tant d'autres choses, comment cet impie, le Despote Démétrius, d'un commun accord avec son assemblée de petites sottes, a donné mon livre à ce prêtre malicieux, immoral et ignorant. Celui-ci se sentait incapable de s'opposer à ce que j'avais écrit et qui ne lui plaisait pas, surtout en ce qui concernait la religion des Grecs. C'est pourquoi, au lieu de s'engager dans la fatigue faite, par exemple, par ceux qui avaient réfuté les œuvres de Porphyre et Julien, rose de jalousie et vomissant enfin son venin qu'il avait toujours accumulé contre moi, il alla jusqu'à brûler mon œuvre. Pour le faire il chercha puis trouva la bonne occasion. Mais je sais bien que les hommes bons et les hommes de lettres sauront distinguer si dans le peu de fragments qui reste, il y a quelque chose d'utile. Ils n'applaudiront certes pas ce scélérat mais le condamneront et le méditeront pour toujours comme celui qui s'est rendu coupable d'une horrible injustice tout d'abord envers moi parce qu'il a lésé ce que j'avais laissé pour ma bonne mémoire et ensuite envers les sages et les bons car il les a privé du témoignage de mes savantes fatigues. Mais je ne doute pas que les sages d'aujourd'hui et de demain sau-

ront capable de penser des choses encore plus savantes que celles que j'ai écrites dans mon livre. Il y aura en effet dans le monde un accroissement des choses sages et utiles. Certes mon livre aurait fourni des suggestions et incitations pour le perfectionnement de la vie, surtout aux hommes de lettres et aux hommes studieux, qui savent bien juger ce qui regarde le savoir et les sciences. Mais ce malheureux est un homme ignorant et grossier et les autres sages grecs de nos jours le reconnaissent certainement, mis à part les quelques incultes et corrompus dont je ne veux pas parler ». Tels sont les mots que prononcerait cette bienheureuse et divine âme, si elle le pouvait. Que nous reste-t-il à dire ? Lesquelles de ses rares qualités énumérerons-nous ici ? La sagesse ou la vertu ? La culture ou le bon sens ? L'éloquence ou les mœurs ? La propreté de l'écriture ou la continence ? Sa sagesse législative ou son amour pour les hommes ? Sa sociabilité ou son âme libérale ? Son zèle dans l'imitation des faits et des coutumes des anciens ou sa noblesse ? Sa piété ou sa justice ? Son désintéressement ou sa simplicité de vie ? Mais, ô excellent, je suis maintenant tellement poussé par la passion et par la mémoire de tout ce dont je te suis débiteur que je n'arrive plus à articuler des mots dignes de louanges. C'est comme si je devais contraindre l'eau à couler vers le haut ou le feu à aller vers le bas. C'est pourquoi, après avoir prononcé ces quelques mots, je me tairai. S'[il faut] ressembler le plus possible à Dieu, il faut d'autant plus ressembler à cet ami³⁷.

Quand, en 1466, le Sultan confisqua au Despote Démétrius les apagnes de Lemnos et Imbros dont Kavàkis était, comme nous l'avons déjà dit, gouverneur, celui-ci se réfugia en Italie. Il se rendit à Rome auprès de Bessarion, autour duquel se réunissaient désormais de nombreux réfugiés grecs 'latinophrônes'. Kavàkis nous l'apprend lui-même dans la souscription du manuscrit de Strabon (aujourd'hui Vat. gr. 173) qu'il finit d'écrire en 1487 : il y écrit qu'en la troisième année du règne du Pape Innocent VIII, cela faisait désormais 21 ans qu'il habitait à Rome: «πληρουμένου τοῦ τρίτου ἔτους τῆς ἀρχιερατείας τοῦ πάπα Ἡντζενσίου, ἔχωμεν εἰς τὴν Ῥώμην ἀφ' ᾧ ἤλθωμεν, κα' ἔτος»³⁸. À 50 ans, Kavàkis se retrouvait donc dans la

³⁷ Éditée dans ΠΛΗΘΩΝ 1858, 408-411.

³⁸ MERCATI-FRANCHI DE'CAVALIERI 1923, 198.

même situation que tant d'autres réfugiés grecs qui rejoignaient l'Italie. Il avait perdu tous ses biens et son fils Manilius, désormais âgé de 20 ans, l'accompagnait. Il est difficile de dire comment cet homme, encore vigoureux, a cherché à soulager sa pauvreté : Bessarion devait lui avoir procuré une provision qui n'était pas toujours payée avec ponctualité sur les aluns de Tolfa³⁹ destinés à secourir les nobles Grecs et, au moins dans un premier temps, il doit s'être joint au groupe de courtisans qui entouraient André Paléologue. Celui-ci était un débauché que le Pape Innocent VIII, à la mort de son père Thomas survenue en 1465, avait nommé Despote en exil du Péloponnèse et qui se considérait héritier de l'empire byzantin.

Certes, Kavàkis continua à étudier, ou du moins profita de son oisiveté forcée pour lire tout ce qu'il n'avait pas eu le temps de lire durant sa précédente vie affairée et mouvementée. Et pour cela, il se reconstitua une bibliothèque en recopiant des livres. Il couvrit densément par la suite les marges et les pages de garde de ses manuscrits d'annotations concernant un peu de tout : apostrophes passionnées à l'auteur recopié, rêves qu'il avait faits, souvenirs de sa carrière, nouvelles de la vie romaine, tristes exclamations sur la ruine de sa patrie, agnitions répétées sur l'insuffisance de sa culture et, enfin, des notes regardant cette religion solaire. Plus il était contraint de la cultiver en cachette et de façon intime, plus il la voyait différente, dans sa beauté et sa clarté, des formes religieuses dégénérées auxquelles l'humanité se dévouait, plus elle l'obsédait.

Cet ensemble de notes 'solaires', plus ou moins denses, est répété et recopié plusieurs fois et sans beaucoup de variations sur les

³⁹ Cfr. MERCATI 1939, 86 et ZIPPEL 1979, 351 et n. 200.

feuilles blanches d'environ tous ses manuscrits et en marge de textes d'une toute autre nature, avec une compulsion sénile. Il faut ici préciser à propos de cette activité d'écriture que, même si Kavàkis a été classé par les paléographes parmi les copistes, il n'a cependant jamais travaillé pour d'autres comme étaient contraints de le faire tant de Grecs pauvres, du moins les premiers temps. Il travailla donc surtout pour lui-même et pour constituer une bibliothèque qui pût être utile aux études de son fils Manilius. On retrouve en effet sa main, jointe à celle du père, sur certains manuscrits. Kavàkis, d'ailleurs, prévient avec un orgueil mélancolique le lecteur, à la fin du ms. Vat. gr. 1293 (Thucydides et Xenophon) qu'il vient de finir de copier à Rome entre 1479 et 1480, à c. 419r: «οὐ καλήγραφος, ἀλλ' ἐξ ἀρχοντεκῆς τάξεως συκλητικῆς» («Je ne suis pas un copiste mais j'appartiens au noble ordre des sénateurs»). Et, dans les souscriptions de ces manuscrits, il se désigne parfois comme Θραῦξ ἢ Βυζάντιος, mais surtout, afin de signifier son admiration pour les anciens Spartiates, presque toujours comme Σπαρτιάτης et comme Λακεδαιμόνιος et puis, orgueilleusement, comme Ἕλληγ.

Kavàkis nous dit lui-même qu'il fréquentait le cercle de Bessarion dans une note très intéressante, déjà publiée par Mercati, qui se trouve à c. 141v du ms. Vat. gr. 2236 copié durant les premières années romaines. Cette note souligne sans doute une vieille familiarité entre les deux hommes remontant peut-être à la période que Bessarion passa à Mistra entre 1431 et 1436. Kavàkis y reporte la question caressante et insinuante qu'il posa au Cardinal à propos de Pléthon. Une grande affection liait ce dernier à Bessarion mais ses enseignements lui créaient quelque embarras à cette période-là vues les po-

lémiques qu'avaient suscitées les écrits de Georges de Trébizonde: «Platon. Plotin. Pléthon. Au cours d'une conversation durant un déjeuner avec le très illustre Cardinal Bessarion ici à Rome, comme on en vint à parler de Pléthon, je lui demandai : «Restes-tu de l'opinion que tu as maintes fois exprimée au sujet de Pléthon ou le disais-tu par indulgente générosité ?». Il me répondit : «Je ne l'ai pas dit pour faire une louange de convenance, au contraire, je tiens à te dire maintenant en toute vérité que depuis Plotin, qui vécut il y a 1400 ans (!), il n'y a pas eu en Hellas un homme plus sage que Pléthon»⁴⁰. Toujours avec l'aide de Bessarion, Kavàkis a sans doute fait tout son possible pour procurer à son fils une bonne culture grecque et une parfaite formation latine entre autres afin qu'il puisse accéder aux charges de la curie. Manilius fut en effet probablement instruit à l'école de Pomponius Letus. Il se perfectionna tellement dans l'étude des langues classiques que Policien, se référant de façon évidente à une rencontre qu'ils eurent vers 1484, lui fit cette appréciation en 1489 dans un passage des *Miscellanea prima* (chap. 73) : « Ostendit mihi Romae abhinc quadriennium Manilius Rallus Graecus homo, sed latinis litteris adprime excultus, fragmentum quoddam Sexti Pompei Festi »⁴¹. Manilius a ensuite sans doute pu profiter pour sa formation grecque de l'enseignement de Théodore Gaza, revenu à

⁴⁰ MERCATI 1937, 173-174 n. 2: «Πλάτων Πλοτίνος Πλήθων. όμηλοῦντος έμοῦ ένταῦτα περι την σκολήν τής τραπέζης μετά τοῦ ένδοξοτάτου γαρδουναλίου έκίνου κυρ. Βισαρίονος έρέθει λόγος περι τοῦ Πλήθωνος και ήρότισιά τον έγῶ: 'έμένη ή πρόληψις ήν όριζες πολλάκις περι τοῦ Γεμηστοῦ, ή χαριζόμενος τὰ όριζες', απεκρίθη ότι 'οὔδέν έλεγον χαριζόμενος, αλλά θέλο σε ήπήν μετά άλιθείας και νῦν ότι άπό τοῦ Πλοτίνου τον κερών, ός ήν πρό χιλίων τετρακοσίων έτῶν, σοφότερον άνθρωπον οὔδένα έποίησεν ή Έλλάς τοῦ Πλήθωνος'. Δημήτριος».

⁴¹ Cfr. POLITIANUS 1498, c. G7v.

Rome auprès de Bessarion en 1467. Le ms. Vat. gr. 1378 en est peut-être le témoignage: Kavàkis y a recopié la *Grammatica* grecque de Gaza et Manilius l’a densément annotée. Ce manuscrit devait être, en somme, l’instrument de travail de Manilius qui y a en effet retranscrit sur certaines pages des exercices de traduction de phrases vulgaires en langue latine.

Mais Démétrius a sans doute aussi sollicité l’aide de Gaza pour composer une *Anthologie* de passages tirés d’écrivains classiques à propos du Soleil et des antiques religions solaires qu’il a copiée, comme nous le verrons, dans au moins deux manuscrits, M et V⁴². En effet, dans cette *Anthologie*, apparaît un passage de Pline plusieurs fois répété : Kavàkis nous apprend que Théodore Gaza l’avait traduit en grec, peut-être quand, peu auparavant, en 1470, Théodore avait collaboré à l’édition de *Naturalis Historia* éditée par Bussi⁴³.

En 1472, Kavàkis faisait partie du cortège qui accompagna Zoé Paleologina en Russie où l’on devait célébrer ses noces avec le Tsar Ivan III. On le sait de sources latines et russes et quelques notes de Kavàkis sur la Russie apposées à la copie de Strabon, le ms. Vat. gr. 173, nous le confirment⁴⁴.

⁴² Pour les textes de l’*Anthologie* voir l’Appendice.

⁴³ Le passage de Plin. *Nat. hist.* II 6, 12-13 traduit dans une bonne *koinè* apparaît à c. 75v du ms. V. Kavàkis a précisé en marge : «ἐρμύνευς Θεόδωρος ὁ Γάζεος» («Le traducteur est Théodore Gaza»). Voici le passage: «τούτων δὲ μέσος ὁ ἥλιος περιφέρεται μεγέθει τε καὶ δυνάμει ὑπέρτατος, κινῶν καὶ περιάγων καὶ διοικούμενος οὐ μόνον καιρούς τε καὶ πάντα τὰ τῆδε, ἀλλὰ καὶ ἄστρα αὐτὰ καὶ τὸν οὐρανόν. τοῦτον οὖν εἶναι τοῦ σύμπαντος κόσμου ψυχὴν καὶ ἀπλῶς νοῦν καὶ συμπάσης τῆς φύσεως πρῶτον ἐπιστάτην τε καὶ θεὸν οἰητέον».

⁴⁴ Elles sont reportées dans DILLER 1975, 145 : «Nous aussi vîmes qu’en Russie la nuit dure dix-huit heures’ et ‘nous l’avons vu nous aussi lors du voyage de retour de la Russie». Cfr. aussi PIERLING 1891, 195 et CLUCAS 1988, 36-38 et 53.

Autour de 1480 probablement (donc après la mort de Bessarion survenue en 1472), Kavàkis écrivit une longue lettre en grec à Manilius dans laquelle il lui transmettait ce que lui avait raconté Pléthon au sujet de la fermeté 'latinophrone' de Georges Métochite, père du Grand Logothète et donc, comme nous l'avons vu, aïeul de Kavàkis du côté maternel⁴⁵. Comme l'a démontré Ševčenko⁴⁶, la lettre contient, malgré la présence d'une tradition orale 'aristocratique', des informations précieuses et fiables et devait sans doute contribuer à confirmer le fils Manilius, qui servait probablement déjà à la cour du Cardinal Marco Barbo, dans la tradition familiale depuis toujours favorable à l'union religieuse avec les Latins. On y retrouve aussi le souvenir de conversations avec de vieux fonctionnaires au temps de l'Empire et avec Pléthon que Kavàkis n'oubliera jamais. Il raconte en effet à son fils seulement ce qu'il a entendu auprès «de Pléthon le philosophe et des grands gentilshommes âgés surtout à Constantinople mais ensuite aussi dans le Péloponnèse»⁴⁷.

Au début de 1482, Kavàkis, qui possédait déjà les dix premiers livres de Strabon, chercha à compléter l'œuvre et réussit à emprunter à la Bibliothèque du Pape l'actuel ms. Vat. gr. 174⁴⁸. Il en recopia les sept derniers livres de l'œuvre géographique de Strabon sur ce

⁴⁵ L'original de cette lettre est dans le ms. Vat. gr. 1359, cc. 487 v-489 : c'est de là que l'a tirée Allacci pour son édition citée en n. 14.

⁴⁶ Cfr. ŠEVČENKO 1962, 130-132.

⁴⁷ Je cite et traduis ce texte en le tirant de ALLATIUS 1665, 617 : «παρὰ τοῦ φιλοσόφου Πλήθωνος καὶ παρ' ἄλλων μεγάλων ἀρχόντων καὶ γερόντων καὶ ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ἴσως τὰ πολλὰ, καὶ ἐν τῇ Πελοποννήσῳ».

⁴⁸ BERTOLA 1942, 25. Le manuscrit fut rendu le 8 juin 1482.

qui est aujourd'hui le ms. 3062 de la Bibliothèque Palatine de Parme⁴⁹.

Après la mort de Bessarion, Kavàkis a sans doute fréquenté de plus en plus le cercle familial cultivé du Cardinal Marco Barbo (neveu du défunt Pape Paul II) dont faisait désormais partie son fils Manilius, comme nous l'avons vu. Michele Marullus, autre exilé grec, très doué pour la poésie latine, était un bon ami de ce dernier, sans doute depuis longtemps. Marullus se souviendra souvent de lui dans ses *Epigrammata*⁵⁰. Mais surtout Giovanni Lorenzi, à cette époque-là, était un intime des Kavàkis. Secrétaire du Cardinal, ce Vénitien connaissait bien le grec qu'il avait étudié à Padoue sous la coupe de Démétrius Calcondila. En effet, c'est sans doute lui et non Jean Argiropulos, ce «Monsieur Jean » («κύριος Ἰωάννης») que Kavàkis cite dans une note du ms. V remontant aux dernières années du XV^{ème} siècle quand la fortune de Lorenzi (vieux secrétaire du Cardinal Barbo alors décédé) à la curie avait désormais disparu. De toute évidence, Kavàkis lui avait fait lire sa *Considération Céleste* sur le Soleil (non pas la copie contenue dans M mais celle qui se trouve dans V) et celui-ci, en helléniste pointilleux, avait fait une remarque au vieux byzantin au sujet du choix d'un mot : Kavàkis avait écrit «μωρένωνται ἐπεὶ τοσοῦτον οἱ ἄνθρωποι» («les hommes sont fous jusqu'à ce point»), mais ce verbe dérivé de μωρός n'avait pas plu à Lorenzi, trop trivial selon lui; il aurait préféré qu'il fût remplacé par une périphrase contenant le mot εὐήθης. Le vieux Kavàkis ne trouva pas l'observation pertinente et annota en marge

⁴⁹ ELEUTERI 1993, 85.

⁵⁰ Cfr. MARULLUS 1951, 9, 24, 28-29, 67, 77-78 (*Epigr.* I,16; 54; 55; 63; III, 29; 47).

de c. 5v de V: «Monsieur Giovanni s'étonna de ce que j'aie utilisé le mot μωρός, le trouvant un terme trivial, et choisit le mot εὐήθης. Mais je ne suis pas d'accord»⁵¹.

Par deux fois au moins, avec l'aide de Lorenzi et certainement sur suggestion de Manilius, le Cardinal Barbo s'occupa d'alléger la pauvreté du vieux Kavàkis dont il estimait la *probitas*. Le Cardinal avait recommandé à Lorenzi dans un post-scriptum d'une lettre du 2 février 1483 : «pro posse tuo adiuva parentem Emanuelis nostri, cui novit Deus quantum compatiar; et pro certo viri gravissimi probitas excipi deberet a ceteris»⁵². Puis, dans une autre lettre toujours adressée à Lorenzi datant du 4 octobre 1489, le Cardinal ordonna à son secrétaire de donner à Kavàkis dix ducats d'or étant donné que la rente sur les aluns de Tolfa n'avait pas été payée: «Non possum non compati parenti Emanuelis nostri, praecipue ferme desperata provisione tam diu expectata super alumine; propterea cum primum poteris, numerabis illi decem ducatos aureos et more mensariorum in auro [...] quia extrema laborat penuria, da precor illi quinque immediate, alios successive»⁵³. Comme on le voit, Kavàkis vivait désormais dans une misère extrême et son fils, que les affaires du Cardinal appelaient souvent loin de Rome, ne pouvait pas toujours le défendre de son indigence.

Après la mort du Cardinal Barbo en 1491, Manilius passa plusieurs années à Naples où il retrouva Marullus et fit la connaissance de

⁵¹ Cod. V, c. 5v: «εὐήθεις ὁ μωρός. ἴμωροῦ φωτὸς ἄδε βουλὰ Σιμωνίδου. χρόμενος τὸ ἴμωροῦ ὁ δὲ κύριος Ἰωάννης ἐθαύμασεν τὴν λέξιν ὅς ἀναξίαν καὶ ἐχρίσατο τὸ εὐήθεις. ἐγὼ δὲ οὐκ ἐπίστικα.»

⁵² PASCHINI 1948, 70.

⁵³ *Ibidem*, 200.

Pontanus mais on ne sait pas, par contre, si son vieux père l’y suivit. Manilius revint à Rome en 1503 et entra au service du Cardinal Vice-chancelier Galeotto de Franciottis Della Rovere. Kavàkis finit sa longue existence à Rome à l’âge de 90 ans entre 1505 et 1506 et fut enterré, comme Bessarion, dans la basilique des Saint Apôtres⁵⁴.

Mais il est maintenant temps de présenter les deux petits textes de Kavàkis que nous avons traduits. Le *Θεώριμα* (*Considération céleste*) se trouve à c. 170r-v de M et à c. 5r-v de V, qui en contient d’autres passages aux cc. 1v-2r. Dans M (à cc. 170v-177r), on trouve la déjà mentionné *Anthologie* d’une centaine de passages d’auteurs anciens (mais il y a aussi quelques passages de Pléthon) concernant surtout le Soleil (les religions solaires de l’antiquité et diverses opinions des philosophes sur celui-ci) et les arguments touchés dans la *Considération céleste* comme, par exemple, la doctrine sur laquelle Kavàkis insiste fortement ailleurs, selon laquelle la science doit trouver son origine dans la sensation. Mais dans cette *Anthologie*, on trouve également certains témoignages épicuriens, pour la première fois réunis, sur l’infinité de l’univers, l’impassibilité du divin, l’expérience

⁵⁴ Manilius fit graver sur la tombe de son père l’épithaphe suivante : «D. O. M./ Demetrio Cabacio Rallo/ equiti Spartano/ qui nullum corporis incommodum expertus/ nonagesimum aetatis annum mensibus II diebus XXII/ superavit/ Manilius ex Thome Theodori Bochali filia susceptus/ parenti sanctissimo ac bene merenti sibique posuit ». Et ensuite suivent ces deux distiques : « Si, genitor deflende, pius tibi debita natus/ iusta, sepulturae munera si apta darem,/ conderer hic tecum, discat ne sera senectus/ cum genere amissam rem patriamque mihi ». Cette épithaphe et ces vers furent republiés presque intacts dans CABACIUS RHALLUS 1520, c. H2 v. La seule différence qu’il existe entre l’épigraphie sur la tombe et l’édition de 1520 est intéressante pour comprendre, dirais-je, soit le néo-paganisme soit le purisme propre au classicisme des Kavàkis: dans l’épigraphie, on trouve au début: «D[eo] O[ptimo] M[aximo]» alors que dans l’édition de 1520 on trouve, selon l’orthodoxie pomponienne: «D[is] M[anibus]».

comme source de la connaissance et la douceur du mode de vie vertueux et spéculatif. Dans la mentalité de Kavàkis, ces opinions sont à *raison* confrontées avec certains témoignages de l'ethos aristotélien concernant le bonheur que provoque la spéculation. On retrouve ces passages recopiés aussi, mais dans un ordre différent, aux cc. 1r-10v et 73v-76r de V⁵⁵. Il est difficile de dire si les copies de la *Considération céleste* présentes en V ont été recopiées de M ou vice-versa. Je pense que Kavàkis a retranscrit les textes présents dans M en V vers la fin du XV^{ème} siècle. Cependant, cela ne veut pas dire que les pages de M contenant la *Considération céleste* et l'*Anthologie* sont de la période de Mistra, ni d'ailleurs de la période précédant la venue de Kavàkis en Italie, comme tout le reste du manuscrit. En effet, pendant la période romaine, il a utilisé certaines pages blanches de M pour y copier à la fois la *Considération céleste* et la susdite *Anthologie*. Ces textes doivent être postérieurs à 1467 car ils comprennent ce passage de Pline que Kavàkis se fit traduire en grec par Gaza et justement il ne le rencontra, je crois, qu'après 1467. Naturellement, cela ne signifie pas que la gestation de la très particulière religion solaire de Kavàkis – religion qui est, au fond et en quelque sorte, l'échos de la polémique entre Pléthon et Scholarios chez un 'illettré' – ne remonte pas aux années précédant sa venue en Italie. Kavàkis a ensuite lancé au terme de l'*Anthologie*, dans M (c. 175v) et V (c. 75v), un appel aux futurs lecteurs, les priant de ne pas juger selon l'opinion commune et traditionnelle: «ὀράται, ὃ ἄνδρες, τὰς διαφοροὺς δόξας καὶ τὰς πολλὰς αὐτῶν καὶ μιθεικοτέρας. κρίνεται δὲ μετὰ ἀπαθείας τὸ βέλτιστον ἢ καὶ τὰ δημώδη ἐπικράτιαν ἔχουν»

⁵⁵ Voir leur disposition diligemment décrite par Lilla dans LILLA 1985, 94-101.

(«Ô hommes, observez toutes ces opinions différentes – même celles, nombreuses, d’entre elles, qui sont fabuleuses – puis portez un jugement sans passion sur la meilleure d’entre elles, plutôt que sur celle qui obtient le consensus de la masse»).

Pour comprendre pleinement la *Considération céleste*, il faut avant tout éclairer une prémisse que Kavàkis ne s’est absolument pas préoccupé d’énoncer explicitement. Lorsque Kavàkis écrit la *Considération céleste*, il adhère déjà pleinement à l’opinion (inconnue de l’astronomie antique et moderne) selon laquelle le Soleil effectue «son parcours dans le ciel sans étoiles bien au-delà de la région des étoiles fixes». Cette opinion est rapportée seulement et exclusivement dans l’*Oratio ad Solem* (28 148a 5 - b 2) par Julien qui nous dit qu’elle provient des «τελεστικαὶ ὑποθέσεις» («hypothèses des mystères»). Comme le montre un diagramme dessiné par Kavàkis à c. 4r de V, le Soleil se situerait dans une neuvième sphère, une ἄναστρος σφαῖρα, supérieure à celle des étoiles fixes. Il est inutile de se demander pourquoi Kavàkis a adopté aussi résolument une opinion si différente de la pensée traditionnelle (soussignée, naturellement, par Pléthon), sur la position de cette planète qu’est le Soleil. En faisant ainsi, il pensait évidemment placer le dieu Soleil hors de l’univers, lui attribuant un rôle prééminent et souverain. Il a beaucoup pensé au mouvement de cette neuvième sphère et a laissé sur celui-ci deux témoignages contradictoires mais intéressants. Selon le diagramme cité, qui représenterait la première des deux idéations et la plus mûre, celle qui en quelque sorte ‘sauve’ toutes les apparences célestes, cette neuvième sphère comprendrait le corps du Soleil (et, à l’intérieur de lui, l’intellect héliaque) et tournerait autour du centre

de l'univers, la terre, suivant deux mouvements : un mouvement diurne principal commun à tous les cieux qui va de l'Est vers l'Ouest et un autre, plus lent et propre au Soleil seul, qui va d'Ouest en Est. Dans ce dernier mouvement, il faut naturellement reconnaître le 'mouvement propre' au Soleil, semblable à celui 'propre' aux planètes, qui, selon l'astronomie géocentrique, fait aller lentement au cours de l'année l'astre dans le sens contraire au mouvement principal diurne des cieux et des étoiles fixes. En vertu de ce mouvement 'propre' au Soleil, les diverses sections zodiacales des étoiles fixes situées, selon Kavàkis, sous la sphère du Soleil, peuvent toutes, au cours de l'année, être 'passées en revue', comme une armée, par le Soleil souverain, qui leur tournerait pour ainsi dire non pas devant ou au-dessous, mais au-dessus. En revanche, dans une note présente dans M (c. 171r), et nous avons ici la seconde idée de Kavàkis, cette ἄναστρος σφαῖρα serait immobile, c'est-à-dire qu'il lui manquerait le premier des deux mouvements exposés ci-dessus, le mouvement diurne : on devrait donc ici postuler que le corps du Soleil se meut seulement selon le second mouvement. Mais il est clair que de cette manière Kavàkis n'aurait pas trouvé le moyen d'expliquer cette chose qui n'est pas de peu, c'est-à-dire le mouvement diurne du Soleil. C'est pour cette raison que ce modèle fut abandonné, mais la note dans M est, sous d'autres aspects, de grand intérêt, car elle déclare comme 'infinie' la sphère contenant le Soleil : «αὕτη ἡ ἄναστρος σφαῖρα, ἥτις περιέχει ταυτὴν τὴν ἄναστρον σφαῖραν καὶ κινουμένην ἀεὶ, ἐστὶ μὲν ἄναστρον, πλὴν κατὰ τοίνας μόνον τὸ ἡλιακὸν σῶμα ἔχειν καὶ ἔχειν ἐν αὐτῇ ἄλλο δὲ οὐδὲν. αὕτη, ὅς δοκεῖ, ἐστὶ καὶ ἀκίνητος καὶ ἄπειρος καὶ ἔξω ταύτης οὐδὲν ἐστὶν

ἄλλο» («Cette sphère est sans astres et entoure cette autre sphère remplie d'astres [c'est-à-dire les étoiles fixes] qui tourne incessamment. Elle est privée d'astres mais en revanche, selon certains, elle ne contient que le corps du Soleil et rien d'autre. Elle est, comme il semble, immobile et infinie et en-dehors d'elle il n'existe rien d'autre»)⁵⁶. Kavàkis a évidemment horreur de l'idée qu'il ne puisse pas avoir de l'espace en-dehors de l'univers et que celui-ci soit en un non-lieu : pour lui, vu qu'elle n'est contenue dans aucune autre sphère, ἄναστρος σφαῖρα est infinie. Ainsi comprend-t-on pourquoi Kavàkis a volontiers retranscrit dans son *Anthologie* un passage de la *Lettre à Hérodote* d'Épicure (41, 6-9) sur l'infinité de l'univers et l'impossibilité d'en déterminer les limites. C'est la seule allusion faite (Kavàkis en effet n'en reparlera plus par la suite) à la possibilité de l'existence d'un espace infini ou du moins dont on ne distingue pas de délimitations possibles⁵⁷.

⁵⁶ On trouve dans le ms. Monacensis gr. 336 (c. 133r) à la fin de la *Physique* d'Aristote une autre note qui parle de l'infini. Kavàkis, presque pour démontrer que si l'espace n'était pas infini, la puissance infinie des rayons du soleil, supérieure à celle des étoiles fixes, n'aurait pas de quoi s'exercer, écrit: «ἅπας τόπος περιέχεται ὑπὸ τοῦ οὐράνου, ἐδὲ τοῦ ἡλίου ἀχθῆναι πλεροῦσι τὸ πᾶν. καὶ ὑπερ ἦν καὶ πλήω μέγεθος τὸ τοῦ παντὸς ἦκαναὶ ἰσὶν ἐ τῶν ἀχθῆνων, ἦν ἔχωσι δύναμιν, πληρώσε κακείνω. τόπου δὲ ἐτέρου μὴ ὄντος, ποῦ ἂν φανίη ἢ τοῦ ἡλίου ἀπειρία ἢ δύναμις;» («Tout l'espace est compris dans le cercle du ciel et les rayons du soleil remplissent ce tout. Et s'il existait une grandeur spatiale supérieure à la grandeur de l'univers, les rayons du soleil la rempliraient aussi, vue leur puissance. Mais, étant donné qu'il n'y a pas d'autre espace que celui-là, où pourrait se diffuser l'infinie puissance du Soleil ?»). On pourrait en somme déduire l'infinité de l'espace de l'infinie puissance de pénétration et de diffusion du Soleil.

⁵⁷ Les spéculations sur l'infini étaient alors encore à faire. Cependant, on n'a pas assez porté attention (et les commentateurs sont passés outre) aux vers de Marullus dans l'*Hymnus* dédié au Ciel (*Hymn.* II, 2, vv. 3-6 in MARULLUS 1951,120) : « Munde pater.../ .../ qui *fine carens*, terminus omnium ». Ce sont des vers très clairs sur lesquels il y aurait peu à chicaner. Et peut-être n'est-ce pas un hasard

Pour Kavàkis, qui se rattache ici à une longue tradition exégétique et aussi latine d'Aristote (*Metaph.* XII, 8 1073a14 - 1074b14), ces deux mouvements contraires, d'un côté, conservent l'univers dans sa forme et, de l'autre, engendrent les formes et les vies. Cela signifie que l'intellect contenu dans le corps du Soleil visible ainsi que les intellects des autres astres (planètes et étoiles fixes⁵⁸) qu'il guide engendrent et dirigent toute la vie de l'univers. Selon quel type de causalité agissent ces intellects ? Naturellement, Kavàkis ne se préoccupe pas de nous l'expliquer. C'est pour cela que l'on peut être certain qu'il aura tacitement fait rentrer dans cette causalité – comme tant d'astrologie philosophique médiévale – aussi bien la causalité limitée attribuée aux cieux par la doctrine aristotélicienne, que la causalité 'élargie' de l'astrologie proprement dite. Et quand on pense que Kavàkis devait bien connaître le passage de l'*Oratio in Solem* dans lequel l'empereur Julien dit que le Soleil a dirigé l'histoire de l'humanité en préparant les peuples à se réunir en un

si ce fut ensuite un autre poète qui parla explicitement de l'infini, le napolitain Marcello Palingenio Stellato qui se forma à Rome à la fin du XV^{ème} siècle.

⁵⁸ Cfr. pour les étoiles fixes la note du ms. V (c. 75r) : «εἰς ἕκαστος τῶν θείων νόων ἔχει καὶ οἰκεῖον ἀστέρα ἐφ' ᾧ στήριζετε καὶ μένη ἀειδίος. ἔχει δὲ καὶ δύναμην νοετῆν προστατόμενος παρὰ τοῦ βασιλέως ἡλίου, πληρὸν πᾶν ὃ κελευσθῆ, ὥσπερ καὶ Ποσειδὸν καὶ Ἀπόλλων καὶ ἕτεροι τῶν ἄλλων θεῶν. ἀλλ' ὅμος στήριζετε ἕκαστος αὐτῶν καὶ μένη αἰεὶ ἐν τῷ οἰκείῳ ἄστρον, ὥσπερ παρὰ βασιλείον καὶ στίρειγμα ἑαυτοῦ. καθὸς καὶ πρὸς τοὺς πλάνοιτας συνεικειοῦνται καὶ θεὸν νοετὸν, οὗτος καὶ πρὸς τοὺς ἀπλανοῖς ἀσταίρας ἀνάγκη ἐν ἐνεῖ ἕκαστω ἔστι καὶ νοητὸς θεὸς ὑπάρχον ἐν ἑκάστω ἐξ αἰδίου» («Chaque intellect divin a un astre propre dans lequel il siège et réside en permanence. Chaque astre est doté de puissance intellectuelle et est dirigé par le Soleil Roi, il fait tout ce qu'on lui ordonne, comme Poséidon et Apollon et les autres dieux [par rapport à Zeus dans la théologie des poètes]. Chacun d'eux siège et réside pour l'éternité dans son propre astre comme dans un palais et une résidence. Et de même que chaque planète a son propre intellect divin, de même il est nécessaire que dans chaque étoile fixe il y ait un dieu éternel qui réside en permanence»).

seul empire, on peut être sûr qu'il faisait du Soleil le directeur aussi de la vie politique et religieuse des peuples.

C'est ici que Kavàkis présente le point le plus intéressant de sa vision du monde (qu'il éclaircira dans les détails dans ses *Enseignements*) : c'est une idée obsessionnellement répétée et réécrite qui le fait osciller entre l'incertitude de l'amateur continuellement à la recherche de confirmations chez les anciens, et la conscience et même l'orgueil d'être le seul à professer une doctrine que les religions et les philosophies religieuses avaient faite oublier. Il est évident qu'après tant d'années de contact et de confrontation avec la métaphysique pléthonienne et la métaphysique implicite contenue dans la théologie chrétienne orthodoxe apprise pendant son enfance, Kavàkis a développé une intolérance pour toute doctrine qui considère le monde visible comme une pâle image d'un monde invisible hypercosmique, c'est-à-dire non pas une réalité pleine et entière mais une copie renvoyant en permanence à un original se trouvant au-delà du temps et de l'espace, et qui contiendrait les causes et raisons de ce qui est ici visible et sensible. C'est pour cela que Kavàkis s'oppose non seulement au divin transcendant du Christianisme mais aussi au platonisme et au néoplatonisme de Pléthon, qu'il vénère pourtant. En somme, pour que se forme cette vision chez Kavàkis, une certaine lecture d'Aristote a joué un rôle important et significatif mais il faut également ajouter les opinions des philosophes 'présocratiques', d'Épicure, de Démocrite et des sceptiques lues chez Diogène Laerce et bien représentées dans l'*Anthologie*. Il ne faut pas non plus oublier la présence, dans l'*Anthologie*, de ce recueil 'anthropologique' de passages sur les religions des peuples antiques

tirés d'écrits de géographes et historiens classiques qui (selon une pratique certainement en vigueur dans l'école de Pléthon aussi) servait à relever les 'notions communes' inscrites dans les âmes et les cœurs depuis toujours d'une religion solaire que tous les hommes pratiquaient avant que les prêtres et les philosophes de la 'transcendance' ne les corrompent.

Une fois arrivé à ce point de vue, Kavàkis réévalue ce qui est communément sensible, le 'clair' et le 'manifesté' par rapport à l'obscur' et au 'non manifesté' des divers mondes intelligibles et transcendants qui sont une «cogitation fantastique de pure spéculation humaine», comme il le dira dans les *Enseignements*. C'est pourquoi il énonce, dans la *Considération céleste*, que «ce qui est clair et manifeste est meilleur que ce qui est incertain et invisible». Kavàkis en tire la réévaluation de l'expérience comme source de science, ou mieux, comme une forme certaine de science elle-même, point de vue qu'il fonde sur l'autorité d'Aristote et d'Épicure. Cette forme d'expérience devait se baser sur le témoignage des yeux plutôt que sur celui des oreilles, car ces dernières sont des organes avec lesquels, plus que faire l'expérience des choses, on écoute passivement les doctrines des autres et on apprend à acquiescer sans critiquer à les préjudices des enseignements religieux et philosophiques séculaires jamais soumis à discussion. Cette conviction pousse Kavàkis à écrire et réécrire partout – jusque sur les pages de garde de ses manuscrits – ce proverbe inspiré d'Hérodote (Hérod. I, 8, 2) et très répandu chez les Byzantins: «ὀφθαλμοὶ ὁτίων πιστότεροι» («les yeux sont des témoins plus fiables que les oreilles»).

C'est pourquoi Kavàkis adresse son admiration non seulement à l'intellect du Soleil – la plus excellente de toutes les intelligences, coordinatrice de l'action des intellects qui lui sont associés, cause à laquelle tout se rattache – mais il insiste aussi sur le corps héliaque, la plus belle de toutes les choses visibles. Cette conscience de la dépendance profonde des substances intellectuelles par rapport à leurs corps (tant pour leur existence que pour leur action) le pousse à écrire, dans une annotation fulminante à une lettre de Synésius (ms. Marcianus Cl. IX, 21 [1021], c. 266v), que les intellects des astres ne ressemblent presque à rien sans leurs corps qui les renferment: «ὄφθαλμοὶ ὀτέων πιστότεροι. τὸ οὐδὲν καὶ τὰ νοοιτὰ ἄνευ καὶ θείων σωμάτων σχεδὸν ἔχουσι πολλὴν συγγένηαν. οὗτος ὑπόλαβ' ἐγὼ» («les yeux sont des témoins plus fiables que les oreilles. Le néant et les substances intellectuelles séparées de leurs corps se ressemblent. C'est ce que je pense»). C'est la raison pour laquelle Kavàkis développe, dans quelques notes, une critique à Platon: celui-ci avait créé un monde intelligible et même pire, sur-intelligible qui, pour Kavàkis, était seulement un rêve. En marge du célèbre passage de Platon sur le Soleil visible comme simple fils du lointain Soleil du monde intelligible (*Resp.* VI 508b 12 - c 2, reporté aussi par Julien, *Orat.* 5 133a 1-8, et compris dans l'*Anthologie*), dans V, il note de façon significative: «καλὸς λέγει ὁ Πλάτων ἀλλὰ τῷ μὲν ἔστιν ὕπαρ, τῷ δὲ ὄναρ ὡς δοκῆ» («Platon, certes, parle avec éloquence mais, de ces soleils, seulement l'un d'entre eux existe vraiment; l'autre est, comme il semble, un rêve»). Dans M (c. 172r), on trouve une annotation plus articulée et plus curieuse en marge au passage de *Resp.* VII 516b 4 - c 2 reporté dans l'*Anthologie*. Dans ce passage, Platon expose

une doctrine à laquelle Kavàkis semble presque adhérer: Socrate y parle du Soleil visible et dit que celui-ci «est en quelque sorte la cause de tout», c'est-à-dire de tout ce qui importait à Kavàkis (monde visible, saisons, années). Kavàkis, avec élan, commente ainsi ces mots: «καὶ τί πλέον; ἀρκεῖ ὅσον ἔδοκες. τὰ δὲ πλεόν ἄς τάχουν [i. e. τὰ ἔχουν] οἱ νοιτοῖ» («Qu'y-a-t'il de plus à ajouter ? Ce que tu as concédé suffit, laisse que les substances intelligibles se prennent tout le reste»). Puis, à la fin de la même feuille, reprenant les mots de Platon, Kavàkis ajoute de façon significative : «τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος' ἔδόκες ἀπάνου εἰς τὸ πράγμα μὴδεν κλοποτῆς διὰ νὰ ἔχῃς καὶ πρὸς τοὺς μωροῦς σκέπασμαν, νὰ μὴδὲν ξάνουν τὴν κορφήν σου. πρότον ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ καὶ τὰ ἐν θαλάσῃ» («[le Soleil] est en quelque sorte la cause de toutes les choses' : à ce propos, tu as concédé même trop sans te découvrir complètement ; tu l'as fait pour te défendre des fous, afin qu'ils ne te frappent pas la tête. La première des toutes les choses est vraiment et seulement le ciel, et ce qu'il contient et ce qu'il y a sur la terre et dans la mer»). Kavàkis a évidemment pensé qu'au IV^{ème} siècle, Platon s'était retrouvé dans la situation dans laquelle lui-même se retrouvait au XV^{ème} siècle: lui aussi aurait été enclin, s'il avait écouté son cœur et son esprit, à la religion du monde visible et des intellects divins des astres inter-cosmiques, mais il se serait ensuite retenu ou, presque malgré lui, il aurait admis la vérité seulement dans sa barbe, pour se défendre des 'transcendantistes' de son temps qui auraient été capables de lui faire du mal comme les prêtres orthodoxes. Ce qui est, peut-être, un souvenir de la religion populaire du

Soleil, proposé par Platon dans le *Lois*⁵⁹. Kavàkis réaffirme donc, comme il le dit dans une note dans V (c. 76r), que «καὶ τὰ ὕπαρ τῶν ὄντων πυστότερα καὶ τὰ πρόδηλα τῶν ἀδίων καὶ τὰ φανερά τῶν ἀφανῶν. καὶ τὰ μὴ δεόμενα ριτωρικῆς ἢ ἄλλης ἀνθρωπίνης βοήθειας, ἀλλ' αὐτωδίδαχθα καὶ φυσικῶ λόγῳ καὶ ἀμυθῆ καὶ μηδεμίας σοφιστηκῆς φιλοδοξίας μέτοχα ἄριστα πάντα» («les choses que l'on voit quand on est éveillé sont plus certaines que celles que l'on voit en songe, les choses certaines sont plus certaines que les choses incertaines et les choses manifestes sont plus claires que les choses obscures. Ce qui ne nécessite pas d'ornement rhétorique ou d'autre pareille intervention humaine, mais s'enseigne en quelque sorte de soi-même au moyen de la démonstration physique est excellent, non fabuleux et exempt de toute discussion sophistiquée»). Et Kavàkis se rebelle face à l'affirmation de son vénéré Julien (*Oratio* 3 131d 6-8) – qui lui semble un renversement monstrueux – qu'«il est difficile de comprendre combien est grand le Dieu invisible à partir de la contemplation du Dieu visible» («ὁ ἀφανῆς ἐκ τοῦ φανεροῦ»). Dans la copie de l'*Oratio* du ms. Vat. gr. 2236, c. 142v, il écrit, irrité: «τὸ φανερόν, τὸ πρόδιλον, τὸ ἀναμφήβωλον τῶ πάντων καλῶν αἴτιον

⁵⁹Kavàkis va même jusqu'à exprimer une impression semblable à propos d'un passage de l'*Oratio in Solem* de Julien (22 143d 5-7), qu'il admire tant, dans lequel l'empereur affirme que la puissance démiurgique du Zeus hypercosmique conflue dans le Soleil visible. Ceci expliquerait qu'à Chypre furent élevés des temples communs au Soleil et à Zeus. Cette contamination de religions, toutes les deux erronées – la religion philosophique de la sphère hypercosmique et celle du culte populaire – semble à Kavàkis un 'discours thérapeutique' servant à guérir la férocité de la masse. Cela lui arrache la note suivante dans le ms. Vat. Ottob. gr. 181, c. 96r: «εἰς πολλὰ ὁ ἄνθρωπος λέγει καὶ θεραπευτικοῦς λόγους πρὸς τὴν κοινότητα» («Cet homme est en train de faire à la masse des discours semblables à une thérapie médicale adressée à la communauté populaire»). Et il faut rappeler ici l'expression 'semblable à une thérapie médicale' utilisée à propos de la théologie des poètes dans les premières lignes des *Enseignements*.

μετὰ ἀφανεί καὶ ἄδιλα καὶ ὀνυράτων ἢ σκηῆς ὅμοια. ὅμος ὄρα μετὰ ἀπαθείας καὶ κρίνε, ὦ ἄνθρωπε, ἐνθημούμενος τὸ ὄφθαλμοὶ ὀτέων πιστότεροι. ὦ τὸ μωρὸ, θαύμαστον τῶν ζώων ἄνθρωπος ἔστι, μάλιστα δὲ ὁ κούφως» («Ce qui est manifeste, clair, indubitable, la cause de toutes les choses belles [le Soleil] serait postérieur à l'obscur, à l'incertain et à ce qui est semblable aux songes et aux ombres ! C'est à toi, ô homme, de juger, avec calme, en pensant au dicton énonçant que 'les yeux sont des témoins plus fiables que les oreilles'. C'est de la folie ! L'homme est vraiment l'animal duquel il faut le plus s'étonner, surtout l'homme superficiel et léger !»). En somme, pour Kavàkis, les poètes les premiers et la culture religieuse et philosophique ensuite auraient contribué à obscurcir et pervertir, au cours des siècles, cette adhérence primitive aux sensations (à ce qui est 'clair et manifeste') propre à certains peuples antiques⁶⁰. Il s'était agi d'une monstrueuse 'conjuración' contre le cosmos visible qui en avait fait un *posterius*, une conséquence, et même une caricature d'un autre monde, dont ce monde visible aurait dépendu pour son être et pour sa forme. Et ce qu'il y avait de divin dans l'univers avait été placé au-dessus et au-delà de celui-ci, alors que dans l'intuition

⁶⁰ Ainsi écrit-il cette vive note dans le ms. Parmensis 3062 (c. 168r) en marge aux informations que donne Strabon (XV, 3, 13) sur le culte solaire chez les Perses, retranscrites ensuite dans *l'Anthologie* : «ἄρα γε οἱ Πέρσαι καὶ Μῆδοι καὶ Μασαγῆται καὶ ἕτεροι τῶν ἀξιῶν λόγου καὶ σοφῶν γενῶν ἰσὶν ἢ οὐ; τῶν ἀξιῶν ἄρα καὶ σοφῶν. καὶ μὴν τῶν ἐντὸς οὐράνου θεῶν σέβονται ἢ τῶν μυθόδη καὶ ὄνειροπολουμένων παρά ται τῶν ποιητῶν καὶ ἄλλων ὁμοιῶν, οἱ καὶ σοφοὶ δουκούσοι» («Les Perses, les Mèdes, les Massagètes et d'autres peuples sont-ils dignes de mention et sages ou bien non ? Bien sûr qu'ils sont tout à fait dignes et sages. Et c'est justement eux qui adorent les Dieux qui se trouvent dans le cercle des cieux plutôt que les divinités fabuleuses ou rêvées par des poètes ou autres, qui pourtant semblent sages»).

primitive du monde, Dieu faisait partie des choses visibles et manifestes.

En effet, la structure même du mode de percevoir les données des sensations et de leur donner foi s'était complètement déformée : alors qu'auparavant les Dieux et leur action étaient perçus à l'intérieur des phénomènes (auxquels ils étaient associées), les plus manifestes et surtout les plus visibles, c'est-à-dire à l'intérieur de ce qui 'était toujours' et présent 'à chaque instant', en se répétant continuellement, au contraire, on cherchait désormais Dieu surtout dans ce qui se tenait à l'écart et se cachait loin du monde visible; on croyait surtout le reconnaître dans ce qui se faisait attendre et ce qui se produisait occasionnellement, c'est-à-dire miraculeusement. En revanche, pour Kavàkis le divin était justement ce qui devait avoir les caractéristiques d'une puissance agissant habituellement et toujours présente. Et quiconque 'non corrompu' devait reconnaître immédiatement ces caractéristiques dans le Soleil et dans les astres. À la déformation de l'antique adhérence aux sensations s'était en plus ajoutée une perversion, pour ainsi dire, 'axiologique', qui avait transformé les caractéristiques permettant de reconnaître ce qui était digne d'être apprécié et adoré. À cause de celle-ci, les hommes que Kavàkis avait décrit dans la *Considération céleste* avaient cessé de considérer le Soleil comme Dieu simplement parce qu'il se levait tous les jours et pas seulement une fois par an ou tous les cinquante ans. Si donc auparavant les signes du divin étaient l'abondance de visibilité, la présence merveilleuse de ses effets partout et toujours et la facilité généreuse de se donner aux hommes (caractéristiques du dieu Soleil), désormais la divinité prenait l'aspect d'une obscurité

semblable à l'absence et d'une réticence qui lésinait sur sa propre disponibilité à se manifester.

Mais si Kavàkis est bien conscient de son anti-platonisme, il se rend aussi bien compte d'avoir développé une conception tout à fait différente de celle de son vénéré maître Pléthon. Même si c'est sur un ton affectueux, il lui reproche tout de même d'un air courroucé, d'avoir considéré le Soleil – divinité intra-cosmique la plus grande – comme un dieu subordonné, composé d'un intellect sur-céleste, fils d'un fantastique et 'rêvé' Zeus hypercosmique et jeune frère d'un autre fils invisible et discutable de Zeus, Poséidon, qui, par la suite, avec l'aide d'Héra, aurait produit le corps et l'âme de ce frère, le Soleil visible. Quand Kavàkis relit cette généalogie fabuleuse qui donne le vertige dans un passage du *Traité des lois* de Pléthon (III, 34 = ΠΛΗΘΩΝ 1858 136-137) qu'il a recopié dans le ms. Monacensis gr. 237 (c. 271v), il ne peut s'empêcher de noter: «ἀρ' ἄγε, ὃ ἀγαθὲ, ὁ νοῦς οὗτος ὃν καλεῖς ἀδελφόν, ἔστι πατήρ καὶ πρεσβύτατος πάντων καὶ αἴτιος. ποῦ γὰρ ἂν οικειότερον ἐν τῷ παντὶ εἶναι ἢ ἐν τῷ ἡλιακῷ σώματι, ὃ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν πάντων αἰτίω, εἶναι;» («mais attention, ô excellent ! Cet intellect que tu appelles 'frère', en réalité est le vrai père de tous les intellects et le plus vieux d'entre eux ; il est la cause d'eux tous. Et quel lieu, parmi tous les lieux, peut-il considérer le plus comme sa résidence si ce n'est le corps du Soleil qui est la cause de toutes les belles et bonnes choses ?») ⁶¹. Puis, au cours de la lecture de l'*Oratio in Solem* (33 150 a 8 - c 3) de Julien, Kavàkis a une autre réaction identique quand il bute contre un passage dans lequel il lui semble que l'empereur est finalement d'accord avec lui pour

⁶¹ La note a déjà été publiée par Alexandre dans ΠΛΗΘΩΝ 1858, 136 n. 4.

dire combien le Soleil visible est un Dieu unique et suprême, même s'il note des incertitudes. Il écrit donc, en marge du ms. Vat. Ottob. gr. 181 (c. 99r): «ὦ Πλήθων ἀγαθέ, ταύτην τὴν ἐξήγησιν τοῦ παρόντος λόγου παρέληπες, ἀξίαν καὶ ὀφέλημον οὔσαν, σοῦ ἀναλόγου καὶ ἀξίου ὄντος, καὶ μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν» («Ô excellent Pléthon, tu as négligé de bien considérer l'interprétation de ce discours qui était très utile et tout à fait digne d'être examinée, de même que tout le discours est tout à fait digne de toi et de ton intelligence, surtout là où il s'agit d'astronomie»)⁶². Ce désaccord avec le vénéré Pléthon créait chez Kavàkis des problèmes de conscience: le fait qu'un homme si lettré et surtout à la vie si immaculée et si semblable à celle des sages de l'antiquité, fût mort sans avoir vu ni reconnu cette vérité qui lui semblait si claire et manifeste le torturait. Et d'ailleurs, ces vérités devenaient parfois un peu moins certaines aux yeux de Kavàkis justement à cause du fait qu'il savait qu'un homme profond et perspicace comme Pléthon ne les avait pas partagées.

⁶² Ce fragment, déjà publié dans BIDEZ 1929, 77, fit penser à F. Masai (MASAI 1956, 131 n. 1) que Pléthon ne connaissait pas l'*Oratio* de Julien. Mais B. Tambrun (TAMBRUN 2006, 126) a fait noter de façon juste que Pléthon cite Julien dans une lettre à Bessarion (dans une lettre *περὶ τοῦ δημιουργοῦ τοῦ οὐρανοῦ* en réponse à une missive précédente de Bessarion, éd. dans TRAPEZUNTIUS 1942, 458 l. 27 et 460 l. 35). En outre, Pléthon sait que Julien a été un disciple de Maximus et fait un résumé foudroyant (bon ou mauvais soit-il) de la philosophie de l'empereur, ce qui n'est pas facile à faire sans une longue méditation de l'*Oratio in Solem*: «Pléthon mentionne Julien dans une *Réponse* à Bessarion pour l'opposer à Proclus qui aurait eu le tort de soutenir la non-convertibilité entre l'Un-Bien et l'Être». Le fait que Pléthon citait Julien dans la lettre *περὶ τοῦ δημιουργοῦ τοῦ οὐρανοῦ* devait être connu de Kavàkis aussi qui s'était recopié cette lettre aux cc. 279r-285r du ms. Burney 75 de la British Library. D'ailleurs, c. 279r, au début de la lettre, Kavàkis appose cette note significative à propos de ce qu'il prenait pour des oscillations doctrinales de la part de son maître: «ὦ ἦλιε περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου πόσιν διαφορὰν ἔχουσιν οἱ ἄκρι τῶν σοφῶν καὶ Πλήτον αὐτὸς» («Ô Soleil, combien d'opinions différentes sur la première cause expriment les sages de l'antiquité à aujourd'hui, jusque Pléthon lui-même!»).

Dans un rêve qu'il fit à Rome après 1482, Kavàkis semble finalement trouver une issue résolutive et libératoire à ces remords et incertitudes et probablement aussi au désir de parler encore une fois avec son maître - désir qui s'était emparé de lui dans sa vieillesse - afin de le convaincre et par là de se confirmer dans ses propres idées. Il annota immédiatement son rêve au bas d'une page du ms. Parmensis 3062 (c. 249v) : Pléthon retourne des Champs Élysées pour un moment afin de donner enfin raison à Kavàkis et presque pour l'informer que, grâce au point de vue limpide désormais acquis avec la mort, lui aussi est devenu le partisan d'un divin intracosmique. Kavàkis écrit: «τῇ παρελθοῦσι νικτὴ ἴδον κατόναρ, ὅτι εἰς τόπον τινὰ συνεβρέθημεν μετὰ τοῦ φιλοσόφου Πλήθωνος καὶ οὐπω τινὸς ἄλλου λόγου ριθέντος, φησὶ πρὸς ἐμὲ Πλήθων: 'τὴν ἀλήθειαν ἤπερ'. ἐγὼ δὲ σινεστάλην καὶ ἀφικρόμην σιοπὸν, δοξαζον εἶ νὰ λέξι καὶ τί πλέον πρὸς τὸν νὰ καταλάβο τί καὶ πρὸς τί βούλετε ὅπερ ἔφη, ὅμος οὐδὲν ἄλλον ἤρικεν. ὃς ἐν ὀλίγῳ δὲ ἐγέρθηκα. Δημήτριος» («la nuit passée, je rêvai que je rencontrai quelque part le philosophe Pléthon. Nous n'avions pas encore prononcé un mot qu'il m'annonça : 'Tu as dit la vérité'. Je me troublai beaucoup et écoutai en silence, pensant qu'il allait ajouter quelque chose de plus afin de me permettre de comprendre ce qu'il voulait dire précisément par ces mots et pour quelles raisons. Cependant, il n'ajouta rien d'autre et je me réveillai»).

Les *Γνώμαι* (*Enseignements*) de Kavàkis se trouvent aux cc. 33r-v de V, sur une page blanche entre les *Opera et dies* et le *Scutum* d'Hésiode. Dans ce texte, on trouve un écrit tout à fait privé de Kavàkis qui, dans un certain sens, n'aurait pas besoin d'être com-

menté tant il est de lui-même clair et explicite. Kavàkis y confesse et illustre selon quel système de duplicité sereine et de distinctions il a administré et pesé l'approbation qu'il a donné aux différents points de vue religieux avec lesquels il a eu affaire au cours de sa longue vie civile et intellectuelle. Suivant comme schéma (en vérité un peu extrinsèque) le schéma aristotélicien de la vertu comme milieu entre deux extrêmes vicieux, Kavàkis distingue trois types de religions. Le naturalisme philosophique qu'il professe est l'une d'entre d'elle, celle qui est placée au milieu et qui n'est pas appelée par hasard δόξα οἰκεία, terme par lequel Bessarion avait désigné les fois privées de Platon et d'Aristote par rapport à celles du peuple et de l'état⁶³. À l'extrême gauche, on trouve la religion fabuleuse des poètes qui attribue aux Dieux les pires caractéristiques anthropomorphiques : il s'agit, en somme, de la croyance d'Homère et d'Hésiode critiquée par Platon dans la *République* ainsi que par Kavàkis lui-même dans nombre de notes à Homère dans le ms. Marc. gr. cl. IX, 21 (1021) et à Hésiode dans le ms. V. Au fond, ce type de foi était morte et entermée, cependant Kavàkis la rappelle aussi bien pour compléter sa classification que parce que toutes les générations byzantines qui lisaient la poésie antique épique et religieuse en venaient à connaissance. De là dérive la nécessité pour Kavàkis d'éclaircir dans une quatrième section des *Enseignements* le fait que les Dieux n'avaient pas de sexe et ne se reproduisaient pas de la même manière, plaisante et bien connue, que les hommes; à moins qu'il ne faille voir également dans cet éclaircissement une pointe lancée aux embrassements fantasmagoriques des Dieux hypercosmiques racontés par

⁶³ Cfr. par exemple BESSARION 1927, 226.

Pléthon dans les chapitres 14 et 15 du troisième livre du *Traité des lois* (ΠΛΗΘΩΝ 1858, 86-119). À l'extrême droite, on trouve les religions de la transcendance (platoniques, néo-platoniques, chrétiennes), que caractérise un mépris hystérique pour le monde visible, la beauté duquel – déjà exceptionnelle – n'est pas suffisante aux yeux des fidèles pour qu'ils le considèrent comme digne d'estime et de culte. Ces religions, comme le dit Kavàkis de façon incisive, sont toutes d'un 'au-delà de la nature' et elles semblent être caractérisées par une morale sèche et sévère. D'où l'insensée croyance stigmatisée par Kavàkis que, «étant donnée la très haute excellence des substances intellectuelles, le cosmos visible tout entier ne vaut pas l'âme d'un individu». Bien entendu, pour Kavàkis, l'âme humaine aussi est 'chose éternelle' (sans début ni fin) et merveilleuse, mais le cosmos engendré avec toute sa beauté et son ordre est d'autant plus merveilleux et bien autrement digne d'éternité. Derrière ce rivetage, on perçoit aussi l'aversion de Pléthon, partagée par Kavàkis, pour la croyance chrétienne en la destruction future d'un monde si admirable et rationnel: au contraire, ce monde n'a pas connu de début dans le temps et n'est pas digne d'être (comme l'avait dit Pléthon) «soumis aux mêmes transformations que les choses humaines»⁶⁴. C'est la raison pour laquelle Kavàkis, dans une note apposée à la fin du *Somnium Scipionis* traduit par Planude dans M (c. 169v), conclut: «ὁ κόσμος ἄρα ἀγέννητός τε καὶ ἀθάνατος» («le cosmos est donc engendré et éternel»), puis ajoute: «πολλῶ μᾶλλον ἢ τὴν ψυχὴν» («et de façon plus élevée que l'âme humaine»). Cette religion de la transcendance est celle «qui combat toujours notre in-

⁶⁴ *Traité des lois* III, 43 (ΠΛΗΘΩΝ 1858, 258).

time et très personnelle religion» qui est, celle-ci, 'la théologie du milieu', la 'religion des dieux célestes intra-cosmiques', c'est-à-dire la conception naturaliste très personnelle que nous avons déjà illustrée, à laquelle les lois interdisaient de se révéler et de faire du prosélytisme.

Pour établir cette classification, Kavàkis a sans doute subi l'influence de l'aristotélisme et du contemporain averroïsme latin (certes, cela reste à prouver mais c'est tout à fait plausible pour quelqu'un qui a vécu au contact de Gaza, de Bessarion et du cercle de Pomponius Letus). La lecture des premiers chapitres du troisième livre de *In calumniatorem Platonis* de Bessarion - qui s'occupent de la religion personnelle de Platon et d'Aristote - ainsi que, peut-être, la connaissance (à travers la conversation avec quelque latin) de la tripartition varronienne des théologies transmise dans le *De civitate Dei* de Saint-Augustin (VI, 5) auront sans doute également compté. Cette dernière philosophie de la religion, probablement d'origine stoïque, avait déjà été employée dans les trois premiers livres de la *Demonstratio Evangelica* d'Eusèbe de Césarée, pour expliquer les religions préchrétiennes. Mais il est surtout clair que Kavàkis (avec son naturalisme franc, ouvert, orgueilleux) a subi le charme d'une 'religion des astres' et 'des intelligences célestes' qui, si elle n'a pas grand-chose à voir avec la 'mystique averroïste' (pour reprendre le terme employé par Bruno Nardi⁶⁵) en usage en Italie, entre Padoue et Bologne, durant la seconde moitié du XV^{ème} siècle, est en revanche très proche de cette 'astrolâtrie', de ce véritable culte des astres comme uniques - et visibles - Dieux

⁶⁵ NARDI 1958, 127-146.

propre à ces élites d'astrologues décrites et combattues, en tant que rénovatrices du paganisme antique (le culte des créatures visibles et non de l'invisible Créateur) par Jean Pic de la Mirandole dans ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

Pourtant, il est évident qu'ici nous avons avant tout affaire avec la description et la théorisation d'une expérience réelle: celle de la prudente duplicité que Kavàkis a vu de ses yeux Pléthon et ses amis pratiquer dans le cercle de Mistra entre 1440 et 1453. La théorisation des rapports entre la religion philosophique et la religion de la transcendance (il s'agit ici de l'orthodoxie chrétienne des aïeux de Kavàkis) est devenue chez lui plus complexe que le simple fait de faire du christianisme la foi malheureusement nécessaire à l'État pour discipliner la férocité des masses. Kavàkis dit explicitement que nous devons professer non pas une mais deux religions et il va jusqu'à dire qu'elles sont deux 'débits' que nous devons payer à la nature : «Nous, les hommes, nous sommes en effet débiteurs à la nature de deux choses: tout d'abord, honorer et suivre notre religion traditionnelle mais ensuite manifester aussi notre propre jugement et élaborer une opinion personnelle». Ce second devoir est donc celui d'utiliser nos facultés rationnelles pour acquérir, à force de fatigue spéculative, une foi qui soit toujours redécouverte de zéro, même si elle est semblable à celle de certains sages anciens, et élaborée personnellement⁶⁶. Celui qui aura vécu en manquant à cette

⁶⁶ Pléthon également lança cet appel dans le *Traité des lois* I, 2 (ΠΛΗΘΩΝ 1858, 36): «Λογισμοὶ δὲ δὴ ὀρθῶς περαινόμενοι [...] παρέχουσί τε αὐτοὺς τῷ ἀεὶ βουλομένῳ περὶ τῶν αὐτῶν ζητεῖν καὶ σκοπεῖσθαι, μηδὲν τι ἥττον τῶν πρότερον μεμαθηκότων μηδ' αὐτὸν ἂν τάληθῆ μανθάνειν, οἰκείαν, οὐκ ἄλλοτριαν, τὴν ἐπιστήμην κτόμενον» («Les raisonnements qui déduisent bien des choses vraies

obligation ne mourra pas «comme un homme mais comme une bête». Mais aussi, chacun a, avant tout, le devoir d'«honorer et de suivre la religion des pères *comme une chose absolument nécessaire*». Cette dernière foi n'est pas l'objet d'un choix mais elle est comme un destin auquel se soumettre scrupuleusement; un destin, peut-être, ou autant de destins qu'il y a de peuples voulus par le dieu Soleil pour écrire et mettre en ordre l'histoire humaine. Il s'agit, en somme, d'une religion qui nous permet, en y adhérant, d'exercer notre propre respect filial pour l'opinion (bonne ou mauvaise soit-elle) de nos ancêtres: ainsi Kavàkis a-t-il démontré, par exemple, une fidélité pieuse en la croyance 'latinophrone' traditionnelle de sa famille. Dans le premier 'débit', il faut voir aussi le devoir que l'homme de jugement mature a toujours de ne pas troubler les organisations religieuses consolidées et parfaitement fonctionnelles à certaines périodes et dans certaines situations historiques avec le prosélytisme et la divulgation inopportune d'une foi philosophique très personnelle. D'autant plus que ces croyances (cette «πάτριος δόξα καὶ εὐσεβεία» qui ressemble tant à ce mélange de vérité et d'ajouts mythiques destiné à 'faire observer les lois et le bien commun' qu'est la «πάτριος δόξα» d'Aristote *Met.* XII, 8 1074b 14) sont établies, dirigées et disposées le long de l'histoire humaine par les intellects célestes. C'est la raison pour laquelle Kavàkis peut énoncer comme prémisses à la copie de la *Considération céleste* présente en V (c. 5 r) cette déclaration singulière: «πρὸς μὲν τὴν οἰκίαν κρίσιν λέγω

[...] s'offrent à qui veut toujours considérer les choses divines en repartant de zéro, au point que chacun peut les apprendre par soi-même de la même façon que ceux qui apprirent ces choses pour la première fois, obtenant ainsi une science qui lui soit propre et non d'emprunt»).

ταῦτα. ὁμος δὲ ἀναγκέος ἔπωμε τῆ παλαιὰ καὶ πατρίῳ δόξῃ, ὃς βεβέαν καὶ ἀξίαν λόγου καὶ ἀληθεῖ» («Moi, j'affirme ces choses en suivant mon jugement personnel. Mais cependant je suis nécessairement la vieille religion de mes ancêtres comme une croyance sûre, digne de considération et vraie»). Ces mots sont semblables aux formules de soumission aux enseignements de l'Église présentes dans de nombreuses œuvres de l'aristotélisme de la Renaissance mais, en réalité, ils n'ont pas grand-chose en commun avec celles-ci, qui étaient seulement des expédients pour éviter l'Inquisition⁶⁷.

Les idées de Kavàkis sur le dieu Soleil et les religions auront-elles eu quelque résonance dans son entourage ? Il se peut que Marul-

⁶⁷ En ce qui concerne le comportement de Kavàkis par rapport à la religion chrétienne et surtout par rapport à son culte des saints, cette note du ms. Vat. Gr. 1949, sez. XXXIII, c. 335r est importante: «πάντες ἄνθρωποι ἢ πάντα τὰ γένοι τῶν ἀνθρώπων, κἄν ἦτι πράτουσιν ἔνεκα χρέους καὶ ἀμιβῆς, ἤγουν δουλοσύνας, εὐκαριστίας, θεραπείας τὰς δυνατὰς πρὸς τῷ θεῖον, πάσαι ἰσὶν ἐπενεταὶ καὶ ἀγαθὲ καὶ ἄγιε. ἰδεῖος μὲν τινες τούτων αὐτῶν καὶ ἐπεναιτότεροι καὶ εὐσεβέσθεροι καὶ θειότεροι. οὐδ' ἔν ματεότερον οἶδον ἐν τῷ βίῳ, ἢ τὸ εὐχεσθαι τινὰς λίθοις καὶ ξοάνοις καὶ τινὰς τῶν ἀπιχωμένων, τὸν δὲ βασιλέα τῶν πάντων καὶ τοὺς συνπρίτανοις οὐ. ὑπὲρ τι ἄλλῳ τῷ λόγῳ σεμνώτερον;» («Tous les hommes et tous les peuples font, pour autant qu'ils le peuvent, acte de soumission, de remerciement et de culte envers les dieux seulement pour se les conquérir et pour avoir des bénéfiques en retour. Tous ces actes sont louables, bons et saints mais certains d'entre eux sont plus louables, pieux et saints que d'autres. Mais je n'ai jamais rien vu de plus vain et de plus futile au cours de ma vie que le fait que certains prient certaines pierres, statues ou morts alors qu'ils n'adorent pas le Roi du tout [le Soleil] et ses collègues [les planètes]. Or, qu'y-a-t'il de plus saint qu'eux pour notre raison ?»). Une note apposée en marge d'un très célèbre passage de Strabon (*Geogr.* XVI, 35) retranscrit dans *l'Anthologie* du ms. V (c. 73v) est remarquable. Dans ce passage, le géographe fait de Moïse un prêtre égyptien qui, fatigué du culte des idoles, aurait fui en Palestine pour fonder un culte du dieu du Ciel: «καὶ αὕτη ἡ δόξα τῶν τιμηροτάτῶν ἐστὶ. ὅσον τὸ κατ' ἐμὲ, ὁμοῦ συνίξην πάντα τὰ ἐνδῶξα καὶ θεῖα καὶ πρὸς τιμῆν ἄξια καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἀνάλογα καὶ ἀκατάγνωστα καὶ ἀρμότουσα πρὸς πάσαν τὴν οἰκουμένην» («Cette opinion est des plus dignes d'honneur et de considération. Selon moi, elle réunit tout ce qu'il y a de plus probable, de divin, de digne d'honneur, d'adéquat à la nature humaine et d'irréfutable. Ajoutons ensuite à cela qu'elle est adaptée à être professée sur toute la terre habitée»).

lus, ami intime du fils Manilius, ait subi quelque influence des idées du vieux byzantin. Les *Hymni* du poète, publiés en 1497, comportent des mouvements poétiques desquels transparait une grande sensibilité pour la beauté du cosmos visible, mais philosophiquement, Marullus est néoplatonicien. Le Soleil visible, auquel il dédicace son très bel *Hymnus Solis* (de 1493 environ), est fils d'un Hypérion hypercosmique, habitant du monde intelligible, qui est à son tour fils d'un Jupiter sur-essentiel. Mais, dans un passage de cet hymne (vv. 63-67), il y a une mise en évidence polémique qui, au fond, s'expliquerait clairement en pensant seulement à une influence, sur un seul point particulier, des idées du vieux Kavàkis. Il s'agit du moment où Marullus se consacre soudainement à polémiquer contre la doctrine que Julien attribue à la 'théologie des Phéniciens' (*Orat. in Solem* 7 134a - b 6): ceux-ci croyaient que la planète Soleil n'avait pas de corps, mais était en fait l'opération de l'Intelligence divine qui se rendait visible dans l'espace et envoyait depuis sa dimension hypercosmique ses *lumina* au Soleil :

Hinc et Sidonii, stellis genus acre tuendis,
 fecerunt capti vicino errore ruinas
 luciferumque omni privarunt corpore fontem,
 esse rati purae nimirum et simplicis actum
 mentis de propria mittentis lumina sede

Cette opinion, cette véritable dissolution du Soleil visible, qui avait tant plu à Pic de la Mirandole et à Ficin⁶⁸, répugnait en revanche à Marullus. On peut alors penser que Marullus, outre à éprouver une certaine intolérance envers la tournure 'désincarnante' du groupe

⁶⁸ Voir les passages de Pic de la Mirandole et Ficin dans MARULLO 1995, 234-236.

florentin, ait pu apprécier aussi, peut-être au cours d'une conversation, justement ce sens aigu que Kavàkis avait de la dépendance, voire de la condition d'esclave, que les substances intellectuelles entretiennent par rapport aux corps planétaires qu'elles habitent. Pour Kavàkis, le fait que le Soleil contînt le plus noble des intellects ne devait pas faire oublier que l'intelligence solaire était presque 'un rien' sans ce corps qui était le plus beau de l'univers : «le rien et les substances intellectuelles séparées de leurs corps se ressemblent». En outre, assurer que les idées de Kavàkis étaient en circulation à Florence grâce à Marullus expliquerait bien certains tons et certaines mises en évidence du *De Sole* de Ficin imprimé en 1493: cet opuscule semble parfois presque répondre et affronter tacitement la renaissance néo-païenne que le philosophe a remarqué dans certains milieux. Ainsi comprend-t-on encore mieux la raison pour laquelle Ficin écrit comme prémisse que son livre est tout «allegoricum et anagogicum [...] potius quam dogmaticum », et pourquoi il insiste pour dire que la lumière du Soleil n'a pas son origine « ab exiguo Solis corpore [...], sed ab ipso bono tamquam patre luminum » ; il conclut, enfin, son développement en invitant à bien se garder d'adorer le Soleil «tanquam rerum omnium authorem ». Mais, pour retrouver une façon de considérer le Soleil un tant soit peu semblable à celle de Kavàkis, il faut tourner notre attention vers la figure d'un poète qui certes ne connut jamais ni Kavàkis ni ses écrits, le milanais Antonio Fregoso, qui vécut entre le XV^{ème} et le XVI^{ème} siècle. Celui-ci, dans *De lo istinto naturale*, petit poème en tercets publié en 1525, tenta de versifier (probablement à partir d'une traduction hébraïque) l'ardue matière théorique d'un roman philosophique arabe, *Hayy ibn*

Yaqzan d'Ibn Tufayl, qui narre la vie d'un enfant (le 'Solitaire') né de la génération spontanée de la terre sur une île équatoriale habitée seulement par des animaux. Dans le roman arabe est ensuite décrite la façon dont l'intellect agent permet au jeune homme d'atteindre la plus parfaite connaissance philosophique et religieuse l'illuminant et l'éduquant. Fregoso abrège et simplifie la trame du récit. Ce qui semble l'intéresser le plus particulièrement est de déterminer quel type de religiosité se formerait chez un homme abandonné aux seuls mouvements de son 'instinct naturel'. Et Fregoso, pour répondre à ce problème, affirme que l'idée première et spontanée de religion est proprement le culte du Soleil visible. Dans ce petit poème (comme dans le néoplatonisme de la Renaissance), le Soleil est l'image du Dieu Premier mais Fregoso a ici la nostalgie de l'âge primitif de l'humanité où *l'on ne savait pas encore* que le Soleil était *seulement* un symbole et où l'on pouvait proprement l'aimer et l'adorer, lui, le bel astre, sans l'utiliser comme instrument servant d'exemple pour l'abandonner ensuite, le dépasser et s'adresser à un Dieu transcendant totalement étranger à notre habituel espace vital et spirituel⁶⁹.

FRANCO BACCHELLI

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E COMUNICAZIONE

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

⁶⁹ À ce propos, je me permets de renvoyer à BACCHELLI 1998, 97-100. Rappelons aussi la 'religion spontanée' des corps planétaires professée par les peuples 'Antipodes' dans *Morgante* de Pulci (XXV, stanze 235-238).

Considération céleste de Démétrius Grec et Spartiate

Θεώρημα Δημητρίου Ἑλληνοσ Λακεδαιμονίου

Θετέον ταύτην τὴν σφαῖραν ὡσπερ στρατόπεδον εἶναι καταπεπευκνωμένον στρατῶ, ἔχειν δὲ βασιλέα τὸν ἥλιον. ὁ μὲν οὖν βασιλεὺς ἥλιος ἐκ δύσεως εἰς ἀνατολήν φέρεται, τὸ δὲ στρατόπεδον ἅπαν πλησίον γενέσθαι τοῦ βασιλέως ἐφίεται καὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου ὀφθῆναι. ἀναγκαῖος ἄρ' ἔπεται τὸ στρατόπεδον μετὰ τοῦ στρατοῦ κινεῖσθαι τὴν ἐναντίαν κίνησιν τῷ βασιλεῖ κατὰ πρόσωπον, ὥστε καὶ ὀφθῆναι καὶ θεάσασθαι καὶ ἀπολαῦσαι τῆς ἐκ τῆς θεᾶς ἀσυγκρίτου καὶ θείας ἡδονῆς. καὶ τούτου πάντες ἐφιέμενοι καὶ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἔτι προστάξει, συμφέρονται ἐξ ἀνατολλῶν εἰς δυσμὰς συνεχῶς καὶ αἰδίως ἐπόμενοι τῷ αἰτίῳ καὶ βασιλεῖ καὶ θεῷ. Ἐπειτα καὶ κατὰ δεύτερον λόγον αὗται καὶ ἐναντία κινήσεις τελειώσεις φυσικαὶ τοῦ σύμπαντός εἰσι κόσμου καὶ ζωαί. καὶ ἐπιδει - φαμέν - τῷ βασιλείῳ τῶν ἐστιτῶν θεῶν ἐστὶν ὁ ἥλιος, ἀνάγκη καὶ τῶν νοσιτῶν τὸν αὐτὸν εἶναι. οἱ γὰρ θεοὶ νώαις οὐκ εἰσοῖ πλείους τῶν αἰσθητῶν θεῶν οὐδὲ ἐλάττους. ὁ νοῦς ἄρα τοῦ ἡλίου, ὡς δοκεῖ, τῷ πρῶτόν ἐστιν αἷτιον. ποῦ γὰρ μᾶλλον ἐνδέχεται εἶναι βελτίῳ τὸ πρῶτον αἷτιον ἢ ἐν τῷ ἡλιακῷ σώματι, ὅπερ πάντων καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐστὶν αἷτιον καὶ οὐκ ἐν ἀφανὶ τόπῳ καὶ ἀδίλῳ ὅστε ἀμφιβαλέσθαι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν; τὸ γὰρ δῖλον καὶ φανερόν κρηττον τοῦ ἀδίλου καὶ ἀφανοῦς. τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν τῷ αἰσθάνεσθαι καὶ μὴ διορίζουσιν, ὡσπερ τὸ μὲν ἐπιστητὸν ὄν, τὸ δὲ ἄγνωστον μὴ ὄν. ἢ γὰρ αἰσθησις κατὰ Ἀριστοτέλην ἐπιστήμης ἀρχὴν ἐδόξασεν εἶναι. τοῖς δὲ πολλοῖς δοκεῖ μᾶλλον ἢ αἰσθησις ἐπιστήμης ἔχειν δύναμιν. εἰ δὲ τὸ πάντων αἷτιον ἐν τῷ ἡλιακῷ ἐστι

σώματι, ἔστι μὲν ἐν τῷ παντί, πληροῖ δὲ πάντα καὶ βασιλεύει ἀϊδίως, καὶ δῆλον ὅτι ὁ πανταχοῦ παρῶν καὶ τὰ πάντα πληρῶν οὗτός ἐστιν, ὡς εἰκάζω. ὁ νοῦς ἄρα τοῦ ἀρίστου τῶν αἰσθητῶν, ἔστι καὶ τῶν νοητῶν τὸ ἄριστον. πολλάκις πρὸς ἐνίους ἠπόρησα εἰ δυνατὸν ἦν τὸ πᾶν συνίστασθαι καὶ ζῆν ἄνευ τῆς καθ' ἑκάστην ἡμέραν τοῦ ἡλίου παρουσίας τε καὶ δυνάμεως. καὶ εἰ ἐνιαυτὸν ὅλον ὁ ἥλιος οὐ παρῆν, τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν θεῶν, εἴθ' ἅπασ μετα τὸν ἐνιαυτὸν ἐωρᾶτο, τίνα ἂν ἐνόμισαν εἶναι θεὸν οἱ ἄνθρωποι; ἀπεκρίναντο ἅπασάπαντες τὸν ἥλιον. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ καθ' ἕκαστον μῆνα τοῦτ' ἐγίγνετο. ἄρα γε τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ἀναγκέον τοῦ ἡλίου εἰς τὸ καθ' ἑκάστην εἶναι καὶ ὁρᾶσθαι ἀντὶ τοῦ θαυμάζεσθαι καὶ πλήρω μωρένωνται ἐπεὶ τοσοῦτον οἱ ἄνθρωποι, ὅστε ἀπατᾶσθαι μὴ εἶναι τὸν ἥλιον πρὸς τὸ ἀξίωμα ἀνάλογον, ὅπειον ὁμολογοῦσι σχεδὸν οἱ πλείους διὰ τὴν βραδύτητα τοῦ κεροῦ τὴν ἐνιαύσιον. τί δ' ἂν αὖ πάλιν ἔλεγον εἰ πενήκοντα ἢ καὶ ἑκατὸν ἔτη μὴ ἐωρᾶτο, ἔπειτα δ' ἅπασ ἐφαίνετο; κοσμογένειαν ἂν ἔφασκον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου παρουσίαν ἐκείνην. ἢ ἄλλο τι; κοσμογένειαν οἶμαι. τὸ γὰρ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸν ἥλιον ἐν τῷ κόσμῳ παραπλήσιόν ἐστιν ὥσπερ ἂν εἰ ὀφθαλμοὺς ἄνθρωπος ἔχον ἢ μὴ ἔχον. μᾶλλον μὲν οὖν καὶ μείζον ἐκεῖνο τοῦδε, εἴπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος καὶ ἄνευ ὀφθαλμῶν δυνατὸν ζῆν, τὸ δὲ πᾶν οὐ δυνατόν ἐστιν εἶναι καὶ μένειν ὅλως ἄνευ τῆς τοῦ ἡλίου συνεχοῦς παρουσίας, οὐδ' αὐτὰ σχεδὸν τὰ αἴδια.

Ζητήματα.

πρῶτον. εἰ ὁ ἄνθρωπος εὔρε τὴν ἐπιστήμην, τί θαυμαστὸν καὶ ἕτερος ἄνθρωπος καὶ ἀνεπιστήμων εὔροι τι κρεῖττον πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας βεβαίωσιν;

δεύτερον. καὶ εἰ δι' ἐπιστήμης τὴν ἀλήθειαν εὗρον ἄνθρωποι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ ὡς ἔχει, διὰ τί πάντες ἐπιστήμονες ἢ οἱ πλείους οὐ συμφωνοῦσιν, ἀλλὰ διαφέρονται σχεδὸν οἱ πλεῖστοι καὶ μάλιστα περὶ τοῦ θεοῦ;

ὁ ἄνθρωπος ἄρα ὁ ἀνεπιστήμων εὗρε τὴν ἐπιστήμην. καὶ θεῶ φίλω τὸ δυνατόν

Traduction

Il faut se représenter cette sphère des étoiles fixes comme un camp militaire occupé par une armée dont le commandant est le Soleil Roi. Alors que le Soleil Roi se meut d'Ouest en Est d'après son propre mouvement, toute l'armée d'étoiles désire se tenir près de son Roi et être vue, alignée comme toujours en face de lui. Il s'ensuit nécessairement que l'armée, avec le camp sur lequel elle se tient, se meut dans le sens contraire à son Roi, se tenant toujours devant lui de façon à pouvoir toujours le regarder avec admiration et jouir de l'indéfectible et divin plaisir qui résulte de cette vision. Et puisque toutes les étoiles le désirent, par disposition et ordre du même Roi, elles avancent toutes en suivant continuellement et éternellement le geste du Dieu Roi, première cause de leur mouvement, de l'Aube jusqu'au Couchant. Il faut ensuite savoir que ces deux mouvements contraires sont comme le perfectionnement physique et la vie achevée du cosmos tout entier. Et puisque, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, la maison royale à laquelle font référence tous les Dieux visibles et sensibles est le Soleil, ainsi est-il nécessaire que tous les Dieux intellectuels dépendent eux aussi de lui. En effet, les intellects célestes ne peuvent être, en nombre, ni plus ni moins que les Dieux visibles et sensibles. L'intellect du Soleil est donc, comme il semble, la première cause. En effet, quelle résidence plus digne y-a-t'il pour la première cause si ce n'est le corps du Soleil où trouvent leur origine toutes les choses belles et bonnes ? Bien sûr, dans ce corps, plutôt que dans un lieu non manifeste et incertain qui nous contraigne par la suite à douter du fait qu'un tel intellect existe ou non. Ce qui est clair et manifeste est

meilleur que ce qui est incertain et invisible. Les philosophes soutiennent que l'on peut distinguer ce qui existe de ce qui n'existe pas grâce à la perception et affirment que ce qui existe est connaissable alors que ce qui n'existe pas ne peut être fait objet de connaissance. C'est la raison pour laquelle Aristote dit que la sensation est la principe de la science. Et même, tant d'autres ont été jusqu'à affirmer que la sensation elle-même a force et valeur de science. Si donc la cause de toutes les choses réside dans le corps du Soleil, si elle habite le tout, le perfectionne, le domine éternellement, il est clair, comme je le pense, qu'Il est la force qui, en quelque sorte, est présente partout et porte le tout à la perfection. Et donc l'intellect qui habite le meilleur d'entre les êtres sensibles et visibles est lui-même le meilleur d'entre les intellects. Je me suis souvent demandé, au cours de mes conversations, s'il était possible que ce tout puisse subsister et vivre sans la présence quotidienne du Soleil et sans sa puissance. Si le Soleil s'absentait de ce cosmos pour un an, et réapparaissait ensuite alors qu'en revanche, les autres Dieux visibles et intellectuels (c'est-à-dire les intelligences des étoiles et des autres planètes) continueraient à se manifester, que les hommes désigneraient-ils comme le vrai Dieu ? Certes, tous répondraient alors que le vrai Dieu est le Soleil. Et ils affirmeraient la même chose s'il s'absentait pour un mois seulement. N'est-il donc pas vrai, alors, que le peu d'estime que nous avons d'habitude pour le Soleil est lié au fait que l'on croit qu'il se représentera et se fera revoir nécessairement tous les jours ? Les hommes sont en effet fous jusqu'à ce point, jusqu'au point de se tromper en croyant que le Soleil n'est pas digne de leur estime, pour la simple raison qu'il se lève chaque jour. Et la plupart de ces mêmes hommes seraient sûrement prêts à la lui donner s'il n'apparaissait qu'une seule fois par an. Que diraient-ils si le Soleil ne se manifestait pas pendant cinquante ou cent ans pour finalement réapparaître ? Ils diraient que le fait que le Soleil se représente est vraiment une nouvelle cosmogonie. Et quoi d'autre ? Ils diraient certainement qu'il s'agit d'une nouvelle création du monde. La différence entre un cosmos avec et sans Soleil est semblable à celle entre un homme avec et sans yeux. Mais la première alternative est certes plus vitalemment essentielle : un homme pourrait vivre même sans ses yeux alors

que le tout ne pourrait pas exister ni persister sans la présence permanente du Soleil, pas plus que les corps célestes et éternels eux-mêmes ne le pourraient.

Problèmes

Premièrement. Si c'est un homme qui a trouvé la méthode scientifique pour examiner la réalité, qu'y-a-t'il de merveilleux à ce qu'un autre homme, même illettré comme moi, trouve quelque chose de mieux pour un meilleur établissement de la vérité ?

Deuxièmement. Si, au moyen de la science, certains hommes ont réussi à trouver la vérité, même en ce qui concerne les caractéristiques du divin, pourquoi tous les lettrés, ou du moins la majeure partie d'entre eux, ne tombent-ils pas d'accord mais le plus souvent sont en désaccord et surtout justement en ce qui concerne l'essence du divin ?

Et donc un homme illettré comme moi a réussi à trouver la vérité. [Il faut ressembler] le plus possible à notre ami Dieu.

Enseignements de Démétrius

Δημητρίου γνώμαι

πρῶτον. Ἔτι οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν καὶ μάλιστα Ἀριστοτέλους λέγοντος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς ὅτι ἡ ἀρετὴ ἐστὶ μεσότης τις τῶν ἐκατέρωθεν κακιῶν, ὑπερβολῆς καὶ ἐλήψεως - τὸν αὐτὸν λόγον ἔχουσι καὶ αἱ θεολογίαι τῶν ἀνθρώπων, ὡς ἠπέλαβον, ὅτι αἱ μὲν οἰσὶ χαμερπεῖς καὶ γεόδης, αἱ δὲ ἢ ψιλὰ τε καὶ πέρα τοῦ παντὸς καὶ τῆς φύσεως. καὶ ἡ μὲν ἐστὶ πρὸς τὸν ἀρνόδι λαὸν ἀνάλογος καὶ θεραπευτικῆ, ἡ δὲ πραγματεύτε πρὸς δόξαν ἠκείαν, ὅστε θαυμάζεσθαι παρὰ τῶν κενοδόξων ἢ κουφοδόξων ἀνθρώπων. καὶ οἱ μὲν μιγνήουσι τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα περὶ πολοῦ, ὥσπερ οἱ ποιηταί, οἱ δὲ βούλονται καὶ ἐπαγγέλωνται καὶ μεγαλύτερα ἔργα τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ τῶν μεγίστων, ὥσπερ οἱ λέγονται καὶ περὶ τοῦ ἠδανικοῦ κόσμου ὅτι ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ πολλῶ βελτίω τοῦδε τοῦ ἐσπιτοῦ κόσμου, ὡς ἐστὶν ἔργον ἔνδοξον τοῦ θεοῦ καὶ οὐ φάντασμα ἐπινήας ψιλῆς ἀνθρωπίνης. λίπεται τίνυν ἢ τρίτη καὶ μέση θεολογία ἢ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων θεοσέβια, ὅπια ἐστὶ μέση θεολογία καὶ μήται τὰς ὑπερβωλὰς θεωρί, μήτε τὰ λίαν μικρά, ἀλλὰ τὰ φανερά καὶ γνώριμα καὶ οἰκεῖα καὶ φυσικά, ὅπια καὶ αὐτῇ σχεδὸν ἡ φύσις ἐρμηνεύει καὶ δύκνησι καὶ ὀνοῦς ὁμοῦ καὶ ἡ ἔστισεις ὁμοφρωνοῦνται καὶ κρίνονται πρὸς ταῦτα. ὁμοῖος δὲ καὶ τῶν παλαιῶν πολλῶν καὶ σοφῶν ἀνδρῶν καὶ γενῶν δόξαι καὶ λόγοι πλὴν τινῶν διαίφθαρμένων δόξαι. οἱ μὲν ἀπὸ τῆς μακρὰς προλήψεος καὶ ἀσινῆθους γνώμης, οἱ δὲ καὶ φόβου διὰ τὰς προκατιλειμένας θρισκίας, ἄλλοι δὲ καὶ χοντρότιτος ἠκείας ἢ καὶ ἀπεδευσίας. μὴ συνχωροῦνται οἱ νόμοι λεγῆν πρὸς αὐτοῦς τὰ δέοντα ἀλλὰ καὶ ταναντία λέγωντες, ὥσπερ πολλάκις ἀκήκοα καὶ

αὐτὸς πολλῶν λεγόντων ὅτι μιᾶς ψυχῆς ἑνὸς ἀτόμου οὐκ ἔσθην ὁ κόσμος ἄξιος διὰ τὴν ὑπεροχὴν τῶν νοητῶν καὶ ἄλλα πολλὰ ἐναντία τῆς ἀλιθείας. ὅπερ ὀφίλον πάντες ἄνθρωποι τημᾶν ἐυλόγος καὶ δικέος καὶ μετὰ ἀληθοῦς καὶ φανεροῦ λόγου πρὸς τὸ οὗ ἕνεκά [του] εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ ζῆν καὶ ἀπλὸς τὸ σύμπαν τοῦ κόσμου ὃς ἔστε καὶ ἐστί. καὶ περὶ μὲν τῆς οὐρανόου θεολογίας τῶν ἐστιτῶν θεῶν ἀρκεῖστο.

δεύτερον. περὶ δὲ τῆς ἡμεταίρας πρὸς ταῦτα προλήψεως λέγωμεν ὧδε. ἐπιδεῖ τὸ βέλτιον τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν βίου ἐστὶν ἡ θεωρία τοῦ παντὸς καὶ ἡ θεῖα κίνησις τοῦ οὐρανοῦ καὶ μάλιστα ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων θεῶν προσώπων καὶ ὅσον καὶ πρὸς ταῦτα εὕξαντο οἱ εἰδότες, τὰ δ' ἄλλα πάντα τοῦ βίου τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν ὃς οὐδενὸς ἰσὶν ἄξια διὰ τὸ τὰ πλίω ἰσὶν ἄστατα καὶ λίπης μᾶλλον μεστὰ ἢ ἡδονῆς, τὴν δὲ τοῦ παντὸς ταύτην θεωρίαν, τὴν μακαρίαν τοῦ βίου ἀπόλαυσιν, οἱ μὲν, ὃς ἄνθρωποι, ταύτης κρίνουσι καὶ ἀπολαμβάνουσι ἀξίως, οἱ δὲ ὡπερ τὰ βοσκήματα βλέπωνται ἀπλὸς, ἀναλόγος καὶ ἀπολαμβάνουσι. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκειται, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις κατὰ Πορφύριον. ἐπιδεῖ δὲ καὶ αὐτὸς ἦλθον παρὰ τῆς φύσεως πρὸς θεωρίαν κόσμου καὶ πρὸς τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον, ἄνθρωπος ὢν καὶ ἱκανὸς κατὰ χρόνον, καὶ καλὰ καὶ ἡ τύχη ἐπιστήμονα οὐδέν με ἔπικεν ἢ ἀπὸ ἡμετέρας ῥαθειμίας ἢ καὶ ἐξ ἄλλου τιχεροῦ τινός, ὅμος ὁμοίλισα μετὰ μεγάλων καὶ σοφῶν ἀνδρῶν καὶ ἐλλήνων καὶ λατίνων καὶ πολλῶν βίβλων διήλθον πρὸς ἐξέτασιν καὶ ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ ἐν Ἑταλία, ἐπειδὴ σχεδὸν πάσαι συνήχθησαν ἐνταῦτα μετὰ τὴν ἄλλοσιν τοῦ γένους. λιπὸν μετὰ τῶν ἄλλων εἶδον καὶ τὰς θρισκίας τῶν παλαιῶν γενῶν σχεδὸν ἀπάσας. ἐπιδεῖ γοῦν οἱ ἄνθρωποι ὀφίλου καὶ τοῦτο χρέος παρὰ τῆς φύσεως, καθὸς καὶ ἕτερον χρέος ἀναγκέον, ἔπεσθαι τὴν

πάτριον θρισκήαν προηγουμένος καὶ τιμᾶν, ἀλλ'οὖν καὶ τὴν ἑαυτοῦ κρίσιν δίξε κατὰ δεύτερον λόγον καὶ ψύφον. πρὸς δὲ τὸν νοῦν τοῦτον δίδομη καὶ αὐτὸς τὴν ἐμεῖν καὶ οἰκήαν ψύφον τὴν τῶν ἐντὸς οὐρανίων θεῶν εὐσέβιαν. πρὸς τὰς φυσικὰς καὶ ἐξωτερικὰς τῶν πολλῶν δοξῶν γνώμας ταύτης προτίθεμε καὶ κρίνω ὅτι ἐστὶν εὐλογοτέρα καὶ φυσικότερα καὶ ἀναμφίβολος καὶ κρίτω πασῶν τῶν ἄλλων ἢ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων δόξα ἢ εὐσεβία, καὶ οὐ τὰ ἐπέκεινα τῆς φύσεος καὶ μιθηκότερα ἢ τὰ τῶν ποιτῶν, ἅτινα ἰσὶν ἀνθρωπινότερα καὶ μυθηκότερα, ἔχοντα δὲ καὶ ταῦτα μάλιστα πολλὴν τὴν ἀδιλήαν πρὸς πίστιν. ἴομε δὲ, ὅτι ἐὰν ἐρόταν τις ἄνθρωπος τὸ καθὲν γένος, μετὰ τὴν σεαυτοῦ θρισκήαν τίνα ἄλλην κρίνης ἔχην τὰ δευτερία οἴθελων δόσιν οἱ πλήους ταύτην μετὰ τὴν πάτριον τὰ πρωτία ἔχιν, ὡς φυσικότεραν καὶ ἀσφαλεστέραν καὶ δικαιότεραν τῶν ἄλλων πίστεων καὶ δοξῶν. καὶ ἐπιδεῖ ὁ ἄνθρωπος, ὡς δοκεῖ, ὀφίλη δύο ταῦτα, πρῶτον τιμᾶν καὶ σέυεσθαι, ὡς ἀναγκέον, τὴν πάτριον αὐτοῦ δόξαν καὶ εὐσέβηαν, καὶ κατὰ δεύτερον λόγον δίξε καὶ τὴν ἠκίαν αὐτοῦ κρίσιν καὶ ψύφον πού πρόσκητε, ὡσπερ ἄνθρωπος φανῆναι ὁπίος ἐστί. ἢ δ'ἄλος γένηται, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀποθνήσκει, ἀλλὰ ὡσπερ βόσκημα. καὶ πρὸς ταῦτα μὲν ἀρκεῖ τοσαῦτα.

τρίτον. οἱ δὲ θεῖοι νόαις οὐκ εἰσεῖν, ὡς δοκεῖ, πλήω τῶν θείων καὶ αἰδιῶν προσώπων, ἀλλ'οἱ αὐτοῖ ἰσύν. οὗται γὰρ αὔξωνται, οὗται μοιοῦνται ὡσπερ τῶν ἀνθρώπων τὰ ἄτομα ἢ καὶ ἀπλὸς πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθωρά, ὁπίων καὶ αἰ ψυχαῖ ἀναλόγος ἡσὶν ἄπυραι διὰ τὴν ἀνάγκην τῶν ἀπύρων ἀτόμων, ἀλλ'οἱ θεῖοι νόαις ἀναλόγος ἰσὶν ὡς πρὸς τὴν πλιθὴν τῶν ἀσθέρων, καὶ δι'αὐτῶ καὶ ἰσωποσοῦν κατὰ λόγον. οὐδὲ γὰρ δέονται οὗται ὑπερβωλῆς, οὗται ἐλήψεος.

τέταρτον. περὶ δὲ τῆς ἀρενογωνίας καὶ θηλιγωνίας τῶν θεῶν τὴν λεγωμένην φήμουν, τίς οὐκ ἂν θαυμάσιεν τὸ ἄτοπον; ἡ μὲν ὁ κόσμος ἐνδεεῖς ἐστὶ αὐξίσεος ἢ μῆσοεος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ θεῖα θνητὰ καὶ οὐκ ἀείδια, ὥσπερ τὰ παρ' ἰμῆν ἄτομα, καλλὸς ἔχει ὁ λόγος. ἡ δὲ τὰ οὐρανία πάντα ἰσὶν ἀείδια καὶ αὐτάρκη καὶ ἀνευδεᾶ, τίνος ἔνεκα βούλωνται εἶναι ἄρενα ἢ θήλαια τὰ θεῖα πρόσωπα; συνουσίας ἡδονῆς χάριν ἢ τεκνωποιῆας διὰ τὴν ἀνάγκην τῆς φθωρᾶς; ἡ δὲ ταῦτα οὐκ ἀναγκέα τοῖς θεῖοις, ποῦ ἄρα ἀνίκα τὸ ἄρεν ἢ τὸ θήλι ἐπεὶ τοῖς θεοῖς προσώποις καὶ μάλιστα καὶ πρὸς τοῖς νοετοῖς θεοῖς; ταῦτα μὲν καὶ περὶ τοῦτο.

εὐχὴ ἐφίμερος ἢ πουρνιτικῇ

θεὲ αἴτιε πάντων τῶν ἀγαθῶν δὸς ἡμεῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, Ζεῦ βασιλεῦ ἴλαθον, ὃ τοῦδ' οὐρανοῦ ἄναξ Ἥλιε ἴλαιος ἴης, ἴλαος καὶ σὶ Σελήνη ἴκε πότνια ἱερά. θεὲ δὸς ἡμεῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ὅς μόνος αἴτιος πάντων τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν.

ἄρκεῖ καὶ ταύτη ἐφήμερος οὔσα καὶ βραχυτάτη εὐχῇ. βαρίτε δὲ καὶ τὸ θεῖον τὴν πολυλογίαν, ὥσπερ καὶ οἱ πολλοὶ καὶ φρόνιμοι τῶν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα Λακεδαιμόνιοι ἀπεστρέφοντο ταύτης.

αὕτη δὲ μεσυνβρινῆ καὶ ἐσπερίος.

Βασιλεῦ οὐρανίε παράκλητε, τὸ πνεῦμα καὶ σῶμα τῆς ἀληθείας, ὁ πανταχοῦ παρὸν καὶ τὰ πάντα πληρῶν, ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν καὶ ζωῆς χορηγός, ἐλθὲ καὶ σκηνώσον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος καὶ σῶσον, ἀγαθὲ, τὰς ψυχὰς ἡμῶν. καὶ θεῶ φίλω τὸ κατὰ δύναμιν.⁷⁰

⁷⁰ Πρῶτον. Ἔτι οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν καὶ μάλιστα Ἀριστοτέλους λέγοντος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς ὅτι ἡ ἀρετὴ ἐστὶ μεσότης τις τῶν ἐκατέρωθεν κακιῶν, ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως - τὸν αὐτὸν λόγον ἔχουσι καὶ αἱ θεολογίαι τῶν ἀνθρώπων, ὡς ὑπέλαβον, ὅτι αἱ μὲν εἰσι χαμερπεῖς καὶ γεῶδεις, αἱ δὲ ἢ ψιλαί τε καὶ πέρα τοῦ

παντός και τῆς φύσεως. και ἡ μὲν ἔστι πρὸς τὸν ἀρνώδη λαὸν ἀνάλογος και θεραπευτικῆ, ἡ δὲ πραγματεύεται πρὸς δόξαν οικείαν, ὥστε θαυμάζεσθαι παρὰ τῶν κενოდόξων ἢ κουφοδόξων ἀνθρώπων. και οἱ μὲν μιγνύουσι τὰ θεῖα και τὰ ἀνθρώπινα περὶ πολλοῦ, ὡσπερ οἱ ποιηταί, οἱ δὲ βούλονται και ἐπαγγέρονται και μεγαλύτερα ἔργα τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ τῶν μεγίστων, ὡσπερ οἱ λέγοντες και περὶ τοῦ ἰδανικοῦ κόσμου ὅτι ἔστι και εἶναι και πολλῶ βελτίω τοῦδε τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ὅς ἔστιν ἔργον ἔνδοξον τοῦ θεοῦ και οὐ φάντασμα ἐπινοίας ψιλῆς ἀνθρωπίνης. λείπεται τοίνυν ἡ τρίτη και μέση θεολογία ἡ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων θεοσέβεια, ὁποία ἔστι μέση θεολογία και μήτε τὰς ὑπερβολὰς θεωρεῖ, μήτε τὰ λίαν μικρά, ἀλλὰ τὰ φανερά και γνώριμα και οικεῖα και φυσικά, ὁποία και αὐτὴ σχεδὸν ἡ φύσις ἐρμηνεύει και δείκνυσι και ὁ νοῦς ὁμοῦ και ἡ αἴσθησις ὁμοφρονοῦντες και κρίνοντες πρὸς ταῦτα. ὁμοίως δὲ και τῶν παλαιῶν πολλῶν και σοφῶν ἀνδρῶν και γενῶν δόξαι και λόγοι πλήν τινων διεφθαρμένων δόξαι. οἱ μὲν ἀπὸ τῆς μακρᾶς προλήψεως και ἀσυνήθους γνώμης, οἱ δὲ και φόβου διὰ τὰς προκατελημμένας θρησκείας, ἄλλοι δὲ και χονδρότητος οικείας ἢ και ἀπαιδευσίας, μὴ συγχωροῦντες οἱ νόμοι λέγειν πρὸς αὐτοὺς τὰ δέοντα, ἀλλὰ και τὰναντία λέγοντες. ὡσπερ πολλάκις ἀκήκοα και αὐτὸς πολλῶν λεγόντων ὅτι μιᾶς ψυχῆς ἑνὸς ἀτόμου οὐκ ἔστιν ὁ κόσμος ἄξιος διὰ τὴν ὑπεροχὴν τῶν νοητῶν και ἄλλα πολλὰ ἐναντία τῆς ἀληθείας. ὅπερ ὄφειλον πάντες ἀνθρωποι τιμᾶν εὐλόγως και δικαίως και μετὰ ἀληθοῦς και φανεροῦ λόγου πρὸς τὸ οὗ ἕνεκά [του] εἶναι τὸν ἀνθρωπον και ζῆν, και ἀπλῶς τὸ σύμπαν τοῦ κόσμου ὡς ἔσται και ἔστι. και περὶ μὲν τῆς οὐρανίου θεολογίας τῶν αἰσθητῶν θεῶν ἀρκείσθω. Δεύτερον. περὶ δὲ τῆς ἡμετέρας πρὸς ταῦτα προλήψεως λέγομεν ὧδε. ἐπειδὴ τὸ βέλτιον τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν βίου ἔστιν ἡ θεωρία τοῦ παντός και ἡ θεῖα κίνησις τοῦ οὐρανοῦ και μάλιστα ἡλίου και σελήνης και τῶν ἄλλων θείων προσώπων και ὅσον και πρὸς ταῦτα εὔξαντο οἱ εἰδότες, τὰ δ' ἄλλα πάντα τοῦ βίου τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν ὡς οὐδενὸς εἰσιν ἄξια διὰ τὸ τὰ πλείω εἰσιν ἄστατα και λύπης μᾶλλον μετὰ ἢ ἡδονῆς, τὴν δὲ τοῦ παντός ταύτην θεωρίαν, τὴν μακαρίαν τοῦ βίου ἀπόλαυσιν, οἱ μὲν, ὡς ἀνθρωποι, ταύτην κρίνουσι και ἀπολαμβάνουσι ἀξίως, οἱ δὲ ὡσπερ τὰ βοσκήματα βλέποντες ἀπλῶς, ἀναλόγως και ἀπολαμβάνουσι. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκειται, ὅτι πᾶσα γνώσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίως κατὰ Πορφύριον. ἐπειδὴ δὲ και αὐτὸς ἦλθον παρὰ τῆς φύσεως πρὸς θεωρίαν κόσμου και πρὸς τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον, ἀνθρωπος ὢν και ἰκανὸς κατὰ χρόνον, και καλὰ και ἡ τύχη ἐπισημόνα οὐδέν με ἔπειγεν ἢ ἀπὸ ἡμετέρας ῥαθυμίας ἢ και ἐξ ἄλλου τυχεροῦ τινος, ὅμως ὠμίλησα μετὰ μεγάλων και σοφῶν ἀνδρῶν και ἐλλήνων και λατίνων και πολλῶν βίβλων διήλθον πρὸς ἐξέτασιν και ἐν τῇ Ἑλλάδι και ἐν Ἰταλίᾳ, ἐπειδὴ σχεδὸν πᾶσαι συνήχθησαν ἐνταῦθα μετὰ τὴν ἄλωσιν τοῦ γένους. λοιπὸν μετὰ τῶν ἄλλων εἶδον και τὰς θρησκείας τῶν παλαιῶν γενῶν σχεδὸν ἀπάσας. ἐπειδὴ γοῦν οἱ ἀνθρωποι ὀφείλουσι και τοῦτο χρέος παρὰ τῆς φύσεως, καθὼς και ἕτερον χρέος ἀναγκαῖον, ἔπεσθαι τὴν πατριὴν θρησκείαν προηγουμένως και τιμᾶν, ἀλλ' οὖν και τὴν ἑαυτοῦ κρίσιν δεῖξαι κατὰ δεύτερον λόγον και ψῆφον. πρὸς δὲ τὸν νοῦν τοῦτον δίδωμι και αὐτὸς τὴν ἐμὴν και οικείαν ψῆφον τὴν τῶν ἐντὸς οὐρανίων θεῶν εὐσέβειαν. πρὸς τὰς φυσικὰς και ἐξωτερικὰς τῶν πολλῶν δοξῶν γνώμας ταύτην προτιθεμαι και κρίνω ὅτι ἔστιν εὐλογωτέρα και φυσικωτέρα και ἀναμφίβητος και κρεῖττων πασῶν τῶν ἄλλων ἢ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων δόξα ἢ εὐσέβεια, και

Traduction

I

Beaucoup parmi les sages, mais surtout Aristote, ont affirmé que la vertu est un milieu qui se retrouve entre deux vices placés aux extrêmes, l'un par excès, l'autre par défaut. Je pense que les théologies humaines ont le même rapport entre elles que les deux vices et la vertu unique qui se trouve entre eux. Des deux théologies placées aux extrêmes, l'une rampe, pour ainsi dire, à terre et est

οὐ τὰ ἐπέκεινα τῆς φύσεως καὶ μυθικώτερα ἢ τὰ τῶν ποιητῶν, ἅτινά εἰσιν ἀνθρωπινώτερα καὶ μυθικώτερα, ἔχοντα δὲ καὶ ταῦτα μάλιστα πολλὴν τὴν ἀδηλίαν πρὸς πίστιν. ἴωμεν δὲ, ὅτι ἐὰν ἐρωτᾷ τις ἄνθρωπος τὸ καθὲν γένος, μετὰ τὴν σεαυτοῦ θρησκείαν, τίνα ἄλλην κρίνη ἔχειν τὰ δευτερεῖα, ἢ θελον δώσειν οἱ πλείους ταύτην, μετὰ τὴν πάτριον, τὰ πρωτεῖα ἔχειν, ὡς φυσικωτέραν καὶ ἀσφαλεστέραν καὶ δικαιότεραν τῶν ἄλλων πίστεων καὶ δοξῶν. καὶ ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος, ὡς δοκεῖ, ὀφείλει δύο ταῦτα, πρῶτον τιμᾶν καὶ σέβεσθαι, ὡς ἀναγκαῖον, τὴν πάτριον αὐτοῦ δόξαν καὶ εὐσέβειαν, καὶ κατὰ δεύτερον λόγον δεῖξαι καὶ τὴν οἰκείαν αὐτοῦ κρίσιν καὶ ψῆφον ποῦ πρόσκειται, ὥσπερ ἄνθρωπος φανῆναι ὁποῖός ἐστι. εἰ δ' ἄλλως γένηται, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀποθνήσκει, ἀλλὰ ὥσπερ βόσκημα. καὶ πρὸς ταῦτα μὲν ἀρκεῖ τσαῦτα. Τρίτον. οἱ δὲ θεῖοι νόες οὐκ εἰσὶν, ὡς δοκεῖ, πλείω τῶν θεῶν καὶ αἰδίων προσώπων, ἀλλ' οἱ αὐτοὶ εἰσιν. οὔτε γὰρ αὖξονται, οὔτε μειοῦνται ὥσπερ τῶν ἀνθρώπων τὰ ἄτομα ἢ καὶ ἀπλῶς πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, ὁποῖων καὶ αἱ ψυχαὶ ἀναλόγως εἰσὶν ἄπειραι διὰ τὴν ἀνάγκην τῶν ἀπείρων ἀτόμων, ἀλλ' οἱ θεῖοι νόες ἀναλόγως εἰσὶν, ὡς πρὸς τὴν πληθὺν τῶν ἀστερων, καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ἰσοποσοῦν κατὰ λόγον, οὐδὲ γὰρ δέονται οὔτε ὑπερβολῆς, οὔτε ἐλλείψεως. Τέταρτον. περὶ δὲ τῆς ἀρρενογονίας καὶ θηλυγονίας τῶν θεῶν τὴν λεγομένην φήμην, τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν τὸ ἄτοπον; εἰ μὲν ὁ κόσμος ἐνδεής ἐστι αὐξήσεως ἢ μειώσεως καὶ τὰ ἐν αὐτῷ θεῖα θνητὰ καὶ οὐκ αἰδία, ὥσπερ τὰ παρ' ἡμῖν ἄτομα, καλῶς ἔχει ὁ λόγος. εἰ δὲ τὰ οὐράνια πάντα εἰσὶν αἰδία καὶ ἀυτάρκη καὶ ἀενδεᾶ, τίνας ἔνεκα βούλονται εἶναι ἄρρενα ἢ θήλεα τὰ θεῖα πρόσωπα; συνουσίας ἡδονῆς χάριν ἢ τεκνοποιίας διὰ τὴν ἀνάγκην τῆς φθορᾶς; εἰ δὲ ταῦτα οὐκ ἀναγκαῖα τοῖς θεοῖς, ποῦ ἄρα ἀνήκα<v> τὸ ἄρρεν ἢ τὸ θῆλυ ἐπὶ τοῖς θεοῖς προσώποις καὶ μάλιστα καὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς θεοῖς; ταῦτα μὲν καὶ περὶ τοῦτο. Εὐχὴ ἐφήμερος ἢ πουρνιτικὴ. Θεὲ αἴτιε πάντων τῶν ἀγαθῶν δὸς ἡμῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, Ζεῦ βασιλεῦ ἴλαθον, ὃ τοῦδ' οὐρανοῦ ἄναξ Ἥλιε ἴλαος εἴης, ἴλαος καὶ σὺ Σελήνη ἴκε πότνια ἱερά. θεὲ δὸς ἡμῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ὅς μόνος αἴτιος πάντων τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν. Ἀρκεῖ καὶ ταύτη ἐφήμερος οὔσα καὶ βραχυτάτη εὐχὴ. βαρεῖται δὲ καὶ τὸ θεῖον τὴν πολυλογίαν, ὥσπερ καὶ οἱ πολλοὶ καὶ φρόνιμοι τῶν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα Λακεδαιμόνιοι ἀπεστρέφοντο ταύτης. Αὕτη δὲ μεσημβρινὴ καὶ ἐσπέριος. Βασιλεῦ οὐρανίε παράκλητε, τὸ πνεῦμα καὶ σῶμα τῆς ἀληθείας, ὁ πανταχοῦ παρῶν καὶ τὰ πάντα πληρῶν, ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν καὶ ζωῆς χορηγός, ἐλθέ καὶ σκῆνωσον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος καὶ σῶσον, ἀγαθὲ, τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Καὶ θεῶ φίλω τὸ κατὰ δύναμιν.

tout à fait terrestre, tandis que l'autre, sévère et essentielle, renvoie à quelque chose qui se trouve au-delà du tout et de la nature. La première est faite pour un peuple semblable aux troupeaux d'agneaux et ressemble à une thérapie médicale, tandis que la seconde est celle qui est en perpétuel conflit avec notre très personnelle et intime religion au point de susciter l'émerveillement des hommes vides et idiots. Ceux qui suivent la première des deux théologies font tout au plus un mélange de divin et d'humain, comme les poètes. La seconde théologie, elle, désire et annonce des choses plus grandes et plus nobles que les déjà excellentissimes œuvres de Dieu et elle est propre aux hommes qui affirment, en parlant du monde intelligible, qu'il est tout à fait possible qu'il existe un cosmos plus excellent que ce cosmos visible – qui est déjà, lui aussi, en réalité, une œuvre merveilleuse de Dieu et non une cogitation fantastique de pure spéculation humaine. Reste donc la troisième théologie: il s'agit de celle qui adore les Dieux célestes, placée à égale distance entre la première et la deuxième théologie. Elle ne contemple ni les excès de l'une ni les bassesses de l'autre, mais les choses visibles et connaissables et les réalités physiques qui nous sont toujours familières : en somme, tout ce que la nature la première, notre intellect et notre perception ensuite (deux facultés qui conspirent toujours ensemble pour voir juste), étalent devant nous et nous expliquent. Et mon opinion concorde avec les opinions et considérations de nombreux sages et peuples antiques. Les opinions de certains hommes égarés et corrompus font exception : la croyance de certains d'entre eux dérive simplement d'une longue habitude, pour d'autres, la croyance dérive de la peur que des religions précédemment embrassées ont insinuée en eux, d'autres encore croient simplement par sottise et inculture. Et les lois ne nous permettent pas de leur dire ce qu'ils méritent, elles vont même jusqu'à nous interdire de le leur dire, et elles ne nous permettent pas de leur faire découvrir des possibilités contraires. Comme ceux que j'ai souvent entendus affirmer que le cosmos visible tout entier ne vaut pas l'âme d'un individu, étant donnée la très haute excellence des substances intellectuelles, et tant d'autres choses contraires à la vérité. En revanche, tout le monde devrait honorer – comme il est raisonnable et juste, au moyen d'un discours manifeste, certain et rationnel (chose à laquelle est dédiée la vie de l'homme) – l'intégrité du cosmos tel qu'il est et tel qu'il sera toujours. Et, au sujet de la théologie céleste des Dieux visibles et sensibles, que cela suffise.

II

En ce qui concerne ce que je pense à ce sujet, je dois dire ce qui suit. La meilleure partie de la vie humaine est certainement la considération rationnelle du tout, du mouvement divin du ciel (et surtout de celui du Soleil, de la Lune et des autres corps célestes divins) et de ce qu'en ont dit les sages. En revanche, on peut dire que tout le reste de notre existence n'équivaut à rien, car elle est instable et pleine de douleurs plus que de plaisirs. Certains, donc, jugent et choisissent la considération rationnelle du tout (cette jouissance vraiment bienheureuse de la vie) comme il convient aux hommes doués de raison. D'autres, en revanche, regardent toujours vers le bas comme les animaux et choisissent une vie digne de leur condition. En effet, l'objet des pensées et la nature de chacun se correspondent justement parce que, comme le dit Porphyre, chaque genre de

connaissance est comme le fait de se rendre semblable à ce que l'on connaît. Quand, partant de l'état naturel, j'arrivai à m'ouvrir à la considération du cosmos et de la vie humaine en tant qu'homme chaque jour plus doué de raison – bien que la fortune ne m'eût pas permis de me faire une bonne instruction (qu'il se fût agi de ma paresse ou de quelque autre adversité) – toutefois, et justement pour cette raison, je cherchai la compagnie des hommes importants et sages, grecs et latins, et je lus, afin de rechercher la vérité, beaucoup de livres en Grèce puis ici, en Italie, où on les avait désormais presque tous réunis après la ruine de mon peuple. Accompagné de ces sages, j'examinai aussi presque toutes les religions des peuples antiques. Nous, les hommes, nous sommes en effet débiteurs à la nature de deux choses : tout d'abord, nous devons suivre et honorer notre religion traditionnelle mais ensuite manifester aussi notre propre jugement et élaborer une opinion personnelle. Et sur ce point, j'exprime maintenant mon propre et personnel consensus avec la religion des Dieux célestes intracosmiques. Je préfère cette religion des Dieux célestes aux opinions physiques populaires de beaucoup et je la juge la plus rationnelle, la plus conforme à la philosophie naturelle, la plus certaine, en somme, la meilleure de toutes. En effet, ce n'est très certainement pas le cas de celle qui rêve à des choses transcendant cette nature visible – choses plus fabuleuses encore que les fictions des poètes (qui sont déjà pour leur part les plus basement humaines et les plus légendaires de toutes) – et qui ne mérite pas d'être crue tellement elle est obscure. Allons ! Si l'on demandait à tous les peuples quelle religion ils choisiraient après celle de la tradition, la plupart donnerait sûrement leur préférence (après la foi des pères bien entendu) à la religion des Dieux célestes, car elle est la plus appropriée à la philosophie naturelle, la plus certaine et la plus juste de toutes les autres croyances et opinions. Et étant donné, comme je le pense, que nous devons payer ces deux débits susdits, nous devons tout d'abord honorer et suivre l'opinion et la religion de nos pères comme une chose absolument nécessaire, mais ensuite nous devons aussi manifester notre jugement et notre opinion personnelle afin que l'homme rationnel puisse montrer vraiment qui il est tel. Et s'il en est autrement, celui-là, certainement, ne mourra pas comme un homme mais comme une bête. À ce propos, que cela suffise.

III

Les intellects célestes ne sont pas, comme il semble, plus nombreux que les corps célestes divins et éternels mais de même nombre. Le nombre des intellects n'augmente ni ne diminue comme c'est le cas pour les hommes ou tous les animaux soumis à la génération et à la corruption. Individualités qui possèdent d'innombrables âmes par le fait d'être elles-mêmes innombrables. Les intellects divins sont aussi nombreux que les astres et n'ont besoin ni d'augmenter ni de diminuer.

IV

Qui ne s'émerveillerait pas de cette étrange opinion selon laquelle certains Dieux seraient de sexe masculin et d'autres de sexe féminin ? Si le cosmos avait besoin de se multiplier ou de décroître et si donc les corps divins étaient mortels et non éternels comme nos individualités, alors cette croyance serait raison-

nable. Mais si les corps célestes sont éternels, autosuffisants et n'ont besoin de rien, pourquoi introduire chez eux la distinction entre ceux de sexe masculin et ceux de sexe féminin ? Peut-être pour leur faire éprouver le plaisir du coït ou pour qu'ils puissent procréer et ainsi éviter l'extinction de leur race ? Mais si les Dieux n'ont pas besoin de cela, à quoi se réfère la distinction entre masculin et féminin quand on parle des corps célestes et surtout des Dieux-intelligences ? Et à ce propos, que cela suffise.

Prière quotidienne ou matinale.

Ô Dieu, cause de tous les biens, donne-nous les choses bonnes et belles. Ô Zeus roi, sois-nous propice, ô Soleil seigneur du ciel, sois-nous propice et toi aussi, ô sainte Lune. Ô Dieu, donne-nous les choses bonnes et belles, toi seul qui es la cause de tout ce qui est beau et bon.

Cette prière matinale, même si elle est très brève, suffit. En effet, Dieu s'ennuie des discours trop longs, et en ce sens les hommes sages, et surtout les Lacédémoniens qui évitèrent la prolixité, Lui ressemblent.

Prière de l'après-midi et du soir.

Ô Seigneur céleste invoqué, esprit et corps de la vérité, toi qui es présent partout et qui portes tout à la perfection, trésor de tous les biens et donneur de vie, viens, habite en nous, purifie-nous de toute tache et sauve nos âmes, ô Excellent.

[Il faut ressembler] le plus possible à notre ami Dieu..

Appendice: Les textes de l'Anthologie

Cod. M, cc. 170v-177r: 1 Arist., *De gen. et corr.* II, 9 335a 32- b 5: ὡς μὲν οὖν ὕλη ... καὶ μὴ εἶναι; 2 Arist., *De gen. et corr.* I, 3 318b 18-27: δοκεῖ δὲ μᾶλλον ... οὐκ ἀληθές; 3 Arist., *De mundo* 2 392a 29-31: ὁ δὲ αἰθηρ ... κινήσεως τάξιν; 4 Plato, *Resp.* VI 508b 12 - c 2 cit. in Iulianus, *Orat. ad Solem* 5 133a 1-5: τοῦτον τοίνυν ... τὰ ὁρώμενα; 5 Arist., *Meteor.* I 8 345b 7-9: οὐδ' ἂν ἡ σκιὰ ... ἀντιφράττειν αὐτῶν; 6 Iulianus, *Orat. ad Solem* 28 148a 5-8: λέγεται γοῦν ... ἔξει τὸ μέσον; 7 Iulianus, *Orat. ad Solem* 39 152d 4 - 153a 5: σοφίαν δὲ ἔδωκεν ... φασυλότερον; 8 Pletho, *De differentiis* (PG CLX col. 925 C): ἀλλὰ φαίη ἂν ἴσως Ἀριστοτέλης ... αἴτιον τίθεται; 9 Plinius, *Nat. Hist.*, II 6, 12-13 (Gaza interprete): τούτων δὲ μέσος ... καὶ θεὸν οἰητέον; 10 Iulianus, *Orat. ad Solem* 11 136b 6 - 137c 5: ὅτι δὲ οὐ νεαρὰ ... ἤδη διέλθωμεν; 11 Orpheus apud Arist., *De mundo* 7 401a 28 - b 7: Ζεὺς πρῶτος ... μέρμερα ρέζων; 12 Iulianus, *Orat. ad Solem* 16-17 141a 6 - b 6: ἡ γὰρ τοι τῶν ἀκτίνων ... ἐμφανῆ λήξιν; 13 Iulianus, *Orat. ad Solem* 17 141b 9 - 141c 7: μετὰ ταύτην δὲ ... φαίνεται ἀδύνατον; 14 Herod., I 212, 1-3: ἡ δὲ πυθομένη ... αἵματος κορέσω; 15 Herod., I 216, 4: θεῶν δὲ μόνον ... δατέονται; 16 Cic., *Somnium Scipionis* I, 2 (Planude interprete): πρὸς ὃν ἐλθόντα με ... ἄνδρὸς μνήμη; 17 Arist., *De mundo* 5 397a 8-24: τίς δὲ τῶν ἐπὶ μέρους ... καθίστησιν; 18 Pletho, *Contra Scholarii defensionem Aristotelis* (PG 160, 1003 C): ἡ δὲ κοινὴ ἀπάντων ... περιόντος ἀλεαίνειν; 19 Herod., VII 54 1-2: ταύτην μὲν τὴν ἡμέρην ... τὸν ἀκινάκην καλέουσι; 20 Iulianus, *Orat. ad Solem* 36 151 c 6 - d 6: τὴν ὅλην δὲ ... διανοεῖσθαι; 21 Plato, *Resp.* VII 516b 4 - c 2: τελευταῖον ... πάντων αἴτιος; 22 Arist., *Phys.* II, 2 194b 13-15: ἄνθρωπος γὰρ ... διορίσαι ἔργον; 23 Iulianus, *Orat. ad Solem* 36 151 a 5 -b 9: καθάπερ οὖν ... χορηγούμενα; 24 Iulianus, *Orat. ad Solem* 37-38 152 b 4 - d 1: τὰ δὲ ὅσα γνώριμα ... κοινὸς ἡγεμών; 25 Homerus, *Odyss.* XI 106-114; 26 Diog. Laert. VII 139: Χρῦσιππος δὲ ... Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον; 27 Homerus, *Odyss.* XII 174-176; 28 Homerus, *Odyss.* XII 320-323; 29 Homerus, *Odyss.* XII 345-347; 30 Pletho, *Νόμων συγγραφή* III, 34 (ΠΑΗΘΩΝ 1858, 136): καὶ μὲν δὴ μακάριος ... δημιουργόν; 31 Homerus, *Ilias* XIX 196-197; 32 Homerus, *Odyss.* XIX 275-276; 33 Strabo XVI, 26: ἥλιον τιμῶσιν ... λιβανωτίζοντες; 34 Arist., *Phys.* III, 4 203a 8-9: Πλάτων δὲ ... αὐτάς; 35 Euripides, *Phoenissae* 1-6; 36 Strabo XI, 4, 7: θεοὺς δὲ τιμῶσιν ... τῆς ἱερᾶς χώρας; 37 Strabo XV, 3, 13: Πέρσαι τοίνυν ... κατευξάμενοι; 38 Pletho, *Νόμων συγγραφή* III, 35 (inno IX, vv. 1-2: ΠΑΗΘΩΝ 1858, 210): ὃ τοῦδ' οὐρανοῦ ... ἱερῆ; 39 Strabo XVII, 1, 27: ἐνταῦθα δ' ἐστὶν ... τοῦ ἡλίου; 40 Strabo XVII, 1, 31: ἔστι δ' ἐν Μέμφει ... ἱερὸν εἶναι φασίν; 41 Strabo XIV, 2, 5: ἄριστα δὲ ... ὁμολογεῖται; 42 Herod., III 17-18: ἐπὶ δὲ τοὺς Αἰθίοπας ... εἶναι τοιούδε; 43 Diog. Laert. II, 12: περὶ δὲ τῆς δίκης ... καταδικασθῆναι θανάτῳ; 44 Porphyrius, *De abst.* II 6-7: καὶ τὰ μὲν ... ἡλίου τε καὶ ὠρῶν; 45 Empedocles apud Diog. Laert. VIII, 76: Δία μὲν ... διακοσμήσεως οὔσης; 46 Pyrrho apud Diog. Laert. IX, 87: ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ... καθορᾶται; 47 Plato, *Epist.* II 312e: περὶ τὸν πάντων βασιλέα ... ἀπάντων τῶν καλῶν dato come di Pletone perchè citato in Pletho, *Comm. ad Oraculum Zoroastris* 34 (TAMBRUN-KRASKER 1995, 19); 48 Porphyrius, *De abst.* II

36: θεοῖς γε μὴν ... φησὶν ἐκεῖνος; 49 *Oraculum Zoroastris* 7 (TAMBRUN-KRASKER 1995, 1 = DES PLACES 1971, n. 115): χρή σε σπεύδειν ... ἔσοσμένη νοῦν; 50 Strabo, *Geogr.* XVI, 35: Μωσῆς γὰρ τις ... εἶδους χωρίς; 51 Theodectes apud Strabonem 15, 1, 24: οἷς ἀγχιτέρμων ... συντήξας πυρός; 52 Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* XXV: περὶ τοῦ ἐπέκεινα νοῦ ... γνωστοῦ ὁμοίωσις; 53 Diog. Laert. II, 6: Ἀναξαγόρας ... αὐτὰ διεκόσμησε; 54 Hesiodus, *Theog.* 19; 55 Herod. VIII 137-139: τοῦ δὲ Ἀλεξάνδρου ... τὴν ἀρχὴν; 56 Epicurus apud Diog. Laert. X, 31: ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι ... τῆς διανοίας; 57 Epicurus apud Diog. Laert. X, 32: πᾶς γὰρ λόγος ... τοῦ λογισμοῦ; 58 Epicurus apud Diog. Laert. X, 33: τὴν δὲ πρόληψιν ... εἰ τοῦτο ἐστὶν ἄνθρωπος; 59 Parmenides apud Diog. Laert. IX 21: πρῶτος δὲ οὗτος ... πίστις ἀληθῆς; 60 Philostratus, *Heroic.* 33 (PHILOSTRATUS 1977, 41, 17-42, 16): ἔκλειψις ἡλίου ... τὰς μάχας; 61 Iulianus, *Orat. ad Solem* 157 B - 158 C: ταῦτά σοι ... περιόδους; 62 Libanius, *Orat.* XVIII, 127 (LIBANIUS 1904, 290): ἐπεὶ δὲ οὐ ράδιον ... τοῖς κρείττοσι; 63 Epicurus apud Diog. Laert. X, 41 6-9: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ... οὐ πεπερασμένον; 64 = 56; 65 Epicurus apud Diog. Laert. X, 132: τούτων δὲ πάντων ... ἀχώριστον; 66 Ptolemaeus = *Anth. Pal.* IX 577: οἶδ' ὅτι θνατὸς ἐγὼ ... ἀμβροσίης; 67 Ptolemaeus = *Anth. Pal.*, App. IV 74: ἡ σοφίη ... κέντρα συνηλύσιος; 68 = 47; 69 Epicurus apud Diog. Laert. X, 135 5: ταῦτα οὖν ... ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς; 70 Epicurus apud Diog. Laert. X, 123-124: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσι ... νομίζοντες; 71 Diog. Laert., VIII 26-27: τὸν τε περὶ τὴν γῆν ... τὸν θεὸν ἡμῶν; 72 Epicurus apud Diog. Laert. X, 38-39: πρῶτον μὲν ... μεταβολὴν ποιήσατο; 73 Diog. Laert., I, 9: πρὸς τούτοις ... καθαιρεῖν; 74 Herod., IV 188-189: θυσίαι δὲ ... Ἀθηναίη μάλιστα; 75 Democritus apud Diog. Laert. IX, 44: τὸν τε ἥλιον ... λέγειν εἶναι; 76 Homerus, *Odyss.* XI, 131-134; 77 Homerus, *Odyss* XXIII, 278-281; 78 = 39; 79 Cic., *Somnium Scipionis* 4, 2: μετὰ δ' ἐκεῖνον ... πληροῦν καὶ λαμπρύνον; 80 Empedocles apud Arist., *De gen. et corr.* I, 1 314b 20-23: ὥσπερ καὶ φησιν ... τῶν λοιπῶν; 81 Pyrrho apud Diog. Laert. IX 99, 1 - 99, 8: κοινῶς δὲ ... ποιοῦν καὶ δρῶν; 82 Diog. Laert. I, 10: τὴν δὲ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίαν ... τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας; 83 Pausanias, III 20 4: ἄκρα δὲ τοῦ Ταυγέτου ... ἀκρὰν πρὸς αὐτὸν; 84 *Oraculum Ammonis* apud Platonem, *Alcib.* II 149b 3-5: κρεῖσσον ἔχω ... τῶν Ἑλλήνων ἱερά; 85 Strabo XII, 3, 31-32: ἔχει δὲ καὶ τοι ἱερόν ... μετὰ τὸν βασιλέα; 86 = 49; 87 Plato, *Timaeus* 40d 6 - 41a 6: περὶ δὲ τῶν ἄλλων ... γεννήσας τάδε; 88 Plato, *Timaeus* 46e 7 - 47e 2: τὸ δὲ μέγιστον ... ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη; 89 Arist., *Phys.* III, 8 208a 14-19: οὐδ' ἄψασθαι ... δὲ συμβέβηκεν; 90 = 79; 91 Arist., *Eth. Nic.* VI, 7 1141a 33 - b3: εἰ δέ τι βέλτιστον ... τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει; 92 Arist., *Eth. Nic.* VI, 12 1143b 11-17: ὥστε δεῖ προσέχειν ... ἐκότερα εἴρηται; 93 = 65; 94 = 50; 95 = 92; 96 = 56; 97 = 81; 98 = 8; 99 Plato, *Resp.* 427 b 1 - c 5: τί οὖν, ἔφη, ἔτι ἂν ἡμῖν ... καὶ ποιητέον οὕτω; 100 Theophr., *De igne* 5-6: καὶ γὰρ ἡ κίνησις ... φύσις πυρός καὶ θερμοῦ; 101 = 81.

BIBLIOGRAPHIE

ALLATIUS 1665 = LEO ALLATIUS, *In Roberti Chreyghtoni apparatus [...] exercitationum pars prima*, Romae, excudebat Mascardus

BACCHELLI 1998 = FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico della Mirandola e Antonio Fileremo Fregoso*, dans *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di Patrizia Castelli, Firenze, Olschki (Pubblicazioni dell'Università di Ferrara, 6), 91-105.

BACCHELLI 2007 = FRANCO BACCHELLI, «Il Θεώρημα sul Sole e le Γνώμαι di Demetrio Rhaoul Kavàkis (con due lettere inedite di Gemisto Pletone)», *unoMolti*, 1, 2007, 129-187

BERTOLA 1942 = MARIA BERTOLA, *I primi due registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana, codici Vaticani Latini 3964, 3966*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Codices e Vaticanis electi quam simillime expressi, 27)

BESSARION 1927 = BASILIUS BESSARION, *In calumniatorem Platonis libri IV, textum graecum addita vetere versione latina primum edidit LUDWIG MOHLER*, Paderborn, Ferdinand Schöning

BIDEZ 1929 = JOSEPH BIDEZ, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'Empereur Julien*, Gand-Paris, Van Rysselberge et Rombaut- H. Champion

CABACIUS RHALLUS 1520 = MANILIUS CABACIUS RALLUS, *Iuveniles ingenii lusus*, Neapoli, in aedibus Ioannis Pasquet de Sallo

CHATZES 1909 = ANTONIOS CH. CHATZES, *Oi Παούλ*, Kirchhain, Schmiersow

CLUCAS 1988 = LOWELL CLUCAS, *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Boulder-New York, East European Monographs-Columbia University Press (East European Monographs, 230)

DE GREGORIO 1994 = GIUSEPPE DE GREGORIO, «Attività scrittoria a Mistra nell'ultima età Paleologa: il caso del cod. Mut. gr. 144», *Scrittura e civiltà*, 18, 1994, 243-280

DES PLACES 1971 = ÉDOUARD DES PLACES éd., *Oracles chaldaïques, : avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et trad., Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France)

DILLER 1975 = AUBREY DILLER, *The Textual Tradition of Strabo's Geography*, Amsterdam, Hakkert

ELEUTERI 1993 = PAOLO ELEUTERI, *I manoscritti greci della Biblioteca Palatina di Parma*, Milano, Edizioni del Polifilo (Documenti sulle arti del libro 17)

FASSOULAKIS 1973 = STERIOS FASSOULAKIS, *The Byzantine family of Raoul-Ral(l)es*, Athens (published privately)

GARIN 1958 = EUGENIO GARIN, *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, Le Monnier

GREGOIRE 1929-1930 = HENRI GREGOIRE, «Les manuscrits de Julien et le mouvement néo-païen de Mistra : Démétrius Rhallis et Gémiste Pléthon», *Byzantion*, 5, 1929-1930, 730-736

HANKINS 1990 = JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York-København-Köln, Brill (Columbia Studies in the Classical Tradition, XVII, 1-2)

KELLER 1957 = ALBERT G. KELLER, «Two Byzantine Scholars and their Reception in Italy», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20, 1957, 363-370

LAMPROS 1907 = SPIRIDON. P. LAMPROS, «Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι καὶ κτήτορες κωδίκων κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας καὶ ἐπὶ τουρκοκρατίας», *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 4, 1907, 331-342

LAMPROS 1909 = SPIRIDON P. LAMPROS, «Ὁ Λακεδαιμόνιος βιβλιογράφος Δημήτριος Καβάκης», *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 6, 1909, 99-132

LEGRAND 1885 = ÉMILE LEGRAND, *Bibliographie Hellénique*, I, Paris, E. Leroux

LEGRAND 1892 = ÉMILE LEGRAND, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris, E. Leroux

LIBANIUS 1904 = LIBANIUS, *Opera*, II, rec. Richardus Foerster, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana)

LILLA 1985 = *Codices Vaticani Graeci, Codices 2162-2254 (codices Columenses)*, recensuit SALVATOR LILLA, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana

MANOUSSACAS 1972 = MANUSOS MANOUSSACAS, *Cabacio Rallo Manilio*, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, XV, 669-671

MARULLO 1995 = MICHELE MARULLO TARCANIOTA, *Inni naturali*, introduzione, traduzione italiana, commento di DONATELLA COPPINI, Firenze, Le Lettere (Il nuovo melograno, 21. Sezione Scrittori latini del Medioevo e del Rinascimento, 2)

MARULLUS 1951 = MICHAEL MARULLUS, *Carmina*, edidit ALESSANDRO PEROSA, Zürich, Thesaurus Mundi

MASAI 1956 = FRANÇOIS MASAI, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres (Classiques de l'Humanisme. Études, 5)

MEDVEDEV 1985 = IGOR P. MEDVEDEV, «Solar Cult in Plethon's Philosophy?», *Byzantina*, 13, 1985, 737-749

MERCATI 1937 = GIOVANNI MERCATI, *Opere minori*, IV (1917-1936), Città del Vaticano Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi, 79)

MERCATI 1939 = GIOVANNI MERCATI, *Ultimi contributi alla storia degli umanisti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi, 90)

MERCATI-FRANCHI DE' CAVALIERI 1923 = *Codices Vaticani Graeci, Codices 1-329 recensuerunt IOHANNES MERCATI et PIUS FRANCHI DE' CAVALIERI*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis

MONFASANI 1992 = JOHN MONFASANI, *Platonic Paganism in the Fifteenth Century*, dans *Reconsidering the Renaissance*, ed. by MARIO A. DI CESARE, Binghamton, N.Y. (Medieval and Renaissance texts and studies, 93) (JOHN MONFASANI, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays*, Aldershot, Variorum 1995 (Variorum collected studies series, 485), n. X)

MONFASANI 2005 = JOHN MONFASANI, «Pletho's Date of Death and the Burning of his 'Laws'», *Byzantinische Zeitschrift*, 98, 2005, 459-463

NARDI 1958 = BRUNO NARDI, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, G.C. Sansoni (Università degli Studi di Padova. Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, I)

NICOLET-TARDIEU 1980 = JEAN NICOLET - MICHEL TARDIEU, «Pletho arabicus : identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serāi, Ahmet III 1896», *Journal Asiatique*, 268, 1980, 35-57

PASCHINI 1948 = PIO PASCHINI, *Il carteggio fra il Card. Marco Barbo e Giovanni Lorenzi (1481-1490)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 137)

PHILOSTRATUS 1977 = FLAVIUS PHILOSTRATUS, *Heroicus*, rec. LUDO DE LANNOY, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana)

PIERLING 1891 = PAUL PIERLING, *La Russie et l'Orient : mariage d'un tsar*, Paris, E. Leroux

ΠΛΗΘΩΝ 1858 = ΠΛΗΘΩΝ, *NOMΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΗΣ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ*, éd. par Charles Alexandre, Paris, F. Didot

POLITIANUS 1498 = ANGELUS POLITIANUS, *Omnia opera et alia quaedam lectu digna*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani

SATHAS 1880-1890 = COSTANTINOS N. SATHAS, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge publiés sous les auspices de la chambre des députés de Grèce*, Paris-Londres-Athenes-Leipzig et Vienne, Maisonneuve et Cie-B. Quaritc-A. Coromilas-F.A. Brockhaus

SCHOLARIOS 1935 = GEORGES SCHOLARIOS, *Œuvres complètes* publiées pour la première fois par LOUIS PETIT, XIMENIDES A. SIDERIDÈS, MARTIN JUGIE, Paris, Maison de la bonne presse, IV

SCIALUGA 1995 = MARINA SCIALUGA, «Un'inedita grammatica greca alle soglie dell'età moderna: il περί παιδείας di Giorgio Gemisto Pletone», *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 129, 1995, 3-34

ŠEVČENCO 1962 = IOHR ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos: la vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers paléologues*, Bruxelles, Éditions de Byzantion (Corpus bruxellense historiae byzantinae. Subsidia, 3)

TAMBRUN-KRASKER 1995 = BRIGITTE TAMBRUN-KRASKER éd., *Oracles chaldaïques [Texte imprimé] / recension de Georges Gémiste Pléthon*; éd. critique avec introd., trad. et commentaire, Athens-Paris-Bruxelles, The Academy of Athens- J. Vrin- Éd. Ousia

TAMBRUN 2006 = BRIGITTE TAMBRUN, *Pléthon : le retour de Platon*, Paris, Vrin (Philologie et Mercure)

TARDIEU 1987 = MICHEL TARDIEU, «Pléthon lecteur des Oracles», *Μῆτις*, 2, 1, 1987, 141-164

TRAPEZUNTIUS 1942 = GEORGIUS TRAPEZUNTIUS, *Adversus Theodorum Gazam in perversionem Problematum Aristotelis*, dans *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolo Perotti, Niccolo Capranica*, hrsg. LUDWIG MOHLER, Paderborn, Schöningh, 277-342

WOODHOUSE 1986 = CHRISTOPHER M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press

ZACYTHINOS 1932 = DENIS A. ZACYTHINOS, *Le despotat grec de Morée. Histoire politique*, Paris, Les Belles Lettres

ZACYTHINOS 1953 = DENIS A. ZACYTHINOS, *Le despotat grec de Morée. Vie et institutions*, Athènes, L'Hellénisme Contemporain

ZIPPEL 1979 = GIANNI ZIPPEL, *Storia e cultura del Rinascimento italiano*, Padova, Antenore (Medioevo e umanesimo, 33)

LA DÉCOUVERTE DU DOMAINE MENTAL

DESCARTES ET LA NATURALISATION DE LA CONSCIENCE¹

HAN VAN RULER

Le *Cogito* cartésien a-t-il transformé l'image que nous avons de nous-mêmes ? A-t-il contribué à l'émergence de la notion moderne de « conscience » ? Dans la littérature secondaire, on retrouve un argument qui nous fait douter de la modernité de la notion de conscience chez Descartes. Cet argument repose sur l'idée que la conception cartésienne de la conscience n'est pas comparable à la conception moderne, en raison de ses nuances purement intellectualistes et morales. Ainsi, contestant le rôle traditionnellement attribué à Descartes dans la philosophie analytique – celui d'avoir provoqué les erreurs majeures que la modernité associe avec le « dualisme cartésien » – les philosophes anglais Gordon Baker et Katherine Morris ont soutenu, dès 1996, que l'interprétation que Descartes lui-même avait donnée de l'idée de « conscience » se distinguait radicalement de celle qu'en avait

1 L'article qui suit est la version révisée d'une leçon donnée à l'École Normale Supérieure de Lyon en 2015. Je tiens à remercier Laetitia Reibaud et Zoé Evrard pour avoir patiemment corrigé mon Français. Il va sans dire que je porte seul la charge de toute erreur ou ambiguïté qui demeurerait encore dans le texte.

toujours donné la *philosophy of mind*. Selon Baker et Morris, le concept de « conscience » aurait toujours eu, dans l'œuvre de Descartes lui-même, une connotation beaucoup plus « active » et « morale » qu'il n'a eu dans la philosophie postérieure. Là où Descartes présentait une idée de l'âme humaine éminemment cognitive et délibérative, ce serait seulement l'interprétation ultérieure qui aurait fait de l'idée originale de l'individu cartésien – individu qui crée, qui raisonne, qui délibère et qui juge – un sujet sensitif et passif, le seul spectateur d'un monde de *sense-data* « intérieurs ». Chez Descartes lui-même, au contraire, la conscience humaine ne s'engageait, principalement au moins, qu'avec les opérations mentales d'une âme *active*².

Dans ce qui suit, nous aurons l'occasion de confirmer l'hypothèse selon laquelle René Descartes a souvent présenté ses idées concernant l'opération de l'âme humaine d'une manière semblable à celle dont les sources traditionnelles en philosophie et en théologie avaient expliqué les opérations actives et auto-conscientes de l'âme. Plus particulièrement, Descartes retrouve souvent des observations précises qu'avait données la tradition philosophique sur le fonctionnement de l'âme humaine dans le contexte de la philosophie morale, de la théologie et de la métaphysique. Cependant, cela ne signifie nullement que Descartes ait eu une conception traditionnelle de la conscience, ni que, en raison de l'intérêt qu'il porte à ce concept, il soit resté fidèle aux opinions de ses prédécesseurs.

En effet, comme nous espérons le confirmer dans ce qui suit, la réinterprétation cartésienne de l'âme, bien qu'elle dépende toujours de certaines

2 Cf. BAKER, MORRIS 1996, 122 : « *Conscientia* is primarily an agent's knowledge of his own actions, and it is exercised actively in making reasoned judgements about the soul's own operations. »

façons de penser empruntées à la tradition aristotélicienne en philosophie, ainsi qu'à la théologie chrétienne, peut néanmoins être reconstruite comme une transformation de la façon dont la notion de l'âme a été expliquée dans les sources métaphysiques de ses contemporains. Aussi, nous espérons montrer comment Descartes, pour donner corps à sa métaphysique, s'est servi des sources intellectuelles en morale, en théologie et en métaphysique d'une manière tout à fait originale. Il n'a, par exemple, jamais emprunté à la tradition philosophique une notion morale de la conscience pour en faire un même usage moral. Il a plutôt – et cela de manière plus ou moins récurrente – pillé les doctrines scolastiques en morale, en théologie et en métaphysique, afin d'en tirer des idées sur l'âme et sur ses opérations, qui pourraient contribuer à l'explication du fonctionnement cognitif de l'homme. En d'autres termes (et en dépit de ce qu'ont affirmé Baker et Morris sur le traditionalisme cartésien), ce qui caractérise la métaphysique de Descartes, c'est précisément qu'elle présente une idée de la *conscientia* isolée des contextes moraux et religieux traditionnels ; c'est-à-dire une idée non-morale et non-religieuse de la conscience. Plus que cela, c'est par l'isolement de cette notion que la philosophie cartésienne introduit une conception nouvelle de la conscience, en présentant l'âme consciente comme un monde séparé du mental, c'est-à-dire un domaine mental individuel et solitaire³.

Afin de comprendre comment Descartes a pu tirer ce nouveau concept des

3 Cette démarcation du concept purement épistémologique de la conscience humaine est sûrement liée à l'émergence de la philosophie cartésienne. On peut dire aussi que, malgré leurs analyses très détaillées de l'utilisation du terme, Baker et Morris semblent s'être un peu trop hâtés de critiquer Ernst Cassirer, qui suppose que la notion « moderne » de *conscientia* a vraiment été introduite par Descartes. Cf. BAKER, MORRIS 1996, 100-101, et les références à Cassirer et à Sir William Hamilton, 101, n. 98.

sources existantes, et comment il a ainsi pu utiliser la tradition intellectuelle pour s'en éloigner en même temps, commençons par nous demander comment le philosophe lui-même a répondu à certaines questions de morale.

Stoïcisme

Bien que René Descartes ait explicitement mentionné, dans la « Lettre Préface » aux *Principes de la Philosophie*, qu'une « parfaite Morale » devrait être l'un des principaux produits de la science, ainsi que « le dernier degré de la Sagesse »⁴, ses commentateurs l'ont généralement interprété comme n'ayant jamais formulé de position éthique distincte. Ainsi, ses contemporains, comme le cartésien et geulincxien hollandais Cornelis Bontekoe (ca. 1644-1685), soutiennent que Descartes aurait souhaité formuler une position éthique distincte, mais qu'il n'en a jamais trouvé l'occasion⁵. La littérature ultérieure propose une autre interprétation : Descartes aurait développé une position éthique, mais celle-ci n'aurait été qu'une variante traditionnelle du néo-stoïcisme – point de vue représenté de nos jours par le célèbre historien et philosophe anglais Anthony Kenny, par exemple⁶.

4 René Descartes, *Principes de la philosophie*, AT IX, 14.

5 En 1675, Bontekoe a publié, à titre posthume, *l'Ethica, sive Gnōthi Seauton* de celui qui a été son maître à Leyde, Arnold Geulincx (1624-1669). D'après Bontekoe, le livre de Geulincx est exactement l'œuvre que Descartes n'a jamais produite lui-même, bien qu'il ait promis de l'écrire un jour. Avec la publication posthume de *l'Éhtique* de Geulincx – deux ans avant la publication posthume de *l'Éthique* de Spinoza – on aurait finalement la vraie morale cartésienne. Bontekoe souhaitait que l'œuvre de Geulincx puisse servir d'antidote aux positions radicales qu'il voyait surgir autour de lui (apparemment dans le cercle intellectuel de Spinoza), comme celle de l'identification de Dieu et la nature, de l'éternité de l'univers, du déterminisme causal et du rejet du libre arbitre. Cf. VAN RULER 2006, p. 89-106. Sur Bontekoe, voir aussi VAN RULER 2003(1) and VAN RULER 2007.

6 Dans le troisième tome de son grand ouvrage *A New History of Western Philosophy*, Kenny, en effet, positionne Descartes non seulement comme stoïcien en philosophie

Dans ce qui suit, ces hypothèses sont écartées et il est soutenu que le système moral envisagé par Descartes ne peut avoir été ni celui de Geulincx, ni celui des stoïciens. Plus précisément, nous démontrons qu'on ne peut pas comprendre la position cartésienne en matière de morale sans considérer la manière dont Descartes visait à « naturaliser » la science de la métaphysique. De ce fait, la métaphysique ne pouvait plus constituer chez Descartes le simple fondement d'une éthique intellectualiste, « détachée » et « indifférente », tel qu'auparavant enseigné par les stoïques, et comme l'enseigneraient à nouveau Geulincx et Spinoza dans leurs systèmes moraux.

Commençons par expliciter la position de Descartes. Il n'y a aucun doute que Descartes s'est prononcé sur des questions d'éthique, ni que des éléments de la pensée stoïcienne se retrouvent dans le travail de Descartes. Par exemple, Descartes faisait référence aux stoïciens quand il parlait des philosophes qui, comme il l'écrit, « ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux »⁷. Avec sa conception de la « morale provisoire », Descartes a donc emprunté un chemin qui peut de certains points de vue être considéré « stoïque », et cela se retrouve en particulier dans cette fameuse « troisième maxime », où il précise qu'il voulait « tâcher toujours plutôt à [s]e vaincre que la fortune, et à changer [s]es désirs que l'ordre du monde »⁸. Bien sûr, encore, a-t-il étudié Sénèque avec la Princesse Élisabeth, et a-t-il réfléchi à l'idéal de l'honnête homme en des termes qui suggèrent la possibilité d'un contrôle

morale, mais il fait aussi du philosophe français le prototype d'un néo-stoïcien du dix-septième siècle. Voir KENNY 2006, 252-253.

7 René Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 26. Reformulation de l'édition Alquié : DESCARTES 1963, tome I, 595.

8 Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 25.

rationnel sur les passions – idéal « tranquille, distant et autonome » qu'Anthony Kenny identifie, « avec une certaine degré d'anachronisme », au « *perfect gentleman* »⁹ et qu'on pourrait aussi comparer à l'idéal classique de la *prud'homie* chez Pierre Charron.

Pourtant, cela ne suffit pas à faire de Descartes un stoïcien. Notons premièrement que les similitudes juste mentionnées entre les pensées de Descartes et de Charron, loin de prouver le stoïcisme où néo-stoïcisme de Descartes, sont l'indice d'une tradition littéraire commune en matière de morale dont Descartes a empunté des éléments significatifs. Il est vrai que cette tradition devait beaucoup au stoïcisme. On peut même considérer Pierre Charron (et Michel de Montaigne, d'ailleurs) comme le représentant d'un néo-stoïcisme plutôt que d'un néo-scepticisme, au moins en ce qui concerne sa position en philosophie morale¹⁰.

9 KENNY 2006, 252 et 253.

10 Dans la mesure où Montaigne et Charron ont tous deux montré un certain optimisme quant à la possibilité d'effectuer pour soi-même une transformation mentale visée à l'atteinte de la sagesse, ils ont accepté l'idée d'un système moral faisant usage de la raison qui, bien que compatible avec la majorité des positions antiques et du début de la modernité en éthique, s'opposait diamétralement au règle suprême du pyrrhonisme classique. Maryanne Horowitz signalait déjà, en 1971, qu'il fallait lire Charron plutôt comme philosophe néo-stoïque que comme sceptique. Selon Horowitz, Charron a combiné « a Pyrrhonian awareness of the fallacies of the Aristotelian theory of sense knowledge » avec une conviction évidente selon laquelle Dieu aurait donné aux hommes la possibilité de développer leurs connaissances. Comme cette idée se reflète chez Charron dans la croyance empruntée à Sénèque selon laquelle Dieu a planté des « graines de la connaissance » dans l'âme humaine, Horowitz conclue que « Charron's *De la Sagesse* is based primarily on Stoic, rather than Sceptic principles ». Cf. HOROWITZ 1971, citations tirées de pp. 449 en 454. À cela, nous voudrions ajouter que, dans la *Sagesse*, Charron a bien plaidé en faveur d'un pyrrhonisme à la Sextus qui devrait fonctionner comme antidote à l'arrogance rationaliste des aristotéliens en philosophie et à l'arrogance rationaliste des calvinistes en religion. Mais ce plaidoyer fonctionne en même temps comme l'affirmation d'un argument stoïque, en tant qu'il est dirigé contre la « passion » querelleuse que Charron reprochait à ces deux sectes. Dans sa propre

Mais au-delà de la question de la dénomination philosophique, ce qui importe pour comprendre la position philosophique de Descartes, c'est l'attitude mentale qui dérive des doctrines néo-stoïciennes concernant l'idéal de l'honnête homme. Dans un contexte de conflit religieux, Montaigne et Charron avaient tous deux soutenu qu'il fallait se 'dissimuler' en public et porter un masque dans la vie sociale, tout comme il fallait se détacher mentalement des effets de la causalité qui ont lieu dans le monde naturel. Chez ces deux philosophes, le scepticisme ne jouait qu'un rôle négatif, puisqu'il consistait à éviter toute persuasion théorique en philosophie naturelle et, plus particulièrement, en religion. Aussi, l'attitude épistémologique du *Je ne sçai* fut toujours intégrée dans une théorie morale plus large : la sagesse représentée par l'idée du *Rester chez soi* et centrée sur l'amour de la vertu et la domestication des passions¹¹. Si Descartes a été inspiré, pour sa « morale provisoire », par ces exemples de maîtrise de soi et de retrait en soi-même, cela ne reflète pas tellement un choix conscient en faveur de quelque position néo-stoïcienne en philosophie morale que ce soit, mais cela indique plutôt que Descartes partageait avec ces contemporains « néo-stoïques », ainsi qu'avec les Pétrarque et les Pico des deux ou trois siècles antérieurs, la croyance selon laquelle on a toujours la possibilité de juger rationnellement et d'ordonner ses propres pensées et sa propre conduite sur la base d'une certaine « réserve psychologique » – attitude mentale qui permettait à l'âme

poursuite de la tranquillité, le pyrrhonisme antique, au contraire, présupposait l'interdiction de toute conviction morale, sans parler de l'interdiction d'arguments rationnels pour démontrer une conviction quelconque.

11 Aussi, cette position a été presque exclusivement exprimée en des termes néo-stoïciens : la « tranquillité », la « liberté de l'esprit », ainsi que le mépris élitiste pour les masses – tout ce qu'avaient évoqué les représentants du stoïcisme antique – pouvait être réutilisé pour modeler le nouvel idéal de l'honnête homme.

humaine, dans l'isolement de son propre domaine mental, de réaliser une liberté d'esprit qui constituerait l'aboutissement de la vie spirituelle¹².

Il sera nécessaire de revenir à la question de la position ultérieure que Descartes a pu avoir lui-même en philosophie morale. Pour le moment, notons que, pour l'histoire du cartésianisme davantage que pour savoir si Descartes a ou non adopté une position néo-stoïcienne, il serait particulièrement intéressant d'identifier la manière dont les idées contemporaines à Descartes sur la réserve psychologique ont pu contribuer à la position cartésienne sur le statut métaphysique de l'âme. Quel rapport existe-t-il en effet entre l'idée morale d'une libération de l'esprit obtenu par l'isolement de ce dernier, et l'idée de la métaphysique cartésienne de dissocier l'analyse philosophique du domaine mental du contexte moraliste et spirituel? La question se présente comme d'autant plus pressante lorsque l'on prend en compte le fait que Descartes, en traitant la « troisième maxime » de sa « morale provisoire », ne réfère pas directement au stoïcisme. En réalité, ce qu'il fait, dans le même document où il expose pour la première fois sa philosophie du « je pense », c'est présenter la position « stoïque » comme une attitude qu'on pourrait comparer avec la règle morale qu'il propose, tout en

12 Si Descartes a été inspiré par des positions néo-stoïques contemporaines en formulant sa position « provisoire » en morale, il aurait été plus approprié peut-être de se référer à Montaigne et Charron, plutôt qu'à Epictète et Juste Lipse, comme l'a fait Étienne Gilson afin d'éclaircir le passage du *Discours* où Descartes parle de sa morale provisoire. Cf. Étienne Gilson, « Commentaire historique », in DESCARTES 1925, 246 et 248. Notons que, dans son ouvrage classique intitulé *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (BRUNSCHVICG 1944), Léon Brunschvicg se concentre sur des questions de philosophie naturelle plutôt que de morale. L'idée stoïque, par ailleurs, de se transformer soi-même plutôt que de transformer le monde, était simplement trop largement répandue au dix-septième siècle pour en tirer une position qui caractérise spécifiquement la position de Descartes comme une position « néo-stoïque ». Ci-dessous, nous allons rencontrer de nouveaux exemples postcartésiens de cette idée.

présentant cette règle elle-même en affirmant « qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées »¹³.

Si, pour Descartes, il a dû être évident que la maxime morale (à savoir qu'il faut isoler ses propres idées des influences extérieures) donnait lieu, hors de la morale, à la conclusion selon laquelle on pourrait considérer ces mêmes pensées comme des pensées isolées en un sens métaphysique, un tel enchaînement d'idées n'est pas la seule façon de reconstruire l'idée qu'il y avait un accord profond entre la tradition en morale et la métaphysique de Descartes. En effet, à l'exception de l'idée du détachement mental, la tradition classique en morale présentait des coïncidences encore bien plus frappantes avec la philosophie de Descartes ; coïncidences qui peuvent être considérées comme des véritables positions « proto-cartésiennes » en éthique.

Âme et corps

Avant et après Descartes, l'idée de la puissance mentale a été liée soit à l'idée métaphysique de la distinction de l'âme et du corps, soit à l'idée « psychologique » de l'unicité intellectuelle de l'homme. Immédiatement après Descartes, Arnold Geulincx, par exemple, pour distinguer ce qui est dans notre pouvoir de ce qu'il ne l'est pas, parlait, dans son *Éthique* de 1675, de l'« immense océan de misères » dans lequel on est violemment et constamment emporté. « Je suis amené d'un malheur à un autre, seulement pour retomber aussi souvent du second dans le premier », écrit Geulincx. Et, dans la version néerlandaise de 1667, rédigée par Geulincx lui-même sur un ton plus lyrique, il y ajoute que, dans cette vie, « on ne peut que souffrir et

¹³ Descartes, *Discours*, AT VI 26, pour le renvoi aux stoïciens ; et 25, pour la citation donnée ici. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome I, 596.

éprouver de la douleur »¹⁴.

À première vue, ces plaintes semblent évoquer des événements terribles. Mais les exemples que Geulincx donne ici indiquent qu'il ne pense pas à des catastrophes extraordinaires. Les douleurs dont il parle sont d'un type très précis : ce ne sont que les douleurs *physiques*. Un être physique, comme l'est l'homme dans son état incarné, peut toujours entrer en collision avec les parties du monde qui l'environnent : il peut trébucher, il peut être jeté au sol, il peut se brûler, *etc.* Mais quand il s'agit de pouvoirs purement spirituels, les choses sont tout à fait différentes. L'esprit humain, d'après Geulincx, est capable de joies infinies – et le philosophe s'engage dans une discussion sur les délices intellectuels de l'homme vraiment vertueux :

Ce sont les chastes voluptés d'un esprit voué à Dieu, d'un esprit qui a juré de respecter la loi de Dieu, et qui s'est complètement abjuré lui-même, en se parjurant complètement de soi-même ; de chastes voluptés (en effet, que faire sinon réitérer le mot ? – car la chose est au-delà de toute expression) voluptés douces, pures, nobles. Nul ne connaît ces joies à part celui qui les éprouve ; car tous ceux qui les éprouvent le font intérieurement¹⁵.

L'intériorité que la version française donne ici à l'expression geulincxienne du cœur (*in sinu*) s'accorde parfaitement avec ce qui est accentué dans la version néerlandaise de Geulincx lui-même : « Personne », dit-il, « Personne ne sait ces joies moins qu'il ne se réjouit en elles : tout cela est joie modérée ; celui qui se réjouit ici de tout bonheur, se réjouit tout à l'intérieur »¹⁶.

14 GEULINCX 1986, 119. Cf. Arnold Geulincx, *Ethica*, dans GEULINCX 1893, 55.

15 Geulincx, *Ethica*, dans GEULINCX 1893, 62. Traduction de l'édition d'Hélène Bah-Ostrowiecki : GEULINCX 2009, 218-219.

16 GEULINCX 1986, 131.

On retrouve exactement la même combinaison d'idées chez Spinoza¹⁷. Quand Spinoza discute l'idée de collision du corps humain avec les choses extérieures, il évoque, lui aussi, l'image d'une mer orageuse. Il est clair, écrit-il, « que, comme les eaux de la mer agitées par des vents contraires, nous sommes ballottés, sans savoir quels seront l'issue et notre destin. »¹⁸. Spinoza n'a probablement pas emprunté la comparaison à Geulincx. Si l'idée d'être ballotté par les vagues du destin pourrait à première vue avoir été une figure intemporelle, cette façon de se représenter l'influence négative des causes extérieures sur les états internes de l'esprit doit plutôt être considérée comme un *topos* à la fois humaniste et stoïque. Nous la retrouvons, par exemple, dans Juste Lipse, le porte-parole flamand du stoïcisme au tournant du siècle : « Comme un navire vide et sans équipage tourne en rond à tout vent sur la mer, ainsi en nous cette pensée vagabonde que la charge et le poids de la raison n'a pas stabilisée »¹⁹.

Plusieurs siècles plus tôt, le philosophe romain Sénèque avait déjà décrit l'homme doué de force morale comme celui qui savait garder sur la bonne voie son navire sur une mer orageuse : « il devra monter et descendre, voguer à la merci des flots et manœuvrer dans la bourrasque ». Aussi est-ce le sage qui est capable de se diriger à contre-courant, puisqu'il « devra pousser de

17 Le contraste entre les dangers du monde extérieur et le potentiel inestimable de l'euphorie mentale qui se trouve caché dans le royaume intérieur de l'esprit est un thème qui est propre à la tradition optimiste de la perfection morale telle que la représentait déjà Érasme. Nous la retrouvons aussi dans l'*Éthique* de Spinoza et souvent en des termes correspondants.

18 Spinoza, *Ethica* III, prop. 59, scholium. Traduction de l'édition de Bernard Peurat, SPINOZA 1988, 303.

19 Juste Lipse, *De constantia* I 5. Traduction de l'édition de Jacqueline Lagrée (LIPSE 2016), 57.

l'avant contre la fortune »²⁰.

On ne retrouve pas chez Descartes cette image du navigateur dans la tempête, même s'il a lui-même usé de la métaphore bien connue en scolastique de l'âme pilote – image sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir bientôt. Cependant, si des contemporains se présentaient certainement comme plus stoïques que Descartes, l'image du capitaine ou du pilote qui reste impassible sur une mer agitée peut à nouveau être associée à la position de Descartes lui-même en philosophie. Car c'était précisément au sein de la tradition morale que l'idée du retrait en soi-même avait été explicitement liée, même avant l'avènement du cartésianisme, à l'idée de la séparation de l'âme et du corps. Plus spécifiquement, c'est une combinaison d'idées qu'on retrouve également chez les moralistes d'inspiration stoïcienne.

Avant même que le contraste entre le domaine physique et le domaine mental, ainsi que la notion d'un retrait de l'âme en soi-même ne deviennent parties intégrantes des systèmes postcartésiennes de morale, comme celle de Geulincx et de Spinoza, la tradition néo-stoïque avait souligné le dualisme entre l'âme et le corps. Chez Juste Lipse, par exemple, on est immédiatement confronté à l'idée stoïcienne de la constance, à travers une analyse de ce même dualisme : « Il ne t'a pas échappé, » dit le maître Langius, au début de son sermon dans le livre *De Constantia*, à un élève – Lipsius lui-même – qui

²⁰ La métaphore de navigation se poursuit ici : « contra fortunam illi tenendus est cursus ». Cf. Sénèque, *De Providentia* V 9, dans SÉNÈQUE 1950, 25. Dans son article « Ships, the Sea and Constancy : A Classical Image in the Baroque Lyric », David Halsted désigne Virgile, Horace et Sénèque comme les sources traditionnelles de ce *topos*. Toutefois, dans le cas de Sénèque comme dans celui de Lipse, Halsted donne d'autres citations ; ce qui est en soi une indication de l'utilisation généralisée de l'image de la mer comme une métaphore pour les formes politiques et spirituelles du trouble mental. Cf. HALSTED 1990.

reste encore peu enthousiaste sur ce point :

Il ne t'a pas échappé qu'il y a en l'homme deux parties, l'âme et le corps ; la première plus noble renvoie au souffle et au feu, la seconde, plus vile, à la terre. Elles sont jointes mais d'un accord discordant ; elles ne s'accordent pas facilement, chaque fois qu'il est question de commandement ou d'obéissance²¹.

Dans sa formulation néo-stoïque, cette position dualiste avait été habilement adaptée à la position chrétienne concernant l'âme et le corps. Pourtant, dans la mesure où ce dualisme pouvait fonctionner, dans n'importe quel système religieux ou philosophique qui l'admettait, comme le fondement d'une morale insistante sur la possibilité d'une acceptation mentale du destin, le stoïcisme n'avait jamais eu besoin d'une armature supplémentaire d'origine chrétienne ou même platonicienne pour manifester ce dualisme.

Aussi, en se demandant, d'après Aristote, quelle était la qualité la « meilleure » dans l'homme, Sénèque avait répondu, au premier siècle après J.-C., que c'était la « raison ». Par elle, en effet, l'homme

surpasse les animaux, il vient après les dieux. La raison épurée est donc le bien propre de l'homme. Tout le reste lui est commun avec la bête et le végétal. Il est fort ; le lion l'est aussi ; il est beau ; le paon aussi ; prompt à la course : et le cheval ? Je n'ajoute pas qu'à tous ces égards il leur est inférieur ; je cherche ce qu'il possède non pas au plus haut degré, mais en propre. Il a un corps ; les arbres aussi²².

Puis, en observant que, si « tout bien réside dans l'âme », il faut considérer comme un bien « tout ce qui la consolide, l'élève, la grandit », Sénèque tirait

21 Lipse, *De constantia* I 5. Traduction de l'éd. Lagrée (LIPSE 2016), 55.

22 Lucius Annaeus Seneca [Sénèque], *Epistulae morales ad Lucilium* 76, § 9. Traduction de l'édition de François Préhac et Henri Noblot : SÉNÈQUE 1957, 57.

des conclusions ontologiques de son péan moral²³. Finalement, c'est sur la base d'un dualisme strict entre l'âme et le corps qu'il fait valoir, lui aussi, que les biens corporels ne peuvent pas être des biens réels :

Dans l'hypothèse où l'âme, dégagée du corps, lui survit, elle est réservée à un état plus heureux que celui qu'elle connaît, quand elle se meut dans le corps. Mais si les agréments dont le corps nous permet l'usage sont vraiment des biens, elle se trouvera dans un état pire, après sa délivrance ; comment croire que la félicité de l'âme devenue libre, ayant pris son essor dans l'univers, soit moindre que celle d'une âme enfermée [et] investie²⁴.

Ayant à l'esprit l'idée de la séparation de l'âme et du corps émise par Lipsius, le contraste que peint ici Sénèque entre l'unicité de la raison humaine et la possession d'un corps que l'homme a en commun avec tant d'autres créatures, et finalement l'idée d'un état plus heureux de l'âme après cette vie, comment Descartes a-t-il pu tourner à son profit une tradition pleine d'évocations d'un dualisme métaphysique, pour en tirer une position nouvelle ? La différence la plus importante entre les arguments de Descartes et ceux de ses prédécesseurs réside en ce que Descartes a entièrement séparé la question métaphysique de son caractère moral et spirituel.

L'homme et les bêtes

Afin de comprendre comment Descartes a utilisé les sources disponibles en morale, en théologie et en métaphysique pour en extraire des éléments appropriés à ses propres fins, notons premièrement qu'il y a bien une similitude frappante entre la citation que nous venons de donner des *Epistulae morales*

²³ *Ibid.*, 59.

²⁴ *Ibid.*, 62.

de Sénèque et un autre passage du *Discours de la méthode* de Descartes : le passage où il explique que , même si certains animaux, comme le perroquet, sont capables de réaliser des activités tout aussi bien, voire mieux, que l'homme, cela ne prouve pourtant pas qu'ils sont en possession d'une âme rationnelle. Au contraire, cela prouve indirectement qu'ils ne le sont pas :

de façon que ce qu'ils font mieux que nous, ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit ; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux [...]²⁵.

Ici encore, l'exemple ne doit pas nous conduire trop rapidement à faire de Descartes un stoïcien. Un argument tout à fait comparable à celui de Sénèque a été employé pour faire de l'homme un animal exceptionnel, par exemple dans les commentaires néo-scolastiques contemporains sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Ainsi, les commentateurs de Coïmbre avaient affirmé, au tournant du siècle, que la félicité mentale ne consiste pas dans les biens corporels, car pour une grande quantité de choses corporelles, les bêtes excellent sur nous. En effet, « beaucoup d'animaux sans raison », affirment les *Conimbricenses*,

excellent sur l'homme par des biens corporels : certains vivent plus longtemps, d'autres sont plus robustes ou plus rapides ; si donc la félicité était fondée sur des biens corporels, l'homme ne surpasserait pas les autres animaux dans la dignité de sa fin²⁶.

25 Descartes, *Discours*, AT VI, 58-59. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963 tome I, 631.

26 CONIMBRICENSES 1593, disp. 3, qu. 2, art. 2, ad 3, p. 23.

Voilà l'argument qui ressemble tout particulièrement à celui de Descartes. Tout comme chez Sénèque, il s'agit d'une comparaison des performances physiques, plutôt que d'une comparaison entre les diverses fonctions sensorielles, ce que fait Aristote²⁷. Plus précisément, comme Descartes, les Conimbricenses insistent sur le contraste entre capacités physiques et capacités mentales, qui justifie selon eux l'attribution d'un statut exceptionnel à l'être humain. Si l'expression « la dignité de sa fin », ici utilisée par les commentateurs de Coïmbre, est elle-même l'indice d'un complexe d'idées théologiques plutôt que philosophiques²⁸, leur terminologie s'adapte nettement aux expressions qu'avait utilisées la tradition scolastique à propos de la comparaison entre les hommes et les bêtes. C'est dans ces mêmes termes, en effet, que Saint Thomas, dans le troisième livre, le livre sur la morale, de sa *Somme contre les Gentils*, avait soutenu que, contrairement aux autres créatures, les êtres rationnels jouissent d'une providence particulière. Ceux-ci en effet

dépassent les autres créatures par la perfection de leur nature et la dignité de leur fin : par la perfection de leur nature, car seule la créature raisonnable est maîtresse de son acte ; elle se meut librement ; les autres sont plutôt mues qu'elles ne se meuvent à leurs opérations propres. Par la dignité de leur fin : seule encore la créature raisonnable, par son opération, la connaissance et l'amour de Dieu, atteint la fin dernière de l'univers ; les autres créatures n'atteignent celle-ci que par une certaine participation à sa ressemblance²⁹.

27 Notons que, chez Aristote lui-même, c'est plus particulièrement à cause du sens de toucher que l'homme surpasse intellectuellement les bêtes. Cf. Aristote, *De anima* II, 421a20-23.

28 Bien que l'argument souligne à nouveau que la raison humaine est exceptionnelle, les Conimbricenses semblent plutôt confondre ici l'idée de la *dignitas finis* de l'homme avec l'idée de ses opérations physiques. Quoi qu'il en soit, et d'une manière qui lui est habituelle, Descartes garde le silence sur le but de l'âme humaine.

29 Saint Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, 111, 1. Traduction du *Grand Portail*

Il n'y aurait donc aucun sens à essayer de déterminer si Sénèque, Saint Thomas ou les commentateurs néo-scolastiques ont pu inspirer directement Descartes dans sa réflexion sur l'état conscient des animaux relativement à celui des hommes dans la cinquième partie du *Discours*. Et il serait bien plus déraisonnable encore de faire de Descartes un traditionaliste en philosophie sur la base d'une correspondance comme celle qui est signalée ici entre la cinquième partie du *Discours* et certains modèles possibles en théologie ou en philosophie. Supposons plutôt que Descartes, pour préciser sa propre position, aurait pu facilement revenir à toute une série d'idées et de formulations qui étaient très proches des siennes, et qui se rapportent à la différenciation qu'on avait toujours fait entre les opérations physiques et les facultés mentales.

La citation de Saint Thomas, qui donne une portée plus large à l'observation des Conimbricenses sur les biens corporels des bêtes, confirme parfaitement l'existence d'un tel rapport entre la philosophie de Descartes et la tradition philosophique qui le précédait : pour la question de la perfection de leur nature, ainsi que pour celle de la dignité de leur fin, ce qui importe pour préciser l'unicité des êtres rationaux, c'est d'établir une stricte distinction entre, d'une part, les créatures qui ne se meuvent que par le fait d'être mues et, d'autre part, l'unique créature raisonnable qui « se meut librement ».

Cependant, avant Descartes, toute interprétation de ce dualisme ne se formulait que dans un contexte moraliste, soit théologique. Afin de com-

prendre comment l'œuvre cartésienne a pu transformer ce complexe d'idées, il faut tenir compte du fait que Descartes, par ces emprunts à la tradition intellectuelle, n'a pas utilisé ces notions et idées provenant des traditions stoïques ou scolastiques pour en faire une nouvelle position en théologie ou en morale. Ce que Descartes a fait, c'est premièrement emprunter à ces traditions l'idée selon laquelle l'âme humaine peut être considérée comme un domaine de la réalité interne, et deuxièmement, sortir cette observation de son contexte original pour la placer dans la science nouvelle qu'il bâtissait et où il pouvait la traiter de façon abstraite et isolée. Ainsi, transformant des *topoi* théologiques et moraux en matières moralement neutres, Descartes modifiait en même temps la discipline de la « métaphysique » elle-même, en la délivrant de son caractère théologique. L'étrange livre des *Méditations* de Descartes a donc inauguré, sous la forme d'une nouvelle « métaphysique », une nouvelle science de l'expérience interne et de ses rapports avec le monde extérieur.

La transformation à l'œuvre : théologie

S'il fut aisé pour Descartes de déduire de la tradition intellectuelle l'idée du caractère exceptionnel de la vie mentale de l'homme, ainsi que l'idée selon laquelle l'être humain a la possibilité de se retirer dans son propre domaine mental, n'a-t-il pas aussi fait usage de certaines analyses spécifiques en théologie ou en morale pour expliquer ses propres idées sur l'esprit humain et son fonctionnement ? Notons premièrement qu'en se référant à certains sentiments religieux ou moraux, Descartes a parfois simplement répété leurs leçons moralisantes. Dans le passage du *Discours de la méthode* que nous

venons de citer, par exemple, il peut bien avoir défendu l'idée qu'il y a une grande différence entre les hommes doués d'une raison et les opérations purement mécaniques des bêtes. Néanmoins, dans ce cas, il n'a fait cela que pour en tirer une conclusion assez classique et commune, à savoir la fameuse dénégation – à la fois « morale » et « théologique » – selon laquelle nous n'aurions « rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis »³⁰.

Bien qu'il ait donc parfois lui-même relié une position morale à sa métaphysique, Descartes a plus fréquemment tiré de leur contexte moral et religieux des analyses de l'âme humaine et de ses opérations afin d'en donner une analyse analogue aux analyses scolastiques, mais dépouillée de leur contexte original. Or, ceci est particulièrement présent dans la quatrième partie des *Méditations*, où l'intérêt de Descartes pour la tradition s'est principalement nourri du dessein de faire usage de certains arguments empruntés à la théologie ainsi qu'à la tradition morale en philosophie ; cela pour traiter des questions touchant l'âme humaine et ses opérations d'une façon non pas morale ou religieuse, mais purement épistémologique, ou bien « métaphysique » dans le sens cartésien de ce terme.

L'exemple le plus manifeste se réfère à la théologie. Descartes a eu beau nier, devant Antoine Arnauld, avoir jamais voulu traiter des questions de théologie³¹, dire que « tout le contenu » de ses *Méditations* » fait preuve du fait

30 Descartes, *Discours*, AT VI, p. 59. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome I, 632.

31 Arnauld avait posé cette question parce que Descartes avait écrit, dans la partie quatrième des *Méditations*, que la volonté humaine « s'égare fort aisément » et que c'est ainsi qu'on se « trompe » et qu'on « pêche ». Aussi Descartes avait-t-il expliqué que cela pouvait se présenter « en choisissant le mal pour le bien ou le faux pour le vrai ». Cf.

qu'il avait « toujours excepté les choses qui regardent la foi et les actions de notre vie »³², ou encore se défendre en soulignant qu'il avait « expressément déclaré », dans l'abrégé de ses *Méditations*, qu'il n'entendait point

parler des choses qui appartiennent à la foi, où à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle [...]³³,

mais il n'a pas toujours pu, pour cela, dissimuler qu'il s'ensuivait clairement de sa propre façon de parler, que l'explication épistémologique de la volonté humaine, introduite dans la quatrième *Méditation*, était nettement déduite de l'analyse du rôle de la volonté telle qu'elle se présentait dans les sources contemporaines en théologie au sujet du péché.

Le contexte théologique des *Méditations* était tellement évident pour les contemporains de Descartes, que beaucoup d'entre eux ont interprété les *Méditations* comme relevant de la théologie. Plus que cela, il y a toujours eu des commentateurs qui se sont servi de la métaphysique de Descartes pour en déduire des vérités théologiques. À l'université de Leyde, par exemple, l'analyse cartésienne de la liberté humaine a été interprétée dans un sens nettement protestant par le célèbre théologien Abraham Heidanus (1597-

Descartes, *Meditationes*, AT VII, 58, 215-216 et 247-248. Traduction de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 463, 653-654 et 692-693. Mais ensuite, comme Arnaud l'avait confronté aux implications théologiques de ce qu'il avait écrit, Descartes a répliqué explicitement qu'il n'entendait « point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle. » Descartes, *Meditationes*, AT VII, 15. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 402.

32 Descartes, *Meditationes*, AT VII, 248. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 692.

33 Descartes, *Meditationes*, AT VII, 15.

1678).

Heidanus était lui-même cartésien, mais surtout calviniste. En dépit de ses inclinations tolérantes et charitables, il n'hésitait pas à montrer aux détracteurs du calvinisme les limites de leurs interprétations – mal conçues, selon lui – de la liberté humaine. En défendant leur idée de la liberté de choix, les arminiens ont eu beau dire qu'ils ne voyaient pas comment on pourrait sauver la liberté humaine dans une situation où l'on ne pouvait pas éviter le péché, et où le salut dépendait entièrement de la grâce de Dieu ; Heidanus, pour sa part, répliquait que cela était vrai seulement si l'on ne considérait que la liberté de Platon et d'Aristote, c'est-à-dire la liberté « philosophique », la liberté d'indifférence ou d'irrésolution. Or, sous cette compréhension restrictive de la notion de liberté, Dieu lui-même, ainsi que Jésus Christ et les anges, ne peuvent pas être considérés comme libres parce qu'ils ne sont jamais indécis, rétorquait Heidanus. Selon Heidanus, la vraie liberté, c'est la liberté telle que l'avait expliquée Saint Augustin : une liberté qui n'est pas indifférente, mais qui se définit comme une volonté délibérée, et même un dévouement absolu à une certaine cause – une liberté qui ne se présente en effet, selon Heidanus, que dans une situation de dévouement total, sans la moindre condition. Cette liberté absolue se produit quand on est capable de l'expliquer par une connaissance absolue de ce qu'on veut, connaissance qui ne laisse plus aucune place au doute, et pour laquelle on met en jeu une volonté qu'on sait être uniquement et exclusivement sienne. Cette liberté, on la nomme « liberté de spontanéité » d'après la définition de Prosper Tiro, qui est citée par Heidanus pour avoir précisé que la vraie volonté libre n'était

qu'un « appétit spontané » pour une « chose agréable »³⁴.

Toutefois, en 1645, Heidanus avait trouvé une meilleure formulation de cette liberté à partir d'une source beaucoup plus récente. Face aux arguments sociniens et remontrants qui réduisaient la position calviniste au fatalisme, Heidanus décidait d'abandonner momentanément la théologie reçue et de chercher l'aide de la métaphysique. Il se tournait vers le petit livre récemment publié de ce gentil et jovial Français, qui pour quelques temps avait été son compagnon à Leyde – et qu'il comptait maintenant parmi ses amis³⁵. Sans nommer l'auteur, ni même indiquer qu'il s'agit ici d'une citation empruntée à un autre, Heidanus, en y ajoutant quelques mots et phrases à lui, reproduisait littéralement le texte de la quatrième partie des *Méditations* :

Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires [...] ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée [...], d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse³⁶.

34 HEIDANUS 1645, 131.

35 C'est à Heidanus que nous devons une description vivante et sympathique du philosophe français, datée de 1676. Cf. HEIDANUS 1676, 29-33, où Heidanus compare les traits exceptionnels de ses deux amis décédés Johannes Cocceius et René Descartes (« sympathiques », « très instruits », « très agréables dans la conversation »), rappelant en particulier à propos de Descartes l'accueil chaleureux qu'il avait toujours reçu de lui, ainsi que « sa gaieté sans feinte, sa volonté de répondre directement à tout ce qu'on lui demandait, avec une telle clarté d'argumentation qu'il semblait que la philosophie elle-même parlait par sa bouche, sans calomnier personne, mais en jugeant moralement de toute chose » (30).

36 HEIDANUS 1645, 131 : « Want om vry te zijn / en is het niet van noode / dat wy tot beyde deelen even veel geneghen kunnen zijn / om alsoo wel tot het eene als tot het andere te kunnen vallen / ofte niet meer tot het eene als tot het andere / ofte gellijckelick ghebalanceert te zijn tusschen tween als in een weeghschael : maer ter contrarie / hoe meer wy tot eene sake hellen / ende die toevallen het zy dat wy de waerheyt ende goedighheyt die daer in is klaerlick sien / ende bemercken / het zy dat Godt onse innighste ghedachten / ende de ghelegentheyt der selver na sijne

C'est donc pour avoir exposé clairement la nature de la « liberté de spontanéité » que les *Méditations* de Descartes entraient en théologie en 1645. Cependant, si Heidanus s'est mis à jouer le philosophe en théologie en s'appuyant sur Descartes, c'est parce que Descartes semblait s'être mis à jouer le théologien en philosophie.

Toutefois, Descartes reste un théologien très difficile à définir, car malgré l'emploi qu'Heidanus en a fait, sa position sur la liberté laissait en suspens de nombreuses questions concernant son contenu théologique. Ceux qui ont essayé de définir la position de Descartes sur les questions théologiques de la grâce et de la liberté humaine ont dû conclure que l'on n'y arrive jamais. Étienne Gilson a même implicitement accusé Descartes de mauvaise foi en raison de son apparente indécision concernant les questions dogmatiques. « *Plane assentior* », avait dit Descartes à ses correspondants s'agissant de la grâce ; « je suis entièrement d'accord », répondit-il deux fois dans le contexte d'une discussion sur la liberté ... mais suite à deux positions absolument irréconciliables l'une avec l'autre, poussant Étienne Gilson à la conclusion que « [de] ces deux *plane assentior*, il y en a nécessairement un ... qui est de trop »³⁷.

Descartes a tenu diverses positions contradictoires en théologie, se targuant par exemple d'être tantôt gomariste, tantôt arminien ; oratorien, puis jésuite,

onberijpelicke Voorsienigheyt regeert / hoe vryer dat wy zijn / en vrywilliger wercken ». Cf. DESCARTES, *Méditations*, AT IX, p. 46. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome 2, 461-462. Cf. *Meditationes*, AT VII, 57-58.

³⁷ GILSON 1914, 219: « De ces deux *plane assentior* il y en a nécessairement un qui est de trop. »

*etc.*³⁸ Plus que de rendre compte de ses multiples contradictions, ce qui importe ici, c'est qu'une fois que l'on cesse de lire Descartes comme un « théologien », on ne peut plus non plus considérer ses affirmations sur la question de la liberté comme une preuve de sa mauvaise foi en matière religieuse. Ce qu'il a proposé dans la quatrième de ses *Méditations* ne se réduit pas à une quelconque position spéculative en théologie. Il est vrai que Descartes s'est appuyé ici sur des analyses théologiques tirées des débats contemporains sur la liberté et la grâce, mais il a toujours agi en tant que philosophe, captivé uniquement par l'analyse théologique du processus mental du jugement.

Une fois que l'on cesse de lire Descartes comme un théologien et que l'on accepte qu'il n'emprunte aux analyses théologiques que ce qui lui était utile pour expliquer le fonctionnement de la volonté sur la base d'une expérience introspective, une lecture alternative se présente : cette lecture nous permet de comprendre que Descartes, tout en adoptant une parfaite neutralité par rapport aux débats théologiques de son époque (des débats dont il était parfaitement conscient, par ailleurs), a voulu faire usage de divers éléments tirés d'orientations inconciliables en théologie pour en tirer des

³⁸ D'une part, Descartes semble avoir confirmé devant Frans Burman et Johannes Clauberg, en 1648, qu'après avoir examiné « les choses en leur vérité » il « s'est vu d'accord avec les Gomaristes, et non avec les Arminiens, ni avec les Jésuites non plus parmi ceux de sa religion ». Cf. DESCARTES 1975, 80-81. Les paradoxes ne font qu'augmenter quand l'on constate que Descartes adopte, dans sa correspondance de 1641, le point de vue oratorien de son ami Guillaume Gibieuf, et, en 1645, la position moliniste, c'est-à-dire jésuite, d'un autre ami, Denis Mesland. Pour les références spécifiques aux passages où Descartes a parlé des questions épineuses concernant la grâce dans sa correspondance avec Gibieuf et Mesland, voir, par exemple, l'article de Dorottya Kaposi, « Indifférence et liberté humaine chez Descartes », (KAPOSY 2004) ; cet article, d'ailleurs, donne un bon aperçu des diverses questions épistémologiques, théologiques et morales impliquées dans ces débats.

raisonnements et des distinctions qui pouvaient lui être utiles dans le domaine de l'épistémologie.

Ainsi, du camp « orthodoxe » (c'est-à-dire la théorie dominicaine et oratorienne de la religion catholique, ainsi que la théorie « calviniste », soit « gomariste », de la religion protestante), Descartes empruntait l'idée que la vraie liberté n'est que cette « liberté de spontanéité », exprimée par Tiro et Saint Augustin, à savoir la liberté par laquelle, selon Descartes, on ne fait rien d'autre qu'affirmer une vérité. Quant au camp « progressiste » (c'est-à-dire, de la partie jésuite chez les catholiques et la partie « remonstrante » ou « arminienne » chez les réformateurs), Descartes y adoptait l'idée qu'il pourrait y avoir une volonté « vide », ou une volonté « nue » pour ainsi dire, qui opèrerait sans qu'une connaissance véritable ne lui en ait donné l'occasion.

La liberté cartésienne se résume donc à ceci : on peut toujours nier obstinément (argument « jésuito-arménien ») ce qui (argument « dominicain-oratorien-gomariste ») ne peut pourtant pas être nié à cause de sa parfaite évidence. Aussi, l'usage que fait ici Descartes, en épistémologie, des positions théologiques sur la liberté de l'homme, conduit à une nouvelle synthèse cartésienne par laquelle on peut sauvegarder à la fois la liberté de l'esprit et la force de l'évidence mentale³⁹. Choisisant précisément, de part et d'autre du

39 C'est pourquoi, pour Descartes, l'aspect « jésuito-arminien » ne sert qu'à prouver que l'on peut avoir l'expérience d'une flexibilité absolue à l'intérieur de son esprit libre sans qu'il faille jamais en faire usage. Ou, comme l'a remarqué Dorottya Kaposi, « le libre arbitre comme bien abstrait se distingue de son bon usage comme une condition de possibilité se distingue de ce qu'elle rend possible ». Kaposi, « Indifférence et liberté humaine chez Descartes », KAPOSY 2004, 97. Notons d'ailleurs que Kaposi juge que, bien qu'il ne « signale pas une rupture dans la conception cartésienne de la liberté humaine », l'idée de cette indifférence « positive » apparaît néanmoins dans la correspondance de Descartes en 1645 comme « un nouveau sens du terme "indifférence" ». Cf. *ibid.*, 98.

spectre théologique, les arguments qui pouvaient l'aider à expliquer des subtilités relatives à l'expérience mentale, Descartes a donc su convertir ces positions dogmatiques en arguments purement philosophiques, sans se prononcer sur aucune position théologique. Aussi, sa stratégie ne comporte-t-elle aucune implication concernant sa position religieuse : elle sert seulement à transformer des positions religieuses en une position théologiquement et moralement « neutre » dans le contexte de l'analyse de la vie interne de l'esprit. C'est une stratégie typiquement cartésienne, que l'on retrouve une fois de plus dans la quatrième partie des *Méditations*.

La transformation à l'œuvre : morale

Si, quant à la question de la liberté, Descartes a pu tirer ses arguments des sources catholiques et protestantes en théologie contemporaine, il a trouvé dans la tradition de la philosophie morale les arguments par lesquels il visait à expliquer la répartition des tâches entre les deux facultés mentales qu'il jugeait être impliquées dans l'acte mental du jugement. À première vue, il peut sembler assez étrange de voir Descartes expliquer que l'âme humaine parvient à un jugement intellectuel sur la base d'une collaboration ou d'un « concours » entre la faculté de l'intellect et la faculté de la volonté. Juger, ou estimer la vérité d'une chose, c'est ce qu'on fait par la pensée, l'intelligence, l'intellect. L'analyse de Descartes, qui introduit l'idée qu'il n'y a pas de jugement sans la coopération de la volonté, semble se dissocier de toute analyse philosophique du jugement depuis Platon. Voilà pourquoi, entre autres, la *Méditation* quatrième semble sortie de nulle part en 1641, et semble plus révolutionnaire et exceptionnelle encore que l'idée du *Cogito* elle-même.

Néanmoins, ici aussi, Descartes, d'une analyse traditionnelle de la coopération entre ces deux facultés mentales, prise cette fois directement de la tradition scolastique en philosophie morale, a fait une théorie épistémologique⁴⁰.

Il s'agit ici d'une doctrine développée dans les commentaires scolastiques sur *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, par laquelle les commentateurs de l'époque essayaient de déterminer les responsabilités mutuelles de l'intellect et de la volonté dans la formation de jugements moraux. Pour donner un exemple plus ou moins contemporain à Descartes, il suffit de revenir aux commentaires faits par les Conimbricenses en 1593 sur *l'Éthique à Nicomaque*, quand ils traitent des trois « principes des actions humaines », à savoir la volonté, l'intellect et l'appétit sensitif. Les Conimbricenses se demandent, par exemple, « si c'est la volonté qui meut [ou « pousse » ; *moveat*] l'intellect, ou bien l'intellect qui [pousse] la volonté »⁴¹.

En traitant les trois principes de l'activité mentale mentionnés ci-dessus, les commentateurs de Coïmbre remarquent que l'âme peut être menée de la puissance à l'acte en deux sens distincts, et que l'intellect et la volonté sont impliqués de façons diverses dans les deux cas : d'une part, l'âme peut oui ou non choisir ou élire une chose ; d'autre part, elle peut choisir une certaine

40 Dans les années quatre-vingts du siècle précédent, mon ancien professeur d'Histoire de la philosophie moderne à Utrecht, feu Karl Schuhman, toujours à l'affût de liens jamais explorés dans l'histoire des idées, avait à cœur de convaincre ses étudiants du caractère exceptionnel de l'analyse cartésienne du jugement. Qui avait jamais dit que, pour juger, on se sert de sa volonté ? N'est-ce pas que tout le monde, philosophe ou non, savait très bien que le jugement est une affaire uniquement réservée à la faculté intellectuelle, c'est-à-dire à l'entendement ? Pourtant, la théorie du choix de Saint Thomas avait toujours expliqué la possibilité de l'erreur morale à partir de la coopération défectueuse de l'intelligence et de la volonté.

41 CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 1, p. 33.

chose plutôt qu'une autre⁴². Un exemple peut en illustrer le fonctionnement. La volonté, par exemple, peut « mouvoir » l'intellect, c'est-à-dire l'inciter « à considérer et à faire un jugement sur un médicament ». Or, comme le texte du commentaire l'explique :

par une telle action, l'intellect ne coopère pas (*non concurrat*) avec la volonté pour [produire] exactement le même acte par lequel la volonté le meut ; mais pour [produire] un autre [acte], à savoir choisir un médicament qu'il lui représente [à la volonté] comme étant apte à faire acquérir la santé⁴³.

Bien que ce soit la volonté qui incite ici l'intellect, tandis que l'intellect agit à son tour sur la volonté, cela ne doit pas nécessairement, selon les Conimbricenses, mener à une circularité, autant que les deux puissances se complètent mutuellement.

C'est de l'opération par laquelle l'intellect « coopère » avec la volonté en l'incitant à choisir ce qu'il offre comme étant convenable à choisir, que Descartes a repris l'analyse pour expliquer son interprétation du jugement dans le contexte épistémologique des *Méditations* : présenter une chose à la

42 Pour cette double puissance, l'âme dispose également de deux facultés dont l'une meut l'autre, en se donnant mutuellement la priorité selon la puissance dont il est question. La volonté, par exemple, meut l'intellect en exerçant un acte *quoad exercitium*, c'est-à-dire dans l'acte de choisir ou ne pas choisir une chose, tandis que c'est l'intellect qui actionne la volonté dans l'activité *quoad speciem*, c'est-à-dire en produisant une chose de telle sorte plutôt que d'une autre. En chaque instance de délibération, il faut donc, pour produire un acte libre, que la volonté et l'intellect s'unissent et travaillent ensemble afin qu'un acte soit produit. CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 1, p. 34. Notons, par ailleurs, que l'*electio* de la volonté n'a jamais lieu que suite à une présentation de plusieurs *alternatives* par l'intelligence. Cf. L'explication qu'a donnée M. De Wulf de « la théorie thomiste de la liberté psychologique » dans GILSON 1914, 229-230 : « Il y a donc deux jugements [...] entre lesquels la volonté choisit (*electio*). C'est la volonté qui décide à quel jugement elle donnera son adhésion ».

43 CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 2, ad 3, p. 35.

volonté pour laisser celle-ci lui dire oui ou non – c’est exactement la combinaison d’activités que Descartes attribue à l’intellect et à la volonté dans l’acte mental de juger. Comme l’avait dit, en 1620, l’aristotélicien de Leyde, Antoine de Waele, dans le contexte d’une discussion sur la liberté :

la volonté en soi-même est aveugle. Par conséquent, sans une indication et un jugement de l’intellect, la volonté ne peut rien choisir ou refuser⁴⁴.

Il fallait donc, comme l’exprimaient les Conimbricenses, que « l’intellect fournisse à la volonté l’objet dont, comme d’un principe formel externe, les actes de la volonté obtiennent l’espèce (*species*) »⁴⁵.

Descartes ne s’est pas intéressé aux aspects « psychologiques » de la théorie péripatéticienne des « espèces », et n’a pas non plus approfondi l’aspect moral de la coopération entre intellect et volonté. Il n’a également fait aucun effort pour cacher le fait qu’il se fondait pleinement sur l’analyse qu’avait donnée le thomisme du « concours » entre volonté et intellect tel que l’avait conçu la tradition scolastique en philosophie morale, en affirmant explicitement, dans la quatrième partie des *Méditations*, que nos erreurs dépendent d’un « concours de deux causes » (*a duabus causis simul concurrentibus*) :

à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d’élire, ou bien de mon libre arbitre : c’est-à-dire, de mon entendement, et ensemble avec ma volonté [...]⁴⁶.

44 WALAEUS 1620, 127. Voir aussi *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*, KRAYE 1997, 125.

45 CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 1, p. 34.

46 Descartes, *Meditationes*, AT VII, 56. Traduction de l’édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 459.

Dans l'emploi que fait Descartes du terme technique *concursum* et de l'expression « la puissance d'élire » pour décrire cette coopération, on retrouve les traces de la théorie scolastique. On peut les retrouver aussi dans les expressions « morales » telles que les notions d'*erreur* et d'*imperfection*, qui se dégagent ici de leur connotation morale pour acquérir une connotation épistémologique, tandis que l'explication néo-scolastique du choix d'un bon médicament semble à son tour annoncer l'analyse cartésienne de l'erreur par l'idée du « jugement », toujours impliquée dans l'action d'élire, et par laquelle *deliberandum* est ici identifié à *iudicium ferendum*⁴⁷.

Cependant, plutôt que de continuer l'analyse des similitudes et différences entre les théories scolastiques et cartésiennes, concentrons-nous ici sur le fait qu'en dépit de la grande ressemblance entre la terminologie des commentateurs et celle de la quatrième *Méditation*, il y a, en effet, une grande différence entre l'analyse de l'*actus eliciendum* scolastique et la théorie cartésienne du jugement. Si Descartes s'est encore une fois tourné vers une analyse classique de l'opération de l'âme humaine pour expliquer la coopération de ses facultés, il changeait, par la transformation qu'il opérait, d'une analyse morale en une analyse épistémologique, la nature de la question elle-même. En voulant donner une explication du processus mental du jugement, il s'efforçait ainsi d'offrir une appréciation moralement neutre de la possibilité du bon ou mauvais emploi de l'entendement et de la volonté. La situation est comparable avec celle de la question de la liberté et de la providence : là où la théorie scolastique, bien qu'également orientée vers une exploration de la contribution des deux facultés, visait plutôt à démarquer les responsabilités

47 Cf. CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 3, art. 2, ad 3, p. 35.

respectives de l'intellect et de la volonté dans le cadre moral de la conduite humaine, chez Descartes, au contraire, la possibilité d'un bon ou d'un mauvais emploi de ces facultés sert justement à comprendre le fonctionnement du processus lui-même. Tandis que la théorie scolastique était donc motivée par un examen de la responsabilité de l'homme, la théorie de Descartes met en jeu non pas tellement cette responsabilité « morale », mais la responsabilité « métaphysique » de Dieu pour la construction du système cognitif en tant que tel. Si la tradition scolastique a offert une analyse des deux facultés dans le contexte moral de l'usage de la volonté, Descartes transformait cette question en une question de « métaphysique » par laquelle il pouvait analyser l'opération cognitive du jugement tel que nous en avons l'expérience en nous-mêmes. Par cela, il visait à expliquer comment, en n'utilisant que ses propres facultés intérieures, on peut tirer des conclusions sur les choses extérieures⁴⁸.

Cet objectif épistémologique a donné un sens nouveau aux investigations « métaphysiques ». À partir de l'expérimentation du doute, Descartes commençait à délimiter un domaine séparé de la « conscience », qui se présentait comme le terrain méditatif pour lequel les critères d'évidence et de vérité devaient à nouveau être établis de façon purement interne. Si, cette fois,

⁴⁸ C'est aussi la raison pour laquelle les commentateurs scolastiques discutent la question d'une façon objectiviste et « scientifique », tandis que Descartes s'approche de la question d'une manière introspective, pour découvrir justement les aspects de liberté et les capacités mentales dont les théologiens et les moralistes avaient déjà fait usage pour répondre à leur propres questions. Descartes donne une idée non moins « objectiviste » des capacités psychologiques, mais son procédé méditatif est l'expression méthodique du fait que, dans l'idéal, le fonctionnement de ces deux facultés doit toujours être déterminé par une expérience interne. En cela, le traitement de l'intellect et de la volonté que présente Descartes dans les *Méditations* témoigne d'un traitement des capacités mentales humaines dans un domaine purement métaphysique.

Descartes a trouvé les éléments de sa nouvelle science du domaine interne dans la philosophie morale, il n'a pas fait emploi de ces arguments – tout comme dans le cas de ses emprunts à la théologie – pour en tirer lui-même des conclusions éthiques, mais exclusivement pour en faire usage dans le cadre du projet épistémico-métaphysique de ses *Méditations*.

Pourtant, qu'est-ce que cela signifie pour la science de la métaphysique elle-même ? Si Descartes a pu reprendre à d'autres disciplines des idées qui, depuis des siècles, avaient été évoquées dans les débats sur la liberté de l'homme et la responsabilité morale, pour en faire les éléments d'une analyse du jugement en dehors de tout contexte théologique ou moral, qu'est-ce que cela signifie pour l'orientation théorique de cette nouvelle science, et pour son rapport à la science de la métaphysique telle qu'elle se présentait avant 1641 ?

La nouvelle métaphysique : Descartes et Silhon

Dans le cadre d'une théorie du jugement humain, l'application d'arguments théologiques pour analyser la liberté, et d'arguments moraux pour décrire la coopération de l'intellect et de la volonté, illustre à quel point l'examen de l'expérience mentale reste, chez Descartes, théologiquement et moralement « neutre ». Hors de leurs contextes édifiants et spirituels, ces notions et arguments anciens commencent à jouer un rôle défini par l'intérêt porté à l'analyse de l'expérience interne en tant que tel. Ainsi, l'idée de la liberté, comme l'idée de la représentation mentale et la faculté d'élire, ne se présentent chez Descartes que comme des phénomènes et des facultés d'ordre purement « psychiques ». Aussi, la métaphysique cartésienne, loin d'être une

prima philosophia produisant des conceptions abstraites au service des sciences ultérieures, consiste plutôt en une science autonome des événements mentaux par laquelle, à partir du *Cogito*, Descartes essaie de donner une analyse des modalités épistémologiques du jugement et de l'erreur. S'il a pu trouver, dans la tradition morale et théologique, des arguments à partir desquels il pouvait aisément emprunter des détails spécifiques pour expliquer l'opération de l'âme dans son activité de juger, il a dû délibérément isoler ces mêmes arguments de leurs anciens contextes, tout comme, dans un sens plus général, il a dû isoler de la tradition religieuse et morale l'idée de la distinction de l'âme et du corps.

Dans les deux cas, ce qui restait de la métaphysique dans les mains de Descartes se présentait nécessairement comme une science nouvelle, science qu'on pourrait nommer « phénoménologie de l'esprit ». Uniquement consacrée à l'étude de l'âme humaine, de ses opérations et du rapport entre l'expérience mentale et le monde extérieure, cette science est donc une métaphysique, elle aussi moralement et théologiquement « neutre ».

Mais pourquoi cette science est-elle une « métaphysique », plutôt qu'une « psychologie », par exemple ? Quoiqu'on ne puisse apporter ici une réponse exhaustive à cette question⁴⁹, il y a pourtant plusieurs raisons d'ordre histo-

⁴⁹ Pour expliquer pourquoi Descartes a pensé sa nouvelle science comme une *prima philosophia*, on pourrait apporter des raisons conceptuelles, comme le fait que, dans les *Méditations*, il n'a pas seulement visé à donner une description de certains phénomènes mentaux, mais également de leurs conditions ontologiques. On pourrait aussi alléguer que la notion cartésienne de l'âme l'a empêché de ranger sa nouvelle science dans une tradition de « psychologie » existante, puisque la psychologie scolastique traitait plutôt des questions de la perception sensorielle et de la physiologie, outre le fait qu'elle contenait un éventail de concepts épistémologiques qui n'auraient eu aucun sens pour Descartes. Dans ce qui suit, nous donnerons des raisons positives pour lesquelles Descartes peut avoir considéré son projet comme un projet de métaphysique.

rique qui expliquent clairement pourquoi le projet des *Méditations* a bien mérité d'être nommé « métaphysique », même si, par rapport aux choix mêmes de ses thèmes, la métaphysique cartésienne se distinguait de toute métaphysique ancienne. En fait, les différences que l'on peut aisément observer entre la métaphysique de Descartes et les traités de métaphysique de son siècle offrent, d'une part, un témoignage parfait de la manière générale dont Descartes a neutralisé des éléments théologiques et moraux afin d'arriver à une science de l'âme humaine et de ses opérations, et, d'autre part, des indications évidentes des raisons qui l'ont poussé à persister et à présenter son programme lui-même comme une « métaphysique ».

À première vue, les *Méditations* peuvent sembler posséder des qualités assez similaires à certaines œuvres qui leur sont plus ou moins contemporaines. Chez son ami, pair et correspondant Jean de Silhon (1596-1667), par exemple, on peut même retrouver le noyau du *Cogito* cartésien tel que nous le connaissons par la deuxième partie des *Méditations*. Dans son livre *De l'immortalité de l'âme* de 1634, en effet, Silhon avait présenté une combinaison d'idées plus ou moins identiques à celles de Descartes, à savoir qu'il y a une certaine vérité dont on ne peut aucunement douter ; que cette idée, c'est-à-dire l'idée que l'on existe, donne un coup fatal au scepticisme ; que les déceptions des sens et les illusions n'y ont rien à contredire ; et qu'il est simplement impossible que l'on n'existe pas au moment où l'on pense exister. Silhon ajoute à cela l'idée que Dieu pourrait être responsable du mauvais fonctionnement de nos sens trompeurs ; l'idée de comparer les erreurs des sens aux rêves ; et l'idée selon laquelle il faut appliquer le doute à un double domaine de connaissances, à savoir aux connaissances dérivées des sens,

comme aux connaissances qui viennent de la « lumière naturelle ».

Cependant, toutes ces ressemblances entre les *Méditations* de Descartes et le livre sur l'immortalité de Silhon ne peuvent pas masquer ce fait indéniable : le thème central de Descartes n'est jamais celui de Silhon. Il y a en effet une grande différence entre la préoccupation de Silhon, qui concerne l'immortalité de l'âme, et le thème cartésien de la distinction de l'âme et du corps. Dans ce sens, on peut parler de nouveau d'une « naturalisation » de la métaphysique chez Descartes. Car dans le texte de ses *Méditations*, malgré tout ce qu'il a pu écrire pour obtenir l'approbation des docteurs de la Sorbonne, Descartes ne s'occupait nulle part de la question de l'immortalité, et bien que Marin Mersenne – comme, indirectement, Descartes lui-même – ait voulu suggérer, par le titre trompeur de l'édition Parisienne du livre en 1641, qu'il s'agissait d'un ouvrage sur ce thème⁵⁰, ce thème ne joue à vrai dire aucun rôle dans sa métaphysique.

Jean de Silhon, par contre, en attaquant le « Pyrrhonisme » et, plus exactement encore, les « raisons que Montaigne apporte pour l'établir »⁵¹, invoque l'argument augustinien du *Cogito* dans le cadre d'un effort socio-politique pour renforcer ses lecteurs dans la certitude de la foi chrétienne, si gravement menacée selon lui par le doute et par l'incrédulité propagés par les libertins érudits de son temps. L'attaque de Silhon sur les pyrrhoniens montre qu'il visait à renverser la tactique fidéiste consistant à semer le doute

⁵⁰ Descartes ne semble jamais avoir reproché à son ami Marin Mersenne d'avoir inscrit dans le sous-titre de l'édition première de ses *Meditationes* (Paris, 1641) qu'elles démontrent « l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ». Cependant, il a bien veillé à ce que cela soit changé pour l'édition seconde (Amsterdam, 1642), en « l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine du corps ».

⁵¹ SILHON 1634, 101.

pour rendre service à la tradition religieuse. Pour éviter que l'on ne commençât à douter de la religion aussi, Silhon, à son tour, essayait d'apporter une réponse à la crise morale du nouveau pyrrhonisme en renforçant la certitude des idées de Dieu et de l'immortalité.

Si intéressante que soit la tentative d'une reconstruction exacte de l'histoire du *Cogito* à partir des textes d'Aristote, de Saint Augustin, de Silhon et de Descartes, et la résolution de la question de priorité entre Descartes et Silhon en ce qui concerne l'utilisation de l'idée de la connaissance de soi dans le contexte d'une réfutation du scepticisme⁵², il ne faut pourtant pas oublier que la notion d'une « réfutation du scepticisme » signifiait quelque chose de très différent pour Descartes et pour son contemporain Jean de Silhon. Si Descartes ne s'est nullement montré étonné quand on lui a fait remarquer la ressemblance entre son *Cogito* et un passage de Saint-Augustin, on s'attend bien à ce qu'il n'ait pas réagi différemment dans le cas de la coïncidence de ses propres réflexions avec celles de Silhon. Selon Descartes, Saint Augustin avait seulement voulu attirer l'attention sur la similitude entre Dieu et l'homme, alors que, dans le *Discours* et les *Méditations*, il avait lui-même essayé de communiquer tout autre chose, à savoir que « ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, en laquelle il n'y a rien de corporel »⁵³. Ce n'est pas seulement que Descartes déploie l'argument de la connaissance de soi

52 Pour les passages concernés chez les différents auteurs, voir CLARKE 2006, 209-210, et les références données dans les notes.

53 Cf. Descartes, lettre CCXIX, AT III, 247-248. Descartes ne semble pas avoir été très étonné par l'apparent accord de sa pensée avec celle de Saint Augustin ; l'idée, dit-il, « est si simple et naturelle [...] qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ». Cependant, il était satisfaisant de trouver cette idée sous la plume d'une autorité aussi imposante que celle d'Augustin, sans qu'il y ait d'ailleurs une véritable identité de sujets.

dans un contexte divers et nouveau, c'est aussi qu'il pense avoir transformé en cela le contexte traditionnel de ces questions de métaphysique.

Jean de Silhon avait déjà présenté les deux idées de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme dans un écrit qui reproduisait en langue vulgaire plusieurs arguments de la métaphysique traditionnelle. Dans son livre intitulé *Les deux Vérités*, de 1626, on retrouve en effet une longue discussion sur le fonctionnement de l'esprit humain, et plus particulièrement sur la manière dont l'esprit peut effectuer ses opérations les plus exaltées sans assistance des organes du corps. Silhon explique que les pouvoirs mentaux sont des pouvoirs que l'âme possède « en sa propre substance », et que toutes ces capacités n'ont comme principe que l'« essence simple » de l'esprit. De plus, cet encadrement théorique évoque une distinction stricte entre les opérations supérieures de l'âme et les opérations que l'âme effectue conjointement avec le corps – ce qui permet à Silhon de traiter la distinction entre la mortalité des bêtes et l'immortalité de l'âme humaine à l'aide d'une terminologie qui, presque à chaque page, établit un contraste entre le « matériel » et l'« immatériel ». Faudrait-il en conclure que l'objectif de Jean de Silhon, contrairement peut-être à celui de Saint Augustin, a effectivement été d'établir une distinction entre le matériel et l'immatériel au sens cartésien ? Peut-on donc identifier un thème apparemment cartésien dans une source très proche de Descartes, et qui était certainement connue de lui – source qui, de plus, est antérieure aux écrits métaphysiques de Descartes de plus d'une décennie ?

On ne doit certainement pas en arriver à cette conclusion. Bien qu'il y ait encore beaucoup à explorer sur la relation entre Descartes et Silhon, il ne faut

pas, ici non plus, considérer Descartes comme simple copiste d'une position contemporaine en métaphysique ; il ne faut pas non plus, en aucune façon, considérer Silhon comme un précurseur du cartésianisme. Certes, Jean de Silhon invoque les facultés de « voir, flairer, imaginer, remuer, etc. » en expliquant que ce sont là des capacités mentales fondées sur des dispositions corporelles qu'il faut distinguer rigoureusement des opérations « plus élevées » de l'âme. Selon Silhon, les opérations mentales sont « plus digne[s] de [la] condition » de l'esprit, dont « la force d'agir » dépend seulement de « sa simple substance », et qui est « le principe de plusieurs belles et excellentes opérations ». Il faut donc bien distinguer ses propres opérations de celles que l'esprit produit « avec les organes »⁵⁴. Toutefois, chez Silhon, un tel accent sur les opérations purement spirituelles n'est qu'une nouvelle affirmation de la vieille idée platonico-augustinienne selon laquelle il n'y aurait besoin d'aucun organe des sens pour effectuer ce que Silhon lui-même énumère ici comme des actes mentaux, à savoir « tous les discours et arraisonnements », comme :

la recherche que nostre ame fait des substances spirituelles, de leurs natures et perfections, de la nature des autres choses, des causes, des effets, des signes, des comparaisons, des correspondances, des proportions, des suites et conséquences qu'elle en tire [...]⁵⁵.

Seulement, ceci n'est que l'ancien argument du *Théétète* de Platon, argu-

54 C'est à la fin du « Discours premier » de la « Seconde vérité » que nous empruntons toutes ces citations, dans le passage où Silhon annonce « que l'Âme humaine se peut passer de l'assistance des organes pour ses plus relevées opérations », thème qui sera celui du « Discours second ». Cf. SILHON 1991, 132.

55 *Ibid.*, 135.

ment que l'on peut rencontrer également chez Saint Augustin et qui affirme que même si l'on juge des choses à l'aide des sens, ce ne sont pas les sens eux-mêmes qui jugent⁵⁶. Autrement dit, un principe intellectuel est nécessaire pour qu'il y ait vraiment une connaissance consciente.

Notons premièrement que cette idée n'était pas non plus absente de l'histoire des idées pré-cartésiennes. Mais si l'analyse qu'en donne ici Silhon est fermement ancrée dans la tradition augustinienne, il ne faut pas se contenter de penser à Platon et à Saint-Augustin si l'on veut découvrir les sources historiques sur lesquelles se fonde la position métaphysique de Silhon. Il ne faudrait pas non plus en conclure que les textes de Platon et de Saint Augustin constituaient les uniques modèles de son livre sur *Les deux vérités*. Dans ce texte, Silhon invoque plutôt des comparaisons scolastiques, comme celle de l'esprit humain avec les anges, des conceptions d'origine aristotélicienne de la faculté intellectuelle et de ses activités contemplatives, ainsi que des allusions au caractère purement mental de l'*erreur*, qui semblent plutôt inspirées par la longue tradition de la théologie chrétienne sur ce thème.

Cependant, ici encore, on pourrait se demander si, quand toute une tradition philosophique et théologique affirmait l'idée d'une stricte distinction entre le domaine matériel, ou mixte, et le domaine purement spirituel – et

56 Cf. *Théétète*, 184b-186e, où Platon établit une distinction entre les facultés des sens, qui ne sont que des instruments de la faculté cognitive, et la capacité mentale elle-même, qui elle seule peut juger des questions d'existence, d'égalité et d'inégalité et des différences, et qui peut décider des questions comme celle de pair et d'impair. Voir aussi Saint Augustin, *Confessiones* X, ix, 17, quand celui-ci se demande d'où vient l'idée qu'une chose existe, qu'elle a une certaine essence et qu'elle est qualifiée d'une certaine manière ; et que les yeux, les oreilles, les narines, le sens de goût et le toucher, tous disent qu'ils n'ont rien à voir avec cela. Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, Livres VIII-XIII, AUGUSTIN 1992, 170-171.

cela hors du contexte strict de la philosophie morale – cela ne mettait pas à mal la prétendue originalité de Descartes ? En quoi pouvait résider la nouveauté de Descartes si tout le monde embrassait ce dualisme ?

La nouvelle métaphysique : Descartes et la scolastique

La réponse à ces questions doit à nouveau rendre compte du fait que Descartes donnait à la science de la métaphysique une nouvelle perspective, ce qu'il faisait avant tout par l'élimination de plusieurs sujets traditionnels. Ainsi, changeant le dessein et le contenu de la discipline elle-même, il pouvait continuer à emprunter à la tradition de nombreuses correspondances thématiques sans pour cela compromettre l'originalité de sa propre position.

En ce qui concerne la comparaison entre Descartes et Silhon, il est essentiel de noter dès le départ que Silhon a écrit, dans la préface de la deuxième partie de son livre sur *Les deux vérités*, qu'il concevait sa défense de l'immortalité de l'âme comme une réponse à Pierre Charron. En plus de cela, il est essentiel de noter aussi que son livre, peu « scolaire » et même assez « littéraire », rédigé comme il l'était en langue française, présente un contenu matériel d'arguments tiré de la science néo-scolastique de la métaphysique. Fidèle à la curieuse combinaison de sujets que l'on trouve dans la *Métaphysique* d'Aristote elle-même, la discipline de la métaphysique au dix-septième siècle présentait ordinairement une discussion sur « l'être » et ses « affections générales » à côté d'un exposé sur Dieu, les anges et plusieurs autres êtres spirituels comme les intelligences célestes et l'esprit humain. Le premier ensemble de sujets sur *l'être en tant que tel* était discuté dans une partie qu'on nommait *metaphysica generalis* ; l'autre, la partie traitant les êtres

spirituels, dans la *metaphysica specialis*. La question de l'immortalité de l'âme appartenait donc à la *metaphysica specialis*, et beaucoup de ce que Silhon avait à dire pour défendre l'immortalité dans le cadre de la distinction platonicienne entre le matériel et l'immatériel, trouvait son prototype direct dans le genre contemporain de la métaphysique « spéciale » qui traitait de la nature du spirituel.

C'est dans ce même cadre scolastique que l'on peut trouver l'origine de plusieurs idées cartésiennes. Si le sens qu'Aristote lui-même donnait à l'analogie d'un marin et son bateau dans son *De anima* n'est pas clairement établi, Descartes en a de manière évidente conclu que la communication entre l'âme et le corps ne pouvait pas simplement être comparée à la communication entre « un pilote » et « son navire »⁵⁷. Cette comparaison, on la retrouve également chez Silhon, comme aussi dans de nombreux commentaires scolastiques portant sur *De anima*, et surtout dans les recueils de métaphysique. Voici un exemple tiré d'un contexte néerlandais plus ou moins contemporain de Descartes : le résumé qu'avait donné le professeur de Leyde, Franco Petri Burgersdijk (auteur qui continuerait à hanter les étudiants de Cambridge, d'Oxford, de Yale et de Harvard pour plus d'un siècle à venir⁵⁸), de la métaphysique jésuite de l'époque, et qui avait paru à titre posthume sous le titre *Metaphysicae institutiones* (1642), laissait indécise la question difficile de savoir si l'esprit humain, en ce qui concerne ses fonctions intellectuelles supérieures, était une *forma assistens* ou une *forma informans*. Dans la mesure où elle était *separabilis*, l'âme ne pouvait pas être *informans* ; pourtant, elle ne pouvait pas être une forme assistante non plus, vu que les

57 Cf. Aristote, *De anima* II 1, 413a8-9 ; Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 59.

58 Cf. FEINGOLD 1993, 151-165.

ne contribuent en rien d'autre aux choses qu'elles assistent que par le mouvement, et ne se rapportent pas à elles d'une manière différente de celle par laquelle un pilote se rapporte à son navire, ou un démon à un homme possédé⁵⁹.

La question de savoir si l'esprit, en tant que « forme » du corps, serait *forma assistens* ou bien *informans* était une des célèbres questions préfigurant évidemment la position ultérieure de Descartes. Les analogies entre les interprétations scolastiques de l'*anima separata*, ou « âme séparée », et l'idée cartésienne d'une âme séparée du corps, ainsi que l'analogie entre l'interprétation scolastique de la vie des anges et l'interprétation cartésienne de la vie mentale humaine, sont des questions qui peuvent bien avoir eu une potentielle fécondité pour un nouveau regard sur la relation entre le corps et l'âme, et qui font partie d'un complexe d'idées scolastiques en métaphysique dont l'historien allemand Rainer Specht a déjà recherché une trace historique pour la formation de la position cartésienne⁶⁰. Cependant, afin de pouvoir juger la question de l'originalité de Descartes par rapport à l'œuvre de Jean de Silhon et aux autres sources néo-scolastiques de son temps, il ne faut pas seulement se demander quel usage Descartes a pu faire de la métaphysique contemporaine, mais aussi comment ses emprunts changeaient la portée des

59 BURGERSDIJK 1642, 344. Voir aussi plus bas, 344-345 : « ac proinde non ita [anima] est in corpore, ut nauta in navi, [...] nec ut daemon in homine insesso [...] ».

60 SPECHT 1966. Specht semble même suggérer que l'idée de « l'angélisme » de Descartes, mis en avant par Jacques Maritain (1882-1973) en 1924, est entre-temps devenue courante (*ibid.*, 12) : « Daß die scholastische Engellehre etwas mit der Leib-Seele-Lehre Descartes' zu tun haben könnte, ist inzwischen dank Maritains Schlagwort von dem *angélisme* Descartes' zu einer allgemeinen Vermutung geworden ».

conceptions traditionnelles quand il les a incorporés dans un nouveau contexte théorique. En effet, comme lorsque l'on a suggéré qu'il avait simplement copié le *Cogito* augustinien, Descartes aurait certainement nié toute similitude entre sa propre manière de traiter les corrélations, les exemples et les concepts et celle qu'il pouvait trouver chez les métaphysiciens de son temps, et cela pour la simple raison qu'il en faisait un usage tout à fait différent. Aurait-il raison à ce sujet ?

En ce qui concerne les emprunts éventuels de Descartes à la *metapysica specialis*, il est assez facile d'établir que le contenu de ses *Méditations* ne correspond guère aux sujets que l'on identifie dans les œuvres traditionnelles du genre. Le même Franco Burgersdijk, par exemple, discutait, dans le cadre de ses questions sur la vie séparée de l'âme humaine, de choses telles que l'idée que, dans la vie suivante, l'esprit continuait à comprendre sans entrave les choses existantes, même si, pour être sérieusement capable d'agir ainsi, il lui fallait une faculté analogue à la faculté de sens qu'il avait eue *in corpore*. Ici, l'exemple des anges n'introduit pas une analogie avec la relation entre l'âme humaine et le corps, mais avec l'âme elle-même dans son état dans l'au-delà : dépendre purement sur soi-même pour ce qu'elle peut connaître, c'est précisément la condition dans laquelle se trouvent les anges de tout temps. D'un autre côté, Burgersdijk se voit également contraint de demander s'il y a vraiment quelque chose à comprendre pour un esprit dans l'au-delà. L'essence de Dieu, réfléchit-il, restera toujours caché à l'âme humaine, ainsi que la connaissance de l'avenir, mais pour ce qui est des choses que l'âme sera capable de concevoir, elles vont certainement devenir plus claires dans la vie future qu'elles ne le sont ici-bas. En son futur état, l'esprit continuera à

accéder également à des souvenirs, et même à des expériences des sens, qui eux aussi seront plus véridiques que dans la vie ici-bas, parce qu'ils ne seront plus dépendants d'aucun *phantasma*⁶¹. De plus, les expériences mentales célestes doivent également requérir un aspect de volonté, puisque la béatitude et la misère ne peuvent pas être conçues sans qu'il y ait une certaine volonté et un certain appétit. Ensuite, selon Burgersdijk, la vie future donnera lieu, au moins après la résurrection du corps, à la communication humaine, ainsi qu'à la sociabilité des individus qui se trouveront réunis. Finalement, les esprits humains, même s'ils sont distincts d'un point de vue quantitatif et en ce qui concerne leur « forme », seront tous d'une même espèce, tout comme c'était le cas dans leur état incarné⁶².

Bien sûr, toutes ces questions posées par la *metaphysica specialis* étaient liées à des positions dogmatiques de la théologie chrétienne. Tout comme l'avait fait avant lui son précurseur écossais à l'université de Leyde, Gilbertus Jacchaeus (ou Gilbert Jack ; c. 1578-1628), Franco Burgersdijk avait principalement tiré ses analyses des *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suarez, ouvrage de référence en métaphysique⁶³. Inspirées par les travaux de Suarez, les *Institutiones* de Burgersdijk ne formaient donc que le résumé de plusieurs siècles de pensée scolastique sur ces thèmes. Et c'est dans la *metaphysica specialis* (plutôt que dans les commentaires de *De anima*, par exemple) que nous identifions tout ce complexe de questions sur l'âme dans son état futur, la métaphysique étant la discipline où l'on traitait les questions de

61 BURGERSDIJK 1642, 348-350.

62 *Ibid.*, 351-353.

63 Sur Burgersdijk, voir aussi le volume d'E.P. Bos et H.A. Krop mentionné ci-dessus, note 56. Sur Jacchaeus, voir VAN RULER 2003(2).

« pneumatologie » aussi bien que les questions sur Dieu et ses attributs, sur les anges et sur l'âme humaine dans son état futur. Si donc Descartes a choisi de traiter son propre ensemble de questions concernant l'expérience mentale dans le cadre d'une « métaphysique », ce n'est peut-être pas seulement parce que la métaphysique était la discipline dans laquelle on discutait des substances immatérielles, mais aussi parce que, avec sa discussion sur l'état immortel de l'âme telle qu'on la trouve chez Suarez, chez Burgersdijk et Silhon, la métaphysique fonctionnait comme la discipline où l'on analysait plus particulièrement les questions concernant l'*anima separata*.

Seulement, en présentant le *Cogito* dans le cadre d'une métaphysique, et en déduisant certaines de ses propres formules, notions et analyses (comme la comparaison du « pilote en son navire », par exemple) de la métaphysique scolastique, Descartes a en même temps rompu radicalement avec l'intérêt « métaphysico-théologique » de cette métaphysique traditionnelle. Loin de vouloir décrire la vie mentale de l'âme en sa situation céleste, il transformait la métaphysique d'une telle façon qu'il en faisait une science qui ne considérait que l'essence et les opérations de l'âme humaine, ainsi que les conditions (« métaphysiques » ou naturelles) de son fonctionnement épistémologique. De plus, le résultat de cette analyse, en conséquence de laquelle la coopération entre l'esprit et le corps a été présentée dans la *Méditation VI* à partir de correspondances biunivoques entre expériences mentales et dispositions cérébrales, ne ressemblait en rien à l'original scolastique. Comme l'a expliqué Geneviève Rodis-Lewis dans sa biographie de Descartes,

la *Méditation VI* est donc le premier développement sur l'union *substantielle* entre âme et corps, qui fait de l'homme un être unique, et non un ange

conduisant une machine, lequel ne serait pas plus directement affecté par ses lésions que le pilote en son navire⁶⁴.

Concluons que si l'on avait reproché à Descartes d'avoir directement tiré certains ingrédients de sa philosophie de la tradition aristotélicienne en métaphysique, il aurait certainement affirmé encore une fois que ses propres thèmes n'avaient rien à voir avec les sujets traités dans la *metaphysica specialis*. C'est par sa « naturalisation » de la métaphysique, en effet, que l'on peut comprendre les vraies caractéristiques du projet cartésien. En séparant l'« immatériel » du « matériel », tout comme l'avait fait la tradition scolastique elle-même, Descartes ne s'occupait toujours pas des sujets qui avaient occupé ses contemporains (Jean de Silhon inclus) parce qu'il n'introduisait cette opposition métaphysique que dans le contexte « neutre » d'une analyse de la connaissance humaine. Par opposition aux aristotéliciens contemporains, il ne s'occupait aucunement, dans sa métaphysique, du problème du fonctionnement de l'intellect, de la mémoire, des sens, de la volonté, de la communication et de la sociabilité, ni de la question de l'identité de l'esprit humain dans l'au-delà ; son but restait simplement de décrire comment il fallait juger des expériences dans l'ici et le maintenant d'une âme humaine qui, bien que « retirée » en son fonctionnement mental, est non seulement liée au corps, mais maintient en effet une certaine interaction avec lui.

L'absence, dans les *Méditations* de Descartes, de la question de l'immortalité de l'âme est donc bien plus significative que n'a jamais pu s'imaginer Marin Mersenne.

64 RODIS-LEWIS 1995, 186-187.

Effets et motivations : psychologie

Deux questions demeurent : l'une concerne l'effet que peut avoir eu la transformation cartésienne sur les conceptions traditionnelles en métaphysique et en morale ; l'autre porte sur les motivations qui ont poussé Descartes lui-même à suivre sa propre voie et à abandonner l'ancienne manière de traiter les questions sur le matériel et l'immatériel dans un contexte théologique ou moral.

En ce qui concerne la première de ces questions, il faut se demander quels étaient les effets de la manière dont Descartes modifiait le rôle qu'avait joué la distinction entre l'âme et le corps dans les débats moraux. S'il s'est servi de matières morales et religieuses pour en faire les éléments d'une nouvelle métaphysique dotée de ce qu'on pourrait appeler une « phénoménologie de l'esprit », quel en a été l'effet pour sa propre position en éthique ? Il serait vain de tenter de donner une réponse exhaustive à cette question dans le cadre du présent article. Toutefois, on peut dire qu'une telle réponse devrait au moins prendre en considération ceci : malgré sa position dualiste en métaphysique, Descartes n'est jamais revenu, après la publication de ses *Méditations*, à la pratique de conceptualisation des questions de morale d'après le dualisme de l'âme et le corps comme l'a toujours fait la tradition occidentale en philosophie. Bien sûr, Descartes lui-même a reproduit et réinterprété, dans *Les Passions de l'Âme*, l'idée que la philosophie morale avait traditionnellement donnée de l'auto-direction intellectuelle et de la liberté potentielle de l'âme. En outre, il a également distingué cette « activité » autonome de l'âme d'une influence prétendument « passionnelle » qui, du point de vue de l'esprit, venait toujours du *dehors*. Cependant, après les

Méditations, l'opposition entre motivations rationnelles et motivations passionnelles devient, chez Descartes, une question de « neuropsychologie » plutôt que de métaphysique. Ce qui, en effet, se présente dans la métaphysique de Descartes comme un monde extérieur, face au domaine intérieur de l'esprit, n'est plus caractérisé exclusivement par son influence négative, mais plus proprement par les aspects physiques qui dérivent de l'état par lequel l'âme humaine se trouve être incorporée dans un système de physiologie naturelle. Aussi ne trouve-t-on plus chez Descartes l'idée d'une attitude purement contemplative qui fonctionnerait comme l'ultime remède spirituel à la façon dont la béatitude philosophico-religieuse se présenterait encore dans les systèmes « néo-stoïques » chez des auteurs métaphysico-moralistes comme Geulincx et Spinoza, par exemple, qui tous deux continueraient à donner cours à l'idée d'une transformation exclusivement « cérébrale » et moralement « édifiante », au lieu d'une analyse purement « psychologique ». Dans *Les Passions de l'âme*, au contraire, Descartes n'écrit plus aucune maxime conseillant de changer plutôt ses propres désirs que « l'ordre du monde ». C'est que, chez Descartes, le désir humain commence à acquérir son propre rôle.

En cela, la nouvelle métaphysique cartésienne, si elle n'a pas pu rendre entièrement obsolète un retour à l'ancienne notion d'une béatitude mentale qui pourrait être fondée exclusivement sur l'idée de la contemplation intellectuelle, ni l'objectif de « se retirer » pieusement dans l'enclos de son propre esprit, a néanmoins rendu possible une pensée tout à fait différente sur la félicité de l'homme. Bien que Descartes lui-même ait sûrement appliqué son dualisme dans un contexte « moraliste » qui continuait à donner

cours à l'idée d'un contraste entre des activités et des passivités mentales, il n'est jamais retourné à l'examen du bonheur sans y inclure des considérations sur la fonction intermédiaire du corps. Ainsi, loin de poursuivre l'idée classique d'un retrait en soi-même, la phénoménologie de l'esprit conduit chez Descartes – paradoxalement, si l'on veut – à un intérêt entièrement nouveau tendant à comprendre les désirs humains de préférence à partir de la physiologie et de la psychologie individuelle.

En effet, après avoir précisément défini un domaine propre à l'expérience mentale distinct de l'idée de la conscience morale, le dualisme de l'âme et du corps, dans le sens qu'en donnaient *Les Passions de l'Âme*, fournissait à Descartes la possibilité d'allier la félicité psychologique de l'homme non pas exclusivement à la notion d'une mentalité religieuse et philosophique de la résignation aux châtiments ou récompenses de la fortune, mais plutôt aux phénomènes neurophysiologiques et neuropathologiques qui proviennent de l'histoire du corps et de la conduite de l'individu.

En ce qui concerne les relations historiques en philosophie, on peut dire que l'idée évoquée par Descartes dans *Les Passions de l'Âme*, qui consistait à étudier le rapport entre le système neurologique du corps et les phénomènes psychiques de l'âme, révèle un intérêt intellectuel que l'on ne retrouve pas exprimé de la même manière chez ses contemporains, même si ceux-ci étaient eux-mêmes très occupés par la théorie cartésienne sur les émotions humaines. Si, par exemple, par ses propres écrits sur les passions, le médecin cartésien Cornelis Bontekoe se montre plus particulièrement intéressé par la physiologie des passions, celui-ci n'a pas su comprendre que Descartes ne pousserait pas plus loin son propos en matière de morale. Pour Bontekoe, il

était certain que le philosophe français n'avait simplement jamais eu l'occasion de publier son éthique.

Descartes lui-même aurait pourtant été d'avis que son éthique avait bel et bien été publiée. Seulement, dans le contexte de la transformation cartésienne de la métaphysique, la science de la métaphysique ne pouvait plus fonctionner comme une partie intégrale ou bien une phase fondatrice des sciences, mais seulement comme une investigation épistémologique préliminaire aux disciplines ultérieures. C'est pourquoi, après la morale provisoire du *Discours*, on ne trouve plus chez Descartes l'interprétation moraliste du dualisme que la tradition aristotélico-stoïque en philosophie morale avait toujours joint au sujet de la distinction entre l'âme et le corps, et c'est pour cette raison aussi que l'on ne trouve plus chez Descartes une morale métaphysiquement « révisionniste » telle que l'on en trouve chez Geulincx ou Spinoza.

Effets et motivations : causalité et conscience

Pour ce qui est de notre seconde question – *pourquoi* Descartes a voulu transformer des notions théologiques et morales de l'expérience humaine en des éléments constitutifs d'une métaphysique de la vie intérieure de l'homme –, la réponse, semble-t-il, devrait diriger notre attention, habituellement tournée sur l'idée d'un motif soit métaphysique, soit religieux ou politique, vers la biographie intellectuelle de Descartes. Ainsi, loin de considérer la découverte du domaine mental chez Descartes comme le simple divertissement métaphysico-épistémologique du philosophe, comme une imitation de la spiritualité de Saint Ignace, ou une attaque contre le scepticisme de son

époque, ou encore, finalement, comme une confirmation de l'idée catholique de l'immortalité, il faudrait plutôt observer comment la transformation cartésienne des notions traditionnelles de l'âme et de son état « séparé » du corps est étroitement liée à sa pensée mécaniste en physique.

C'était principalement le projet de son *Monde* – projet qui lui est toujours resté très cher d'ailleurs – qui a rendu Descartes plus particulièrement conscient du fait que l'on avait à dépouiller la philosophie naturelle de toute conception « spirituelle » : c'est-à-dire que sur la base du *Traité de la lumière* et du *Traité de l'homme*, on arriverait à une physiologie sans âmes, ainsi qu'une physique sans « formes » ni « qualités réelles ». En mettant en œuvre une telle idée « naturaliste » de la philosophie naturelle, Descartes n'a jamais voulu dénier l'existence d'un monde spirituel, mais il a certainement pris conscience de la nécessité d'isoler tout ce qu'on pourrait dire du fonctionnement de l'esprit dans le cadre d'une discipline séparée – et c'était là une possibilité qui, chez lui, a progressivement pris la forme d'une nouvelle métaphysique à partir des conclusions de sa philosophie naturelle.

Si pour témoigner, en 1637 comme en 1641, de sa position métaphysique, Descartes a pillé toute une tradition intellectuelle en morale, en théologie et en métaphysique (et, à cause de cela, a présenté une image encore très « cognitive » et « délibérative » de l'âme humaine, au lieu d'une notion franchement « expérientielle »; c'est-à-dire celle d'une âme qui « pense » plutôt qu'elle ne sent), c'est précisément parce qu'il a pu trouver dans les sources traditionnelles une notion d'expérience mentale qu'il a tenté de dépouiller de son sens moral et spirituel, pour la transformer en une abstraction radicalement moderne : l'idée de la pure expérience elle-même, qui refuse

entièrement d'être conçue ou d'être expliquée en des termes mécanicistes. C'est de cette façon que s'est élevée une conception nouvelle et uniquement épistémologique de la « conscience ».

HAN VAN RULER
ERASMUS UNIVERSITY ROTTERDAM

BIBLIOGRAPHIE

AT = RENÉ DESCARTES, *Œuvres*, publiées par CHARLES ADAM & PAUL TANNERY, Paris, Vrin, 1964–1971 (1897–1913)

AUGUSTIN 1992 = SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livres viii-xiii, *Œuvres de Saint Augustin* 14, Études Augustiniennes, Paris.

BAKER, MORRIS 1996 = GORDON BAKER, KATHERINE J. MORRIS, *Descartes' Dualism*, Londres, Routledge.

BRUNSCHVICG 1944 = LÉON BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, New York et Paris, Brentano's.

BURGERSDIJK 1642 = FRANCO BURGERSDIJK, *Institutionum metaphysicarum libri duo*, Leiden, H. de Vogel.

CLARKE 2006 = DESMOND M. CLARKE, *Descartes : A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.

CONIMBRICENSES 1953 = CONIMBRICENSES, *In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum disputationes*, Lisbonne, S. Lopez.

DESCARTES 1925 = RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode* : Texte et commentaire par ÉTIENNE GILSON, Paris, Vrin.

DESCARTES 1963 = RENÉ DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, éd. FERDINAND ALQUIÉ, Paris, Garnier.

DESCARTES 1975 = RENÉ DESCARTES, *Entretien avec Burman*, éd. Charles Adam, Paris, Vrin.

FEINGOLD 1993 = MORDECHAI FEINGOLD, « The Ultimate Pedagogue : Franco Petri Burgersdijk and the English Speaking Academic Learning », in *Franco Burgersdijk (1590-1635)*, éd. EGBERT P. BOS, HENRI A. KROP, Amsterdam et Atlanta, GA, Rodopi, 151-165.

GEULINX 1893 = ARNOLD GEULINX, *Ethica*, in *Opera Philosophica*, éd. JAN P.N. LAND, vol. III, La Haye, Martinus Nijhoff / réimpression dans *Sämtliche Schriften*, éd. HERMAN J. DE VLEESCHAUWER, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968.

GEULINX 1986 = ARNOLD GEULINX, *Van de hoofddeugden : De eerste tuchtverhandeling*, éd. CORNELIS VERHOEVEN, Baarn, Ambo.

GEULINX 2009 = ARNOLD GEULINX, *Éthique*, éd. HÉLÈNE BAH-OSTROWIECKI, Turnhout, Brepols.

GILSON 1914 = ÉTIENNE GILSON, « La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie », *Bulletin de la société française de philosophie* 1914, Séance du 19 Mars 1914.

Grand Portail Thomas d'Aquin en ligne,
<http://www.corpusthomicum.org>.

HALSTED 1990 = DAVID HALSTED, « Ships, the Sea and Constancy: A Classical Image in the Baroque Lyric », *Neophilologus* 74/4 (1990), 545-560.

HEIDANUS 1645 = ABRAHAM HEIDANUS, *De Causa Dei. Dat is : De Sake Godts, verdedight tegen den Mensche*, Leiden, P.A. van Ravesteyn.

HEIDANUS 1676 = ABRAHAM HEIDANUS, *Consideratien, over Eenige saecken onlanghs voorgevallen in de Universiteyt binnen Leiden*, Leiden, A. Doude.

HOROWITZ 1971 = MAYANNE CLINE HOROWITZ, « Pierre Charron's View of the Source of Wisdom », *Journal of the History of Philosophy*, 9/4 (1971), 443-457.

KAPOSI 2004 = DOROTTYA KAPOSI, « Indifférence et liberté humaine chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale* 41/1 (2004), 73-99.

KENNY 2006 = ANTHONY KENNY, *A New History of Western Philosophy*, tome 3: *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

KRAYE 1997 = *Renaissance Philosophical Texts*, éd. JILL KRAYE, tome 1, *Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

LIPSE 2016 = JUSTE LIPSE, *La Constance*, éd. JACQUELINE LAGRÉE, Paris, Garnier.

RODIS-LEWIS 1995 = GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *Descartes – Biographie*, Paris, Calmann-Lévy.

VAN RULER 2003(1) = HAN VAN RULER, « Bontekoe, Cornelis (c. 1644-85) », WIEP VAN BUNGE *et al.* (éd.), *The Dictionary of Dutch Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes, tome 1, 128-132.

VAN RULER 2003(2) = HAN VAN RULER, « Jacchaeus, Gilbertus (c. 1578-1628) », dans WIEP VAN BUNGE *et al.* (éd.), *The Dictionary of Dutch Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes, tome 1, 486-491.

VAN RULER 2006 = HAN VAN RULER, « Geulincx and Spinoza : Books, Backgrounds and Biographies », *Studia Spinozana* 15 / WIEP VAN BUNGE (éd.), *Spinoza and Dutch Cartesianism*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 89-106.

VAN RULER 2007 = HAN VAN RULER, « Bontekoe, Cornelis », W.F. BYNUM, HELEN BYNUM (éd.), *Dictionary of Medical Biography*, Westport, Conn. et Londres, Greenwood, vol. 1, 239-240.

SÉNÈQUE 1950 = SÉNÈQUE, *De Providentia*, in *Dialogues*, éd. RENÉ WALTZ, Paris, Les Belles Lettres, tome iv.

SÉNÈQUE 1957 = SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, éd. FRANÇOIS PRÉHAC, HENRI NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, tome iii.

SILHON 1634 = JEAN DE SILHON, *De l'immortalité de l'âme*, Paris, P. Billaine.

SILHON 1991 = JEAN DE SILHON, *Les deux vérités*, éd. JEAN ROBERT ARMOGATHE, Paris, Fayard.

SPECHT 1966 = RAINER SPECHT, *Commercium mentis et corporis: Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

SPINOZA 1988 = SPINOZA, *Éthique*, éd. BERNARD PEUTRAT, Paris, Éditions du Seuil.

WALAEUS 1620 = ANTONIUS WALAEUS, *Compendium Ethicae Aristotelicae ad normam veritatis Christianae revocatum*, Leiden, Elsevier.

LA LUCE NELLA RIFLESSIONE DI BERKELEY: FILOSOFIA DELLA PERCEZIONE E FILOSOFIA DELLA NATURA

BRUNELLO LOTTI

1. La teoria della visione

Il primo significativo scritto filosofico di Berkeley è il *Saggio per una Nuova Teoria della Visione*, pubblicato nel 1709, quando l'autore aveva solo ventiquattro anni. In questo innovativo saggio di teoria della percezione, la luce è considerata come condizione e oggetto della visione. Se si riscontrano le occorrenze del termine 'luce', ci si rende subito conto che il giovane Berkeley affronta il tema da percettologo: lo interessano luce e colori in quanto oggetti unici e immediati della visione ossia i contenuti che appartengono alla percezione visiva se considerata a se stante¹.

Il saggio si propone di esaminare la percezione di distanza, grandezza e posizione degli oggetti per dimostrare che queste dimensioni non possono essere percepite direttamente dalla vista, ma richiedono anche l'intervento del tatto e l'abituale connessione tra i due sensi. Riprendendo un argomento esposto nella *Diottrica* di William Molyneux, Berkeley sostiene che la distanza non può essere percepita direttamente dalla vista, poiché dal punto di vista

¹ BERKELEY 1992 (*NTV*): "That which I see is only variety of light and colours" (§ 103, p. 38); "there is no other immediate object of sight besides light and colours" (§ 129, p. 46); "in a strict sense, I see nothing but light and colours, with their several shades and variations" (§ 130, p. 47); "All that is properly perceived by the visive faculty amounts to no more than colours with variations and different proportions of light and shade" (§ 156, p. 54). La comprensione dell'*Essay* richiede anche la conoscenza di *The Theory of Vision Vindicated and Explained*, comparsa molto più tardi nel 1733: vedi BERKELEY 1992 (*TVV*), 229-250.

ottico la distanza è una linea retta perpendicolare all'occhio e dunque proietta sul fondo della retina soltanto un punto, che resta tale qualunque sia la distanza dell'oggetto di volta in volta considerata². L'argomento è tutt'altro che perspicuo, perché sempre nel *Saggio* apprendiamo che “per distanza tra due punti qualsiasi non si intende altro che il numero dei punti intermedi” (*NTV* § 112, p. 41). Pertanto sarebbe possibile cogliere la distanza soltanto con percezioni visive. Si dovrà dunque intendere l'affermazione di Berkeley nel senso che con la sola vista non possiamo percepire “la distanza che separa un oggetto dall'occhio che lo vede, ossia la distanza nella dimensione della profondità”, in quanto il campo visivo considerato in se stesso risulta essere piatto cioè bidimensionale³.

La valutazione delle distanze di oggetti remoti non può scaturire solo dalla percezione visiva, ma richiede una esperienza nella quale si integrano due aspetti: la percezione di oggetti interposti tra l'osservatore e l'oggetto remoto (come prati, case, fiumi e così via) dei quali sappiamo per esperienza che occupano un certo spazio; l'apparenza debole o piccola dell'oggetto remoto, allorché si sappia per esperienza che quel medesimo oggetto, visto da vicino, presenta un aspetto nitido e grande. In entrambi i casi le apparenze visive da sole non ci fanno percepire direttamente la distanza, ma permettono un'inferenza abituale che si appoggia a esperienze precedenti. Esaminando poi la percezione della distanza di oggetti vicini, tali che l'intervallo tra gli occhi può essere un fattore da tenere in considerazione rispetto alla prossimità dell'oggetto, Berkeley sostiene che in questo caso la percezione

² BERKELEY 1992 (*NTV*), § 2, p. 9. L'argomento ritorna in *Alcifrone* IV § 8, in BERKELEY 1948-1957, vol. 3, 150. Vedi MOLYNEUX 1692, prop. 31, p. 113. Sull'importanza del testo di Molyneux per la teoria della visione di Berkeley vedi PARIGI 1995, 131 s.

³ NERI 1991, 130.

della distanza si spiega con i movimenti del bulbo oculare, che variano a seconda della distanza degli oggetti per la necessità di metterli a fuoco. Queste sensazioni muscolari suggeriscono la distanza non per una connessione intrinseca, ma solo per un meccanismo di associazione abituale:

Non che ci sia alcuna connessione naturale o necessaria fra la sensazione che percepiamo con la rotazione degli occhi e la maggiore o minore distanza; ma poiché la mente per esperienza costante ha scoperto che sensazioni differenti, corrispondenti a diverse disposizioni degli occhi, sono accompagnate ciascuna da un grado diverso di distanza nell'oggetto, si è formata una connessione abituale o consueta fra questi due tipi di idee; cosicché, appena la mente percepisce la sensazione che sorge dalla diversa rotazione che essa imprime agli occhi per avvicinare o allontanare le pupille, subito percepisce anche la diversa idea di distanza che era solitamente connessa a quella sensazione; così come nell'udire un certo suono, viene subito suggerita all'intelletto l'idea che l'abitudine vi aveva unito⁴.

La percezione della distanza non può dunque essere ottenuta direttamente dalla vista, ma richiede le percezioni tattili, ossia l'esperienza che, per toccare l'oggetto, dobbiamo spostarci nello spazio per un certo tempo; le percezioni tattili si sono associate costantemente ad alcune percezioni visive (ad esempio all'aspetto piccolo o sfocato dell'oggetto) o a sensazioni connesse all'esercizio della vista (come le sensazioni relative alla messa a fuoco degli oggetti) in modo tale che, non appena si hanno certe percezioni visive, la mente passa alle correlate percezioni tattili ed effettua quindi una stima della distanza. Ho impiegato poco sopra la locuzione 'inferenza abituale' perché in *NTV* § 20 la percezione della distanza è definita un "judgment" che risulta dall'esperienza. Tuttavia, in *The Theory of Vision Vindicated and Explained* Berkeley preciserà che "percepire è una cosa, giudicare è un'altra cosa. Allo stesso modo, essere

⁴ BERKELEY 1992 (*NTV*), § 17, p. 11 (tutte le traduzioni italiane dei passi di Berkeley sono mie).

suggerito (*suggested*) è una cosa ed essere inferito è un'altra cosa. Le cose sono suggerite e percepite dal senso, mentre facciamo giudizi e inferenze con l'intelletto"⁵. La percezione sensibile della distanza intesa come profondità non è un atto di giudizio intellettuale, a rigore non è un'inferenza, ma una indicazione di idee tangibili da parte di idee visibili ad esse associate per esperienza.

Alla connessione non originaria, ma ottenuta solo per abitudine, tra vista e tatto, e alla costruzione dell'immagine del mondo attraverso la coordinazione di questi due sensi si accompagna la critica dell'ottica geometrica, cartesiana e malebranchiana, che aveva spiegato la distanza attraverso il calcolo dell'angolo visuale con il quale gli occhi scorgono l'oggetto: nella visione binoculare tanto maggiore l'angolo tanto più vicino l'oggetto e viceversa, perché la convergenza degli assi di visione forma angoli sempre più piccoli quanto più lontano è il punto in cui avviene. Una seconda spiegazione ottico-geometrica, che vale per la visione monoculare, riguarda i gradi di incidenza sulla pupilla dei raggi luminosi provenienti dall'oggetto: minore la distanza, maggiore la divergenza dei raggi che partono dall'oggetto e viceversa maggiore la distanza, minore la divergenza finché a distanze notevoli i raggi giungono come se fossero paralleli. Queste spiegazioni ottico-geometriche implicano che la visione non è un abito che dipende dall'esperienza, ma da un meccanismo che può essere noto prima di ogni esperienza, una sorta di "geometria naturale", come avevano scritto Descartes e Malebranche, nella quale le connessioni che si stabiliscono tra i diversi elementi sono necessarie⁶.

⁵ BERKELEY 1992 (*TVV*) § 42, p. 242. Vedi in merito NERI 1991, 131-133.

⁶ Vedi R. DESCARTES, *La Dioptrique*. Discours VI, in DESCARTES 1973, 137, a cui Berkeley si

Berkeley rifiuta per principio la possibilità delle spiegazioni geometriche: la visione è un fatto percettivo e dunque non può essere spiegata ricorrendo ad elementi, come gli assi ottici, gli angoli di convergenza, i gradi di incidenza dei raggi e così via che non sono essi stessi percepibili e che comunque non sarebbero calcolabili razionalmente da chi non avesse conoscenze di ottica e di cui nessuno fa uso per la stima delle distanze nell'esperienza percettiva ordinaria: "Ognuno è da se stesso il miglior giudice di ciò che percepisce e non percepisce. È inutile dirmi che io percepisco certe linee e certi angoli che introducono nella mia mente le diverse idee di distanza, finché io stesso non ne sono consapevole" (NTV § 12, p. 10). Berkeley sa bene che la geometria alla quale Descartes faceva riferimento per spiegare i fenomeni ottici era una "geometria innata in tutti" non nel senso che fosse consapevolmente conosciuta e attualmente praticata da tutti, ma nel senso che era latente nel funzionamento cerebrale, in quanto i fenomeni percettivi sono eventi meccanici e spaziali regolati dalla geometria dell'estensione. Poiché però per Berkeley la percezione è, sulla scia di Locke, un fatto esclusivamente mentale e cosciente, ogni spiegazione dei fenomeni percettivi che esulasse dalla coscienza gli appariva priva di senso⁷. Al presupposto coscienzialista si aggiunge il rifiuto dell'idea galileiana e cartesiana che la geometria sia incorporata nella natura fisica. La matematica non descrive enti che abbiano un'esistenza reale, ma è solo un insieme di congetture, che sono state introdotte nell'ottica per consentirne una trattazione geometrica e che non possono mai darci la spiegazione ultima di

riferisce nella Appendice a BERKELEY, 1992 (NTV), 56 s.; MALEBRANCHE, *La Recherche de la Vérité* I ix 3, in MALEBRANCHE 1962, 109-111.

⁷ Cfr. BERKELEY 1992 (NTV), § 19, p. 11 s.

qualche fenomeno naturale⁸.

La trattazione della distanza è replicata per la grandezza degli oggetti. Anche in questo caso Berkeley esclude una definizione geometrica della grandezza che viene invece ricondotta alla percezione: la grandezza è la collezione dei punti percettivi minimi. Il procedimento berkeleiano è di separazione analitica: tra distanza e grandezza, sebbene ci sia connessione nella esperienza ordinaria, non c'è alcuna coimplicazione necessaria. Occorre poi distinguere la grandezza visibile da quella tangibile, sia per l'apparenza percettiva sia per la loro costituzione elementare: mentre la grandezza tangibile resta invariata, quella visibile muta costantemente in base ai nostri spostamenti rispetto all'oggetto tangibile (NTV § 55); inoltre, la grandezza visibile è costituita dall'insieme di quelli che Berkeley chiama i *minima* visibili, mentre la grandezza tangibile consiste nella somma dei *minima* tangibili⁹. I modi con cui la vista percepisce la grandezza tangibile sono gli stessi con i quali percepisce la distanza e nessuno di essi ha un legame esclusivo né con l'una né con l'altra: si considerano cioè la grandezza o piccolezza dell'apparenza visibile, la sua confusione o distinzione, la sua forza o debolezza e ogni altra circostanza associata per esperienza in vari modi alla

⁸ BERKELEY 1992 (NTV), § 14, p. 10 s. Cfr. PARIGI 1995, 133: "Le linee e gli angoli dell'ottica geometrica non possono spiegare la percezione, sia perché non sono percepibili, sia per la loro natura puramente ipotetica". Sul carattere finzionale della matematica cfr. BERKELEY, *De Motu* § 39 (BERKELEY 1992, 219).

⁹ BERKELEY 1992 (NTV), §§ 54, p. 23. Per la teoria dei *minima* sensibili, che nega la divisibilità all'infinito dell'estensione, vedi anche ivi §§ 80-82. Berkeley afferma che il *minimum tangibile* e il *minimum visibile* sono ciò "beyond which sense cannot perceive" (§ 54), ma nello stesso tempo afferma che "the minimum is exactly equal in all beings whatsoever that are endowed with the visive faculty" (§ 80). Di conseguenza il *minimum* non può essere inteso come la soglia percettiva dell'occhio umano, che potrebbe essere superata dall'occhio di un animale o dall'uso del microscopio. Sulle difficoltà di questa dottrina vedi ARMSTRONG 1960, 42-45; RAYNOR 1980, 196-200.

stima della grandezza tangibile. Non c'è alcuna connessione rigida e invariabile, ma le relazioni sono stabilite tutte dall'esperienza acquisita: "Così, per esempio, la stessa quantità di estensione visibile che nella figura di una torre suggerisce l'idea di una grandezza notevole, nella figura di un uomo suggerirà l'idea di una grandezza assai più piccola" (NTV § 57, p. 24).

Nonostante il reiterato rifiuto delle spiegazioni geometriche, Berkeley non riesce a sottrarsi per intero agli assunti dell'ottica geometrica. Già il primo argomento presentato nella *Nuova Teoria della Visione* per negare la percezione visiva della distanza e cioè l'idea che la distanza è soltanto una linea perpendicolare all'occhio, che proietta un solo punto sul fondo dell'occhio, si fonda su un concetto tratto dall'ottica geometrica e non certo su un'esperienza percettiva. Inoltre, Berkeley non rinuncia alla nozione di "raggio di luce", che è essenziale nella tradizionale trattatistica dell'ottica geometrica, benché il raggio come tale non sia affatto percepibile. Di questa nozione fa uso per spiegare il fenomeno ottico, molto dibattuto, della luna che appare talvolta più grande quando si trova all'orizzonte invece che allo zenith. Per intendere la spiegazione di Berkeley occorre considerare che, a suo giudizio, l'apparenza più grande della luna all'orizzonte non dipende dal fatto che la luna abbia una maggiore estensione visibile quando è all'orizzonte piuttosto che allo zenith, ma è l'effetto di come associamo a certe percezioni visive la valutazione della grandezza tangibile. Nel caso specifico interviene la 'debolezza' dell'immagine, che per abitudine si associa a oggetti lontani e che quindi ci induce a ritenerli più grandi. La debolezza di un'immagine è definita come l'effetto del minor numero di raggi che colpiscono l'occhio. Ma perché l'immagine della luna all'orizzonte è più debole di quando la luna è allo zenith? Berkeley sostiene che la porzione di

atmosfera, interposta tra l'occhio e l'oggetto, è maggiore all'orizzonte che allo zenith; poiché “le particelle che compongono l'atmosfera intercettano i raggi di luce che procedono da ogni oggetto verso l'occhio”, un numero di raggi maggiore è intercettato quando la luna si trova all'orizzonte, cosicché la sua immagine appare più debole e quindi, per associazione alla sfera tattile, siamo indotti a giudicarla più grande¹⁰.

Discutendo la posizione degli oggetti, il filosofo irlandese esamina lo spinoso problema delle immagini retiniche invertite che era già stato posto negli studi di ottica sin dai *Paralipomena ad Vitellionem* (1604) di Keplero¹¹: perché vediamo gli oggetti nella loro posizione naturale ‘diritta’, se le immagini dipinte sul fondo della retina dai raggi provenienti dagli oggetti risultano capovolte in virtù del passaggio dei raggi attraverso la lente del cristallino? Anche in questo caso Berkeley rifiuta la spiegazione di ottica geometrica, proposta da Descartes e da Molyneux, secondo la quale la mente non coglie le immagini retiniche, ma segue il percorso dei raggi a ritroso dal fondo dell'occhio, attraverso la lente del cristallino, fino al loro punto di partenza dall'oggetto e in tal modo percepisce le figure nella loro posizione naturale originaria. Secondo Descartes, ripreso da Molyneux, questo giudizio della mente è simile a quello di un uomo cieco che tiene in ciascuna mano un bastone; i due bastoni si incrociano e si sovrappongono su un piano orizzontale e, grazie a una sorta di 'geometria innata', il cieco percepisce

¹⁰ BERKELEY 1992 (NTV), § 68, p. 27. Cfr. § 56, p. 23 s. per la tesi che se percepisco un'immagine più debole sono indotto a giudicare l'oggetto più grande; § 35, p. 16 per la definizione di 'visione debole' quando “a causa della distanza dell'oggetto o dello spessore del mezzo interposto pochi raggi arrivano dall'oggetto all'occhio”. Vedi PARIGI 1987, 51-60, con utili rimandi alle discussioni precedenti e successive a Berkeley: la teoria berkeleiana, che peraltro aveva un precedente in Tolomeo (57 s.), risulta smentita dagli studi di psicologia sperimentale novecenteschi (59 s.).

¹¹ Vedi GIUDICE 2010, 44-45.

attraverso gli angoli che formano i bastoni sia la distanza sia la posizione di un oggetto sentito con la punta del bastone: il cieco giudicherà che l'oggetto sentito con la mano sinistra si trova alla sua destra e viceversa. L'incrocio dei bastoni assomiglia all'inversione dei raggi che attraversano il cristallino nell'occhio. Questa spiegazione è giudicata da Berkeley inaccettabile perché le traiettorie dei raggi non sono percepibili e dunque la mente non può costruire l'immagine mediante il loro calcolo geometrico¹². La sua soluzione del problema consiste nell'eliminarlo in quanto falso problema che scaturisce dall'errore di porre in relazione le immagini visibili con le immagini retiniche capovolte che, in quanto tali, non sono l'oggetto primario della visione, ma sono solo oggetti tangibili. Non abbiamo alcuna consapevolezza immediata e primaria delle immagini capovolte sulla retina, ma negli studi di ottica si suppone che si formino nel fondo del nostro occhio solo perché, anatomicamente, le abbiamo osservate formarsi nel fondo di un altro occhio, nel quale la posizione invertita nello spazio di queste immagini è determinata solo rispetto all'alto e al basso tangibili. In relazione al soggetto percipiente il problema della inversione non sussiste, sia perché l'immagine retinica non è l'oggetto proprio e immediato della visione sia perché l'inversione delle immagini è definita solo in rapporto a dimensioni tangibili che non appartengono alla sfera delle immagini visibili¹³.

¹² Vedi DESCARTES, *La Dioptrique*. Discours VI, in DESCARTES 1973, 135 s.; MOLYNEUX 1692, part II, chapt. VII, 289; BERKELEY, 1992 (NTV), §§ 88-90, p. 34 s. e Appendice alla seconda edizione (1709), 56-58.

¹³ Vedi BERKELEY 1992 (NTV), § 88-119 e BERKELEY 1992 (TVV), §§ 50-51. La mia semplificata esposizione non rende conto della complessa e a tratti confusa discussione che Berkeley dà del tema delle immagini retiniche invertite, che ha suscitato divergenti interpretazioni: cfr. MURRAY TURBAYNE 1955; ARMSTRONG 1956; ARMSTRONG 1960, 45-52; FURLONG 1963; THRANE 1977, in part. §§ 9-10, pp. 290-296); NERI 1991, 138-142; PARIGI 1995, 135-138.

La tesi complessiva di Berkeley è che le percezioni tattili e visive sono eterogenee e la percezione della distanza, della grandezza e della posizione è soltanto il frutto di un'associazione formatasi per esperienza, non sussistendo alcuna connessione intrinseca o necessaria tra sensazioni visive e sensazioni tattili¹⁴. Berkeley argomenta questa tesi ricorrendo al cosiddetto problema di Molyneux, esposto da Locke nel *Saggio sull'intelligenza umana*. In una lettera a Locke del 2 marzo 1693 Molyneux gli aveva proposto quello che definiva “a Jocese Problem”: supponiamo che un cieco dalla nascita abbia appreso con il tatto a distinguere un cubo da una sfera e supponiamo che da adulto riacquisti all'improvviso la vista; si domanda se, vedendo i due solidi prima di toccarli, sarebbe in grado di distinguerli, dicendo qual è la sfera e quale il cubo. La risposta di Molyneux, condivisa da Locke, era stata negativa perché, sebbene il cieco abbia avuto esperienza delle diverse sensazioni tattili associate alla sfera e al cubo, non ha mai avuto l'esperienza di come una certa sensazione tattile si associ a una corrispondente percezione visiva e quindi non sa come possa apparire alla vista uno spigolo del cubo, che gli ha procurato una sensazione tattile non uniforme, diversa da quella che ha avvertito toccando la superficie omogenea della sfera¹⁵.

Berkeley reitera la risposta negativa di Locke e ne estende le conclusioni: se il cieco riguadagnasse la vista, non solo non distinguerebbe il cubo dalla

¹⁴ “I due aspetti non sono accomunati da alcuna comunanza intima e oggettiva; soltanto l'esperienza, mostrandoci la loro costante coesistenza ci insegna a compiere il passaggio dall'uno all'altro. In questo processo la coscienza non è dominata da leggi razionali, ma semplicemente guidata dalla corrente associativa; le forze che le danno un impulso sono l'esercizio e la consuetudine (*habit and custom*), non già la conclusione deduttiva”, CASSIRER 1978, 320 s.

¹⁵ William Molyneux to Locke, 2 March 1693, in LOCKE 1979, vol. 4, lett. n. 1609, pp. 647-652: 651. Locke riportò il problema nella seconda edizione (1694) del *Saggio sull'intelligenza umana* (II, 9, § 8).

sfera, in quanto non saprebbe associare alle nuove percezioni visive le parole che ha appreso in connessione con le percezioni tattili, ma non avrebbe neppure idea inizialmente della distanza, della posizione e della dimensione degli oggetti, non avendo mai potuto esperire in precedenza quali percezioni tattili si associano a certe percezioni visive. Poiché il cieco che riacquista la vista non ha mai potuto correlare percezioni visive e percezioni tattili, il suo mondo visibile sarà inizialmente privo di ogni organizzazione spaziale. Tutto ciò che vede, il sole e le stelle, gli oggetti più remoti non meno di quelli più vicini, gli appariranno un complesso di luci e colori posti sullo stesso piano, come fossero “nel suo occhio, anzi nella sua mente”¹⁶. Il mondo visivo, preso in se stesso, ossia l’oggetto proprio e immediato della percezione visiva, è soltanto un mondo bidimensionale di luce e di colore. In conclusione, gli oggetti che vediamo non sono gli stessi che tocchiamo, una verità evidente a proposito del rapporto tra gli oggetti dell’udito e quelli del tatto (non si ode una carrozza, ma solo il rumore che produce), che dovrebbe essere estesa anche al rapporto tra la vista e il tatto: “Un uomo non vede e non tocca la

¹⁶ BERKELEY 1992 (NTV), § 41, p. 19. Il problema di Molyneux è presentato in §§ 132-135, ma il caso del cieco nato che riacquista la vista è già discusso in §§ 41-42, 79, 92-97, 106-110, 128. Berkeley credette di trovare la verifica sperimentale della sua risposta al problema di Molyneux nella relazione che il chirurgo William Cheselden diede nel 1727 del caso di un ragazzo cieco dall'infanzia e operato di cataratta: «Quando vide per la prima volta era così incapace di formare un qualsiasi giudizio sulle distanze che pensò che tutti gli oggetti, quali che fossero, toccassero i suoi occhi, come ebbe a dire, allo stesso modo in cui ciò che sentiva toccava la sua pelle» (*Philosophical Transactions of the Royal Society, 1727-1728*, n. 35, pp. 447-450). Sul problema di Molyneux vedi: DAVIS 1960, che esamina anche la risposta affermativa di Leibniz (396-398) e la discussione del problema nella cultura francese e britannica dopo Berkeley (400-405); PARK 1969, che esamina le differenti implicazioni del problema per Locke e Berkeley, al di là della comune risposta negativa; PARIGI 2004, che documenta, in base anche agli sviluppi successivi delle indagini, come l'esperimento di Cheselden non sia affatto risolutivo.

stessa cosa più di quanto oda e tocchi la stessa cosa”¹⁷.

La tesi della dissociazione originaria tra gli oggetti dei diversi sensi ha una serie di implicazioni: a) il mondo visivo non è una rappresentazione del mondo tangibile, nel senso che non lo raffigura direttamente in alcun modo; b) tra le percezioni visive e quelle tattili non c'è somiglianza; c) tra i due ordini di percezioni non c'è nesso causale; d) manca ogni nesso o forma logica tra i due gruppi disparati di fenomeni che garantisca il passaggio nella coscienza dall'uno all'altro. La separazione originaria tra percezioni visive e percezioni tattili si accompagna alla negazione di una teoria classica sulla percezione come quella dei sensibili comuni, risalente al *De Anima* di Aristotele, che ammetteva che alcune determinazioni fondamentali come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità appartenessero a una funzione comune a tutti i sensi. Contro questa nozione tradizionale Berkeley afferma che “l'estensione, le figure e i movimenti percepiti dalla vista sono specificamente distinti dalle idee del tatto chiamate con gli stessi nomi, e non c'è alcuna idea o specie di idea comune a entrambi i sensi”¹⁸.

Il fatto che nel mondo quotidiano sensazioni visive e tattili siano talmente intrecciate da sembrare fuse le une con le altre non dipende da una indissolubile connessione originaria, ma è soltanto effetto di un'associazione psichica maturata nell'esperienza. Il risultato dell'indagine berkeleiana sulla percezione è dunque che gli oggetti, le “cose”, le loro grandezze e distanze, si

¹⁷ BERKELEY 1992 (*NTV*), § 47, p. 21. Per il carattere solo apparentemente plausibile e in realtà fuorviante di questa comparazione con l'udito vedi WARNOCK 1953, 33-36, che osserva come la costituzione degli oggetti dipenda dalla vista e dal tatto in maniera fondamentale, laddove l'udito, come il gusto e l'olfatto, rivestono soltanto un ruolo secondario di conferma rispetto a oggetti sulla cui esistenza siamo già informati in virtù della vista e del tatto.

¹⁸ BERKELEY 1992 (*NTV*), § 127, p. 46 (vedi anche § 129). Cfr. ARISTOTELE, *De Anima* 425 a 14 - 425 b 11.

costituiscono non in virtù dei soli contenuti delle impressioni sensoriali, ma in virtù del loro collegamento nell'anima. Tale collegamento non è però dovuto a una funzione logica, "ma per così dire a un impulso naturale della coscienza regolato dall'esperienza"¹⁹. L'associazione tra idee è un meccanismo di cui si constata la presenza nell'esperienza, anche se non si può produrre alcuna dimostrazione razionale della necessità degli accostamenti tra idee e anche se non si conoscono le cause che determinano l'associazione²⁰. Berkeley ne illustra il funzionamento ricorrendo alla metafora del linguaggio: la connessione d'uso tra idee visive e idee tattili è la stessa che si riscontra nel linguaggio tra i segni e i significati ossia tra le parole e le idee a cui le parole rimandano. L'analogia linguistica serve a illustrare la contingenza del rapporto e a chiarire perché, ciò nonostante, la mente inclini a confondere i due termini della relazione, passando dall'uno all'altro in maniera automatica; anche quando ascoltiamo il suono di una parola, siamo infatti indotti subito a pensare il significato associato al suono. Berkeley è però consapevole che l'analogia ha un limite perché le idee visibili sono "segni costanti e universali" e "la loro connessione con le idee tangibili è stata appresa sin dal nostro primo ingresso nel mondo" ed è stata rafforzata in ogni esperienza successiva senza smentite; di contro, i segni del linguaggio sono di istituzione umana e sono variabili:

¹⁹ "Non è una particolare funzione logica, ma per così dire un impulso naturale della coscienza regolato dall'esperienza, ciò che ci fa conoscere la grandezza e le distanze degli oggetti, e in tal modo la loro realtà e i loro ordinamenti" (CASSIRER 1978, 321).

²⁰ Vedi BERKELEY 1992 (NTV), § 25, p. 12; cfr, anche § 17 ("habitual or customary connexion"), § 21 ("habitual connexion"), § 26 ("custom and experience"), § 62 ("customary tie"), § 77 ("habitual connexion"; "custom and experience"), § 79 ("customary and close connexion"), § 104 ("custom and experience"), § 147 ("habitual connexion that experience has made us to observe...").

C'è questa differenza tra la significazione delle figure tangibili da parte delle figure visibili e la significazione delle idee da parte delle parole, che mentre la seconda è variabile e incerta, poiché dipende interamente dalla assegnazione arbitraria degli uomini, la prima è fissa ed è immutabilmente identica in ogni tempo e luogo. Un quadrato visibile, ad esempio, suggerisce alla mente la stessa figura tangibile in Europa così come in America. Da ciò deriva che la voce della natura, che parla ai nostri occhi, non è suscettibile di quei fraintendimenti e di quelle ambiguità ai quali i linguaggi costruiti dall'uomo sono inevitabilmente soggetti (NTV, § 152, p. 53).

Questa differenza permette di distinguere le parole dalle idee assai più facilmente di quanto si possano separare le percezioni visibili da quelle tangibili, che sono state sempre saldate assieme nella nostra esperienza e di cui non abbiamo appreso il collegamento²¹. Anzi, è proprio il linguaggio a giocare un ruolo importante nell'occultamento della situazione percettiva originaria: poiché adottiamo lo stesso nome per designare la cosa vista e la cosa toccata, quest'uso linguistico induce a confondere gli oggetti immediati della visione e gli oggetti indicati dalla visione, che sono percepiti con il tatto²². Si forma perciò il pregiudizio, dal quale è difficile districarsi, di una intima connessione tra le due sfere percettive; occorre sforzarsi di abbandonarlo, se si vuol adottare il punto di vista della analisi scompositiva che Berkeley instaura nel suo saggio²³.

²¹ BERKELEY 1992 (NTV), § 144, p. 50 s. Altri riferimenti alla metafora del linguaggio per spiegare il rapporto tra percezioni visibili e tangibili in §§ 51, 73, 140, 143, 147, 152, 158, 159. Cfr. anche BERKELEY 1992 (P), § 43, p. 89.

²² "... the objects of sight and touch are two distinct things. It may perhaps require some thought rightly to conceive this distinction. And the difficulty seems not a little increased, because the combination of visible ideas hath constantly the same name as the combination of tangible ideas wherewith it is connected: which doth of necessity arise from the use and end of language", BERKELEY 1992 (NTV), § 49, p. 22. Il tema è già nei giovanili quaderni di appunti noti come *Philosophical Commentaries*, Notebook B n. 28: "Motion, figure & extension perceivable by sight are different from those ideas perceived by touch which goe by the same name", BERKELEY 1992, 254).

²³ Sul pregiudizio stratificato dall'abitudine e consolidato dal linguaggio e sulla necessità di emanciparsene per attingere la corretta teoria della percezione vedi BERKELEY

Nelle ultime sezioni del saggio Berkeley esplora il caso ideale, ma non contraddittorio, di uno spirito privo di corpo, che possa vedere ma sia privo del senso del tatto, e argomenta che uno spirito siffatto non potrebbe avere cognizione né della geometria piana né di quella solida perché le idee dimensionali sono tutte colte dal tatto, mentre la vista ci offre soltanto “i colori con le loro variazioni e le diverse proporzioni di luce e di ombra” (NTV § 156, p. 54). Tuttavia, a conclusione di questo esperimento mentale, l'autore riconosce che è impossibile definire in maniera risolutiva la questione della capacità di un puro spirito di conoscere la geometria:

Non è infatti facile per noi penetrare con precisione nei pensieri di una tale intelligenza, perché non riusciamo, senza grande fatica, a separare e districare con acume nei nostri pensieri gli oggetti propri della vista da quelli del tatto che vi sono connessi (NTV § 159, p. 55).

Il tentativo, osserva Berkeley, sarebbe paragonabile a quello di chi, ascoltando le parole della propria lingua materna, tentasse di separare i suoni dai significati che vi sono stati annessi. L'analisi condotta nel *Saggio per una nuova teoria della visione* è dunque paragonabile al tentativo audace, ai limiti dell'impossibile, di risalire a una condizione percettiva in cui la distinzione originaria dei dati sensoriali precede la loro sintesi esperienziale.

Si è soliti dire che la *Nuova Teoria della Visione* apre la strada al *Trattato sui Principi della conoscenza umana*, comparso l'anno successivo (1710), perché rimuove preventivamente l'obiezione che si sarebbe potuta sollevare contro l'immaterialismo e cioè che la percezione sensibile, lungi dal mostrarci le cose come se esistessero nella mente, ce le presenta come esistenti all'esterno a

diverse distanze da noi²⁴. Il risultato acquisito con questa opera di esordio è che almeno le cose visibili sono tutte nella mente, ossia non sono copie di realtà esterne e non esistono al di fuori dello spirito. Berkeley, pur parlando diffusamente non solo di “idee visibili” ma anche di “idee tangibili”, mantiene ancora nella *Nuova Teoria della Visione* l’assunto comune che gli oggetti tangibili (ossia le combinazioni di idee del tatto) siano esistenti nello spazio esterno al di fuori della mente, mentre le percezioni visibili sono fenomeni mentali²⁵. Questa impostazione verrà chiarita e rettificata nei *Principi*, dove Berkeley preciserà che nella *Nuova Teoria della Visione* aveva accolto ‘l’errore volgare’ non perché fosse necessario a stabilire la tesi che vi era presentata, ma perché esaminare e confutare quell’errore esulava dallo

²⁴ Vedi BERKELEY 1992 (P), § 43, p. 89. Senz'altro, “l’immaterialismo e la teoria della visione maturano insieme nella mente del giovane Berkeley” (PARIGI 1995, 131). Il *Saggio per una Nuova Teoria della Visione* e il *Trattato sui principi della conoscenza umana* sono stati concepiti insieme, come dimostra il fatto che una prima versione della Introduzione ai *Principi*, non molto diversa dalla versione definitiva, è stata scritta nel novembre-dicembre del 1708 (vedi SILVIA PARIGI, Nota bibliografica, in BERKELEY 1996, 75 s.). Tuttavia il legame concettuale tra le due opere è discutibile perché, se anche percepissimo la distanza direttamente con la vista, questo fatto non dimostrerebbe, secondo lo stesso Berkeley, l’esistenza di oggetti esterni alla mente che li percepisce, in quanto “in un sogno noi spesso percepiamo le cose come se esistessero a una grande distanza e non di meno si riconosce che quelle cose hanno la loro esistenza solo nella mente” (BERKELEY 1992 (P), § 42, p. 89). Pertanto, nonostante la connessione che Berkeley istituisce tra i suoi due testi in BERKELEY 1992 (P), § 43, a dar retta a § 42 la *Nuova Teoria della Visione* non è affatto una premessa indispensabile per la tesi immaterialista dei *Principi della Conoscenza Umana*. In merito vedi NERI 1991, 127 s. e nota 1; PARIGI 1995, 145-151. Si veda inoltre BROOK 1973, che afferma come alcune accettabili acquisizioni della teoria della visione di Berkeley – e cioè la tesi che la valutazione della distanza apparente dipende in parte dalle associazioni sedimentate nell’esperienza fra dati sensoriali visivi e non visivi, e non dipende da un giudizio a priori formulato dalla mente in base al possesso di una geometria innata – sono compatibili con una metafisica realista e non offrono alcuna prova della metafisica idealistica affermata da Berkeley (37-76: 37).

²⁵ “For all visible things are equally in the mind, and take up no part of the external space: and consequently are equidistant from any tangible thing which exist without the mind”, BERKELEY 1992 (NTV), § 111, p. 41. Vedi anche ivi, §§ 43, 47, 50, 55, 64, 77, 78, 82, 94, 96, 99, 117, 119.

scopo di un discorso dedicato alla percezione visiva. La tesi corretta è che la sfera sensoriale tattile non coglie oggetti esterni indicati dalle percezioni visive, ma che sia gli oggetti tattili sia quelli visivi altro non sono che percezioni:

le idee della vista, quando apprendiamo con esse la distanza e le cose poste a una certa distanza, non ci indicano né ci segnalano cose che esistono veramente a una certa distanza, ma ci avvertono soltanto che certe idee del tatto saranno impresse nella nostra mente a una determinata distanza di tempo e in conseguenza di determinate azioni²⁶.

Perciò nei *Principi* anche le cose tangibili si trasformano in idee tattili e la dimensione esterna rispetto alla nostra mente è risolta interamente nella causa prima dei due ordini percettivi ossia in quello Spirito che governa la natura e che con le idee visibili ci informa “su quali idee tangibili imprimerà in noi nel caso noi produciamo questo o quel movimento nei nostri corpi”²⁷. Sulle premesse della separazione tra idee visibili e idee tattili e della loro connessione per esperienza abituale Berkeley costruisce una inferenza teologica. Senza fermarsi al piano empirico – come farà invece Hume – Berkeley si domanderà a partire dai *Principi* quale sia la causa che ha istituito il nesso tra le due sfere sensoriali e risponderà che questa causa trascende l'esperienza: Dio ci parla con le percezioni visive perché possiamo orientarci vantaggiosamente nell'esperienza. Nelle prime due edizioni della *Nuova Teoria della visione* (1709 e 1710) questa tesi non era stata però ancora formulata e veniva presentata soltanto la interpretazione linguistica del nesso

²⁶ BERKELEY 1992 (*P*), § 44, p. 89.

²⁷ *Ibid.* Va però notato che ancora in *The Theory of Vision Vindicated and Explained* (1733) compare un riferimento a oggetti esterni tangibili nella discussione del problema delle immagini retiniche invertite (§ 49). Il *lapsus* potrebbe essere la spia di quanto sia difficile per Berkeley formulare la propria della teoria della visione in termini integralmente immaterialistici.

convenzionale tra percezioni visive e corpi tangibili:

Gli oggetti propri della visione costituiscono il linguaggio universale della Natura, per mezzo del quale siamo ammaestrati su come regolare le nostre azioni per ottenere quelle cose che sono necessarie alla conservazione e al benessere dei nostri corpi e anche per evitare tutto ciò che possa danneggiarli e distruggerli (*NTV*, § 147, p. 51 s.).

L'esperienza ci insegna sin dal nostro ingresso nel mondo a collegare le idee della visione con gli oggetti del tatto in modo tale che possiamo prevedere il corso degli eventi per la nostra utilità pratica. Le percezioni visibili rimandano a quelle tattili e non viceversa perché sono solo queste ultime che arrecano danni e vantaggi: perciò si può presumere che il senso della vista sia stato assegnato agli esseri animati per consentire loro di prevedere i danni o i vantaggi derivanti da future percezioni tattili associabili per esperienza alle percezioni visive anticipatrici (*NTV* § 59). Questa struttura teleologicamente preordinata dell'esperienza è ancora soltanto un fatto naturale nella prima edizione della *Nuova Teoria della visione*, ma diventerà poi il segno della causa ordinatrice divina cosicché, nella edizione del 1732, nei passi sopra citati, il 'linguaggio universale della Natura' e la 'voce della natura' diventeranno 'il linguaggio universale dell'Autore della natura' e la 'voce dell'Autore della natura'.

La tesi delle percezioni visive come linguaggio divino è già avanzata nei *Principi* (§§ 44, 66) e verrà poi formulata ampiamente nell'*Alcifrone* (libro IV) e ribadita in *The Theory of Vision or Visual Language shewing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*, pubblicato nel 1733 per difendere la teoria della visione da una critica anonima rivolta al *Saggio per una Nuova Teoria della Visione* che Berkeley aveva ripubblicato in

appendice all'*Alcifrone* (1732)²⁸. La *Teoria della visione* del 1733 contiene una sezione che enuncia chiaramente sia l'impostazione filosofica (non geometrica né fisiologica) del problema della visione, che Berkeley aveva adottato già nella *Nuova Teoria della visione* del 1709, sia la conseguenza teologica che intendeva ricavarne:

Spiegare come la mente o l'anima dell'uomo semplicemente vede è una cosa, ed è compito della filosofia. Considerare particelle che si muovono lungo certe linee, raggi di luce rifratti o riflessi o che si incrociano o che formano angoli, è tutt'altra cosa ed è di pertinenza della geometria. Spiegare il senso della vista mediante il meccanismo dell'occhio è una terza cosa ancora, che pertiene all'anatomia e agli esperimenti. Queste due ultime indagini sono utili nella pratica per ovviare ai difetti e rimediare alle disfunzioni della vista, secondo le leggi naturali vigenti in questo sistema del mondo. Ma la prima teoria è quella che ci fa comprendere la vera natura della visione, considerata come una facoltà dell'anima. Questa teoria [...] può essere ridotta alla semplice domanda: come può avvenire che un insieme di idee del tutto diverso dalle idee tangibili può tuttavia suggerircele, non essendoci tra i due gruppi di idee alcuna connessione necessaria? La risposta corretta è che ciò accade in virtù di una connessione arbitraria istituita dall'Autore della Natura²⁹.

La strategia di Berkeley procede con tre mosse: accantonare le spiegazioni geometriche o fisiologiche in quanto non pertinenti a rendere conto di un fenomeno percettivo come la visione; disarticolare in linea di principio, mediante il ricorso alla sola analisi filosofica, la struttura naturale dell'esperienza, per mostrarne la contingenza; invocare quindi una causa soprannaturale come spiegazione della connessione fattuale tra i diversi

²⁸ BERKELEY 1732. KING 1970, con riferimento ad *Alcifrone* IV §§ 6-15, giudica la prova dell'esistenza di Dio in base al linguaggio visivo una peculiare e sofisticata variante berkeleiana del diffusissimo *argument from design*. Cfr. BERKELEY 1992 (TTV), § 1, p. 231, dove Berkeley dichiara di aver fornito con la propria teoria della visione "a new and unanswerable proof of the existence and immediate operation of God". Vedi KLINE 1987.

²⁹ BERKELEY 1992 (TTV), § 43, p. 242 s. Cfr. ivi § 8, p. 234 con riferimento al suo "new argument of a singular nature in proof of the immediate care and providence of a God, present to our minds, and directing our actions".

aspetti dell'esperienza. La sofisticata analisi berkeleiana della percezione conduce a un *argument from design* rafforzato dalla supposta dimostrazione contro-intuitiva della possibile frammentarietà 'naturale' dell'esperienza: poiché i canali sensoriali sono eterogenei, l'esperienza potrebbe essere naturalmente un caleidoscopio disordinato di sensazioni; ma l'esperienza effettiva mostra correlazioni costantemente ordinate; dunque c'è un autore dell'ordine dell'esperienza, esterno all'esperienza stessa, che ha benevolmente istituito l'ordine a nostro vantaggio. A questo argomento, che Berkeley definisce “nuovo” e “di natura singolare” e che dimostrerebbe la provvidenza immediata della divinità nel dirigere le nostre azioni, si potrebbe muovere la facile obiezione che, se si ammette una divinità creatrice della natura, sarebbe stato più semplice supporre che la divinità avesse costituito nella mente umana la coordinazione originaria tra percezioni tattili e percezioni visive, invece di crearle disgiunte ed eterogenee per poi rimediare a tale disgiunzione con una successiva connessione arbitraria. Sembra che Berkeley crei *ad hoc* un problema per poi evocare il *deus ex machina* che lo risolva; o anche che intende spiegare l'*ignotum* naturale grazie all'*ignotius* soprannaturale.

2. La luce nella filosofia della natura della Siris

La luce ritorna nella riflessione di Berkeley nella *Siris*, l'ultimo suo grande scritto composto quando il filosofo era già vescovo anglicano, insediatosi dal 1734 nella diocesi di Cloyne, una cittadina non lontana da Cork ma sita in una valle interna piuttosto remota, dove rimase in voluto e sereno isolamento per diciotto anni, dedicandosi agli studi e alla meditazione, agli affetti

familiari e alla cura dei fedeli della diocesi.

Sensibile alle dure condizioni di vita della popolazione, particolarmente provata dalla carestia dell'inverno 1740-1741 e dall'epidemia di vaiolo che ne seguì, e interessato a temi di medicina anche per ragioni personali, in quanto malato di gotta, Berkeley si dedicò alla ricerca di un farmaco che potesse alleviare le sofferenze e combattere le malattie. Memore di un rimedio usato dagli indiani d'America, il catrame di legna, prodotto dalla resina dei pini e disciolto nell'acqua, si mise a studiare questo preparato, lo sperimentò su se stesso, sui familiari e sui vicini, convincendosi delle sue proprietà terapeutiche, e lo propose entusiasticamente all'attenzione del pubblico nel 1744 con la *Siris*³⁰.

Il titolo "Siris o una catena di riflessioni e indagini filosofiche sull'acqua di catrame e diversi altri temi tra loro connessi e derivanti l'uno dall'altro" indica la struttura di questo curioso e insolito scritto di carattere medico-filosofico. L'acqua di catrame e le sue supposte proprietà terapeutiche sono il tema iniziale della disquisizione, che si sviluppa in una serie di riflessioni di carattere fisico e metafisico, per culminare nella concezione di un Agente o Intelletto Universale che costituisce la sola vera realtà, celata e insieme svelata dalle apparenze sensibili. La 'catena' (in greco *seirà*) non indica una concatenazione di ragionamenti deduttivi, secondo il modello geometrico della tradizione cartesiano-spinoziana, ma lo svolgersi delle riflessioni del

³⁰ BERKELEY 1953 (*Siris*): "Therefore, upon the whole, there will not perhaps be found any medicine more general in its use, or more salutary in its effects, than tar-water" (§ 71, p. 54); vedi anche § 82 per la fiducia con la quale Berkeley prevede, contro ogni opinione in contrario, che l'acqua di catrame si affermerà come un farmaco di grande efficacia. In BERKELEY 1744 Berkeley dichiara di ritenere l'acqua di catrame un'autentica panacea (§ 11, p. 8) e afferma che "God hath given us so great a blessing, and made a medicine so cheap and plenty as tar to be withal so universal in its effects, to ease the miseries of human life" (ivi, § 12). Cfr. BERKELEY 1953 (*The First Letter*), 175.

filosofo per “passaggi impercettibili” lungo la catena degli esseri “che connette i due estremi di ciò che è grossolanamente sensibile e di ciò che è puramente intelligibile” (§§ 296-297). Come osservò George Sampson, uno studioso ottocentesco di Berkeley, “all'inizio si dice al lettore di versare acqua nel catrame e agitarla con un bastoncino, e alla fine gli si chiede di contemplare l'essenza trinitaria dell'Universo”³¹.

Grazie alla *Siris* la moda dell'acqua di catrame come supposta panacea si diffuse nell'Europa del tempo, ma non mancarono le critiche severe all'entusiasmo ingiustificato di Berkeley per questo preparato del tutto privo delle miracolose virtù che il vescovo, tanto generoso quanto illuso, gli attribuiva³². La fortuna filosofica dello scritto fu molto inferiore alla sua notorietà come pubblicazione medica, forse perché si trattava di un'opera composita - un 'rude essay' la definisce l'autore stesso (§ 297) - in cui la fusione di considerazioni mediche, scientifiche e metafisiche appariva eccessiva per i requisiti della filosofia naturale del tempo e perché i contenuti neoplatonici erano ormai fuori moda ed estranei alle questioni filosofiche più discusse a metà Settecento. Il testo è permeato da un sincretismo che ricorda da vicino le trattazioni dei platonici di Cambridge della seconda metà del Seicento: Berkeley vi fa convergere gli autori e le fonti più disparate, antiche e moderne: la filosofia pagana e la Bibbia, gli scritti ermetici e le indagini chimiche, la storia delle religioni e le memorie delle accademie scientifiche contemporanee, i trattati medici e i testi dei filosofi neoplatonici, gli oracoli

³¹ BERKELEY 1898, III, 198.

³² James Jurin, già segretario della Royal Society dal 1721 al 1727 e curatore dei volumi 31-34 delle *Philosophical Transactions*, scrisse un anonimo libello in cui satireggiava l'entusiasmo del vescovo per l'acqua di catrame: *A Letter to the Right Reverend the Bishop of Cloyne, occasion'd by his Lordship's Treatise on the Virtues of Tar-Water* (London, 1744).

caldaici e l'*Ottica* di Newton (largamente utilizzata), in un accumulo di erudizione esibita a sostegno di una filosofia della natura integrata in una metafisica teistica della Mente. Il tema centrale della *Siris* è il fuoco invisibile o etereo, identificato con la luce, strumento della Mente divina nella natura: "L'etere o puro fuoco invisibile, il più sottile ed elastico di tutti i corpi sembra pervadere tutto l'universo ed espandersi attraverso di esso". Questo potente principio "azione e anima l'intera massa visibile", causando tutti i processi di generazione e corruzione: "così rapido nei movimenti, di natura così sottile e penetrante, dagli effetti così estesi che pare non essere altro che l'Anima Vegetativa o Spirito Vitale del Mondo"³³.

L'interesse medico per l'acqua di catrame si era sviluppato negli anni di Cloyne accanto agli studi della tradizione platonica e neoplatonica e i due filoni di indagine si incrociano nella *Siris*: il nesso era dato dalla convinzione che il catrame, ricavato dalle piante, possedesse in grado elevatissimo il principio vitale animatore delle piante, il quale ha in sé la natura della luce "che è rispetto al macrocosmo ciò che lo spirito animale è rispetto al microcosmo" (§ 43). La luce o etere o "puro fuoco invisibile" è l'elemento vivificante dell'universo e il catrame ne possiede le proprietà più di ogni altra sostanza. Lo scioglimento del catrame nell'acqua permette a tale elemento vitale, racchiuso nel minerale, di essere trasmesso agli organismi vegetali e animali. Essendo il fuoco invisibile il più potente agente in natura di cui si

³³ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 152, p. 82. Berkeley usa come sinonimi i tre termini 'luce', 'etere', 'fuoco' (vedi §§ 147, 151, 153, 169, 178, 181, 226) per designare lo spirito attivo nella natura: "the spirit of the world, that active fiery aethereal substance of light, that permeates and animates the whole system" (§ 178, p. 91). Un elenco dei termini impiegati da Berkeley nella *Siris* per definire la luce o fuoco si trova in AIRAKSINEN 2010, 106 (7.8 Appendix), che enumera 29 diverse occorrenze. Sulle fonti rinascimentali della filosofia della natura della *Siris* vedi PARIGI 2010.

avvale l'unica causa metafisica universale, che è la Mente divina, la tesi centrale della *Siris* è stata sintetizzata felicemente da David Berman nella formula che "l'acqua di catrame è in natura la cosa più vicina alla possibilità di bere Dio"³⁴. Poiché il catrame, disciolto nell'acqua, contiene un principio vitale che ripristina la salute dell'organismo malato, se ci si interroga sulla radice causale di tale principio, si giunge, attraverso l'idea del principio vitale animatore dell'intero universo sensibile, alla causalità produttiva dello Spirito divino. Questa ascesa conoscitiva dalle apparenze sensibili alla causa prima metafisica è resa possibile dalla gerarchia delle facoltà della conoscenza: dalle grossolane percezioni dei sensi, attraverso la memoria e l'immaginazione si passa alla ragione che giudica le immagini e poi all'intelletto che esamina gli atti della ragione e che nella sua forma più alta ci porta alla conoscenza della divinità, "che è oggetto della conoscenza intellettuale piuttosto che della facoltà discorsiva, per non dire di quella sensitiva" (§ 303). In molti passi della *Siris* si valorizza la conoscenza intellettuale e si svalutano i sensi, in toni che appartengono alla tradizione platonica:

Il senso e l'esperienza ci rendono familiari il corso e l'analogia delle apparenze ossia degli effetti naturali. Il pensiero, la ragione, l'intelletto ci introducono alla conoscenza delle loro cause. Le apparenze sensibili, quantunque di natura transeunte, instabile e incerta, tuttavia, avendo per prime occupato la nostra mente, con un precoce pregiudizio rendono più difficile il successivo compito del pensiero. E siccome piacciono agli occhi e alle orecchie e sono più adatte agli usi volgari e alle arti meccaniche della vita, ottengono facilmente la preferenza, nell'opinione della maggioranza degli uomini, su quei principi superiori che sono l'acquisto più tardo della mente umana pervenuta alla maturità e alla perfezione; ma, poiché tali principi non toccano i sensi corporei, si pensa che manchino di solidità e di realtà: per il comune modo di pensare, infatti, il sensibile e il reale sono la stessa cosa. Sebbene sia certo che i principi della scienza non sono gli oggetti né dei sensi né dell'immaginazione e che soltanto

³⁴ BERMAN 1994, 173: "[la tesi centrale della *Siris*] simply and crudely put, is that tar-water is the closest natural thing to drinkable God".

l'intelletto e la ragione sono le guide certe alla verità³⁵.

Questo e numerosi altri passi dello stesso tenore attestano l'intellettualismo platonico della *Siris*. Il reale non è il sensibile, ma è il mentale: gli oggetti sensibili sono mutevoli e perciò inconoscibili, mentre l'essere è "di natura astratta e spirituale, oggetto proprio della conoscenza intellettuale"³⁶. I fenomeni sensibili sono oggetto di una considerazione razionale che ne scopre i principi di connessione e che, in tal modo, ci permette di elevarci dalla scienza fisica al regno della metafisica e della teologia filosofica. Le apparenze sensoriali, che erano il fuoco della riflessione del primo Berkeley, ora vengono svalutate con toni neoplatonici. L'immaterialismo percettivo delle opere giovanili, prospetticamente centrato

³⁵ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 264, p. 124. Vedi anche ivi: "A rigore i sensi non conoscono nulla. Noi percepiamo certamente i suoni con l'udito e i caratteri di stampa con la vista, ma non per questo si deve dire che li comprendiamo. Analogamente, i fenomeni naturali sono visibili a tutti allo stesso modo, ma non tutti hanno appreso allo stesso modo la connessione delle cose naturali, né comprendono ciò che significano, né sanno come fare previsioni in base ad esse" (§ 253, p. 120). "Il senso, inizialmente, occupa e sopraffà la mente. Le apparenze sensibili sono dovunque: su di esse adoperiamo i nostri ragionamenti; in esse terminano i nostri desideri; e non cerchiamo la realtà o le cause al di là di esse; finché la luce dell'intelletto non comincia ad albeggiare e getta un raggio su questa scena di ombre. Allora percepiamo il vero principio dell'unità, dell'identità e dell'esistenza. Quelle cose che prima sembravano costituire tutto l'Essere, dopo che abbiamo ottenuto una visione intellettuale delle cose, si dimostrano soltanto fantasmi fuggevoli" (§ 294, pp. 136-137). E ancora § 305 con richiamo al *Teeteto* di Platone per sostenere la tesi che i sensi da soli non forniscono mai conoscenza e § 292, una concisa sezione in cui Berkeley assomma diverse tesi: 1. i fenomeni naturali sono apparenze mentali; 2. appaiono mutevoli e fuggevoli, e la loro natura è instabile e inconsistente; 3. perciò sono passivi e privi di ogni efficacia causale; 4. costituiscono però le prime impressioni della mente e dunque quasi tutti gli uomini si fermano alle conoscenze superficiali dei sensi oppure ai 'fantasmi dell'immaginazione' costruiti sui sensi, come ad esempio l'idea di uno spazio assoluto extramentale.

³⁶ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 304, p. 141. Dissento da NERI 1991, 215, che ritiene che nella *Siris* non "ci sono [...] concetti puramente intellettuali, dissociati da ogni base sensibile". Non solo valgono i passi citati alla nota precedente, ma si veda anche *Siris* § 303 (citato dallo stesso Neri, 216, che però lo ritiene un passo isolato e privo di sviluppo) e soprattutto § 297.

sul soggetto, è relegato sullo sfondo, mentre ora si insiste sulla metafisica spiritualistica ossia sul principio che “una Mente o Intelletto presiede, governa e conduce l'intera struttura delle cose”³⁷. Si tratta di una impostazione tradizionalmente neoplatonica, per ammissione dello stesso Berkeley, che insiste sulla interconnessione dei vari livelli della realtà cui corrispondono i gradi della conoscenza, per dimostrare che “tutte le facoltà, istinti e movimenti degli esseri inferiori nelle loro diverse e rispettive subordinazioni sono derivati e dipendono dalla Mente e dall'Intelletto”³⁸.

È in questo quadro che si collocano le riflessioni sulla luce o etere o fuoco invisibile o spirito vivificatore della natura che Berkeley descrive in termini di continua attività: “Ma si ritiene che questo elemento attivo sia presente sempre e dovunque, e che trasmetta gradi diversi di vita, calore e movimento ai diversi animali e vegetali e alle altre produzioni della natura, come pure agli elementi stessi, dai quali gli esseri naturali sono prodotti e alimentati”³⁹. Il fuoco etereo non è però uno spirito in senso metafisico, perché è definito inequivocabilmente come “il più sottile ed elastico di tutti i corpi”. Il suo status corporeo è d'altronde peculiare, perché il fuoco elementare (che Berkeley distingue dal ‘fuoco culinario’ ossia dal fuoco

³⁷ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 326, p. 149. Berkeley richiama anche nella *Siris* l'immaterialismo giovanile: “I fenomeni naturali sono soltanto apparenze naturali. Sono perciò quali noi li vediamo e li percepiamo” (§ 292, p. 135). Vedi anche § 310, p. 143, dove interpreta un passo del *De Anima* di Aristotele come se lo Stagirita avesse sostenuto che “the things are where the knowledge is, that is to say, in the mind”; § 311, p. 143, dove sostiene che né Platone né Aristotele hanno ammesso “an absolute actual existence of sensible or corporeal things”. Ma il discorso della *Siris* non tratta della conoscenza percettiva dei fenomeni da parte della mente del soggetto, bensì della derivazione dalla Mente divina di tutti i gradi della scala degli esseri secondo la dottrina platonica dell'anima del mondo (vedi §§ 274-284).

³⁸ *Ivi*, § 275, p. 130.

³⁹ *Ivi*, § 190, p. 96.

comunemente inteso) sfugge alla percezione diretta dei sensi, risulta visibile solo dai suoi effetti, ed è forse “ingenerabile e incorruttibile”. Nondimeno esso resta un corpo, ossia “una massa elementare invisibile” che può essere ‘imprigionata’ nei composti (§ 198) e che si identifica con i principi attivi delle reazioni chimiche, con l’acido di Newton o lo zolfo di Homberg⁴⁰. Berkeley si appella alle conoscenze di ottica contemporanea, secondo le quali la luce si muove con velocità finita, per rifiutare la tesi platonica, argomentata da Ficino, che la luce sia incorporea⁴¹. L'identificazione della luce con l'etere è sostenuta argomentando che è inutile supporre la presenza dell'etere in quanto le sue funzioni di principio dell'energia cosmica sono assolve dalla luce:

È un'antica opinione, adottata dai moderni, che gli elementi e gli altri corpi naturali si mutano gli uni negli altri. Ora, siccome le particelle dei diversi corpi sono agitate da forze differenti, attrattive e repulsive, o, per esprimermi con maggior precisione, si muovono secondo leggi diverse, come possono cambiare queste forze o leggi e come si può spiegare questo cambiamento sulla base di un etere elastico? L'esistenza di un simile mezzo, distinto dalla luce o fuoco, non sembra giustificata da nessuna prova né sembra che serva a nulla per la spiegazione dei fenomeni. Se c'è un mezzo impiegato come causa subordinata o strumento dell'attrazione, pare che debba essere piuttosto la luce [...] (*Siris*, § 238, p. 114).

Per spiegare i fenomeni, non sembra necessario supporre un mezzo più attivo e sottile della luce o fuoco. Poiché si ammette che la luce si muova alla velocità di circa dieci milioni di miglia al minuto⁴², che bisogno c'è di supporre un altro mezzo composto di parti ancora più piccole e mobili? Mi sembra che l'etere sia la stessa cosa della luce o fuoco: così lo intendevano gli antichi, e questo è ciò

⁴⁰ *Ivi*, § 202, p. 100. Sulla interpretazione della chimica nella *Siris* come base per la teologia naturale vedi PETERSCHMITT 2010, 76 s.

⁴¹ BERKELEY 1953 (*Siris*), §§ 206-207, pp. 101-102; cfr. FICINO 1576: *Liber De Lumine*, cap. IX, 979; *In Plotinum: In Librum De Coelo Comment.* cap. VII, 1602. Sulla velocità della luce vedi anche BERKELEY 1953 (*Siris*), § 226, pp. 108-109; cfr. NEWTON 1730, prop. XI, 252.

⁴² La cifra corrisponde a 268.166 km al secondo. È il dato della velocità della luce misurato da Huygens.

che il termine greco implica⁴³. Esso pervade tutte le cose ed è presente ovunque. Questo stesso mezzo sottile, a seconda delle sue varie quantità e determinazioni, e dei suoi diversi movimenti, si mostra in diversi effetti o apparenze ed è etere, luce o fuoco (*Siris*, § 226, pp. 108-109).

Berkeley pensa alle riflessioni sull'etere nelle *queries* 18-22 dell'*Ottica*, dove Newton si era posto la domanda in via congetturale se l'etere fosse dotato di forza elastica e, variando di densità, potesse essere anche la causa dell'attrazione gravitazionale. L'ostilità del vescovo di Cloyne alle spiegazioni meccanicistiche gli fa preferire le congetture newtoniane sull'etere alla concezione assai più sobria di Christiaan Huygens, che nel *Traité de la Lumière* (1690) aveva ipotizzato l'etere soltanto come mezzo necessario alla propagazione delle onde luminose. Ma anche per Newton l'etere restava distinto dalla luce, mentre Berkeley non esita a identificarli, attribuendo alla luce le caratteristiche universali dell'etere newtoniano, senza peraltro chiarire perché la variazione delle forze in attrattive e repulsive dovrebbe essere meglio comprensibile nella propria teoria speculativamente unificata piuttosto che in quella newtoniana. Berkeley sostiene che la duplicità delle forze può essere spiegata solo se si passa dal piano fisico a quello metafisico: "Perché la facoltà repulsiva comincia dove finisce quella attrattiva? Questi e innumerevoli altri effetti sembrano inspiegabili in base a principi meccanici o in altro modo se non ricorrendo a una mente o agente spirituale"⁴⁴. Ma se la spiegazione scientifica è impossibile, non si capisce perché la luce dovrebbe

⁴³ Berkeley fa riferimento alla etimologia di *aithèr* dal verbo *aitho*, ardere, accendere, bruciare.

⁴⁴ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 237, p. 114; vedi anche § 245, p. 117: "the principle of attraction itself is not to be explained by physical or corporeal causes"; § 267, p. 125: i filosofi antichi sapevano che "those attractions and repulsions, so various, regular, and useful, could not be accounted for, but by an intelligence presiding and directing all particular motions, for the conservation and benefit of the whole".

render conto della duplicità delle forze meglio dell'etere newtoniano. L'unica spiegazione fisica, abbozzata da Berkely, è ricavata da una interpretazione speculativa della ammirevole scoperta newtoniana che la luce è un'eterogenea mescolanza di raggi colorati (Berkeley confusamente parla di "mezzo eterogeneo"): questa scoperta confermerebbe che l'etere puro o fuoco invisibile contiene in sé corpuscoli di vario genere, soggetti a diverse forze, cosicché le diverse proprietà delle particelle differenzianti i raggi monocromatici possono essere invocate per spiegare tutte le proprietà specifiche dei corpi, comprese le multiformi virtù delle piante e anche l'efficacia di specifiche medicine⁴⁵.

Nella *Siris* l'etere o luce o fuoco invisibile è definito insistentemente come principio attivo e come una causa seconda e uno strumento della sapienza divina. Il testo contiene però un *disclaimer* che capovolge la interpretazione letterale:

L'ordine e il corso delle cose e le nostre esperienze quotidiane dimostrano l'esistenza di una Mente che governa e muove questo sistema mondano come agente e causa propria e reale; mostrano anche che la causa strumentale inferiore è il puro etere, il fuoco, ossia la sostanza della luce che è applicata e determinata da una Mente Infinita nel macrocosmo ossia nell'universo, con un potere illimitato e secondo regole stabilite; allo stesso modo è applicata e determinata dalla mente umana, con potere e capacità limitati, nel microcosmo. Né l'esperienza né la ragione ci offrono prove dell'esistenza di qualche altro agente o causa efficiente, oltre alla Mente o Spirito. Perciò quando si parla di cause o di agenti corporei, a queste espressioni deve essere attribuito un significato differente, subordinato e improprio⁴⁶.

⁴⁵ *Ivi*, §§ 162, 238-239, 40 e 181.

⁴⁶ *Ivi*, § 154, p. 83. Vedi anche § 160. Il fuoco eterico o spirito della natura è il dispensatore di forze, il diffusore della energia naturale, nel senso improprio del discorso fisico, poiché, metafisicamente, la forza non è corporea e non appartiene a entità corporee (§ 247). Sul fuoco invisibile o etere o luce come strumento della sapienza divina vedi anche §§ 43, 155, 156, 177, 221, 238, 261.

La tesi di Berkeley è che l'etere, fuoco o luce, definito come causa inferiore e strumentale diretta dalla mente divina, essendo di natura corporea, non è propriamente una causa e non è veramente attivo. Berkeley ha scelto però di parlarne conformandosi al linguaggio comune, descrivendolo come un principio attivo e una causa, benché a rigore questo sia un linguaggio improprio, che si ferma alle apparenze e che non risale ai principi primi: "In ossequio al linguaggio stabilito e all'uso comune, dobbiamo impiegare la fraseologia popolare corrente. Ma con riguardo alla verità dobbiamo distinguere il suo significato. Basti aver fatto questa dichiarazione una volta per tutte, per evitare errori" (§ 155, p. 83). Tenere conto di questa avvertenza è indispensabile per evitare equivoci nella interpretazione della *Siris*, anche se questa chiarificazione non basta a dissipare le perplessità su come il linguaggio comune della scienza e della filosofia della natura, adottato da Berkeley, possa essere ritradotto nella sua interpretazione metafisica che ne capovolge il senso.

Berkeley aveva sostenuto già nei *Principi* che la fonte del principio di causalità è lo spirito, come dimostra l'esperienza interiore della volontà e della creazione delle idee nella immaginazione. La potenza causale non si riscontra nei fenomeni, i quali esibiscono soltanto sequenze regolari⁴⁷. Il mondo fenomenico si manifesta come un sistema interconnesso che noi chiamiamo natura: ma si tratta di un sistema di segni e non di cause. Le regole di connessione dei segni (le leggi di natura) non coincidono con la potenza causale che ha istituito sia i segni sia il loro ordine. Questa potenza dev'essere cercata oltre i fenomeni e la sua conoscenza è possibile passando dal piano sensibile a quello soprasensibile:

⁴⁷ BERKELEY 1992 (P), §§ 27-28 e 65-66.

Anche se si ritiene che il compito principale di un filosofo naturale sia quello di rintracciare le cause a partire dagli effetti, tuttavia non si deve intendere che tali cause siano agenti, ma che siano i principi, ossia, da un lato, le parti componenti e, dall'altro, le leggi o regole. A rigore tutti gli agenti sono incorporei e come tali non rientrano propriamente nella considerazione fisica⁴⁸.

La scienza naturale non afferra l'essenza della realtà, ma soltanto il suo rispecchiarsi nella regolata e variegata serie delle apparenze. La filosofia meccanica è in verità una semiotica e, così intesa, diventa il preambolo della vera conoscenza metafisica. La filosofia meccanica non è scienza cartesiana di rapporti di causa-effetto, ma solo scienza delle leggi di collegamento tra i fenomeni: la conoscenza delle cause è transfisica, perché la causalità risiede solo in agenti incorporei, mentre le connessioni meccaniche equivalgono alla sintassi di un linguaggio che Dio parla immediatamente mediante le apparenze visibili⁴⁹. Al meccanicismo cartesiano, che vorrebbe spiegare i fenomeni con i soli principi corpuscolari della figura, della mole e così via,

⁴⁸ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 247, p. 118. Per la negazione della capacità esplicativa del meccanicismo vedi anche: "Le indagini del filosofo meccanico riguardano propriamente solo le regole o modi di operazione e non le cause, in quanto nulla di meccanico è o può davvero essere una causa" (§ 249, p. 119). "Molti pensano, non so perché, che i principi meccanici risolvano con chiarezza i fenomeni. [...] Ma se si considera bene, si scoprirà forse che non risolvono alcun fenomeno, perché, in verità, tutti i fenomeni sono apparenze nell'anima o nella mente, e non è mai stato spiegato né può essere spiegato come corpi, figure e moti esterni producano un'apparenza nella mente. Quei principi non risolvono se per 'risolvere' si intende assegnare la vera causa, efficiente o finale, delle apparenze, ma le riconducono soltanto sotto regole generali" (§ 251, pp. 119-120). Sulla sostituzione del concetto di causa con quello di segno in Berkeley vedi PARIGI 2010b.

⁴⁹ La tesi del linguaggio divino torna in questi passi della *Siris*: "C'è una certa analogia, costanza o uniformità nei fenomeni o apparenze della natura che costituisce il fondamento delle regole generali, e queste regole sono una grammatica per la comprensione della natura ossia quella serie di effetti nel mondo visibile grazie alla quale siamo in grado di prevedere ciò che accadrà nel corso naturale delle cose" (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 252, p. 120). "Poiché la connessione naturale dei segni con le cose significate è regolare e costante, essa forma una specie di discorso razionale ed è perciò l'effetto immediato di una causa intelligente" (§ 254, p. 120).

Berkeley preferisce le spiegazioni newtoniane basate sulle leggi di attrazione e repulsione, che sono le leggi cui obbedisce il moto dei corpuscoli⁵⁰; entrambi i modelli sono però soltanto ipotesi matematiche e non reali spiegazioni causali, perché tanto l'attrazione quanto i corpuscoli non sono veri agenti produttivi, bensì soltanto fenomeni prodotti, di cui si deve ricercare la vera causa.

Se l'etere-fuoco-luce non è propriamente causa, occorre comprendere in che senso sia uno strumento della Mente divina, soprattutto se si tiene conto che nei *Dialoghi tra Hylas e Philonous* Berkeley aveva negato che uno spirito perfettissimo e onnipotente abbia bisogno di uno strumento per le sue operazioni⁵¹. In primo luogo bisogna escludere che la natura strumentale del fuoco invisibile significhi che esso è una entità intermedia tra Dio e i fenomeni. Distaccandosi dalla tradizione del platonismo cantabrigense, Berkeley nega che in natura sia operante una ragione inconscia che ordina i fenomeni, secondo la definizione che Ralph Cudworth aveva dato della natura plastica⁵². Quando Berkeley critica il teismo meccanicistico cartesiano, non introduce mai una entità intermedia tra Dio e la natura, ma oppone alla concezione cartesiana l'idea della *immediata* presenza dell'intelletto divino

⁵⁰ "Niente potrebbe essere più vano e fantasioso che supporre con Descartes che semplicemente a partire da un moto circolare impresso dall'Agente supremo sulle particelle della sostanza estesa possa essere prodotto l'intero mondo, con tutte le sue diverse parti, le sue connessioni e i suoi fenomeni, in base a una conseguenza necessaria delle leggi del moto (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 232, p. 111)." Vedi ivi, §§ 162, 234, 236, 240, 243-245. Sul legame di Berkeley con la scienza newtoniana insiste AIRAKSINEN 2010.

⁵¹ BERKELEY 1992 (*Three Dialogues*), 173 s. (*The Second Dialogue*) dove si nega che la nozione di Dio sia compatibile con quella dell'uso da parte di Dio di uno strumento e perciò si confuta la tesi, proposta da Hylas, che la materia possa essere concepita come strumento dello spirito divino.

⁵² BERKELEY 1953 (*Siris*), §§ 255-257 e 283. Il rifiuto della filosofia della natura dei cantabrigensi era già documentato nei *Philosophical Commentaries*, Notebook A n. 617 (in BERKELEY 1992, 310).

ordinatore:

Non basterà risalire dai fenomeni e dagli effetti presenti, attraverso una catena di cause naturali e di agenti ciechi subordinati, fino a un Intelletto Divino come la causa remota originaria che prima creò il mondo e poi lo mise in movimento. Non possiamo fare neppure un solo passo nella spiegazione dei fenomeni senza ammettere la presenza *immediata* e l'azione *immediata* di un agente incorporeo, che connette, muove e dispone tutte le cose secondo quelle regole e per quei fini che a lui paiono buoni (*Siris* § 237, p. 114: corsivo mio).

Al di là del linguaggio tradizionale della *Siris*, qual è dunque la interpretazione autentica del fuoco etereo come strumento della sapienza divina? Si può rispondere alla luce di qualche passo in cui Berkeley usa il termine 'strumento' come equivalente al termine 'segno'. Elogiando i pitagorici e i platonici, "che avevano una nozione del vero sistema del mondo", il vescovo scrive che essi sapevano che l'etere sottile pervade l'intera mole degli esseri corporei e sapevano che "le cause fisiche sono solo strumenti o piuttosto indicazioni e segni (*marks and signs*)" (*Siris* § 266, p. 125).

E ancora:

Gli strumenti, le occasioni e i segni accadono nel o meglio costituiscono l'intero corso visibile della natura. Questi, non essendo in se stessi degli agenti, sono sotto la direzione di un Agente che concerta tutto per un fine, il bene supremo (§ 258, p. 122).

In tal modo la nozione di fuoco-etere-luce rientrerebbe nella smaterializzazione semiotica della natura che Berkeley ha teorizzato, sostituendo i segni alle cause e definendo la natura come linguaggio divino. Quando impiega l'analogia linguistica e grammaticale per definire l'ordinamento dei fenomeni naturali, Berkeley afferma che "siccome la connessione naturale dei segni con le cose significate è regolare e costante, forma una specie di discorso razionale, ed è perciò l'effetto *immediato* di una causa intelligente" (§ 254, p. 120: corsivo

mio). Il fuoco etereo o luce dunque non solo non è propriamente causa, ma non è neppure strumento interposto, bensì è nient'altro che l'ordine regolare della natura, ossia rappresenta le regole sintattiche e grammaticali del linguaggio divino.

Il quadro ontologico complessivo in cui dobbiamo inserire il tema del fuoco etereo è così riassunto:

La forza o potere, a rigor di termini, si trova solo nell'Agente, che comunica una forza in senso improprio al fuoco elementare invisibile, o spirito animale del mondo, il quale a sua volta la trasmette al corpo igneo o fiamma visibile, che produce le sensazioni di luce e di calore. In questa catena, il primo e l'ultimo anello sono - per comune ammissione - incorporei; i due anelli intermedi sono corporei, capaci di moto, rarefazione, gravità, e delle altre qualità dei corpi. È opportuno fare questa distinzione, se si vuole evitare l'ambiguità riguardo alla natura del fuoco (*Siris* § 220, p. 106).

Esistono soltanto due generi di spiriti autentici (lo Spirito divino e gli spiriti finiti) ed esiste uno 'spirito della natura' che, propriamente parlando, non è uno spirito, ma un corpo. Nella catena ontologica di cui l'anello iniziale e quello terminale sono incorporei, poiché sono rispettivamente la Mente divina e quella umana, Berkeley inserisce due livelli della corporeità che nella terminologia naturalistica impiegata nel testo corrispondono da un lato al "fuoco elementare invisibile o spirito animale del mondo" e dall'altro ai corpi visibili. I due livelli corporei si differenziano per due aspetti: il primo è che c'è comunque uno scarto tra la passività dei corpi in quanto tali e la pseudo-attività del fuoco etereo che li pervade animandoli, perché il fuoco "è la fonte di tutte le operazioni in natura"; senza di esso l'intero mondo naturale "sarebbe una grande massa insensibile e inanimata" (*Siris* §190, p. 96). Questo scarto può essere tradotto nella distinzione tra fenomeni e leggi fisiche. Il secondo aspetto è che l'elemento pseudo-attivo o, per meglio dire, ordinativo,

è invisibile, mentre i corpi nei quali si manifesta sono oggetto di sensazione: "Questo fuoco puro, etere, o sostanza della luce è stato ritenuto in se stesso invisibile e impercettibile a tutti i nostri sensi, essendo percepito soltanto dai suoi effetti, come il calore, la fiamma e la rarefazione" (*Siris*, § 169, p. 88). Berkeley insiste in molti passi su questo scarto cognitivo tra i due livelli corporei⁵³. La luce visibile è dunque solo la manifestazione di una sostanza luminosa, anch'essa tuttavia corporea, onnipervasiva e regolatrice di tutti i fenomeni naturali, impercettibile dai sensi e quindi oggetto di inferenza razionale nella spiegazione della regolarità dei fenomeni sensibili. Con riferimento ai platonici, Berkeley parla di luce occulta dell'anima del mondo che pervade e agita l'intera mole dell'universo (*Siris* § 210). Porre come concetto centrale della *Siris* una 'entità occulta', sottratta alla percezione, è uno dei punti che creano maggiore tensione tra quest'opera e l'immaterialismo fenomenistico del primo Berkeley. Nella *Siris* si usa il linguaggio della filosofia della natura tradizionale, che Berkeley ripropone sapendo però che non può più essere inteso alla lettera, che deve essere spogliato di ogni ipostatizzazione ontologica e deve essere impiegato soltanto per mostrare la necessità di oltrepassare le ipotesi scientifiche strumentali in direzione della unica fonte metafisica della causalità divina. Ma se questo è l'intento, non si può certo dire che lo scopo sia raggiunto: la filosofia della natura proposta nella *Siris* è priva di ogni efficacia esplicativa, come riconoscono anche gli interpreti che hanno preso la *Siris* molto sul serio come studio di filosofia

⁵³ "No eye could ever hitherto discern, and no sense perceive, the animal spirit in a human body, otherwise than from its effects. The same may be said of pure fire, or the spirit of the universe, which is perceived only by means of some other bodies, on which it operates, or with which it is joined." (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 159, p. 84). Ma vedi anche §§ 197, 198, 200, 201.

naturale⁵⁴; inoltre manca una illustrazione adeguata delle connessioni che pure dovrebbero sussistere tra i diversi registri di discorso (meccanicistico e corpuscolaristico, vitalistico, fenomenistico, ipotetico-matematico, semiotico, metafisico, teologico, sincretistico) che Berkeley adotta trascorrendo disinvoltamente dall'uno all'altro o sovrapponendo l'uno all'altro.

Conclusione

Negli scritti di Berkeley la luce è un tema affrontato da due prospettive molto diverse, la teoria della percezione e la filosofia della natura, anche se entrambi i punti di vista sono inseriti in una metafisica spiritualistica. Mentre la trattazione della visione nella *Nuova Teoria della Visione* dovrebbe fungere da preludio all'immaterialismo, poiché servirebbe a mostrare la soggettività percettiva degli oggetti visti, nella *Siris* la luce viene presentata come energia cosmica onnipervasiva che, attraverso un *disclaimer* semantico, si riduce all'ipotetico ordine regolare di quei segni che sono i fenomeni percepibili e in tal modo dovrebbe essere resa compatibile con l'immaterialismo dei *Principi* e dei *Dialoghi*. Sotto il profilo della teoria della percezione, la luce e i colori sono il linguaggio divino percepibile; né l'ottica geometrica né l'ottica fisica ne colgono la vera natura, che invece appartiene alla semiotica teologica, cioè alla comunicazione della Mente divina con gli spiriti finiti nel teatro della natura come sistema di percezioni. Nella teoria della visione la luce non è però mai tematizzata direttamente: essa è la condizione e l'oggetto proprio

⁵⁴AIRAKSINEN 2010, 99: “[Berkeley] never tells us exactly how light/fire is supposed to explain gravity and other forces of attraction. He just says that light/fire might do the work without describing any hidden mechanisms as Newton and Descartes do. The point is that God controls light/fire which then brings about the gravitational phenomena”.

della visione, e quindi si risolve nella 'trasparenza' della comunicazione spirituale tra Dio e gli uomini: "L'oggetto proprio immediato della visione è la luce, in tutti i suoi modi e varietà, nei colori diversi per tipo, grado e quantità; alcuni vivaci, altri tenui, più o meno forti, diversi nei contorni o limiti, come pure nell'ordine e nella posizione"⁵⁵. Negli scritti sulla visione la luce e i colori sono considerati assieme e sono una formula che indica il carattere intelligibile e spirituale delle percezioni visibile. Berkeley parla di 'oggetto della visione', ma siccome l'oggetto altro non è che ciò che appare al soggetto, luce e colori sono il titolo riepilogativo per indicare il campo del visibile nella sua percepibilità mentale, senza esteriorità e senza profondità, che serve come segno correlato all'ambito delle percezioni tangibili.

Sotto il profilo della filosofia della natura, con cui si chiude l'avventura speculativa di Berkeley, la luce viene invece tematizzata in maniera diretta e viene descritta innanzitutto e soprattutto come il grande mezzo fisico mediante il quale si esercita nel mondo la causalità attiva che spetta platonicamente soltanto all'intelletto divino; la luce diventa così un'altra versione dell'Anima del mondo platonica, che viene però corporeizzata e privata di ogni vera autonomia ontologica. In una ulteriore lettura metafisica, le connotazioni attribuite al fuoco etereo o luce dovrebbero risolversi nelle leggi naturali come ordinamento dei segni. Prescindendo dai problemi di coerenza tra la *Siris* e l'immaterialismo dei *Principi* che non affronto in questa sede, resta poco chiaro perché mai si debba assimilare la luce all'etere e perché si debba preferire il concetto di fuoco etereo o luce o spirito della natura, che sarebbe inferito dai fenomeni, ad altre possibili inferenze quali la

⁵⁵ BERKELEY 1992 (TVV), § 44, p. 243. ARMSTRONG 1956, 4 nota che negli scritti sulla visione la parola 'luce' "is never explained".

struttura corpuscolare o l'etere così com'erano stati concepiti da Newton. In entrambi i casi si oltrepassavano i fenomeni e si entrava nella sfera dell'invisibile. Si è sostenuto che la filosofia della scienza di Berkeley non è molto dissimile da quella di Newton e che la maggior differenza tra i due starebbe nel fatto che "Newton kept his speculations mainly private by not publishing his relevant papers, whereas Berkeley published his similar thoughts in *Siris*"⁵⁶. Ma anche soltanto questa differenza sarebbe comunque rivelatrice del divario insopprimibile tra i due autori: Newton pubblicò nei *Principia* i risultati di un'indagine scientifica formulata in linguaggio matematico, corroborata dagli esperimenti, e propose nelle *queries* dell'*Ottica* linee di ricerca su questioni che lo avevano sempre assillato come filosofo naturale; Berkeley, di contro, pubblicava nella *Siris* speculazioni metafisiche che discutevano sì i temi affrontati anche da Newton nelle *queries* dell'*Ottica* o in testi inediti, ma non certo con lo scopo di accrescere la conoscenza della natura, bensì con quello di argomentare che i fenomeni naturali rimandano a Dio, senza peraltro, com'è ovvio, che potesse illustrare ai lettori come la volontà di Dio spieghi i fenomeni⁵⁷. La *Nuova Teoria della Visione* presenta una teoria della percezione di autonomo interesse epistemologico, anche se non priva di difficoltà e incoerenze⁵⁸. La sua tesi principale - l'eterogeneità tra la vista e il tatto - sarà interpretata a fini apologetici solo in seguito, soprattutto nell'*Alcifrone*. Ben diversa è l'impostazione della *Siris*, una speculazione

⁵⁶ AIRAKSINEN 2010, 90 e 105. La tesi è, a mio parere, insostenibile per molte ragioni. Si veda soltanto *Siris* § 246 dove Berkeley ammette che Newton parla di forze fisiche reali, quando a suo giudizio le forze sono soltanto 'ipotesi matematiche' (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 234).

⁵⁷ "He [sc. Berkeley] never tells the readers of *Siris* how God's will explain the phenomena. He only insists that it does" (AIRAKSINEN 2010, 92).

⁵⁸ Per una disamina critica della teoria della visione di Berkeley, vedi BROOK 1976, 37-76 (chap. II: "The theory of vision").

metafisica che affronta questioni scientifiche soltanto per indicare la strada che dai fenomeni naturali conduce a Dio, in un'esposizione farraginoso di cui lo stesso Berkeley riconosce il carattere congetturale e 'privo di evidenza'⁵⁹. Il tema della luce in Berkeley mostra ancora l'essenziale retaggio idealistico che proviene dalla metafisica della luce della tradizione platonica, ma la trattazione dei temi specifici sia nella teoria della percezione visiva sia nella filosofia naturale della *Siris* è vincolata alle acquisizioni della scienza moderna, sottoposte alla interpretazione immaterialistica caratteristica del vescovo di Cloyne, volta sia a neutralizzare il sapere scientifico in chiave fenomenistica sia a sfruttarlo in chiave apologetica.

BRUNELLO LOTTI

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI E DEL PATRIMONIO CULTURALE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE

⁵⁹ Vedi BERKELEY 1953 (*Siris*), §§ 125, 297 e 350. Cfr. NERI 1991, p. 224 s.

BIBLIOGRAFIA

AIRAKSINEN 2010 = TIMO AIRAKSINEN, *Berkeley and Newton on Gravity in Siris*, in *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed. by SILVIA PARIGI, , Dordrecht, Springer, 87-106

ARMSTRONG 1956 = DAVID M. ARMSTRONG, «Berkeley's New Theory of Vision», *Journal of the History of Ideas*, 17, 127-129 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 171-174)

ARMSTRONG 1960 = DAVID M. ARMSTRONG, *Berkeley's Theory of Vision. A Critical Examination of Bishop Berkeley's Essay Towards a New Theory of Vision*, Melbourne, Melbourne University Press

BERKELEY 1732 = GEORGE BERKELEY, *Alciphron: or, the Minute Philosopher. In seven dialogues. Containing an apology for the Christian religion, against those who are called Free-thinkers.* [With «An Essay towards a new theory of vision» By George Berkeley, Bishop of Cloyne.], London, J. Tonson

BERKELEY 1744 = GEORGE BERKELEY, *A Letter to T[homas] P[rrior] from the Author of Siris. Containing some further remarks on the Virtues of Tar-Water and the methods for preparing and using it*, Dublin, print. for R. Gunn, 1744²

BERKELEY 1898 = *The Works of George Berkeley*, ed. by GEORGE SAMPSON, London, G. Bell & Sons, 3 vols.

BERKELEY 1948-1957 = GEORGE BERKELEY, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. by ARTHUR A. LUCE and THOMAS E. JESSOP, London ,Nelson, 9 vols.

- BERKELEY 1953 (*Siris*) = GEORGE BERKELEY, *Siris*, vol. 5, ed. by THOMAS E. JESSOP, 25-164

- BERKELEY 1953 (*The First Letter*) = GEORGE BERKELEY, *The First Letter to Thomas Prior on Tar Water*, vol. 5, ed. by THOMAS E. JESSOP, 171-180

BERKELEY 1992 = GEORGE BERKELEY, *Philosophical Works including the works on vision*, Introduction and notes by MICHAEL R. AYERS, London, Everyman's Library

- BERKELEY 1992 (NTV) = GEORGE BERKELEY, *An Essay towards a New Theory of Vision*, 3-59

- BERKELEY 1992 (P) = GEORGE BERKELEY, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, 61-127

- Berkeley 1992 (*Three Dialogues*) = George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 129-207

- BERKELEY 1992 (TVV) = GEORGE BERKELEY, *The Theory of Vision Vindicated and Explained*, 229-250

BERKELEY 1996 = GEORGE BERKELEY, *Opere filosofiche*, a c. di SILVIA PARIGI, Torino, UTET

BERMAN 1994 = DAVID BERMAN, *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford, Clarendon Press

BROOK 1973 = RICHARD J. BROOK, *Berkeley's philosophy of science*, The Hague, Martinus Nijhoff

CASSIRER 1978 = ERNST CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza. II. Da Bacone a Kant. Tomo secondo: Il problema della conoscenza nel sistema dell'empirismo. Da Newton a Kant*, Torino, Einaudi

DAVIS 1960 = JOHN W. DAVIS, «The Molyneux Problem», *Journal of the History of Ideas* 21, 392-408

DESCARTES 1973 = RENÉ DESCARTES *Oeuvres*, publiées par CHARLES ADAM et

PAUL TANNERY, vol. VI *Discours de la Méthode et Essais*, Paris, Librairie Philosophique Vrin

FICINO 1576 = MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, Basilea, ex officina Henricpetrina (rist. anast. Bottega d'Erasmus Torino 1983)

FURLONG 1963 = EDMUND J. FURLONG, «Berkeley and the 'Knot about Inverted Images'», *Australian Journal of Philosophy*, 41, 306-316 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 237-247)

GIUDICE 2010 = FRANCO GIUDICE, *The Visible World: Aspects of Optics in the Seventeenth-Century*, in *Representing Light Across Arts and Sciences: Theories and Practices*, ed. by ELENA AGAZZI, ENRICO GIANNETTO, FRANCO GIUDICE, Göttingen, V&R Unipress, 41-55

KING 1970 = EDWARD G. KING, «Language, Berkeley and God», *International Journal of the Philosophy of Religion* 1, 112-123 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 39-49)

KLINE 1987 = DAVID A. KLINE, *Berkeley's divine language argument*, in *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, ed. by ERNEST SOSA, Dordrecht, D. Reidel Publ. Company, 129-142

LOCKE 1979 = JOHN LOCKE, *The Correspondence of John Locke*, ed. by ESMOND S. DE BEER, 8 vols., Oxford, Clarendon Press

MALEBRANCHE 1962 = NICOLAS MALEBRANCHE *Oeuvres Complètes*, tome I, éd. par GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, Paris, Librairie Philosophique Vrin

MOLYNEUX 1692 = WILLIAM MOLYNEUX, *Dioptrica nova. A Treatise of Dioptricks*, London, print. for B. Tooke

MURRAY TURBAYNE 1955 = COLIN MURRAY TURBAYNE, «Berkeley and

Molyneux on Retinal Images», *Journal of the History of Ideas* 16, 339-55 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, , London and New York, Routledge 1991, 154-170)

NERI 1991 = LUIGI NERI, *George Berkeley. Filosofia e critica dei linguaggi scientifici*, Bologna, Clueb

NEWTON 1730 = ISAAC NEWTON, *Opticks oe a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, William Innys 1730 (4th ed.)

PARIGI 1987 = SILVIA PARIGI, «George Berkeley e l'illusione lunare», *Rivista di storia della scienza*, IV (1), 51-60

PARIGI 1995 = SILVIA PARIGI, *Il Mondo visibile. George Berkeley e la 'Perspectiva'*, Firenze, Leo S. Olschki

PARIGI 2004 = SILVIA PARIGI, «Teoria e Storia del problema di Molyneux», *Laboratorio dell'ISPF*, I, 1-14

PARIGI 2010 = SILVIA PARIGI, «Siris and the Renaissance: some overlooked Berkeleian Sources», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 135, I, 151-162

PARIGI 2010b = SILVIA PARIGI, “Scire per causas” Versus “scira per signa”: *George Berkeley and Scientific Explanation in Siris*, in *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed. by SILVIA PARIGI, , Dordrecht, Springer, 107-119

PARK 1969 = DÉsirÉE PARK, «Locke and Berkeley on the Molyneux Problem», *Journal of the History of Ideas*, 30, 253-60 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 228-236)

PETERSCHMITT 2010 = LUC PETERSCHMITT, *Berkeley and Chemistry in the Siris*.

The Rebuilding of a Non-existent Theory, in *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed. by SILVIA PARIGI, , Dordrecht, Springer, 73-85

RAYNOR 1980 = DAVID RAYNOR, «'Minima Sensibilia' in Berkeley and Hume», *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 19, 196-200

THRANE 1977 = GARY THRANE, «Berkeley's 'Proper Object of Vision'», *Journal of the History of Ideas* 38, 243-60 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 278-298, in part. §§ 9-10, 290-296)

WARNOCK 1953 = GEOFFREY J. WARNOCK, *Berkeley*, Melbourne - London - Baltimore, Penguin Books

NOTE

GLOSSE CATEGORIARUM: UN COMMENTO ANONIMO DEL XII SEC. ALLE CATEGORIE

MARCO SIRTOLI*

Dei 57 manoscritti schedati, conservati presso l'Archivio Capitolare della Basilica di Sant'Ambrogio, il codice M 2 può sicuramente rientrare nel novero di quelli meno studiati: rarissime sono le menzioni bibliografiche e solo tarde le attestazioni negli inventari capitolari. I due cataloghi che descrivono i libri appartenenti ai canonici all'altezza del sec. XV non ne recano traccia¹. Né risulta di maggiore aiuto la bibliografia contemporanea. Il Kristeller² ne fa menzione *en passant* proponendo come datazione il sec. XIII. Lo studioso trascrive *incipit* ed *explicit*, ma non segnala altre notizie. Poco più diffuse sono le informazioni offerte dalla dottoressa Maria Cesarina Belotti³ nella sua tesi di laurea: il f. 1r. viene sommariamente trascritto, sebbene con lacune, e vengono

* Desidero ringraziare i proff. O. Grassi, M. Petoletti, S. Caroti e la dott.sa M. R. Tessera, i quali hanno con somma perizia e generosità sostenuto il mio lavoro.

¹ L'edizione dei due inventari si trova in FERRARI 1997.

² Cfr. KRISTELLER 1963, 276

³ BELOTTI 1943-1944, 143-146. Circa l'origine del codice la Belotti afferma: « Ignoriamo la provenienza - appare nella lista del 1941- per la prima volta». In realtà la legatura sant'ambrosiana del sec. XVIII prova la presenza del manoscritto presso la basilica di Sant'Ambrogio già a quell'altezza cronologica. La prima attestazione risale ad un inventario di fine del XVI sec. o di principio del XVII, nel quale è recensito tra i codici in 8°: «Liber categoriarum, quae gemmae aurae vocantur» (ACSMi: Fondo di Sagrestia, faldone XII A 1), vero è che non risulta altra documentazione che consenta di ricostruire la storia precedente del codice.

fornite alcune note paleografiche che condurrebbero ad una datazione a cavaliere tra il sec. XII ed il sec. XIII⁴. Tale penuria di studî è ampiamente giustificata dalla *facies* poco appetibile del codice: formato di piccole dimensioni, scrittura compressa, scarsa qualità della concia che determina una certa difficoltà di lettura in alcune sezioni scritte sul lato pelo, dove i follicoli tendono ad offuscare il *ductus* e ad assorbire i *tituli* soprascritti; inoltre, anche quando si riesca a venire a capo di tali difficoltà esteriori, rimangono gravi asperità sintattiche e linguistiche non peregrine, le quali esigono dal lettore un'acribia ai limiti della creatività – come si evince dall'anomala concordanza presente nel titolo stesso: «*incipiunt flos glosse categoricarum*». Tutti questi elementi, che abbiamo menzionato, lasciano pochi dubbi sull'ambito di fruizione del manoscritto, ossia la scuola. I fini didattici del codice risultano chiaramente anche dallo stile linguistico: al lemma aristotelico di poche parole messo in rilievo dalla sottolineatura, e, talvolta, dalla ritoccatura in rosso, seguono proposizioni dal valore direttamente esplicativo come *nota quod*, *attende quod/quia*, *attendendum quod/quia*. L'incedere linguistico presenta poi alcune formule tipiche dei trattati scolastici, che non si limitino ad essere mere parafrasi *verbum e verbo*, come *item*, *opponitur*, *queritur utrum/si*⁵ per introdurre questioni

⁴ Cfr. BELOTTI 1943-1944, 146: «dall'insieme dei caratteri esaminati in sede separata e nel loro complesso, tenendo conto della presenza di particolari sigle e considerando l'affollamento delle lettere come un irrigidimento preludante il gotico, crediamo poter porre questo codice tra il XII ed il XIII sec.».

⁵ Tali formule risultano indicative circa la natura del nostro commentario secondo la distinzione proposta da Marenbon tra commentarî letterali e compositi (cfr. MARENBNON 1993, in specie 88-91. In virtù di tale classificazione,

inerenti a passaggi dottrinali o logici ostici: la trattazione prevede che si passino in rassegna diverse interpretazioni e obiezioni che esse muovono le une alle altre. Dunque, in una certa misura, gli scopi didattici del codice ne giustificano la scarsa qualità materiale e stilistica – seppur parzialmente temperata da alcune apprezzabili iniziali filigranate⁶-, la cui unica funzione è quella di trasmettere nozioni fondamentali agli allievi, i quali sono, probabilmente, anche gli autori di alcune graziose figure zoomorfe presenti nei ff. 5v., 6 r., 6v. Altri indizi paleografici, come il susseguirsi di numerose mani, avvalorano tale ipotesi e suggeriscono anche la natura apografica dell'esemplare, certificata dai numerosi errori di dittografia (12) e dalle frequenti aggiunte o correzioni interlineari (23), nonché da alcune sporadiche sottolineature di revisione che segnalano errori (ad esempio la sottolineatura che espunge *alium* prima di *manum* al f. 2va).

La struttura del testo ricalca quella delle *Categorie* secondo la

esso si collocherebbe nel cospicuo novero degli intermedi: commentari che non coincidono interamente con nessuno dei due poli proposti, ma, al contrario, ne costituiscono una sintesi, recando in sé elementi ascrivibili all'uno e all'altro. Per una disamina approfondita delle forme canoniche utilizzate dai commentari cfr. EBBESEN 1993, 138-141.

⁶ A tale proposito risulta interessante l'ipotesi di Ebbesen secondo la quale tutti i commentari sarebbero stati trasmessi oralmente dai maestri, i quali si avvalevano di proprie note, agli allievi cfr. EBBESEN 1993, 130-131: «I suspect that often commentaries reached pupils only by oral transmission from teachers who had read them and pillaged them for use in their own lectures [...] Next, however, after the end of the course, the master might polish up his notes and have the product made available to later students and masters...». Tale modalità di comunicazione spiegherebbe la scarsa cura stilistica del nostro commentario.

versione latina medievale dell'*editio composita*⁷: i diversi *predicamenta* vengono analizzati secondo la scansione aristotelica, nel tentativo di mostrare la consequenzialità dell'ordine adottato dallo Stagirita. Ciò posto, sarebbe importante riuscire ad identificare l'archetipo aristotelico utilizzato dal nostro autore al fine di acquisire elementi certi sulla collocazione geografica e, possibilmente, sulla datazione, tuttavia tale operazione, condotta *a priori* seguendo l'eccellente *recensio* di Minio-Paluello e le varianti testuali riportate nell'edizione critica, è impedita dalla mole di testimonî circolanti dell'opera di Aristotele e dai difficili rapporti di parentela testuale tra gli esemplari noti. D'altra parte, anche l'analisi delle fonti non garantisce indizi migliori: se l'identificazione delle *auctoritates* e dei riferimenti classici non impone particolari difficoltà – nonostante si debba comunque tenere presente che le citazioni sono formulate *ad sensum* e dunque non sempre precise – l'analisi di influssi riconducibili ad autori successivi esige, invece, uno sforzo notevole sia a causa dell'oscurità di taluni passaggi testuali che, come accennato in precedenza, ne pregiudicano la chiarezza argomentativa, sia a causa della penuria di testi di natura affine editi, che possano essere d'ausilio nel reperimento di motivi comuni ai commentarî scolastici di quest'epoca. Tuttavia, per ciò che concerne il primo punto, bisogna dire che alcuni soluzioni

⁷ Per quanto concerne le differenti versioni delle categorie aristoteliche nel Medioevo cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Prefatio*, in ARISTOTELES 1961, IX-XCVI. Per la descrizione dei codici aristotelici in cui sono contenute, talora assieme alle *glossae* cfr. *Aristoteles Latinus* 1939 e 1961.

compaiono in Abelardo e non invece nelle *auctoritates*. Questo fenomeno, che certamente richiederebbe uno studio specifico che non può essere condotto in questa sede, da un lato, non è sufficiente di per sé a provare un rapporto stretto di derivazione, tuttavia può almeno suggerire un'influenza indiretta di Abelardo sul nostro autore, il che giustificherebbe anche l'ampio utilizzo nel testo della dottrina dello *status*. In conclusione, gli elementi evidenziati sino a questo punto mostrano le difficoltà cui si va incontro nella lettura del testo, tuttavia ne lasciano anche intuire la ricchezza, non solo dal punto di vista strettamente filosofico, in quanto latori di riflessioni sistematiche e trasmettitori di dottrine antiche, mediate da una continua *ruminatio* al fine di risolverne le aporie, ma anche in quanto testimonî di un metodo didattico e speculativo attivo nel mondo delle scuole, cui si deve un fondamentale contributo nello sviluppo del pensiero medievale.

MARCO SIRTOLI

MILANO. UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

SCHEDA DESCRITTIVA DEL MANOSCRITTO

MILANO, ARCHIVIO CAPITOLARE DELLA BASILICA DI SANT'AMBROGIO, M 2, sec. XII ex.; membr., ff. I (cart.) + 16 + I' (cart.); mm. 195x135 = 12 [165] 19 x 12 [48 (6) 50] 22; ll.35/41 con numerazione recente stampigliata nel margine inferiore, al centro; minuscola di transizione, probabilmente di area italiana settentrionale, con prima riga di scrittura 'above the top line'; inchiostro bruno; fasc. 1-2⁸ con parola di richiamo in calce al primo fascicolo in centro, sotto la colonna di destra; affrontatura regolare con lato pelo esterno secondo la regola di Gregory; rigatura mista a secco con impressione sul lato pelo un foglio alla volta e, probabilmente, ripassatura a punta di piombo sul lato carne (righe verticali f. 2r; f. 3r; righe verticali e orizzontali f. 13v e f. 14r); rarissime note marginali, frequenti emendazioni coeve dei medesimi copisti; disegni marginali zoomorfi f. 5v, 6r. e 6v in margine inferiore; vergato a più mani con iniziali a penna rosse, filigranate, alte come due, tre o quattro righe di scrittura, segni di paragrafo e lettere iniziali talvolta toccati di rosso, sistematiche sottolineature del lemma aristotelico in citazione e sporadiche sottolineature di revisione; legatura in cartone pressato ricoperto di pelle, sec. XVIII con impresso al centro lo stemma dell'imperiale basilica di Sant'Ambrogio e motivi fitomorfi.

ff. 1r^a - 15r^b: <ANON., *Flores Glosse Categoriarum*> rubr.:

incipiunt flos glosse categoricarum que auree gemme
vocantur. *inc.*: predicamentum diversas habet acceptiones.
expl.: sed has ponit que in frequentiori usu 'habere' in istis
significationibus ponitur de predictis. Itaque hec ad presens
sufficiant. Vivat qui scripsit vivat qui scribere fecit.

NOTA EDITORIALE

Il manoscritto presenta numerose varianti grafiche e oscillazioni nelle forme composte. Si è scelto di uniformare la grafia, omettendo la segnalazione puntuale in apparato, al fine di semplificare la lettura del testo. In particolare sono state riportate secondo l'uso corrente: le forme dissimilate (ad esempio *adtende* per *attende*, *sinplex* per *simplex*) lo scempiamento abusivo delle geminate (*atende* per *attende*), lo scambio c/q (*alico* per *aliquo*), la fricativa prepalatale sorda -š- + palatale talora assibilata (*sientia* per *scientia*), la caduta dell'aspirazione (*abere* per *habere*). Inoltre è stata adottata la scansione dei paragrafi indicata nel manoscritto e ciascun lemma reca il riferimento all'edizione¹ di L. Minio-Paluello delle *Categoriae*.

¹ ARISTOTELES 1961.

SIGLA

] = scripsi

< > = supplevi

... = usque ad

+ = addit

(?) = (fortasse)

(!) = (sic)

† = lectio corrupta esse videtur

<f.1ra> INCIPIUNT FLORES¹ GLOSSE CATEGORIARUM² QUE AUREE GEMME
VOCANTUR.

‘Predicamentum’ diversas habet acceptiones: ‘predicamentum’ enim dicitur collectio compacta^a ex genere et generalissimo et generibus et speciebus et individuis sub se positis, et hoc modo accipit Porphyrius³ cum dicit in unoquoque predicamento genera subalterna esse et species et cetera:
5 predicamentum etiam dicitur simpliciter generalissimum^b. ‘Predicamentum’ autem dicitur generalissimum ex digniori predicandi quem habet ex eo scilicet quod habeat predicari de suis subpositis *in quid est* nulli subpositorum⁴ est quod de ipso *in quid est* sit predicabile, et hoc modo a Boethio^c accipitur ‘predicamentum’ ubi dicit de generalissimis quod ideo predicamenta dicuntur
10 que⁵ de omnibus alteris sub se positis dicuntur. Et hoc ultimo modo ‘predicamentum’ dicitur predicamentum cum dicimus Aristotelem hic agere de predicamentis⁶. Attende quod dubitatio erat de generalissimis. Quidam enim putabant diversas species eidem subponi posse generalissimo, unde in sequentibus dicit: *non est inconueniens assignare idem in diversis generibus* (cfr. 47.9-
15 11). Alii vero dicebant quod genus alicuius speciei sic poterat subponi alicui generalissimo, quod species eiusdem eidem non subponeretur, unde etiam dicebant quod disciplina erat *ad aliquid*, non tamen gramatica erat *ad aliquid*. Attendendum etiam quod generalissima simplices sermones sunt et simplices sermones partes sunt propositionum, nec possunt plane cognosci
20 propositiones⁷, ignorata proprietate partium. Item, argumenta dicuntur ex naturis propositionum et ex naturis simplicium sermonum, nec bene possumus

¹ flos *ms.*; flores (?) *Kristeller*

² categoricarum *ms.*; categoriarum *Kristeller*

³ porfilius *ms.*

⁴ subpositionum *ms.*

⁵ qui *ms.*

⁶ *post predicamentis expunxi* quod

⁷ *post propositiones expunxi* quod

sua¹ elicere argumenta ex simplicibus sermonibus, nisi vim eorum cognoscamus. Et ideo hunc tractatum facit, in quo scilicet intendit agere de decem primis vocibus decem rerum genera significantibus^d, id est decem generalissimis ut errorem illorum auferat qui putabant diversis generalissimis posse subponi et genus et aliquid posse subponi alicui et non species eius, et ut 5 istrueret nos de predicamentis generalissimorum in proprietatem simplicium sermonum, que ad cognitionem propositionum necessaria erant² ostendat, et³ ut vim illam ex qua argumenta elicebantur⁴ aperiant. Notandum quod dicit primis vocibus tantumdem⁵ valet quantum si diceretur de vocabulis prime 10 impositionis et secunde impositionis. Prime institutionis vocabula sunt illa que sunt instituta ad ipsas res appellandas, veluti 'homo', 'lapis'. Prime impositionis vocabula sunt illa quae dicuntur respectu alicui que sunt <f.1rb> secunde impositionis. Secunde enim dicuntur illa que post⁶ institutionem⁷ sermonum ad agendum de ipsis instituta sunt, ut hoc vocabulum 'nomen' et hoc vocabulum 15 'verbum' et similia, vel potest dici de primis vocibus, id est de dignoribus vocabulis. Dignora enim vocabula sunt generalia vel specialia, eo quod sunt quasi substantia accidentalium vocabulorum; accidentalia enim vocabula illis habent adici in constructionem veluti substentamentum et quia multa vocabula⁸ quando <non> sunt generalissima, de quibus non intendit tractare, ideo 20 determinat dicens decem primis vocibus decem prima genera significantibus^e, prime⁹ res generum dicuntur significare illa decem, eo quod non habent alia genera supra se, quorum res precedant res istorum decem naturaliter. Substantia enim primum genus dicitur eo quod non habet genus supra se res,

¹ sue *ms.*

² erat *ms.*

³ et + et *in ms.*

⁴ elicibantur *ms.*

⁵ tantumdem *corr. supra lin. de tandem*

⁶ potest *ms.*

⁷ institutionum *ms.*

⁸ post vocabula *expunxi* multa sunt

⁹ prima *ms.*

nec alium qui naturaliter precedat substantiam et sic ideo res. Nota quod dicit Boethius^f in eo quod res significant hoc, ideo dicitur quod sermones habent significationem rerum et significationem intellectuum. Et quia secundum utramque significationem Aristoteles solet elici in sermonibus, ideo utramque significationem aperit hic significationem rerum, in Periermeneias¹ significationem intellectuum; unde etiam dicit Boethius^g quia iste liber, ingrediendibus logicam² primus occurrit, cum enim de simplicibus sermonibus³ hic agat, et simplices sermones sunt partes propositionum, et propositiones argumentationum et partes naturaliter precedat, quorum illa sunt partes tractatus, iste tractatus argumentationum supra propositiones⁴ precedit. Item, cum hic agat de sermonibus secundum significationes rerum et alibi secundum significationes intellectuum et res quodam modo habent precedere intellectus eo quod de rebus habeant⁵ intellectus⁶, iste tractatus, in quo significationem rerum aperitur, precedere verbum habet naturaliter, in quo de sermonibus secundum significationem agit. Et attende⁷ quia ideo intendat agere de eis generibus scilicet substantia, qualitas et cetera, non tamen intendit <tractare de> diversis nominibus quibus sermonibus non eadem genera <f.1va> sunt cum illis generibus quibus greci utuntur.

Materia vero Aristotelis sunt decem predicamenta et in hoc opere.

20 Modus tractandi talis est quattuor. Predicamenta tractat ponendo diffinitiones et divisiones eorum et investigando proprietates eorum, cetera vero breviter trascurrit, quia forsitan alibi prolixius tractaverat.

Utilitas vero magis est quia in doctrina decem istorum primum omnium generalium et specialium nominum quodam modo proprietates investigat.

¹ periermeniis in *ms.*

² loicam *ms.*

³ *post sermonibus expunxi* agat

⁴ propositiones + propositiones *ms.*

⁵ habeat *ms.*

⁶ intellectibus *ms.*

⁷ attendet *ms.*

Scientie¹ vero inveniendi hoc opus supponitur: cum enim logica² duas habeat partes scilicet scientiam inveniendi et iudicandi, iste liber scientie inveniendi supponitur quamvis agat de illis que pertinent ad iudicium, eo scilicet quod in hoc opere inventio traditur, sic scilicet quod ille qui hunc librum
5 fecit per inventionem tradendam, ipse composuit. Non enim debet iudicari supponi alicui scilicet hoc de quo tractatur in ipso scilicet secundum inventionem predicantis.

Titulus vero talis est: *incipiunt³ categorice* (cfr.47.1) id est predicamenta. In titulo enim quidam peccaverunt dicentes enim inscribentes 'incipiunt de
10 rebus', alii 'de generibus rerum' quos testante Boethio^h 'eademque similisque culpa confundit', nec 'de rebus', hoc est nec 'de generibus rerum', sed 'de sermonibus'. Quod autem sit ex sermonibus hoc ex eo qui dicit ex istis coniunctis efficitur affirmatio, quia nec rerum significari sed sermonum, nec ex rebus coniunctis fiat affirmatio et negatio sed ex sermonibus.

15 Tractatui⁴ de decem predicamentis premittit quedam que erant⁵ necessaria ad subsequenatiam. In subsequentibus enim erat facturum mentionem de equivocis et univocis et denominativis et ideo de illis ait. De equivocis vero tractat ante univoca, eo quod equivocata sunt continentiora univoci dicens.

Equivoca dicuntur et cetera⁶ (47.1). Nota quia equivocum secundum
20 Aristotelemⁱ dicitur illud nomen quia diversis numero convenire habet et non cum eadem ratione substantie. Rationem substantie vocat substantialem diffinitionem, sive talem descriptionem que vim generis vel alicuius speciei in predicatione simpliciter contineat. Et nota quia 'lapis' pluribus convenire habet cum ratione substantie, licet eius diffinitio non sit inventa, eo videlicet quia
25 habet assignare illud unde ratio convenire substantie possit. Et nota quia 'animal

¹ scire *ms.*

² loica *ms.*

³ *post incipiunt expun. u ms.*

⁴ tractatus *ms.*

⁵ erat *ms.*

⁶ *post cetera expunxi* nota quia equivocata et cetera

rationale mortale' sive 'animal gresibile bipes' non sunt <diffinitiones> date
secundum hoc nomen 'homo', licet utraque¹ omni homini et soli convenit.
Quemadmodum ut animalia omnia redacta essent² ad solos homines, substantia
animata sensibilis non esset data secundum hoc nomen 'homo', licet omni et
5 soli conveniret, sic nec supradicte substantie rationes dicunt datas secundum
hoc nomen 'homo', nec vero substantie dicitur data secundum nomen quando
adequatur nomini et secundum intelligentiam et secundum rei continentiam.
Boethius^j vero aliter accipit equivocam quam Aristoteles^k. Illud enim dicitur
'equivocum' quia diversas habet significationes sic quia unamquemque³
10 significare habet ex propria institutione per se⁴, sicut hoc pronomen 'ego'
diversas significat⁵ sed ex eadem institutione. Et ideo amittit esse equivocum. Et
nota quia 'equivocum' simplex sermo dicitur, oratio vero multa designans
multiplex non equivocam dicitur⁶. Attende etiam quia si diverse significationes
alicuius nominis in eodem reperiantur non est equivocum ad illas⁷ licet de illis
15 equivoce habeat predicari. Non enim omnia illa que predicantur equivoce sunt
equivoca. Sunt omnia equivoca que predicantur equivoce, equivoce enim
predicari dicuntur omnia illa que de illo sive de pluribus in diversis
significationibus predicari habent. Nota etiam quia hoc <f.1vb > nomen 'canis'
non est equivocum ad hoc 'latrabile animal' et ad hanc 'marinam belluam' quia
20 nullo modo illam intelligere facit. Attende etiam quia sermo aliquando
transfertur de una significatione ad aliam nec tamen est equivocum videlicet
cum dicitur 'pratum est ridens': 'ridens' enim tantum⁸ significat in quantum
'florens', non tamen est equivocum quia illam significationem ex adiuncto

¹ utramque *ms.*

² esset *ms.*

³ unumquemque *ms.*

⁴ *post se expunxi* ex propria institutione

⁵ significant *ms.*

⁶ dicuntur *ms.*

⁷ illam *ms.*

⁸ tamen (*tñ*) *ms.*

contrahit, cum per se eam retinet. Quidam tamen dicunt quia 'ridet'¹ non significat 'inflorere'. Sed nota quia significativum (?) est quommodo 'ridens'; traslatum est de propria significatione ad aliam, cum nullam² habeat ibi significationem, vel quommodo verum est quia Boethius¹ dicit 'Thiphis^m auriga',
5 'auriga' transfertur de gubernatione currus ad gubernatorem navis significandum, cum non habeat significationem ibi magis quam taliqui silla(m)†, ideoque dicendum est quia 'auriga' in gubernatorem navis significandum est. Sed quia hoc significare non habet, sed ex adiuncto hoc contrahit, significatum illius non dicitur. Nota quia dicimus hoc nomen 'canis'
10 latrabili animali et marine bellue esse commune: non hoc dicens intendimus quia in aliqua eius significatione illis conveniat, sed per hoc distinctionem facimus vocis, non tamen quia dicamus hanc vocem illis convenire, quia esset aliud vocem hanc illis convenire quam unumquodque illorum esse hanc vocem, vel unumquodque illorum proferre hanc vocem, sed hoc significare volumus
15 quia nomen est, quia est hec materia vocis convenit uni et nomen est, quia est materia hec convenit alteri.

Et nota quia ubi dicit liber quia homo pictus et verus in eo quia sunt animalia propriam habent rationem nec in proprio sensu est istud intelligendum: homo enim pictus et verus non sunt animalia, iam enim
20 oporteret unumquodque illorum esse animal. Hoc autem falsum est: licet enim dici possit veraciter 'pictura est animal' et 'verum animal est animal', tamen non dici potest 'unumquodque illorum est animal'. In hac enim propositione³ 'animal' semel positum unam tamen significationibus de suis retinet, et sic falsum est cum nomini aliqua de significationibus illis duobus sit coniungibilis.

25 Et nota quia liber ubi dicit 'animal' convenire illi cum propria debemus intelligere non eadem. 'Animal' enim picto animali non convenit cum ratione substantie: non enim in ea significatione 'animal' est genus, vel species

¹ redet (!) in ms.

² post nullam expun. c ms.

³ propositione corr. in margine ex significatione

designet¹ illum statum qui constat ex operatione artificis non nature.

Nota quia sicut 'animal' accipit 'equivocum' large scilicet omne illud nomen vocans equivocum quia diversis eodem <nomine> et diversa <ratione>, id est non eadem ratione, substantie convenit, stricte accipit 'equivocum' scilicet
5 que diversis eodem nomine et eadem ratione substantie data secundum illud nomen convenit. Similiter, e converso, Boetius stricte 'equivocum' accipit scilicet omne illud 'equivocum' vocans quia diversis cum eodem nomine et diversa ratione substantie convenit. Large accipit 'univocum' scilicet omne illud nomen dicens 'equivocum' quia diversis convenit in eadem significatione et ita
10 omne quia est equivocum secundum Boethium est equivocum secundum Aristotelem, sed non convertitur et omne quod univocum est secundum Aristotelem <est> secundum Boethium, sed non convertitur. Multa enim sunt que equivoca secundum Aristotelem sunt univoca secundum Boethium ut hoc nomen 'album' et alia huiusmodi.

15 'Diversivoca' vero dicuntur que habent nomina et in materia vocis et in significatione diversa, ut 'homo', 'lapis'. 'Multivoca' autem sunt illa quorum nomina in materia quidem vocis diversa sunt sed in significatione eadem ut 'ensis', 'mucro', 'gladius'. Et attende quia 'univoca' et 'multivoca' sunt contraria. In 'equivocis' autem idem nomen est et in materia vocis scilicet
20 significatio diversa. In 'multivocis' enim vocis nomina diversa sed significatio eadem. Similiter 'univoca' et 'diversivoca' sunt contraria. In 'univocis' autem idem nomen est et eadem assignatio, in 'diversivocis' autem nomina diversa et significatio.

¹ desiget *ms.*

DE DENOMINATIVIS

Denominativa dicuntur et cetera (47.12). 'Denominativa' tractat quia in sequentibus dicit a qualitatibus et iacere et stare appositionibus.

Nota quia denominative dicuntur et res et vocabula. Vocabula illa
5 denominative dicuntur que sumpta a nominibus formarum convenientiam
habent cum nominibus formarum in principio et differentiam <f.2ra> in fine.
Sumpta autem a formis dicuntur illa que appositione sui formam ad aliquid
habent copulare. Non enim ex modo significandi sumpta dicuntur; 'corpus'
enim et 'corporeum' idem significant, quia 'corpus' substantiam informatam
10 corporeitate et 'corporeum' substantiam formatam corporeitate eodem modo
significant. 'Corporeum' enim sumptum est a forma quia adpositionem sui
aliquid formam copulare habet; 'corpus' vero non formam copulare habet sed
substantiam. Et nota quod 'album' est sumptum ab albedine, non tamen ab hac
sive ab illa, cum neque hanc neque illam copulare habet, sed simpliciter
15 albedinem. Sumptorum autem tria sunt genera: quedam enim prorsus
differunt¹ a nominibus formarum velut 'studiosus' ab hoc nomine 'virtus';
quedam prorsus conveniunt ut gramatica nomen 'mulieris' cum gramatica
nomen 'scientie'; quedam partim conveniunt partim differunt sicut 'album' et
'albedo' et hoc modo sumpta.

20 Denominativa dicuntur etiam ipse res que ex participatione forme sic
appellari habent a nominibus denominative sumptis a formis, quia per eam
intelliguntur, veluti hec res 'album' denominative esse dicitur ab albedine. Et
nota quia 'hoc album' sive 'illum' denominative <sumptum> ab albedine non
est, licet appelletur ab hoc nomine 'album'; non enim in hoc nomine quod est
25 'album' hoc album sive illud intelligitur². Et ideo 'album' denominativum ab
albedine dicimus, non tamen 'hoc' sive 'illum'.

Queritur etiam utrum 'corpus' sit denominativum a corporeitate.

¹ differt *ms.*

² intelligit *ms.*

'Corpus' enim corporeitate participat, et nomen denominative sumptum habet, quia ipsum intelligere facit. Veluti hoc nomen 'corporeum' ad quod dicitur¹ quod <si> 'corpus' denominativum esset a corporeitate, oporteret ut habeat hoc nomen 'corpus', scilicet quod denominative sumptum esset a corporeitate.

5 Querendum tamen est utrum hec sit vera: 'corporeum est sumptum a corporeitate denominative', et quid in hac propositione in rebus subiciatur. Quod si substantia corporea ibi subiciatur, quid est hoc quod 'corpus esset denominativum a corporeitate' dicimus? Negamus etiam substantiam corpoream denominative esse, a corporeitate affirmamus.

10 Si queratur utrum 'album' denominativum sit a candore, dicemus ita esse. Habet enim 'album' hoc nomen 'candidum', quia denominativum est a candore quia ipsum intelligere facit. Nota quia contra regulam que ponit Boethiusⁿ: 'quicquid participat nomine denominativo participat re', opponitur quia unitas participat hoc nomine 'unum' quia 'unitas' una, et 'oppositio' est
15 opposita, ad quod dicimus quia non est participatio nominis, si aliquod nomen significare alicui coniungit. 'Unum' autem sive 'oppositum', de sententiis solummodo proprie dicuntur, 'unitas' autem sive 'oppositio' <de> essentiis. Et attende quia 'opinabile' non est sumptum ab aliqua forma, cum nulli cui apponitur coniungere habet formam. Opponitur etiam de istis nominibus
20 'amatus', sive hoc alio 'amaturus': cum enim Socrates participat hoc nomine 'amatus' sive hoc alio 'amaturus'; non tamen modo participat formis illorum. Unde a quibusdam dicitur quia 'participat' confuse ibi ponitur, et tantumdem valet quantum contingit participare. Potest tamen dici quia illa non sunt sumpta a formis, cum formas copulare non habeant appositione, sive *ad aliquid*
25 et ideo nichil attinet ad predictam regulam. Sciendum tamen quia non in quocumque tempore aliqua res participat nomine sumpto ab aliqua forma, in eodem participat forma. In hoc enim momento participat aliquid hoc nomine quod est 'diuturnus' non tamen in illo momento participat illa forma que 'dies' est, cum in hoc momento forma illa non sit. Et ideo confuse, in illa regula,

¹ post dicitur *expunxi* quod ad hoc

'participat' accipiendum est, id est 'participare contigit'. Et nota quia non est nominis partitio, sed aliquod <f.2rb> nomen non in propria significatione sed in alia significatione acomodatum alicui apponetur. Et nota quia dicitur in rebus 'denominativa' sunt differentia solo casu, intelligendum hoc modo quia ipsa
5 denominativa differunt ab ipsis formis eo¹ videlicet quia alterius terminationis nomina, alterius ipse forme, quemadmodum enim Socrates et Plato differunt eo videlicet quia Socrates habet albedinem et Plato nigredinem et sic non tantum² albedo et nigredo differunt sed substantia earum. Sic res informata albedine et ipsa albedo differunt per diversa nomina que habent, non solum ipsa nomina.

10 Quorum que dicuntur Aristotelis tractatus de decem generalissimis premitit divisionem sermonum, dicens alios esse complexos alios incomplexos^o ut, dimissis complexis sermonibus, ad incomplexos descendit de quibus intendebat <agere>. Et nota quod complexum sermonem dicimus compositum, sermonem incomplexum vero simplicem. Compositum vero sermonem dicimus
15 qui aliquem sermonem in constructione sui continet. Simplicem autem qui sermonem non habet partem sui. Queritur etiam si de domo sit oratio. Quod autem sit oratio videtur Aristotelem instruere cum in diffinitione orationis dicit aliquid partium significativum esse, hoc scilicet volens innuere quia oratio tantum unam potest significativam³ habere, unde querendum est de domo
20 quam significationem per se habeat. A quibusdam autem dicitur quia omnes significationes habeat per se, quascumque habet in iunctura aliqua; et ita per 'de domo' possumus rationabiliter intelligere et 'domum' tamquam locum et 'domum' tamquam materiam et alias multas significationes quas in iunctura habere potest. Potest tamen melius dici quia 'de domo' non est significativa sed
25 consignificativa, nullam habens per se significationem sed tamen ex adiunctis recipiens.

¹ ei *ms.*

² tamen *ms.*

³ *post significativam expunxi* possit

Et nota quia oppositiones et coniunctiones non sunt incomplexi¹ sermones cum nec etiam per se significare non possint. Quod² autem dicit Boethius^p 'dictiones' esse incomplexos sermones, dictiones accipit a 'dicendo', vocans scilicet 'dictiones' illas voces que per se significare habent et non habent aliquem sermonem partem sui.

Eorum vero que sunt et cetera (47.19). Daturus in predicamento substantie quasdam sermonum³ proprietates vel differentias per 'esse in subiecto' vel 'non esse in subiecto' et per 'dici de subiecto' et 'esse⁴ in subiecto' et cetera, quasi compactam ex duobus divisionibus, ut videlicet naturam illorum que sunt in subiecto et dicuntur de subiecto aperiri, de quibus in sequentibus mentionem facturus erat. Et attende quod 'dici de subiecto' idem est quod in substantia predicari. In substantia vero predicari est predicari tamquam genus vel tamquam species vel tamquam differentiam. Quidam etiam dicunt diffinitionem 'dici de subiecto' quia non est concedendum, cum in sequentibus dicat Aristoteles vero omnia illa que predicantur de subiecto nomine et ratione et substantie predicari, diffinitiones vero nomine et⁵ ratione predicantur. Quidam autem dicunt quod 'dici de subiecto' idem est quam esse universale et ita 'album' dicitur de subiecto et ita 'album' nomine et ratione predicatur, cum omne quod dicitur de subiecto, teste Aristotele, nomine et⁶ ratione predicatur, quia, si dicant quod aliter accipit liber in sequentibus 'dici de subiecto'; cum *una sola sufficiat et cetera*, hic agit Aristoteles de 'dici⁷ de subiecto', eo quod in sequentibus mentionem facturus erat. Quam doctrinam⁸ fecit cum hic accipiat aliter et ibi aliter: '*in subiecto*' vero dicuntur nomina accidentalium formarum sumpta ab illis, '*in subiecto*' vero esse dicuntur ex modo significandi quia

¹ *post incomplexi expun. vero ms.*

² *qui ms.*

³ *sermonum corr. supra lin. ex sermones*

⁴ *sunt ms.*

⁵ *post et expun. u ms.*

⁶ *post et expun. a ms.*

⁷ *de dici + de dici ms.*

⁸ *post doctrinam expunxi erat*

significant rem suam tamquam adiacentem.

Et nota quod '*dici de subiecto*' proprie sermonibus convenit '*esse*' autem '*in subiecto*' proprie convenit rebus. Unde cum Aristoteles velit ostendere ipsa vocabula accidentalialia esse, transfert se ad ipsas res, ostendens res ipsas
5 adiacentes¹, quia teste Boethio⁹ ex ipsis rebus in sermones redundat proprietates postquam autem quid sit '*dici de subiecto*' et '*esse in subiecto*' cognoscimus quid etiam sit '*non dici*' et '*non esse*', satis videmus. Sub hoc autem membro divisionis, secundum scibile, et differentie substantialia continentur. <f.2 va>
Sub secundo autem membro quod est '*esse in subiecto*' et non '*dici de subiecto*',
10 omnia sumpta ab accidentalibus formis continentur et omnia nomina individualia accidentium. Sub tertio autem membro quod² est '*esse in subiecto*' et '*dici de subiecto*' omnia generalia et specialia nomina accidentalium continentur. Sub quarto autem membro que est '*non esse in subiecto*' et '*non dici de subiecto*' individua et res et ens³, et omnia infinita nomina continentur. Et nota que
15 eorum que sunt in subiecto quandam proprietatem aperit dicens:

in subiecto autem esse dico et cetera (47.22) sed hoc pro diffinitione accipiendum non est, cum multis aliis conveniat. Anime enim brutorum animalium neque presentes sunt eorum neque sine illis esse possunt. Nota etiam quia modalis est intelligenda illa propositio, aliter falsa esset. Albedinem
20 namque illam, que est in hoc subiecto, possibile est in alio subiecto esse, quia nonnumquam pateretur quod numquam in hoc subiecto esset, sed tantummodo in alio. Sed hoc totum est impossibile: quia primitus sit in alio uno et postea in alio, quemamodum ille qui est cecus⁴ possibile est videre, sed non est possibile ut aliquis sit cecus primitus et postea videat. Et nota quod si albedo
25 est in cigno et postea cigno mortuo sit sine cognitione, non ideo possibile est albedo esse sine eo in quo est. Albedo enim cigno moriente remanet forma

¹ adiacens *ms.*

² que *ms.*

³ post ens *expunxi* et non habet

⁴ pecus (!) *ms.*

eterno essentiae quam primitus informabat, cum in hoc corpore prius esset et modo sit in eodem. Nota etiam quod odor non transit de pomo ad manum, sed consimilis odor procreatur in manu ex affinitate pomi vel aliquid de substantia pomi transit ad¹ manum; et sic odor non transit de subiecto ad aliud, sed remanet in eodem subiecto in quo primitus erat. Hoc autem videtur verum ex hoc quod aliquo abluciente manus odor in manu non remanet, quia videlicet per abluitionem aquae fluentis (?) ille, cuius erat forma, odor a manu removetur.

Queri autem potest cur Aristoteles dicat <quod> illud quod est in subiecto non esse potest eius, sive ut removet tam presentem quam partem in quantitate. Quod si hec est unitas, in quo subiecto erit, cum omne unum unitatem habeat formalem partem² sui? Unde quidam dicunt quod unitas in substantia non est ut in subiecto, neque in aliquo in se nomine³ sub substantia, eo quod substantia, vel quilibet⁴ status sub ipsa, adesse unitatem exigit, sed in statu designato ab hoc sermone, qui est unum vel plura, est unitas ut in subiecto, vel etiam potest dici quod in subiecto partem in quantitate tantummodo removet, vel etiam potest dici quod *'esse in subiecto'* stricte accipit dicens *in subiecto esse illa cum quibus et illa quibus subiecta remanere possunt*.

Quando alterum et cetera (48.8) quemadmodum eorum que sunt in subiecto proprietatem quandam aperit, similiter eorum que dicuntur de subiecto aperit quandam naturam, hanc scilicet quod quotiens aliquod dicitur de subiecto, quicquid de substantia predicatur de predicato in substantia, etiam dicitur de subiecto. Hoc autem adducit ad destruendum errorem quorundam qui dicebant quod genus alicuius speciei supponebatur alicui generalissimo, <sed> non subponebatur species illius. Disciplinam enim dicebant esse *ad aliquid* non tantum gramaticam. Ad hunc errorem destruendum et hic premitit preceptum dicens:

¹ *post ad expun. alium ms.*

² *presentem (!) ms.*

³ *nomini ms.*

⁴ *quelibet ms.*

Quando alterum et cetera (48.8) et nota quod istud vero non est maxima propositio confirmationis ut quidam perhibet cum non ex aliqua temporali confirmari valeat argumentatio. Temporalem enim solummodo comitantiam alicorum assignat in tempore, et ideo argumentationem confirmare non valet.

5 Licet enim constet quod ‘quotiescumque liger est, secana est’, non tamen¹ bonum argumentum ‘liger est ergo secana est’, quia non est aliqua exigentia de² argumento ad conclusionem. Si autem concederetur etiam predictam regulam posse confirmare argumentationem, quomodo magis confirmaret istam ‘Socrates est homo’ et ‘omnis homo est animal’ <f.2vb> ergo ‘Socrates est
10 animal’? Magis igitur concederem istam confirmari ‘homo predicatur in substantia de Socrate’ et ‘animal predicatur de homine in substantia’ ergo ‘animal predicatur de Socrate in substantia’ quam aliquam aliam.

Diversorum generum et cetera (48.13). Quemammodum aperuit naturam quamdam eorum que dicuntur de subiecto ad predictum errorem removendum
15 et hic similiter ponit quoddam preceptum ad alium errorem destruendum dicens: *Diversorum generum et cetera* (48.13) Erant enim quidam qui easdem species diversis generalissimis supponi putabant esse suppositum substantie, et *ad aliquid* cum manus ad ‘manutum’ dicatur. Et multas alias species sub diversis generalissimis supponebant, quorum opinionem etiam inquit. Si hoc contigit
20 hoc ipsum *quale* et relativum esse, nichil inconueniens est in utrisque generibus idem annuntiare, ad quorum errorem destruendum ostendit quod opposita genera nec easdem³ species nec easdem differentias habent, oppositio autem inter generalissima⁴ alternatim genera posita. Dicuntur oppositio genera quorum alterum scilicet non suscipit predicationem alterius aliquo modo, et nota quia
25 omnia genera subalterna sunt subalternatim posita, sed non omnia subalternatim posita sunt subalterna, quia ‘animal rationale’ et ‘animal mortale’

¹ tantum *ms.*

² de aliqua *trasp. ms*

³ eadem *in ms.*

⁴ generalissimi *ms.*

sunt subalternatim posita¹, non tamen sunt subalterna, quia alterum alterius
vero suscipit predicationem prorsus. Substantia vero et corpus subalterna
genera sunt, quia sunt talia quorum alterum tantum recipit predicationem
alterius prorsus. Non tamen unumquodque est subalternum: substantia enim
5 subalternum genus est, quemammodum iste due propositiones ‘omnis homo
est animal’ et ‘quidam homo est animal’ subalterne propositiones sunt, non
tamen unaqueque subalterna est, cum hoc scilicet ‘omnis homo est animal’
subalterna posita non sit. Et notandum quod, licet differentias generum
possumus dicere ‘divisivas’ et ‘constitutivas’, in frequentiori tamen usu
10 differentiam generis ponimus denominative pro ‘divisivas² differentias’ generis,
unde etiam liber^r probat ‘gressibile’ et ‘volatile’ non esse differentias scientie, eo
scilicet quia³ scientia una non differat ab alia scientia secundum illam
differentiam. Nichil enim valeret illud argumentum si de differentia divisiva
ageret, sic enim probare posset, quia⁴ sensibile non esset, differentiam ‘animal’
15 esse ut unum animal ab alio secundum sensibile non differat.

Et nota quia cum dicit diverse differentie sunt diversorum generum,
negative accipiendum est, id est non sunt eedem. Unde Aristoteles non probat
scientiam habere diversas differentias ab animali, sed quia non habent easdem.
Quod autem dicit differentias secundum speciem tantumdem valet quantum si
20 dicit divisivas differentias. Ille enim que sunt secundum generis speciem
alicuius generis, ipsum genus specificat, et ita divisive illius sunt. Et nota quia
‘gressibile’ et ‘volatile’ opposita possunt esse, sed ‘gressibile’ et ‘bipes’ non sunt
opposita inter se, sed habent diverse genus dividere in differentiis sibi
oppositis.

25 Et nota quod aliqua differentia videtur divisiva oppositorum generum,
veluti ‘bipes’, quia ‘animal rationale’ aliud bipes, aliud non, et ideo dicendum

¹ *post posita expunxi sunt*

² *divisiva ms.*

³ *que ms.*

⁴ *que ms.*

est quia non est differentia divisiva alicuius generis, nisi illa que prorsus
subiacet ipsi generi, et sic 'bipes' non est differentia divisiva animalis rationalis,
cum neutri prorsus subicit. Subalterna vero genera easdem differentias possunt
habere, velut 'substantia' et 'corpus' animatum et inanimatum, cum utrumque
5 per illa possit dividi.

Et nota quod cum Boetius^s dicat 'animatum' et 'inanimatum' non esse
divisivas differentias substantie, sed corporis scilicet secundi generis, vero
primi differentias vocat 'divisivas' que sufficienter dividere habent. Hic autem
'divisivas differentias' vocat per quascumque differentias ipsum genus dividi
10 valet, sive sufficienter sive non. Queritur autem an omnes¹ differentie
inferiorum generum sint differentie inferiorum, quod si concedatur, oportet
'rationale' et 'irrationale' alias² esse divisivas differentias corporis sed animalia
sunt divisive et ita 'corpus' aliud rationale aliud irrationale, et sic 'quoddam
corpus est rationale', quod falsum est.

15 Quidam autem dicunt quod 'rationale' et 'irrationale' non sunt
differentie animalis, immo habent designare tantummodo formas anime, sed
tamen accommodatur 'rationale' ad aliam significationem quando coniungitur
cum assignato anime. Sicut cum dicitur 'homo est rationalis' <f.3ra> 'animal' est
rationalis vel irrationalis, et ita hec propositio falsa est in proprio sensu, id enim
20 propositione habet institutione, scilicet quod habet rationalitatem forma anime,
et sic oportet ut esset 'animal rationale mortale' quemadmodum 'prata rident'
ad verum sensum accomodatur, sed tamen falsa est et ita secundum hanc
sententiam 'rationalis' non est differentia constitutiva hominis, cum *omnis
differentia predicetur de eo cuius est differentia* et 'rationalis' de homine non
25 predicetur sic quoque 'animal rationale mortale' non est differentia³ hominis,
cum *omnis differentia predicetur de eo cuius est differentia*, non constet ex genere et
ex substantiali differentia hominis, cum 'rationalis' non sit differentia hominis.

¹ *omnis ms.*

² *alie ms.*

³ *differentie ms.*

Quod autem non sit diffinitio a quibusdam conceditur, sed vice diffinitionis
confungitur (!) quia, licet 'rationalis' differentia hominis non sit, ponitur tamen
pro hac differentia hominis 'vegetatum anima rationali'. Potest autem dici quia
'rationale' veraciter predicatur de homine, licet 'rationale' non teneat ibi
5 propriam significationem, quemadmodum 'simplex' de hac propositione
'Socrates est homo', licet 'simplex' propriam significationem ibi non retineat, ut
cum dicatur hec propositio simplex id est cathegorematica, sed 'Plato' non est
nomen simplex, similiter hec propositio 'homo est rationalis' vera est cum
tantummodo 'homo' sensum habeat 'homo est vegetatus anima rationali'. Hec
10 vero 'corpus est rationale' falsa est quia 'rationale' iunctum cum homine et
similibus que tenent animam, significare habet 'vegetatum anima rationali', sed
quando coniungi cum hoc nomine 'corpus' et similibus que non¹ tenent
animam, ad propriam significationem redit et significat idem quod 'anima est
rationalis'. Nota etiam que dicit 'rationale' in diversis sensibus predicatur in his
15 duabus propositionibus, scilicet 'anima est rationalis' et 'homo est rationalis'
tantum potest dici quod idem nomen predicatur in illis; ideo enim idem nomen
in aliquibus propositionibus predicari dicitur, quia nomen eiusdem materiam ei
vocis scilicet predicatur in illis in eodem sensu vel sensibus, non tamen illos per
se significare habet, immo ex adiuncto contrahit, ut hic patet. Et ita potest dici
20 quod hoc nomen 'rationale' est differentia anime, et idem nomen est differentia
hominis, sed differentia anime non est differentia hominis quia non in eodem
sensu est differentia nisi et illi. Nota etiam quia per eas differentias dividitur
'corpus' cum dicitur 'corpus' aliud vegetatum anima rationali, aliud vegetatum
anima irrationali. Idem significat enim 'vegetatum anima rationali' iunctum
25 cum corpore et 'rationale' iunctum cum animali sive cum homine, et ideo
differentie sunt eedem, licet diverse sint in materia vocis, quemadmodum
'homo' et 'antropos' sunt eadem species, licet diverse sint institutionis nomina.
Alii dicunt quod hoc nomen 'rationale' est equivocum, cum habet enim hunc
sensum qui tantumdem valet quantum 'vegetatum anima rationali' et in sensu

¹ non *add. supra lin.*

est differentia scilicet hominis, secundum hanc quoque sententiam potest denegare hec propositio: 'corpus est rationale' id est corpus habet negationem anime ex seipso rationali, quod falsum est, quia non ex se ipso, immo ex anima hoc habet.

5 *Superiora enim de* (48.18). Cum probat subalternorum¹ generum easdem differentias divisivas hoc modo esse, quia si omnia superiora predicantur de omnibus inferioribus suis^t, cum genus, quod continet aliud genus sub se, predicatur de diversis differentiis ipsius quod continetur. Et per hoc perpendi potest quod genus superioris potest dividi per easdem differentias, quia omnes
10 differentie constitutive superioris <f.3rb> sunt institutive inferiorum secundum illam regulam: *quando alterum de altero et cetera* (48.8). Omnis enim differentia constitutiva alicuius superioris in substantia, predicabilis <est> de ipso et ita est in substantia predicabilis de inferiori. *Eorum que secundum nullam et cetera* (48.20) facit divisionem sermonum hanc² quia alii sunt complexi, alii
15 incomplexi. Tandem venit ad illam de qua intendit <agere> dicens *singulum incomplexorum aut significat substantiam aut*³ *qualitatem* (cfr. 48.20-21) et queritur si unicuique incomplexorum habeat significare aliquod istorum et, si hoc est, igitur 'chimera'⁴ et similia significat aliquod istorum, si ista nulla subsistentia appellare habet. Quod si quis dicat quod Aristoteles ponat
20 significare pro 'facere intelligere substantiam', et sic chimere convenit, quia facit intelligere animal tale, opponit de hoc nomine 'res' quod non facit intelligere substantiam, nisi aliquod illorum et ita non convenit omni incompleto sermoni, et ideo dicunt quidam quod ista divisio non sit nisi complexo sermoni, et ideo dicunt quidam quod ista divisio non sit scientia, nisi de illis nominibus que de
25 illis aliqua existentia appellare habent. Unde Boethius^u superius, post primam divisionem factam de sermonibus, facit aliam dicens *eorum que sunt*, id est que aliquas existentias appellare habent, quia de illis tantummodo agere nolebat.

¹ subalternarum *ms.*

² hac *ms.*

³ aliud *ms.*

⁴ cimera *ms.*

‘Significare vim substantie’¹ ponit pro ‘appellare substantiam’.

Nota etiam quod ista divisio non fit per opposita, cum hoc nomen ‘res’ appellet substantiam et qualitatem, unde et Boethius^v dicit hanc esse annuntiationem, non divisionem: hoc enim nomen, quod² appellant
5 substantiam et qualitatem, genus vel species, cum nec aliqua substantia vel aliqua qualitas genus vel species sit. Quidam vero sic exponunt. *Singulum autem significat scilicet et cetera* (cfr. 48.20-21), id est unumquodque illorum scilicet de quo intendit agere, scilicet de individualibus et specialibus et generalibus vocabulis significat hoc vel hoc, id est facit intelligere hoc vel hoc. Et hic
10 secundum hanc sententiam ‘chimera’ et ‘ircocervus’³ et alia hoc modo nomina cadunt⁴ sub aliis⁵ dividendis, cum non contineant sub diviso nulla cura. Est autem vocabulum id est vocabulum ‘substantia’ significans ut ‘homo’, ‘equus’ *hec nomina*⁶ *figuraliter* (48.23) dicant, id est ut per hec exempla figurate alia, et intelligas aliter ut *dicamus*⁷ *figuraliter* (48.23) ut figuram⁸ facias utendo scilicet
15 nominibus rerum in designatione sui. Figura est quando nomina substantias vel qualitates, sicut ‘homo’ vel ‘equus’, vocamus, ex eo quod habent illa significare. Hec enim nomina ‘substantia’ vel ‘qualitas’ nomina rerum sunt proprie, improprie nomina nominum. Potest enim figura, non solum in his, sed etiam in aliis exemplis notari aliter ut *figuraliter*, id est ut figuram⁹ facias
20 accipiendo istud exemplificatum, ut ita dicam, non similitudinale, que scilicet esset
propria
acceptio.

¹ substantiam *ms.*

² que *ms.*

³ irrocervus *ms.*

⁴ cadant *ms.*

⁵ alia *ms.*

⁶ *Haec verba conspicua reddita auctoris linea in Cat. libro esse non videntur*

⁷ *Hoc verbum conspicuum redditum auctoris linea in Cat. libro esse non videtur*

⁸ figura *ms.*

⁹ figura *ms.*

DE QUANTITATE

Quantitas id est vocabulum designativum quantitatis, ut bicubitum, id est vocabulum designativum bicubitationis. Qualitas idest vocabulum designativum qualitatis ut 'album' scilicet hoc nomen

5 *ad aliquid* id est vocabulum designativum relationis ut 'duplum' et cetera¹, id est vocabulum designativum illius <f.3va> proprietatis, ut 'in loco', id est vocabulum designans esse in loco.

Similiter expone sequentia exempla de sermonibus.

Singula igitur quia omnia supradicta sunt incomplexa, igitur non sunt
10 affirmatio. Hoc esse

eos inducitur quod dicebant quasdam argumentationes <et> dictiones affirmationes esse seu orationes, sicut verba primarum et secundarum personarum et dictiones responsas ad interrogationes. Unde Priscianus^w: *quid est summum bonum in vita? Honestas et cetera*. Contra easdem opponere inducitur
15 illud in Periermeneias²: *nomen et verbum dictio fit et cetera sola* (PH 9.2). Nota quod per hoc dicit quod ex istis coniunctis affirmationem fieri ostendit^x de sermonibus agere, cum de rebus coniunctis nulla fiat affirmatio. Nota quod Priscianus dicit quod 'curro' et 'curris' idem significare quia 'ego curro' et 'tu curris', unde etiam 'ego' dicit superfluere, nisi causa distinctionis apponatur.
20 Attende quod ex vi sermonis hoc non habent, cum sint incomplexi sermones, sed prius vocat significationes vocis. Quicquid vox habet sive ex institutione sive ex usu et ex natura distinctionem.

Substantia autem, facta annuntiatione incomplexorum per illa decem, supponit tractatus predicamentorum de quibus intendebat <agere>. Et primitus
25 de substantia agit eo videlicet quod substantia omnium aliorum predicamentorum rerum subsistentium sit. Dignius non est quia substentat, eo quod substentatur: hoc etiam predicamentum dignius ceteris est, eo quod

¹ *post cetera expunxi* ut

² *perierminiis ms.*

unumquodque vocabulum huic parti aliquam existentiam continue¹ habeat per appellationem et nullum de aliis hoc habeat. Dignius etiam dicitur predicamentum hoc nono modo significandi, quia vocabula istius predicamenti non denotant res suas tamquam assistentes sed aliorum vocabolorum predicamentorum vocabula res suas denotant tamquam in subiecto. 'Sessio' enim eundem intellectum facit quam 'sedens', sic et alia, et ita dignius est hoc predicamentum ceteris. Et ideo de hoc primitus argumento utpote de digniori, quidam dicunt quod substantia prior est aliis, quia substantia sine omnibus aliis esse potest, alia vero sine substantia esse non possunt. Sed hoc non est recipiendum, quia substantia sine qualitate esse non potest, cum sine unitate nullo modo esse possit. Nota quia substantia large et stricte accipitur: dicitur enim 'substantia' quecumque essentia² <que> est alicui vocabulo per appellationem. Unde Priscianus^y ait: *nomen est quod significat substantiam cum qualitate*. Substantiam enim nominis vocat omnem³ rem nomini per appellationem substantiatam quam ipsum nomen intelligere facit; dicitur etiam res substantia per se existens, in qua acceptione hoc nomen 'substantia' est generalissimum. Queritur etiam si Deus sit suppositus⁴ substantie quia diffinitio substantie ei convenire videtur: Deus enim per se existit et cetera existere facit, quia si hec est substantia naturaliter⁵ prior est Deo. Quomodo etiam proprium est substantie esse susceptibilis⁶ contrariorum? Si Deus est inter substantias, annuerent, cum nullo modo conveniat, et ideo dicendum est quia substantia et omnia nomina hoc modo⁷ data sunt a philosophis ipsis⁸ creaturis, et de creaturis translata sunt ad ipsum creatorem. Substantia enim dicitur unumquodque vocabulum in predicamento substantie positum. Quod autem

¹ *post continue expunxi* habere

² *post essentia expunxi* est substantia

³ *post omnem expunxi* vocat alicui omnem

⁴ *post suppositus expunxi* sit

⁵ *naturaliter + naturaliter in ms.*

⁶ *subsectibilis (!) in ms*

⁷ *post modo expunxi* nomina

⁸ *ipsius ms.*

ipsa nomina substantie dicantur ostendit in sequentibus dicens: *omnis substantia videtur hoc aliquid significare* (52.4) et etiam cum dicit quia *prime substantie significant hoc aliquid et substantie secunde significant quale <f.3vb> aliquid*, cum rerum non sit significare sed sermonum.

5 Et nota quod in hoc predicamento maxime de nominibus agit et in aliis de rebus, quia res istorum predicamentorum satis cognita erant et hic in omnibus habundat, in aliis vero non. Et divisionem quantitatis facit de substantia dicens autem substantia alia prima alia secunda. Hec autem divisio superioris est per inferiora. In hac enim divisione idem significat substantiam
10 vocabulum in predicamento substantie positum, quod in alio dicit eam esse generis, in species, equivocat in genere et in specie. Genus enim vocat totum universale, species vero quaslibet¹ partes divisivas, quasi autem preposuisset divisionem illam: substantia alia prima alia secunda. Ostendit quid sit prima substantia primitus et postea quid secunda dicens.

¹ qualibet *ms.*

DE SUBSTANTIA

Substantia autem est que proprie et principaliter et maxime dicitur (48.31) que neque de subiecto dicitur neque in subiecto est, sed hec diffinitio prime substantie non est, cum multis aliis conveniat. Ens enim et res et non homo
5 neque dicitur de subiecto neque est in subiecto et ideo ad exclusionem istorum ponitur substantia ex parte predicati, sic scilicet prima substantia est illa que neque dicitur de subiecto neque est in subiecto, et item opponitur quia 'non esse in subiecto' superfluit: est substantia que non dicitur de subiecto. Sit integra diffinitio prime substantie et ideo dicendum est quod¹ non esse in subiecto, nisi
10 ibi ad differentiam ponitur, sed magis ad proprietatem substantie prime designandam. Et nota quod 'propria' et 'principalis' et 'maxima' diversa sunt nomina idem significantia² ex diversis tamen causis data. Propria enim dicitur que est proprium nomen alicuius persone, cui soli convenit. 'Principalis' vero ex eo quia certiore significationem facere habet, quam secunde substantie cum
15 ad personam mittere habeat, ille non habeat. 'Maxima' autem ex maxima suppositione, quia habet supponi secundis et differentiis et accidentibus.

'Secunde substantie' dicuntur species continentes primas substantias et genera harum specierum. Queritur si phenix sit prima substantia, quia si dicatur non esse prima substantia, substantia que non dicitur de subiecto quia
20 liber posuit superius pro diffinitione prime substantie designanda non est eius diffinitio, cum scilicet phenici conveniat. 'Phenix' est enim substantiale vocabulum et non de aliquo in substantia predicabile est, cum neque genus neque species neque differentia, quod phenix secunda substantia dicatur. Non erit iterum diffinitio secunde substantie, species continens primas substantias
25 vel genus continens illas. Sunt enim qui dicunt quod phenix neque prima neque secunda substantia sit. Potest tamen dici quia prima substantia sit, et sic erit diffinitio prime substantie, quia liber ponit 'substantia que non dicitur de subiecto', sic illum alium quem ponit liber erit diffinitio secunde substantie:

¹ que *ms.*

² significantibus *ms.*

quod autem liber ponit in sequentibus, scilicet quia prime substantie *hoc aliquid* significat, non dicit quia omnes prime hic habeantur, sed in primis hoc verum non est, ac si diceret inter primas substantias sunt alique quibus hoc competit. Littera sic continuatur.

5 *Secunde igitur.* Quia est species et animal est genus, continentia primas substantias igitur sunt secunde substantie, locus a partibus. *Manifestum est autem et cetera* (49.6) ostensa proprietate primarum et secundarum substantiarum assignat quandam proprietatem secundarum substantiarum quia habent de subiecto nomine et ratione substantie predicari, hec autem sole
10 secundis non assignatur, sed omnibus his que dicuntur de subiecto, et manifestum hoc dicit ex his que dicta sunt, quod potest intelligi, sive exemplis que posuit sive ex regula <f.4ra> quam superius posuit. *Quando alterum de altero predicatur et cetera* (48.8). Ex his que dicta sunt, ut ex hoc quia dixit novissime, scilicet primas substantias includi scilicet in secundis; vel exemplis que posuit
15 per hunc et per hanc homo et per animal et in exemplis non posuit, nisi ea que predicantur nomine et ratione substantie sive ex illis, quam superius posuit, potest innui *quando alterum de altero et cetera* (48.8). Per hoc enim scimus quia genus et predicatur in substantia de prima substantia, cum in substantia predicent species similiter, et de differentia, et sic ex illa regula perpendere
20 possumus quia diffinitio speciei de ipsa substantia prima predicatur, cum per regulam illam et genus de prima substantia sciamus predicari, et ipsam differentiam. Ex hoc etiam perpendi potest quod ipsa diffinitio, constituta ex genere et substantiali differentia, de ipsa prima substantia predicari habeat. Potest etiam dici quia ex diffinitione univocorum, quam superius posuit, istud
25 perpendi possit vel, quod melius est, ex premissa diffinitione univocorum hoc manifestum est. Pro eodem enim accipit 'animal' esse univocum et predicari nomine et ratione de substantia ut hominis de subiecto et cetera, id est predicamenti, declarari nomine hominis. Et nota cum¹ dicitur hoc nomen 'animal' de subiecto dicitur et ratio eiusdem de substantia dicitur, non accipitur

¹ quum *ms.*

'dici de subiecto' eodem modo. Cum enim dicitur hoc nomen 'animal' de subiecto dicitur hoc significat quia 'animal' sic dicitur de aliquo quod est species continens illud vel genus sive differentia. Cum autem dicitur quia ratio eius de subiecto dicitur non enim perhibetur¹ quia hec diffinitio in substantia predicent
5 de aliquo, cum neque genus neque scilicet sit neque differentia, sed quod dicitur de suo nomine². Et nota quod ubi dicitur que eorum que de subiecto dicuntur necesse est nomen et rationem de subiecto predicari, non est intelligendum nomen earum rerum que dicuntur res de subiecto, cum res alique non dicantur de subiecto. 'Dici' autem 'de subiecto' sermonum est non
10 rerum, et ideo sic exponendum est nomen quod³ est de numero eorum nominum et cum - ut supradictum est - ostendit quod illa que de subiecto dicuntur, nomine et ratione habeat predicari in exemplis, quia hoc nomen 'homo' de aliquo homine predicatur, id est de nomine alicuius nominis et ratio eius similiter⁴, et per hoc confirmatur quod de predicatione rerum hic agit, non
15 sermonum, et ideo querendum est ab illis quomodo rem hominis de re ipsa predicatur, cum ipsa ratio oratio sit. Non enim oratio habet predicari eo modo de re quo rem de re predicari dicimus.

Eorum vero (48.20) ostensum⁵ superius quod illa que dicuntur de subiecto nomine et ratione dici habent de subiecto⁶, ostendit quod illa que sunt de
20 subiecto non hoc habent, id est non habent 'dici de subiecto' nomine et ratione. Et attende quod aliter accipitur hoc de subiecto et aliter superius, neque aufert illa que sunt in subiecto illud quod conferebat illa que dicuntur de subiecto. Illi enim conferebat nomine et ratione predicari de sui supposito in substantia, quia videlicet non aufert illa que sunt in subiecto, quod falsum esset, quia videlicet
25 scientia de subiecto et in subiecto de sui supposito in substantia nomine et

¹ peribetur *ms.*

² suo nomine] sui nominis *ms.*

³ que *ms.*

⁴ *post* similiter *expunxi* quidam autem huic expositioni que dicimus hominem predicari de aliquo homine, id est de nomine alicuius nominis

⁵ ostensa *ms.*

⁶ *post* subiecto *expunxi* nomine et ratione dici habent de subiecto

ratione habet predicari, videlicet de gramatica, sed dicitur quod illa que sunt in
subiecto nomine et ratione non habent predicari de suo subiecto, hoc est de suo
fundamento. Sunt enim differentie alique cum ista de suo subiecto predicatur,
licet subiectum hic et ibi diverso modo accipiatur, quemadmodum si
5 assignaretur differentia inter Socratem et Platonem <et> sic Socrates diligit
<f.4rb> suum filium et Plato suum. Nota quod eorum que sunt in subiecto
quidam¹ dicit 'animal' nomine et non² ratione predicari de subiecto, quidam nec
nomine nec ratione sed nulla predicantur nomine et ratione. Quod potest
intelligi tam in rebus quam in vocabulis. Sunt enim quedam vocabula que non
10 dicuntur de subiecto sue forme, sicut nomina formarum. Sunt alie que dicuntur
de subiecto sive forme voce³ sed non ratione veluti vocabula sumpta ab
accidentalibus proprietatibus ut hoc nomen 'album'. Potest tamen dici in rebus,
quia quedam accidentia dici habent de subiecto que substantias habent copulari
per nomina denominative ab illis sumpta, veluti albedo corpori attribuitur per
15 hoc nomen 'album'. Sunt alia que nullo nomine predicari habent, veluti illa que
substantiis ostenduntur inesse, sed non sunt nomina sumpta ab illis
denominative veluti virtus subiecto alicui ostendatur inesse sed non habet
nomen denominative sumptum a se, et ideo nullo modo nomine dicitur
predicari. Potest et aliter intelligi quod Boethius^z dicit quasdam proprietates de
20 substantiis suis nullo modo predicari; sunt enim quedam proprietates que, cum
insint aliquibus substantiis, non tamen sunt aliqua nomina per que possit
ostendi inesse illis, ut cum proprietas sit in hoc corpore respectu huius corporis
albi et eadem forma sit in hoc corpore albo. Quamcumque⁴ enim formam res
unius partis habet, eandem habet res alterius partis, non tamen est aliquod
25 nomen per quod possit ostendi inesse huic corpori albo, si enim diceretur
corpus est primo hoc corpore albo sed atribueretur precedere in natura corporis
albi vel aliter potest dici. Sunt enim quedam accidentia que habeant sustentari

¹ quedam *ms.*

² non *add. supra lin.*

³ vocem *ms.*

⁴ quacumque *ms.*

ab aliquibus, non tamen per aliqua sumpta habent de ispis dici ut claritas que est forma albedinis cum substentetur¹ a corpore non tamen per hoc nomen 'clarum' per ea potest dici predicatio et enim sumpti consistit secundum informationem non secundum subsistentationem dicit Boethius^{aa} accidentia
5 quandoque propriis et rectis nominibus predicari ut quod album est in corpore, ut ait Aristoteles, dicitur corpus album et 'album' hoc nomen sumptum est, quod accipitur pro substantivo nomine albedinis, id est albedo ad illud Por<phyrius> in tractatu speciei^{bb}: *album vero coloris speciei*, album etiam in subiecto corpore, et ita accidens quandoque predicatur per talem subiectum vel
10 quandoque proprio nomine accidentis accipitur. Aliquando vero accidens predicatur nomine tamen denominativo et ut proprio, ut cum homo gramaticus dicitur, numquam hoc nomine 'gramaticus' substantive ponitur pro hoc nomine 'gramatica'. Aliquando vero nullo nomine denominativo sit accidentis predicatio quando scilicet sumptum vocabulum deest ut hoc nomen 'virtus'
15 denominative non habet, nam 'studiosus' non denominative sumitur ab eo. Accidentia igitur quando recto nomine predicantur de substantiis aliquando denominativo tantum, aliquando nullo nomine, quia nomina non sunt inventa, sed quicquid horum sit, ratione substantie predicari non possunt. Sic quoque accipi potest quia ait nomen predicari modo, modo non. Nam cum substantiale
20 quam sumptum nomen accidentis sit inventum ut 'albedo' et 'album' sumptum² solummodo predicatur de subiecto non substantivum. Corpus enim album non albedo dicitur. Potest enim de supradictis legi. Sic enim tale est accidens quia per se insit ut albedo homini, <f.4va> quem nullo mediante informat sumptum illius, <et> de ipsa substantia predicatur, ut hic dicitur albus
25 si vero tale est accidens quia alio mediante insit, sicut claritas vel fortasse qualitas que mediante albedine insint eorum sumpta non est, necesse predicari de substantia sustentante. Non enim dicitur corpus clarum vel contrarium omne sumptum nomen vel vocabulum secundum informationem rei simpliciter

¹ subsistentetur *ms.*

² sumpta *ms.*

predicatur non secundum sustentationem ut albedo est clara vel contraria.

Nota quia hec propositio: 'non existentibus primis substantiis impossibile est aliquid aliorum existere' modalis est accipienda. Sic impossibile est hoc totum contingere ut non sit in rebus. Unde prima substantia convenire possit et sit in
5 rebus unde aliqua secunda substantia convenire possit, vel aliquod accidentale vocabulum convenire possit.

Secundarum verum substantiarum magis et cetera (49.26). Assignata proprietate quadam que convenit omnibus¹ secundis substantiis, assignat aliam proprietatem per quam² secunde substantie inter se different, hanc scilicet quia³
10 magis est substantiarum quam suum genus, id est minus confuse, quia videlicet species et genus ita conveniunt in appellatione⁴ eiusdem, quia genus pluribus, species paucioribus convenit, quanto enim ipsum vocabulum philosophi per appellationem convenire habet quam aliud tanto confusius dicitur esse. Et nota quod propinquorum est prime substantie species quam suum genus, quia
15 prima substantia ad certam substantiam mittit et ita quanto speciale vocabulum minus est confusum quam suum genus, tanto propinquius est, id est simile, secunde substantie. Quantum ipsum genus magis est confusum, tanto est remotius, id est differens, a prima substantia et nota quia speciale vocabulum 'familiaris' respondetur quam genus ad questionem factam per 'quid' de prima
20 substantia, eo videlicet quia responso speciali vocabulo aufertur dubitatio illa que posset remanere generali vocabulo responso. Si enim querat aliquis quid est et respondeatur 'animal', potest remanere dubitatio an sit rationale vel irrationale, que dubitatio aufertur 'homine' responso. *Ipsarum vero specierum* (50.8) specialissimarum non est una magis substantia quam alia, hoc est, non
25 sic convenit in appellationem eiusdem rei, cum altera⁵ pluribus altera paucioribus convenit: hoc autem potest dici de aliqua specie specialissima et de

¹ omnis *ms.*

² *post* quam *expunxi* quemdam

³ *post* quia *expunxi* scilicet *corr. supra lin.* ex genus

⁴ applatione (!) *ms.*

⁵ *post* altera *expunxi* que altera

aliquo subalterno genere. 'Asinus' et 'corpus' non sic conveniunt in appellatione eiusdem rei, que alterum pluribus alterum paucioribus conveniat. Potest et aliter exponi specierum substantiarum non est una magis substantia quam altera, eo videlicet quod quelibet species specialissima, continens aliquam primam substantiam, assignat illum specialem statum qui est affinior prime sue substantie, quia¹ non interiacet aliquis specialis status medius. Hoc autem assignat auctor² comprobans hominem et equum³ equaliter esse primas substantias, eo videlicet quia 'homo non familiaris' indicat suam primam quam 'asinus' vel 'equus' suam primam. 'Familiaris' indicaret suam primam, si inter <f.4vb> statum illum specialem quam 'homo' assignat et statum sue prime substantie non esset aliquis medius et inter statum illum quam equus assignat et illum quam sua prima substantia assignat, esset aliquis medius. Unde dicendum est quod, ad hoc quia equaliter esset substantie, oporteret ut esset prime substantie vel esset species vel genera significantia status generales vel speciales vel equaliter stantes astantibus significatis per primas substantias a specialissimis constitutas. Secundum autem primam expositionem parum vel nichil valet ista probatio. *Merito autem* (50.14). Ostendit Aristoteles quod omnium illorum que supposita erant, id est generum et specierum et accidentium⁴, genera et species sole dicuntur secunde substantie, eo videlicet quod ad questionem 'scientiam' per 'quid' de primis substantiis illa respondet autem, et non accidentia. *Commune est autem et cetera* (50.28) Assignat quibusdam proprietatibus per quas differebant ipse substantie inter se, assignat illud in quo omnes substantie conveniunt id est 'non esse in subiecto'. Et nota quod quemadmodum convenimus inesse in hac domo similiter etiam conveniunt alie res ex eo quod non sunt in hac domo. Hec autem proprietas non solum substantiis convenit, sed etiam substantialibus differentiis in quo plane destruit eorum sententias qui dicunt differentias esse in genere ut in subiecto.

¹ que *ms.*

² autorum *ms.*

³ equum *corr. supra lin. ex equem*

⁴ accidentibus *ms.*

Dicunt cum enim substantiis conveniat 'in nullo subiecto esse', et hec proprietas substantialibus differentiis proferatur, profecto non convenit illis in genere ut in subiecto esse, cum illis omnino in nullo subiecto esse conveniat. *Nam vos contraheret*^{cc} (cfr.51.17-18). Removet dubitationem de partibus¹ substantialiter que videbantur esse in toto ut in subiecto, veluti 'manus' in Socrate, quod Socrates cum manu et sine manu esse potest et ideo hunc errorem destruit 'non esse in aliquo' ut in subiecto que tamquam partes insunt in eo. Et attende quod de partibus² in quantitate dictum est. Si enim diceretur tam de formalibus partibus³, subiectum unitatis inveniri non posset. 'Unum' enim confectum est ex unitate tamquam cum formali parte, et sic non est subiectum eius, et sic neque res subiectum eius, cum prorsus idem sit subiectum et res. Et ideo de partibus⁴ in quantitate simpliciter istud intelligendum est. Vel si dicatur de quibuslibet partibus, potest dici quia res sive unum non est subiectum unitatis, sed status ille qui designatur per hanc orationem, qui est unum vel plura. *Inest autem omnibus substantiis et cetera* (51.21). Aliam etiam dat proprietatem substantiis videlicet⁵ predicari univoce que non est diversa in significatione a superiori proprietate quam dixit substantias et differentias predicari nomine et ratione. Idem est enim 'predicari univoce' quod nomine et ratione predicari, si alia verba ponit hic quam alibi⁶. Et nota quod illud quod ponit hic est causa quare de univocis ante predicamenta agat. Omnia que ab his predicata sunt sic est exponendum⁷: quacumque⁸ existentia de numero istorum habent predicari de aliquo, autem predicantur de individuis et cetera, cum determinet de his que de aliquo habent predicari appositioni. A prima enim substantia nulla est predictio ac si diceret ideo determinavi de illis que habent predicari, quia sunt quedam in

¹ presentibus (!) *ms.*

² presentibus (!) *ms.*

³ presentibus (!) *ms.*

⁴ presentibus (!) *ms.*

⁵ *post* videlicet *expunxi* scilicet

⁶ *alibi corr. sub lin. ex aliqbi*

⁷ *post* exponendum *expunxi* omnia

⁸ *quecumque ms.*

substantia, dico de ea 'dici'. Differentias autem substantiales ostendit univoce predicari, eoque nomine et ratione predicaretur <f.5 ra> et illa sunt univoca quorum et nomen commune et ratio est eadem. *Omnis autem substantia videtur* (52.4) assignatis multis proprietatibus aufert quemdam errorem. Quibusdam enim videbatur quod et secunde et prime substantie significarent *hoc aliquid*, id est rem distinctam intelligere facerent¹. In hunc autem errorem inducti erant ex similitudine appellationis, cumque videretur hec nomina 'Socrates' et 'Plato' et similia appellarent distinctos homines et intelligere faceret, putabant quod hoc nomen 'homo' similiter cum 'homo' et 'hominem intelligere faceret'. Ipsa enim specialia et generalia vocabula res distinctas appellabant, ita scilicet quod non sunt alie res diverse numero a rebus distinctis, que appellantur ab ispis universalibus, et ideo dicebant omnia illas res intelligere faciebant. Hunc autem errorem destruit Aristoteles dicens quod prima significat '*hoc aliquid*' sed secunda *hoc* non habet. Et nota quod ubi dicit: *omnis substantia videtur hoc aliquid* 15 *significare* (52.4) plane ostendit quod 'substantia' in designatione vocabulorum accipitur, sic enim 'substantia' in designatione rerum acciperetur cui videtur †...† de rebus quod 'significarent cum sermone', sed tantum 'significare', et attende quod '*significare hoc aliquid*' est significare statum illum in quo simul plura participare non possunt.

20 Et nota quod si phenix dicatur prima substantia, non convenit omni prime substantie, sed quibusdam. Secunde vero substantie non significant² '*hoc aliquid*' quia designant³ status illos quibus plura participari simul possunt, vel 'homo' significat animal rationale mortale et attende quod homo significat '*quale aliquid*', eo videlicet quia⁴ rem sui generis aliquam qualitatem informatam 25 significat, non autem simpliciter '*quale aliquid*' significat. Simpliciter '*quale aliquid*' significaret, si rem informatam qualitate ita designaret, quia subiectum illius qualitatis tamquam substantiam, vel tamquam qualitatem, vel tamquam

¹ faceret *ms.*

² significat *ms.*

³ designat *ms.*

⁴ que *ms.*

res alicuius aliorum predicamentorum concipere faceret, si hoc non facit 'homo' sive alie secunde substantie. 'Homo' enim non dicitur¹ simpliciter res informata rationalis et mortalis, sed² animal informatum rationalitate et mortalitate et iste status substantie circa subiectum qualitatis determinat. Sed 'album' simpliciter dicit res informata albedine, et ideo solam qualitatem significare dicitur, quia substantia ipsius qualitatis secundum rem alicuius³ predicamenti non distinguitur. Potest etiam dici quod simpliciter '*quale aliquid*' habent significare que appositione sui aliquid copulare habet. Unde etiam dicit liber quia 'homo' non simpliciter '*quale aliquid*' significat sui substantiam; conventio enim non qualitatem attribuit. 'Album' vero solam qualitatem significare dicitur, quia solam qualitatem attribuere habet. Et nota quia non omnes secunde substantie qualitatem circa substantiam determinare habent, quia substantiam, generalissimum, qualitatem non habent significare. Et nota quod ubi dicit quia genus et species qualitatem circa substantiam determinant, genera et species sermones <esse> plane ostendit, cum significare eis attribuat. Nota etiam quod dicit quia plus fit determinatio in genere quam in specie, quia determinationem ponit per 'appellationem'. Si enim determinare poneret pro 'facere intelligere' sicuti vis vocis exigeret, falsus esset, cum intelligentia species excedat genus, non genus speciem, sed in appellatione genus excedit speciem. *Inest autem contraria⁴ substantiis* (cfr. 52.16). Nota quod '*contraria*' dicuntur <f.5rb> res et vocabula et res dicuntur '*contraria*'⁵ maxime inter se differentes, sicuti in tractatu qualitatis exemplificabitur. Nomina vero contraria dicuntur nomina contrarii formarum, vel sumpta ab illis: 'corpus' vero et 'species', licet contrarias formas designent: 'Corpus' enim corporeitatem, 'species' vero incorporeitatem significet, tamen neque earum neque sumpta ab illis contraria non sunt dicenda. Hoc autem non solum substantiis, sed quantitativis convenit. Queritur etiam

¹ dicit *ms.*

² si *ms.*

³ alicui *ms.*

⁴ contra *ms.*

⁵ *post contraria expunxi forme*

quidem hoc, quia dicit Aristoteles quantitati nichil est contrarium nisi *quis forsitan dicat multa paucis esse contraria vel magnum parvo* (52.21), si hoc pro firmo habeatur, quia 'multum' et 'parvum' sive 'parum' et 'magnum' quantitates non sint. Quid etiam si aliquis dicat omni homini convenit 'risibile', nisi quis dicat
5 quia huic asino non convenit 'risibile' et ideo sic est intelligendum. *Quantitati[...] nichil est contrarium [...] nisi quis dicat et cetera* (cfr.52.19-21) ac si diceret quantitati nichil est contrarium et tamen opponitur de his que putantur esse contraria.

Videtur autem <quod > aliam proprietatem confert substantialibus
10 vocabulis, quia scilicet non suscipiunt 'magis' et 'minus', id est quia non habent predicari cum 'magis' et 'minus', cum istis adverbis scilicet de aliquo, sive etiam quia non habent predicari de aliquo, si dicatur quia non esset constructio, sive ex eo quod falsa est constructio, si aliquis diceret quia 'Socrates magis homo quam Plato'. Quod autem non sit constructio, non videtur posse stare, eo
15 quod Aristoteles negationem ponat: si enim non esset constructio perfecta negativa illius, constructio non esset. Negationem autem ponit Aristoteles ubi dicit substantia hic scilicet *homo non est magis et minus homo* (52.26-27) quam alia. Unde confitendum est quod affirmatio constructio sit, sed est falsa. Si esset vera¹ oporteret magis Socrates de hominis habere quam Plato, hoc autem
20 falsum est. Attende etiam quod dicit. *Dico autem hoc vero quia non est a substantia magis et minus substantia* (52.23) hoc enim dictum quantum est, ac si diceret hoc dicens est: non nego quia superius affirmavi quod quedam substantia non est magis et minus substantia, id est magis et minus quod alia substantia. Hoc enim dictum est quoniam est, ut dixi, scilicet quod species erat magis quam genus,
25 sed hoc dico quantum unaqueque substantia, id est unumquodque² substantiale vocabulum hoc ipsum quod est non dicitur magis et minus, hoc est in sua propria significatione retentum, cum 'magis' et 'minus' vel etiam non habet vel etiam in rebus unaqueque substantia, id est unusquisque status a substantiali

¹ vera corr. supra lin. ex falsa

² unumquemque ms.

vocabulo designans, non dicitur magis et minus sua propria essentia. Cum autem de rebus ostendit quia magis et minus sunt sue proprie essentie, manifeste ostendit de vocabulis, cum 'magis' et 'minus' predicari non habent. *Maxime autem est* (cfr.53.3). Assignatis multis proprietatibus quarum quedam
5 conveniebant omnibus et non solis, quedam solis et non omnibus et ad ultimum ponit illam proprietatem que omnibus et solis convenit, id est susceptibilis contrariorum erit, quasi omnibus convenit, Deo convenit. Et sunt quidam qui dicunt quod hec proprietas non omnibus et solis convenit, quia scilicet Deus contraria non potest suscipere, cum nichil in ipso diversum ab eo esse possit,
10 unde liber etiam dicit quod non laborat ad ostendendum hoc, quia omnibus scilicet quia solis conveniat, hii autem concedunt Deum substantia contineri. Unde et substantiam priorem Deo esse concedunt que absonum dicendum est, quod hoc nomen 'substantia' generalissima scilicet data est a philosophis creaturis¹. De Deo cum autem dicitur, ab illa significatione in quam positum est
15 a philosophis, ad aliam <f.5va> significationem transfertur, nec idem dicitur 'substantia' predicatum de Deo et predicantur² de creaturis, quemadmodum cum dicitur 'Deus est pater', 'Deus est spiritus' in alia significatione predicari habet de Deo et in alia de creaturis, cum autem concedat quod prius predicatum de creaturis accidens conferat, predicatum autem de Deo accidens³
20 non conferat, qua ratione 'prius' hoc nomen in alia significatione de creaturis et in alia de creatore, et hoc nomen 'substantia' in eadem significatione, tam de creatore, quam de creatura predicari conceditur. Contrariorum dicitur esse illud quod sustentamentum contrariorum esse potest. Sustentamentum autem dicitur illud quod sic habet aliquam formam in se, quia ipsum non est forma alterius,
25 unde etiam cum albedo sit obscura et aliquando clara, sustentamentum contrariorum non est, quia forma alterius est. Et nota quod cum dicit quod cum sit unum et idem numero susceptivum⁴ contrariorum, idem valet ac si diceret

¹ creatoris *ms.*

² predicatur *ms.*

³ *post accidens expunxi enim*

⁴ susceptivum *ms.*

retinens totum esse suum contraria in se suscipere potest. Attende etiam quod cum dicit idem color non est albus et niger, 'albus' et 'niger', non omnino informatus sit albedine et nigredine, sed facens album vel nigrum; cum enim dicitur 'homo albus' et 'color albus' alium intellectum facit iunctum cum homine, et album iunctum cum colore: hic enim dicit 'faciens album' ibi 'formatus albedine'. Nota quia proprietas¹ superius² assignata videbatur non solum substantiis convenire, eo quod eadem oratio videbatur susceptiva contrariorum, et idem intellectum, †† scilicet eadem oratio videtur vera et falsa, et idem intellectus verus et falsus. Sed attendendum est quod cum dicitur oratio vera et falsa non aufert contraria sunt. Significare album et significare nigrum non sunt contraria, sic nec supposita. Idem intellectus verus et falsus non est, quia sic intelligo modo et iterum in alio tempore intelligam 'Socrates sedere'³, ratio intellectus non est, quia aliud tempus intelligit per hunc intellectum et aliud per illud. Oratio autem eadem dicitur que diversis temporibus dicitur, veluti 'Socrates sedet' in diversis temporibus propter eandem constructionem, licet diversos intellectus faciat. Et ita oppositio que fit de oratione rationabiliter non fit, cum neque contraria conferantur orationi, cum dicitur oratio est vera et falsa⁴ nec idem intellectus verus et falsus sit. Unde Aristoteles ait: *in aliis nullum tale aliquid videretur nisi quis forsitan instet dicens orationem et visum esse hoc modo* (53.12), volens scilicet notare quia rationabiliter si fuerit ipsa oppositio. Instare enim est eorum qui ex protervitate non ex ratione loquuntur, unde etiam ponet in sequentibus scilicet: *si quis hoc recipiat* (53.18). Differt tantummodo quia substantie sunt subiecte contrariorum *secundum sui mutationem*, quia diversis modis exponitur. Substantia est subiectivum contrariorum *secundum sui mutationem*, id est potest recipere in se contraria ita quod non est necesse aliud cum substantia sua variari, sed si aliquod accidens varietur necesse est et cum ipso ipsum substratum variari,

¹ proprietatis *ms.*

² superioris *ms.*

³ *lcd'e ms.*

⁴ *post falsa expunxi et*

veluti si albedo clara fiat obscura necesse est cum ipsa albedine ipsum substratum variari. Et nota quod cum aliquod corpus album sit nigrum, albedo non variatur cum omnino pereat, quia variari dicitur illud quod alterius proprietatis est in aliquo tempore et alterius in alio, vel potest dici quia
5 substantia est substantivum contrariorum *secundum mutationem*, eo videlicet quia illius cuiusque mutationis substantia causa est, accidens vero numquam mutatur ex se scilicet in vera substantia quam inficit, unde etiam Boethius^{dd} dicit in secundo prologo arimeticorum: *'accidentia invariabilia esse, sed tactu rei variabilis variari'* vocans substantiam rem variabilem. Si quis autem hoc recipiat,
10 nota¹ quod hoc repetit idemque dixerit ubi manifestius quam fecisse ostendat unde contrahat propositiones, <f.5vb> quia vere vel false sunt, ostendens quia *in eo quod res est aut non est vera est aut vel falsa oratio* (54.6-7).

¹ vota (!) *ms.*

DE QUANTITATE

Quantitas autem. Post tractatum substantie¹ Aristoteles tractatum quantitatis ceteris premitit, quia videlicet quantitates affines² adhererent substantiis, quam res ceterorum predicamentorum³, ut insunt substantiis ex
5 propriis essentiis illarum, non ex rebus extrinsecis, veluti bicubitatio et cetera. Quia enim aliud est bicubitum sive tricubitum⁴, hoc habet ex partibus sue essentie in una extensione dispositis; sed res aliorum predicamentorum ex rebus extrinsecis insunt, veluti cum paternitas alicui insit, ex re extrinseca habet eo esse scilicet quia ipse, qui pater est, habet filium diversum a se. Sic etiam
10 possunt res inveniri singulorum predicamentorum que ex rebus extrinsecis insunt, unde Boethius^{ee} volens a superiore, causam ordinis inquit. Ideo autem Aristoteles tractat de quantitate post substantias, quia omnis res simul est sub numero eadem, id est uno vel plures sunt, ac si diceret, merito de quantitate agit post substantiam, quia in predicato substantie quamdam dubitationem de
15 magno et parvo posuerat, utrum scilicet essent⁵ quantitates vel⁶ contraria, non ut dubitationem illam auferat, postponit tractatum quantitatis continuatim substantie tractatui, vel ideo etiam quia hoc predicamentum plura similia cum predicamento substantie⁷ habet quam cetera predicamenta, cum nec magis nec minus recipiat, nec qualitatem. Et nota quod quantitas diversas⁸ acceptiones
20 habet; accipitur enim hoc nomen 'quantitas' et in rebus et in vocabulis. Quantitas enim dicitur forma illa ex⁹ cuius participatione quantum sit aliquid assignandum est. Accipitur enim 'quantitas' pro quantitativo vocabulo,

¹ *post substantie expunxi tractat*

² *affinis ms.*

³ *post predicamentorum expunxi quantitates*

⁴ *tricubitum corr.supra lin. ex tribitum*

⁵ *esset ms.*

⁶ *et ms.*

⁷ *substantia ms.*

⁸ *diversus ms.*

⁹ *ex add. supra lin.*

'quantitas' autem¹ proprie dicitur mensuralia vocabula, que scilicet ceteras
mensuras assignant, videlicet² bicubitum et tricubitum. Hec nomina autem
'linea', 'superfities', 'corpus' mensuralia non sunt, quia certas mensuras non
assignant. Et nota quia res aliquando mensuramus perfectam, aliquando
5 perdictam (!) de mensurationibus, ante quam³ perfecte⁴ instruimur in
geometria. De mensuratione autem que sit per verba instruit et quia de
sermonibus agebat, et ideo ad ipsum de ea pertinebat. Et attende quod cum his
diverso modo mensurentur, mensura tamen assignatis eadem est; eandem enim
mensuram assignat aliquis geometra⁵ de aliqua acceptione sua <et> altitudinem
10 turris indicat, quam assignaret aliquis dicendo eam bicubitam⁶ vel tricubitam
esse. Et attende quod quantitates quedam sunt simplices, quedam sunt
composite; simplex quantitas est illa in assignatione cuius nulla sit denotatio
partium, veluti unitas et punctum sive etiam unitatem de alicui composito vel de
alio simplici dicamus, nulla designatio partium sit, veluti tricubitum,
15 bicubitum. Duas enim species quantitatis⁷ Aristoteles ponit: continuam scilicet
et discretam. Est autem continua⁸ quantitas secundum quam aliquid
mensuratur, veluti bicubitatio vel tricubitatio. Cum enim dicimus aliquid⁹
tricubitum vel bicubitum, hic assignamus quod aliquid constat ex duabus
continuis cubitis sive tribus. Bicubitum enim non dicit simpliciter ex duabus
20 cubitis, sed constans ex duobus cubitis continuis, et sic in assignatione
bicubitatonis continuatio denotatur. Discreta vero quantitas est illa secundum
quam discrete mensuratur, discrete autem mensurari dicitur id est continue,
veluti in assignatione ternarii, <f.6ra> cum scilicet aliqua proponimus esse tria,

¹ *post autem expunxi vocabula*

² *vel ms.*

³ *que ms.*

⁴ *perfecta corr. supra lin. ex perfectas ms.*

⁵ *geometrem (!) ms.*

⁶ *tricubitam ms.*

⁷ *quantitates ms.*

⁸ *post continua expunxi quantinua*

⁹ *post aliquid expun. dicitur ms.*

eo videlicet quod continuationem eorum que tria esse dicimus, nullam <rem> denotamus, et sic continuatio vel discretatio quantitatis non est attendenda secundum proprietatem sive remotionem partium, sed secundum hoc quod continue, sed non continue secundum eam mensuramus. De simplicibus autem
5 quantitibus, utrum scilicet inter discretas et continuas anumerari debeant et quomodo scilicet secundum eas mensuretur posterius demonstrandum est. Discreta autem quantitas ponit primitus eo videlicet quod alie mensurationes in unum redundant post vero continuas, eo quod in continuis magis erant immorati, quia ad certam mensuram orationis sive etiam aliorum numerus
10 valet. Cum enim aliquem sonum bisillabum vel trisillabum ostendimus, in ipsa certificatione mesure numerum adducimus; vel autem numerus mensura multitudinis, ex cuius scilicet¹ participatione quanta sit aliqua multitudo assignanda est. Et attende quod cum dicitur de aliqua domo quot homines sunt in ea et respondetur 'tres homines sunt in ea', quia in responsione illa hoc modo
15 est sensus, tres quia ibi non plures sunt: licet enim illa propositio per se non haberet illum sensum, tamen ex premissa questione illum sensum accipit, aliter enim certum numerum non assignaret, cum etiam si quattuor homines essent, falsum sensum faceret illa responsio, quemadmodum dicitur^{ff}: 'quid est summum bonum in vita?', et respondetur 'honestas', honestas ex premissa
20 interrogatione accipit quia non semper haberet. Cum autem queritur 'quot homines sunt ibi' numerus certus petitur, quomodo autem certus numerus assignatur, si plus vel minus sint ibi quem per responsionem ponitur? Attende etiam quod contra illos qui continuationem sive discretionem quantitatis attendunt, dixi propinquitate partium sive remotione opponitur de numero illo
25 quot partes in continuis substantiis sunt, veluti de isto ternario quod componitur ex tribus unitatibus² que sunt in continuis athomis: quomodo sit discreta quantitas, cum veritates ille sint intervallo, vel quomodo puncta que sunt in eisdem substantiis magis reddunt continuam quantitatem quam ipse

¹ si *ms.*

² anitatibus (!) *ms.*

unitates, cum non magis differunt unitates quam puncta? Unde confitendum est quod non ex hoc discreta quantitas dicitur, sed magis ex ea¹, que non secundum eam mensuratur continue. Queritur etiam de binario, si sit in aliqua prima substantia ut in subiecto, eo quod Aristoteles ait *omnia accidentia esse in primis ut in substantiis*, quia, si concedatur, queritur utrum sit in Socrate ut in subiecto, quod a quibusdam conceditur, quia in Socrate est eo quod Socrates est duo, scilicet quia Socrates est due partes, non tamen binarium copulare conceditur, cum dicitur 'Socrates est duo'. Hoc enim proponitur quia Socrates est duo illa que sunt duo et tamen per hoc innuitur binarius a Socrate sustentari², quemadmodum cum dicitur 'Socrates est res que habet albedinem', 'albedo' Socrati non attribuitur et tamen, per hoc, 'albedo' Socrati innuitur inesse; et ideo queritur de ipso binario, que in duabus animabus est, in qua prima substantia est ut in subiecto, non ut aliqua prima substantia ex duabus animabus efficitur³ que sit sustentamentum illius binarii qui est in duobus illis. Et ideo dicendum est quod non omne accidens est in prima substantia ut in subiecto, sed in prima vel in primis. Queritur etiam si ex qualibet unitate et alia efficiatur binarius, quod si concedatur, queritur si ex unitate totius et ex unitate partis efficiatur binarius, quod si conceditur totum et partem esse duo, oporteret cum nichil aliud sit aliqua habere binarium <f.6rb> quam esse duo. Duo autem non sunt totum et pars, cum duo non possint esse nisi de diversis agatur, et ideo dicendum est quia non efficitur binarius ex qualibet unitate cum alia, sed ex unitatibus rerum diversarum numero. Et attende quod⁴ unitas numerus non est, cum mensura multitudinis non sit, sed est origo ipsius numeri, eo quod omnis numerus ex unitate perficiatur. Et attende quod numerus genus est et habet species binarium et ternarium et cetera, et nota quod duo sive tria tantummodo de essentiis numero⁵ diversis dicimus, unde,

¹ eam *ms.*

² susentari (!) *ms.*

³ effiritur (!) *ms.*

⁴ quod + quod *ms.*

⁵ diversis] de essentiis *ms.*

licet duos status dicamus, non tamen duo dicimus, licet ut 'hoc album' et 'hoc
sedens' duo status sint, non tamen binarius inest illis, licet unus et alter status
sit ibi cum, ut dictum est, rebus diversis numero insit binarius tantum, similiter
duo nomina dicimus non tantum duo. Et nota quia numerus et multitudo
5 eundem intellectum faciunt. Et nota quod omnia pluralia in significatione
numerum pertinerent, veluti homines, asini, quia omnes dicunt plures homines,
'plures' autem eundem facit quam numerus. Attende quod ubi dicimus aliqua
duo esse, binarium copulamus. Cum autem <dicimus> 'Socrates est duo',
binarium Socrates non attribuitur: hoc enim de Socrate ostendemus, quod est
10 quod sunt duo. Quemadmodum cum dico 'ista est alba' albedinem istis
attribuo, cum autem dico 'Socrates est alba <res>' non albedinem seu albedines
Socrati attribuo, sed hoc de Socrate ostendo, quod Socrates est illa que alba
<res>. Queritur etiam si ista propositio 'binarius <est>' hoc modo intellectus
faciat¹ 'duo sunt'. Similiter de ista queritur 'hic binarius est', utrum faciat hunc
15 sensum² 'hii duo sunt' sive 'isti duo sunt'. Quod si hoc concedatur, oportet illas
esse universales, eo quod 'uterque istorum duo sunt' sive 'isti duo sunt'
universalis sit, eo quod in utraque illarum singularis fiat attributio. Dicitur
tamen³ quia ista 'binarius est' non habet istum sensum 'duo sunt', sed istum
'alique duo sunt', et ita non est universalis, quia singularis de aliqua
20 multitudine in eadem non idem attribuitur.

¹ faciant *ms.*

² sensus *ms.*

³ tantum (tm̄) *ms.*

DE NUMERO ET DE ORATIONE

Post numerum ponit orationem, et attende quod orationem vocat hic illam mensuram soni scilicet ex cuius participatione aliquis sonus assignandus est bisillabus sive trisillabus. Hoc autem dixi quia sonus habet aliquam
5 mensuram temporis secundum quem dicitur duorum vel trium temporum sive plurium, quam scilicet mensuram habet assignare dactilus, pirrichius et consimilia nomina. Sonum autem dicimus crepitum illum qui sit in aere¹ qui scilicet auditur, percipitur et est diversus ab ipso scilicet essentialiter aere <ut> hic color diversus est essentialiter ab ipso corpore. De sono autem illo qui est
10 vox, quomodo ad aures perveniat diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt quod sonus ille consistit in aere ante os² proferentis³ nec pervenit ad diversos. Quod autem in auribus diversorum esse dicitur, hoc significatur quia anime diversorum per aures percipiunt ipsum, quemadmodum anima per oculos, quia sunt instrumenta videndi rem, remota percipit. Cui sententiae⁴ opponitur de illa
15 repercussione que sit aliquo proferente vocem prope murum sive prope aliquem⁵ collem. Unde procedat illa repercussio, si sonus ille semper remaneat ante os proferentis vel quomodo etiam contingere potest, quia cum aliquis proferat aliquam vocem et proximus primitus audiat ut in sequenti tempore audiat, <f.6va> et remotus et proximus non audiat et proximus non audiat? Si
20 enim ante os ipsius proferentis non remaneret in sequenti tempore quomodo tunc audiret propinquus? Est enim alia sententia que dicit⁶ quod ille sonus qui habere profertur animale, consimiles sonos conformat in vicinis auribus et illis⁷ aeres iterum compellendo⁸ alias consimiles formas eis aufert, et sic aeres quibus auribus diversorum sunt, easdem formas recipiunt. Cui sententiae iterum

¹ dere (!) *ms.*

² omnes *ms.*

³ proferentis *corr. supra lin. ex proferentes*

⁴ sciententiae (!) *ms.*

⁵ aliquam *ms.*

⁶ dicitur *ms.*

⁷ illi *ms.*

⁸ compellendos *ms.*

opponitur quod¹ aliquis proferat hanc vocem 'homo' et alius in eadem domo existens, cum illo proferat hanc vocem 'equus' aer ille qui est informatus forma illius vocis 'homo' impellat illum aerem quam invenit inter se et ille aer qui est informatus forma istius vocis 'equi' impellat eundem, oportet ut iste aer has
5 diversas recipiat cum ab hoc et ab illo simul impellatur, sic idem aer est informatus hoc sono 'homo' et hoc sono 'equus' in eodem tempore. Opponitur etiam quod: cum anima percipiat illam qualitatem que est in aere existente in aurem, quomodo per auditum percipimus aliquem esse ex hac parte sive ex illa alia parte, vel quomodo etiam aliquem remotum sive aliquem propinquum
10 cognoscamus per auditum, cum tantummodo qualitas illa percipiatur que est in aere existente in auribus? Solutiones autem harum expositionum, que magis phisice considerationis sunt quam logice, ad presens² non ponemus. Nunc autem ad orationem revertamur et attende quod orationem dicimus non solum mensuram orationis que constat ex dictionibus sed mensuram uniuscuiusque
15 soni qui in quantitate sue essentie vel plures litteras sive sillabas comprehendere habet. Mensura autem elementi non est dicenda oratio, quemadmodum nec unitas numerus est nec puntum nec lineatum³, et attende quod bisillabum numerum ibi non assignamus, quia numerum assignare <est> simpliciter aliqua duo sive tria esse proponere, et nota quod oratio mensurale vocabulum non est.
20 Bisillabatio nec trisillabatio mensuralia vocabula sunt quia certas mensuras assignant.

¹ *post* quod *expunxi* est

² *prescens ms.*

³ *lineum (!) ms.*

DE CONTINUA QUANTITATE

Post discretas quantitates¹ ponit continuas lineas, superficiem et corpus, et attende quia ista simul ponit. Locus vero et tempus ab istis tribus ponit separatim, eo videlicet quod aliter mensuratur secundum illas et aliter
5 secundum istas, quia secundum istas mensuratur secundum partes existentie ipsius rei, scilicet secundum durationem, cum vero certam mensuram assignatur ipsius loci secundum rem extrinsecam, quam capere potest, mensuramus. Linea autem est longitudo, sive latitudo² teste Boethio^{gg}, idest quantitas ex cuius participatione assignandum quantum aliquid durare habeat in ima extensione.
10 Superficies vero quantitas est ex cuius participatione <f.6vb> assignandum quantum aliquid durare habeat in longum et in transgressum. Corpus vero est quantitas ex cuius participatione assignandum est quantum sit aliquid in longum et in transgressum et in spissum. Et attende quod quidam dicunt quod omnis³ linea constat ex lineis et sic est omnis linea composita, sic extrema linea
15 non potest inveniri. Quidam dicunt -sic omnis- quia punctum non est pars linee: videtur enim contrarium auctoritati; dicit enim Boethius^{hh} quia si quis dividat lineam⁴ in capitibus linearum apparent puncta. Quod si puncta non sunt partes linee, quomodo linea continua erit, cum interposita sint illa que partes linee <non> sunt inter partes linee? Quemadmodum enim si inter ligna
20 lapides ponerentur, ligna continua non erunt, similiter nec partes linee continue sunt, quia interposita sint illa que partes linee non sunt scilicet puncta, sed oppositio non est multum cogens: puncta enim accidentia sunt nec distantia faciunt⁵. Potest inde queri si puncta sunt quantitates et utrum simplices sint quantitates sive composite, quia si simplices quam composite⁶ quantitatem⁷

¹ quantitas *ms.*

² latitudine *ms.*

³ omnia *ms.*

⁴ linea *ms.*

⁵ faciat *corr supra lin. ex faciant*

⁶ compositam *ms.*

⁷ quantitate *ms.*

constituunt. Queritur etiam de bipunctali¹ utrum partes eius sint copulate ad communem terminum, eoque termino² duo puncta sunt in constitutione ipsius, ad quod dicendum est quia unaqueque pars ipsius est copulata ad terminum sibi communem idest sibi coherentem, cum hic etiam sit punctum copulare ad
5 aliquem punctum sibi coherens et illud ad istud quod sibi coheret. Nota quod in linea tripunctali extremum punctum tangit medium, et ita quod nichil remanet de eo intactum et aliud extremum tangit medium, ita quod nichil remanet de eo intactum: non tantum inde³ extrema se tangunt, immo oportet quod si unus de extremis tangit medium ut locus illius non teneat, nichil enim quod tamquam
10 aliquod optinet locum illius quod tangit. Et nota quia lineae quinque punctales non possunt⁴ ambire lineam quinque punctalem in orbe dispositam: quod enim ambit aliquid, excedit <quod> ambitur. Oportet enim partes ambientis, partes ambire in flexura dispositas circue, aut ex utroque latere, et sic oportet ut numerus ipsarum ambientivum excedat. De hoc modo autem non differens non
15 multum ad logicam pertinet. Queritur autem si linea sit in hac asta, quod si non est forma aste, quomodo hec asta bicubitalis⁵ tricubita? Dicitur quod si res hoc modo secundum lineam non possunt mensurare⁶ lineas⁷, de illis subtilissimis corporibus, quorum dicuntur esse forme, mensurationes non fiant. Quidam dicunt quod linea non est forma aste, sed forme cuiusdam subtilissime particule
20 que tantum durat in longitudine, quantum durat ipsa asta et tum ipsa mensuratur secundum lineam partis; secundum <f.7ra> enim eminentiorem partem longitudo aste assignatur. Quidam autem dicunt quod linea aste convenit, nichil enim aliud est tricubitationem vel bicubitationem aste convenire, quam aliam astam bicubitam vel tricubitam esse. Cum autem linea
25 forma sit aste, queritur utrum linea sit forma que est pars totius, quia si alia

¹ *post bipunctali expunxi* quia si simplices quam compositam

² terminus *ms.*

³ idem *ms.*

⁴ potest *ms.*

⁵ dicubitalis *ms.*

⁶ mensuratio *ms.*

⁷ lineae *ms.*; *post lineas expunxi* cum

linea erat forma totius, queritur utrum ex eisdem punctis constet sive ex aliis. Quod si dicatur quod omnia illa puncta que sunt partes linearum que sunt in partibus aste sint partes linee que est in asta, iam linea illa erit mille punctalis, et sic decem punctalis erit mille punctalis. Unde dicendum est quod hoc punctum
5 est pars illius linee et hoc et sic de unoquoque potest dici quod est pars ipsius linee. Non tamen omnes linee¹ sunt partes linee² ipsius, iam enim oporteret ut omnia puncta illa in una extensione disposita conficerent hanc lineam. Et attende quod unumquodque punctale quod est in hac asta longitudinem aste conficit et ideo punctum quod est in asta hoc punctali sive in illa linea ipsius
10 aste partes non sunt. Si enim hoc esset, oporteret ut linea partis unius cum linea alterius non collateraliter iuncta longitudinem ipsius aste conficeret. Dicitur enim quod linea ex punctis constituitur non tamen ex istis sive ex illis, scilicet eo quod cum per lineam mensuramus hec puncta, vel illa non assignantur. Queritur etiam si in rotundis corporibus linea sit. Dicitur autem a quibusdam
15 quod non est linea nisi ubi eminentior extensio et sic in rotundis sive in quadratis linea ut est sive superficies sive corpus. Potest adici quod linea est ubicumque est extensio in rectum et superficies ubicumque est extensio in rectum et in transgressum versum et corpus ubicumque est extensio in rectum et transversum et spissum. Et nota quod merito dicitur linea pars superficiei
20 esse, eo videlicet quod in mensuratione superficiei secundum extensionem in rectum et in transgressum mensuramus secundum extensionem in rectum et in spissum et in transversum. Et attende quod bicubitum non dicitur simpliciter constans ex duobus cubitis sed ex duobus cubitis continuis.

Post illas vero quantitates agit de tempore. Tempus est mora rerum
25 mutabilium ex cuius participatione quantum durare aliquid habeat assignandum est. Mora mutabilium rerum dicitur, quia tempus ex mutatione vel mutabilitate rerum consistit. Si enim res fixe erant in aliquo statu, sic scilicet

¹ omnia linea *ms.*

² linee (!) *ms.*

ut de illo non possent¹ permutari, tempus amplius non esset. Unde etiam dicitur †unicum <f.7rb> per viventem in sola(m)† quod amplius non erit tempus. Postquam enim desinet esse mutatio rerum, desinet esse tempus, quia ex rerum motu consistit. De tempore autem queritur cui subiecto adiaceat.

5 Dicitur enim a quibusdam quod planetis adiaceat. Sed quomodo planetis magis adiaceat quam aliis rebus, cum tempus duratio sit et certe res similiter durare habeant quomodo et planete. Dicendum est igitur quod tempus equaliter habet inesse omnibus rebus, cum unaqueque res proprie habet durationem. Tempus autem aliud simplex, aliud compositum. Simplex tempus est illa brevissima

10 mora in qua successio esse non potest, sed hoc momentum sive instans dicitur; compositum vero tempus dicitur mora illa in qua successio fieri potest, sic scilicet ut infra moram illam aliquid possit permutari secundum diversos status. Et attende quod illa brevissima mora que est in Socrate est momentum et illa que est in Platone, et hec mora non est illa et tamen non sunt diversa tempora²,

15 quia nec etiam tempora, quia, ad hoc ut tempora essent, oporteret ut succedenter³ existere haberent et ita, licet diverse forme sint duratio, illa que modo est in Socrate et que modo est in Platone, non tamen diversa tempora sunt, quia diversa tempora -ut dictum- est sunt illa que succedenter existere habent. Et attende quod ‘momentum’ et ‘hoc momentum’ diversum intellectum

20 faciunt: ‘momentum’ enim in momentaneum simpliciter intelligere facit, ‘hoc momentum’ momentaneum quod modo est. Attende etiam quod ‘momentum’ et ‘hoc momentum’ universalia sunt, quia scilicet de pluribus predicabilia sunt quia in eis⁴ est hoc momentum et mora illius sunt hoc momentum, non tamen sunt momenta, quia succedenter existere non habent. Notandum est etiam quod

25 ‘momentaneum’ mensurale vocabulum est, quia certam mensuram assignat, idem est enim ‘momentaneum’ quod ens in momento, sed momentaneum dicitur quia cum momento incipit et cum momento desinit esse. Attende etiam

¹ posse *ms.*

² ipsa *ms.*

³ succederent *ms.*

⁴ ea *ms.*

quod dicitur 'odiernum' quia in hac die existere habet, sive per partem diei existit sive per totam diem et ita 'odiernum' tempus non habet predicare, sed 'quando', nec mensurale vocabulum est. 'Diurnum'¹ vero et 'menstrum' et 'annum' mensuralia <vocabula> sunt. Non enim 'annum' sive 'menstrum'² dicitur quicquid in anno sive in mense existere habet, sed quod cum anno incipit vel cum mense et desinit esse, quia 'diurnum' non certam mensuram assignare dicatur, ideo scilicet quia dies aliquando maior aliquando minor dicitur, sed quia vocemus diem illud spatium quo sol decurrit per superius et inferius emisperium, <f.7va> quod scilicet spatium maius sive minus esse non potest. Contra scilicet 'diurnum' mensurale esse potest. Queritur etiam si momentum convenit Socrati, quod si verum est, oportet Socratem momentaneum esse. Quidam tamen dicunt quod 'momentum' forma Socratis³ sit, et momentum Socrati inesse ostenditur, eo scilicet quod Socrates in momento sit, quorum simplicitas sequenda non est. In hac enim propositione 'Socrates est in momento'⁴ sive mensura aliqua Socrates non confertur, sed res presenti 'quando' attribuitur. Quid enim aliud est momentum Socrati convenire quam eum momentaneum esse? Quemadmodum nichil aliud est sessionem convenire Socrati quam eum sedentem esse, et bicubitationem Socrati inesse, quam Socratem bicubitum esse? Qua⁵ propter dicendum est quod momentum non convenit Socrati nec rei alicui, nisi illi quod cum momento incipit et desinit esse. Potest tamen dici quod forma illa que est momentum Socrati conveniat, non tamen Socrates momentaneus esse, sed quia Socrates est id quod est momentaneum, id est quia Socrates est idem essentialiter cum aliquo statu qui incipit et desinit esse cum momento, quemadmodum Socrates dicitur habere formam illam que est perpetuitas non que Socrates sit perpetuus sed quia Socrates est id quod est perpetuum, quia scilicet est corpus. Nota etiam quod

¹ divortium (!) *ms.*

² monstrum (!) *ms.*

³ *post Socratis expunxi Socrates*

⁴ momento + momento *ms.*

⁵ quam *ms.*

dies convenit huic legenti, non tamen convenit huic homini, quia scilicet hic legens diurnus est, quia cum die desinit et incipit esse legens, et hic homo diurnus non est, quia cum incipit in die et desinit esse. Aliud est mensurare¹ hunc legentem secundum tempus et aliud hunc hominem: mensurare² hunc
5 legentem est assignare quantum habeat durare legendo, mensurare³ hunc hominem quantum habeat durare in natura hominis. Attende etiam quia vocabula designativa temporis more sue rei instabilia sunt. Quemadmodum enim tempus instabiliter permanet et ad modum fluentis aque transit, teste Boethioⁱⁱ, similiter vocabula temporis designativa variam⁴ significationem
10 secundum diversitatem temporis habent. 'Amat' enim in diversis temporibus dictum, diversas significationes habet, idest diversa tempora habet vel significat; similiter ista adverbia 'olim', 'modo', etiam hoc modo nomina 'presens⁵', 'preteritum' et 'futurum', in diversis temporibus dicta, diversa significare habent tempora, nec hic nos lateat, quia 'tempus' est vocabulum quia
15 scilicet est predicabile de preterito tempore, presenti, futuro, quia et preteritum tempus est et futurum tempus est, non tamen preteritum est sive⁶ etiam futurum. Nota etiam quod dum dicitur a Tullioⁱⁱ quod tempus est pars eternitatis, diverso modo a⁷ diversis⁸ exponitur. Nam quidam sic dicunt eternitas est duratio ipsius Dei et omnium rerum mutabilium, et ita tempus, id
20 est duratio rerum mutabilium, pars eternitatis est, id est durationis que conficitur ex duratione ipsius rei immutabilis et duratio est rerum mutabilium. Sed querendum est de illa <f.7vb> duratione que eternitas dicitur, cum pars temporis esse perhibetur, si sit quantitas, sed, si quantitas est, forma est, si vero

¹ mesurale *ms.*

² m̄sural' *ms.*

³ m̄sural' *ms.*

⁴ vanam *ms.*

⁵ prescens *ms.*

⁶ sive + sive *ms.*

⁷ ad *ms.*

⁸ diversis *corr. in margine ex tempus*

forma est in quo subiecto est? Non enim Deus cum ceteris rebus subiectum evi¹
esse potest, quia Deus nec per se nec cum aliis formis subiacet. Item si eternitas
quantitas est, mensura est; si vero mensura est, quid est illud quod valeat
mensurari secundum illam? Si enim Deum sive per se sive cum aliis mensurari
5 dicimus, secundum eam eresim sapimus². Si quis dicat quod non est forma,
cum non sit substantia nec compositum ex utroque, nec aliqua res est, quomodo
tempus pars illius erit que neque forma est neque substantia est neque
compositum ex utroque neque plures forme neque plures substantie amplius?
Si tempus pars eternitatis est, quod scilicet rerum mutabilium cum nullum
10 totum una parte sit contentum (?), quam aliam partem habebit eternitas post³
durationem rerum mutabilium? Quod si dicatur quod duratio ipsius rei
immutabilis videlicet Dei sit⁴ pars eternitatis cum duratio ipsius non sit
proprietas in ipso nec aliud ab ipso, quomodo pars alicuius esse potest? Unde
postponenda illa videtur expositio, Boethius^{kk} vero aliter exponit innuens hanc
15 significationem esse, idem enim secundum ipsum tempus est pars eternitatis et
eternitas, ita est cum tempore quia cum sit cum tempus non esset, et erit cum
tempus non erit. Aliter enim exponi potest: tempus est pars eternitatis, ut
scilicet dicamus eternitatem maximam moram illam que cum mundo incipit et
cum mundo finietur, unde etiam Tullius^{ll}, innuens, ait tempus quo nunc utimur
20 idest quod⁵ valet ad tempus causas secundas, scilicet argumenta non in causis
ducunt, sed secundum presentem illius magni spatii.

¹ *evis ms.*

² *sapitque (sap̄q;) ms.*

³ *potest (pot̄) ms.*

⁴ *Dei sit transp. ms*

⁵ *que ms.*

DE LOCO

Locus est mensura concavi ex cuius scilicet participatione quanti sit capax aliquid concavum assignandum est; solida enim locum non habent, nichil enim aliud dicimus locum aliud esse, quam capacitatem alicuius concavi. Quod
5 autem solidum est infra se aliquid capere non potest, et ideo locum non habet. Et attende quod locus dicitur et substantialis et quantitatis locus. Substantialis dicitur corpus ipsum concavum quod infra ambitum sive aliquid capere potest, sicut¹ vas aliquod quantitates. Locus vero dicitur forma ipsius vasis, scilicet capacitas ipsius vasis, qua quantum possit capere ipsum vas designatur. Et
10 attende quod certam mensuram vasis assignamur, secundum rem quam capere potest, veluti cum queritur de aliquo vase quantum sit, assignatur certam mensuram² rei que capitur, per ipsum dicitur esse capax modii, aliquando etiam certam mensuram rei que capitur per ipsum locum, qui capere potest designatur, veluti cum queritur quantum sit pomum istud et respondetur
15 'pugnalem', certam <f.8ra> mensuram ipsius pomi secundum locum quam replere potest, designatur. Queritur etiam <si> certam mensuram rei, que capi potest infra aliquem locum, designat³; que quantitas ipsius rei que capitur, attribuitur, utrum scilicet locus ei attribuatursive aliqua quantitas. Cum scilicet dicitur de alico pomo que valet replere pugnum, de aliqua annona que valet
20 replere minam, locus enim non attribuitur illi, cum locus incavus tantum sit, et illa non sit concava⁴. Corpus vero illi non attribuitur quia 'corpus illud attribuere' esset assignare quantum in rectum et in transversum et in spissum habent. Nec videtur aliqua quantitas de premissis ibi assignatur, sed alia. Sunt multe quantitates alie a predictis sicut measure, pondera sicut est illa mensura
25 quam de aliqua predicamus cum aliquid libbre esse ostendimus, similiter sunt et alie multe measure ponderum, sicut in arca. Hee enim penitus diverse sunt ab illis de quibus agit Aristoteles in predicationibus istarum neque corpus

¹ *post sicut expun. s ms.*

² *mensura ms.*

³ *designatur ms.*

⁴ *concavam ms.*

neque aliqua quantitas de premissis assignatur. Et nota quia in solidis, ut dictum est, locus non est, sed tamen exterior sperula alicuius solidi esse videtur, quia videlicet interiorem partem ipsius solidi capit infra se, veluti exterior spera ipsius pomi, quia scilicet capit interiorem partem ipsius pomi, locus ille dicitur, sive etiam exterior sperula ipsius mundi locus est. Mundus autem locus non est quia solidus est, quia scilicet infra mundum nichil vacuum est et sic quantitativum locum non habet, cum concavum non sit. Qui autem solidus¹ sit multis experimentis perpendi potest, de quibus hic tractare supervacuum est diximus, quia alibi satis de illis tractatum est nec² ad logicam multum pertinet. Notandum etiam quia non in quicquid est in loco cum nec mundus aliquis locus sit, nec exteriores partes mundi: nichil enim in loco quia ut ab aliquo loco ambiatur. Attende quod locus alius simplex alius compositus. Locus simplex est locus simplicis rei sicut locus vel tam ambiens atomum; locus vero compositus est ille qui simul diversa ambire potest. Et attende quod anima localis non est, eo quod adventu suo distantiam non facit; quod autem non faciat distantiam potest ex hoc perpendi quod, cum aliquod corpus sit primitus inanimatum et postea infundatur anima ipsi corpori, non maiorem locum obtinet³ quam primitus obtineret, quando scilicet erat inanimatum; quod si aliquod corpus adderetur, maius spatium obtineret, quia videlicet unumquodque corpus distantiam facere habet. Et nota quod cum aliquid in loco esse assignatur, non locus alicui attribuitur, sed proprietatem que est in predicamento 'ubi', quemadmodum dicimus aliquid esse in⁴ tempore, non⁵ 'tempus' sed 'quando' copulamur. Queritur autem de simplicibus quantitates utrum sint continue an discrete. Continue autem esse non possunt, quia, cum mensurantur secundum illam, continuatio non assignatur. Quidam autem dicunt quod omnes sunt discrete quantitates, eo videlicet quia secundum illam

¹ solidis *ms.*

² uec (!) *ms.*

³ attinet (!) *ms.*

⁴ *post in expunxi p*

⁵ non *add. supra lin.*

non continue mensuratur: cum enim aliquid <f.8rb> punctale esse designatur¹, non continuationem aliquam ostenditur² esse, similiter et in ceteris, et sic omnes sunt discrete, quia secundum omnes incontinue mensuratur. Vel potest dici quod continua quantitas est secundum quam continue mensuratur, vel que
5 construit ipsam, et sic sub continua quantitate cadunt omnes simplices quantitates, que constituunt continuam quantitatem, sub discreta vero omnes simplices que discretam constituunt.

Dicunt etiam quidam quod discreta et continua quantitas de compositis quantitibus tantummodo dicuntur, et sic simplices quantitates neque continue
10 neque discrete sunt. Queritur etiam quomodo mensuretur secundum illas. Secundum autem punctum mensuratur eo quod ad questionem factam de aliis, quantum sit punctalem convenienter respondeamus. Quemadmodum enim certam mensuram assignaremus respondendo bicubitum, similiter, cum queritur quanta est atomus, certam mensuram eius assignatur, cum punctalem
15 esse indicamus. Sed, cum unum ad questionem factam per quantum vel per quot responderi convenienter non valeat, queritur secundum unitatem quomodo mensuretur; cum enim queritur quot homines sunt in hac domo pro constanti habet ille qui querit quod plures sunt in hac domo, unde unum non convenienter respondetur³, cum per 'unum' certum numerum non designetur,
20 et sic dicendum est quod mensuratio non secundum unitatem sit, sed in mensuratione binarii vel ternarii. Item queritur si mensuratione ternarii vel binarii mensuretur secundum unitatem, quia secundum eam mensuretur unum, videlicet tria mensurentur, et sic unitas et ternarius eiusdem mensura esset autem unumquodque de tribus, sed quomodo multitudinis trium mensura
25 sit unitas, cum nec etiam eiusdem forma sit? Cum autem eius forma vero sit, quomodo ex eius participatione quanta sit multitudo assignari valet? Quod vero in assignatione ternarii non aliquod trium mensuretur constans esse, et

¹ designato *ms.*

² ostendo *ms.*

³ respondeatur *ms.*

ideo dicendum est¹ quod unitas propriam mensurationem habet, quemadmodum ternarius sive binarius: quemadmodum enim cum queritur quot homines sint in hac domo, et respondeatur duo per 'duo' ex premissa questione duos tantum et non plures in domo ista esse ostenduntur, similiter
5 cum hoc modo questio sit: 'est unus homo in domo ista sive plures?' et respondeatur unus per 'unus' tantum unum et non plures in domo² ista ex premissa questione ostenditur. Ex premissa questione ideo dico, quia nisi premissa esset questio 'unus' non haberet designare tantum unum esset in domo. Si enim decem sint in³ domo verum est dicere quod unus est, sed in
10 questione⁴ certa mensura queritur; si ergo interrogativum vocabulum inventum non est, quia hoc modo questionem facere habeat, non ideo unitas in se habet unum <sed> secundum ipsam mensurationem⁵ fieri valeat. Et nota quod in primis invenitur ad interrogationem factam per 'quotiens' responderi 'semel', sed tunc 'quotiens' improprie accipitur, non enim queri debet de aliquo
15 'quotiens legit' nisi constiterit⁶ eum multotiens legisse. Sed ibi, ad talem sensum acomodatur, questionem⁷: 'legit ille semel vel plures?' si ergo non inventum esset <f.8va> vocabulum interrogativum quod ex propria inventionem faceret sensum quem ibi facit improprie 'quotiens', competenter⁸ responderetur ad illud 'semel', eo modo, cum sit talis quomodo 'quot homines sunt in hac domo?' et
20 tunc convenienter respondetur 'unus' si acomodatur ad talem sensum est unus homo vel plures in hac domo. Si vero inventum esset vocabulum quod proprie faceret talem sensum ad quam acomodatur ibi 'quot', tunc competenter respondetur ad illum 'unus'. Queritur etiam per hanc bicubitationem quomodo mensuretur, ad questionem factam per 'quantum' cum 'hoc bicubitum' non

¹ *post est expunxi videtur*

² *doma (!) ms.*

³ *in add supra lin.*

⁴ *post questione expunxi de*

⁵ *mensuratio ms.*

⁶ *consisterit ms.*

⁷ *questione ms.*

⁸ *competuntur ms.*

respondeatur, vel si hoc bicubitum respondeatur per 'hoc bicubitum' hanc bicubitationem non assignaremus, cum per 'hoc' discretionem de forma non faceremus, sed potius de subiecto. Cum enim dicimus 'hoc album' non dicit 'informatum hac albedine' sed 'hec res informata albedine', unde si contingeret hanc albedinem circa subiectum permutari, hoc album semper remaneret, et ideo dicimus secundum hanc bicubitationem mensuramus, cum secundum bicubitationem ipsius subiecti mensuramus: veluti cum hoc subiectum bicubitum esse ostendimus, nichil enim aliud est bicubitationem aliquam mensurare, quam secundum bicubitationem alicuis rei discrete. Et ita quotienscumque de aliqua forma discreta quam quod ipsa est, bicubitam ostendimus, secundum aliquam bicubitationem mensuramus.¹

Dicunt etiam quidam quod si omnia nomina sumpta a nominibus discretis formis secundum illam fieri mensuratio posset. Quod si non omnia non sunt inventa nomina, non ideo res minus habent in se unum secundum illam mensurari valeant. Attende etiam quod aliam divisionem ponit de quantitate: quantitas autem alia constat ex partibus habentibus positionem, alia non constare ex partibus habentibus positionem dicitur illa quantitas, que constat ex partibus permanentibus et copulatis ex non habentibus positionem², cui alterum istorum deest. Et nota quod, quicquid obtinet prior divisio, continet ista, licet alio modo, quia quantitas <que> constat ex partibus habentibus positionem continet illam lineam, superficiem, corpus et locus. Quantitas vero <que> constat³ ex partibus non habentibus positionem, continet numerum et orationem et tempus, proprie autem sunt hee sole quantitates quas diximus. Attende etiam quod falsum videtur esse quod dicit has solas quantitates esse, cum, ut supra diximus, multe alie sunt quantitates, sicut measure, <que> ibi ponuntur ad remotionem subiectorum; ponuntur⁴ et forsitan multe alie, et ideo

¹ [sive hoc bicubitum de subiecto non de forma hoc album] *add. in margine*

² *post positionem expunxi* dicitur illa constare

³ constant *ms.*

⁴ ponderum (!) *ms.*

dicendum est quod¹ sole ibi ponuntur ad remotionem subiectorum. Subiecta
<f.8vb> enim dicuntur quantitates, sed improprie secundum quod dicit
Boethius in arimetica: continua quantitas ut lapis et lignum, unde etiam hee sole
dicuntur quantitates et non subiecta. Si enim contingat aliquando quantitates
5 dicantur improprie, et hoc dicitur et enim formale vocabulum pro sumpto
ponitur. Attende etiam quia 'magnum' et 'parvum' relativa sunt: idem enim
dicit 'magnum' et 'parvum' et res excedit in quantitate sue essentie. Non enim
videntur esse sumpta a quantitatibus, cum nullam de premissis quantitatibus
assignare habeant: non enim assignant corpus sive lineam vel parvum et
10 magnum vel aliquam aliam quantitatum nec alias certas mensuras. Nota quod
'parvum' et 'magnum' non esse contraria ostendit per hoc quia, si essent
contraria, in eodem reperirentur, quia aliquid est magnum respectu alicuius et
idem parvum comparatione alterius, et ita idem contraria suscipit, sed illa
contraria non sunt. Nota etiam quod, cum dicit hoc est impossibile, plane
15 destruit sententiam illorum qui contraria diversis respectibus eidem inesse
concedunt. Attende etiam quod quantum cum diversis adiunctis diversa
querere habet, cum enim dicitur 'quanta est hec asta?' de linea tantummodo
queritur. Cum enim dicitur 'quanta est hec multitudo?' petitio sit ut certus
numerus assignaretur. Cum autem dicitur 'quantum est hoc vas?' de capacitate
20 queritur: scilicet quantum capere possit.

Proprium est quantitatis secundum eam equalem et inequalem dici et cetera
(cfr.58.14) Scilicet quia sola quantitas est causa equalitatis et inequalitatis rerum;
vel potest dici quod maxime dicuntur quantitates equales et inequales eo
videlicet quod, cum ipsa subiecta dicantur 'equales' in assignando subiecta
25 equalia, non ostenditur in quo sint equalia, veluti cum dicimus 'hoc duo esse
equalia', non assignamus utrum in longitudine an in latitudine aut in quo alia
sint equalia. Si vero aliquas dicimus 'quantitates equales', quia equalitas semper
ad subiectum refertur, ipsa subiecta equalia et in quo sint equalia ostendimus,
veluti cum dicimus lineam huius hominis et lineam huius equales esse, hunc

¹ que *ms.*

hominem et illum equales esse ostendimus et in quo sint equales: in longitudine eos equales montramus.

Ad aliquid vero et cetera (58.23) Post tractatum quantitatis, antequam agat de qualitate, agit de predicamento *ad aliquid* eo scilicet quod hoc predicamentum affinius est et similius est premissis predicamentis quam cetera, quia non suscipiunt contrarietatem illa que sunt *ad aliquid*, cum cetera predicamenta <f.9ra> recipiant contrarietatem magis et minus. Nota quod *ad aliquid* accipitur et in designatione rerum et in designatione vocabulorum; et in rebus duplicem habet acceptionem: *ad aliquid* dicuntur ipse relationes secundum quas subiecta sese recipiunt, sicut paternitas et filiatio. Quod autem *ad aliquid* sit nomen ipsius relationis perpendi potest ex ea diffinitione quam superius posuerat Aristoteles: *Singulum autem aut significat substantiam aut qualitatem aut quantitatem aut ad aliquid et cetera.* (48.20-21) Dicuntur etiam *ad aliquid* status illi qui mutuo sese respiciunt, <qui> habent ex respectibus quos habent in se, ut pater et filius. Dicuntur etiam *ad aliquid* vocabula que habent designare status illos invicem sese respicientes, ut hec nomina ‘pater’ et ‘filius’. Duas vero diffinitiones ponit eorum que sunt *ad aliquid*, alteram secundum platonicos¹ dicens: *ad aliquid sunt illa et cetera*, alteram vero postea ponit secundum se. Et nota quod secundum platonicos omnia illa vocabula sunt *ad aliquid* quecumque assignationem habent mutuam, ad modum relatorum vocabulorum, idest quecumque habent sic dici *ad aliquid* propriam vocem, ut mutuo illa ad priora assignari valeant. Et nota quod per hoc quod dicit hoc ipsum quod sunt, ostendit ipsam assignationem in propria voce debere fieri, ut scilicet dicatur ‘ala aliqua aliquo’, non ‘ala alati pars’. Quod autem dicit ‘aliorum’ per ‘dici aliorum’ vocat constructionem factam per genetivum sive per ablativum. Per hoc autem quod dicit quolibet modo ‘aliter ad aliud’ vult intelligere constructiones illas que fiunt per dativum sive ad prepositionem, ut ‘simile similis simile’, et ‘magnum ad parvum’ magis. Et nota quod exempla de

¹ platinicos (!) *ms.*

veris et non veris relativis ponit. Quod autem dicit quod adiacens sit denotativum ab accubitu^{mm}, non ideo dicit quod denominativa esset apud nos †p.s.† hoc vocabulum: *quod est erat* in greco. Nota etiam quod contrarietas non convenit veris relativis, sed tantummodo numeris. Nota etiam quod ‘inequalis’
5 suscipit magis et minus, quia de inequalibus quedam sunt equaliora aliis, sed de equalibus non sunt aliqua equaliora aliis; quomodo aliquid esset¹ equalius aliquo alio, cumque ‘equalis’ est alicui nec excedat nec excedatur alicui? Quod autem sit equalis in longitudine tantummodo et alterum in longitudine et latitudine nichil est, cum equalitas secundum longitudinem attendatur; vel
10 fortasse potest dici quod equalius est istud quod est equale in longitudine et in latitudine, eo quod est equale in longitudine solum. Et attende quod illa non assignatur convenienter ad avem quia non in eo quod ala² est, avis dicitur, <sed> si in eo quod est ala, avis diceretur, oporteret ut ala³ et avis mutuo sese exigerent⁴. Quod autem mutuo sese exigerent⁵ si hoc esset, ostendit Aristoteles
15 hoc modo: quod scilicet probat quod in eo quod non avis est, ala dicitur, quod ala potest esse sine ave dicens: *multorum enim aliorum alee sunt que non sunt aves* (59.23) et iterum in sequentibus, ubi scilicet probat quod non in eo quod ‘navis est remus eius’ dicit per hoc quod navis sine remo esse potest, ostendit manifeste quod si quod ‘navis est remus eius’ dicitur, mutuo navis <f.9rb> et
20 remus sese exigerent⁶. Et nota quod illa idem platonici cum eadem ratione in omne auferebant quod ala et avis relativa non erant. Posset etiam convinci quod ala et alatum relativa non erant, cum ala sine alato esse possit. *Videtur autem ad aliquid* (61.3). Nam assignatis multis proprietatibus que conveniebant tam veris quam non veris relativis, assignat quamdam proprietatem: aliqua relativa
25 scilicet sunt similia autem, id est mutuo sese habent exigere, ita scilicet quia

¹ *post esset expunxi* aliquid esse

² *alia (!) ms.*

³ *alia (!) ms.*

⁴ *exigeret ms.*

⁵ *exigeret ms.*

⁶ *exigeret ms.*

posita se ponunt et destructa se destruunt, et unum non est causa alterius ut sit. Et per hanc proprietatem iam incipit debilitare sententiam platoniorum, eo scilicet quod quedam relativa sunt secundum illos quibus hec proprietas non convenit: scibilis enim post scientiam, et sensibilis postquam sensus. Queritur etiam si hoc conveniat omnibus veris relativis: 'prius' enim et 'posterius' videntur hoc habere, cum enim Socrates sit posterior Adam, Adam non est prior Socrati. Similiter, cum Adam prior esset Socrati, Socrates non erat posterior Adam, et ideo dicendum est quod 'prius' et 'posterius' similes natura, eo videlicet quod ad hoc ut 'prius' sit, oporteret ut quandoque sit 'prius', non autem oportet ut quandoque sit posterior; et ad hoc ut 'posterius' sit oportet ut quandoque sit prius, non autem oportet ut tanto sit 'prius'. Sed ita queritur de hac regula: si aliquod relativum convenit alicui respectu alicuius, relativum illius convenit eidem respectu eiusdem, qualiter sic intelligenda. Si enim sic exponatur: si aliquod relativum convenit alicui in aliquo tempore, relativum illius convenit eidem in alio tempore, falsa est scilicet quia 'posterius' convenit Socrati respectu Adam, non tamen 'prius' convenit Adam respectu Socratis. Quod si 'convenit' confuse accipiatur, quomodo argumentationem confirmare valeat? Non enim ex natura relativorum potest ostendi quod si iste est pater Socratis, quod sit filius istius, sed id solum ostendi potest quod contigit Socratem esse filium istius. Queritur etiam si 'magis' et 'minus' sint vera relativa. Videntur enim esse non vera relativa, cum enim 'maius' comparativum habet proprium positivum suum iunctum¹ cum minus, id est minus magnum, similiter 'minus' habet relativum idest magis parvum. Idem enim dicit 'minus' et 'magis parvum' sicuti 'magis magnum' et 'minus magnum' et 'magis parvum' et 'minus parvum' relativa sunt. 'Maius' tamen ponitur pro excedens in quantitate sue essentie, 'minus' pro excessu, et in hac significatione relativa possunt esse. Similiter 'prius' et 'posterius' in ui comparativorum non sunt relativa, sed si postponatur pro excedens in tempore et 'posterius' pro excessu in tempore, in hac significatione relativa possunt esse. Nota quod 'similis' et

¹ iuncta *ms.*

'simile' non sunt relativa. 'Similis' enim et 'simile' prorsus idem status sunt¹, cum enim dicitur 'similis simili similem' idem status per 'similem' et 'simili' designatur et ita non sunt relativa uni, nec etiam plures status sunt. Si enim relativa essent, oporteret <f.9va> ut 'unum' relativum essent ibi et 'aliud', si
5 'unum' et 'aliud' esse possunt ut nulla diversitas potest esse sive in rebus sive in vocabulis. 'Simile' tamen simili relativum quemadmodum enim 'pater' respectu filii diversi a se alicui convenire habet, similiter quod dicitur 'simile' respectu illius prioris. Queritur si 'prius in natura' et 'posterius in natura' sint relativa. Quod si sunt relativa oportet ut simul sint natura et ita 'post in natura' et
10 'posterius in natura' sunt simul natura. Quod autem sit relativum ex hoc potest ostendi quod quemadmodum pater quod est pater contrahit ex filio et filius ex patre, sicut 'prius' in natura respectu 'posterius in natura' et 'posterius in natura' respectu 'prioris in natura' dicitur. Et ideo attendendum est quod status illi qui sunt designati 'prius in natura' et 'posterius in natura' invicem sese
15 exigunt, sed aliquid est quod 'prius in natura aliquo' non est simile in natura cum quo ipsum 'prius est in natura', quemadmodum pater et filius status illi invicem sese exigunt, non tamen ille qui pater est cum filio cuius pater est, simul esse naturaliter, cum ille qui pater est nullo modo exigit illum qui filius est. Nota etiam quod scientia destructa non destruitur² scibile, quia aliter³
20 destructa scientia,†...† et destructum non destruit scibile, et ita scientia destructa non destruit scibile: quicquid enim non destruitur⁴ a destruyente non *destructiter* a destructo, et nota quod cum dicit: *animali destructo*⁵ *destruitur*⁶ *scientia*, scientiam vocat illam cum ex eo ipsius in ictu mentis vel sensibus traditur anime <que> devegetat corpus aliquod; unde anima⁷ sive scientia
25 destruetur. Attende quod cum dicit: *sensus est circa corpus et in corpore*, (cfr.61.19-

¹ sint *ms.*

² destruit *ms.*

³ aliter + aliter *ms.*

⁴ destruit *ms.*

⁵ destructa *ms.*

⁶ destruit *ms.*

⁷ amplius (!) *ms.*

20) non ideo dicit esse in corpore quod sit corporis scilicet quia corporea instrumenta exercentur et corpore percipiuntur.

*Habet autem questionem.*¹ (62.1). Attende quod secundum diffinitionem datam² superius de relativis et 'caput' et 'ala' erant *ad aliquid*, et ita quedam substantie erant *ad aliquid*, quam³ diffinitionem Aristoteles volens corrigere, assignat primitus inconueniens quod⁴ ex ea sequitur, ut, ostenso inconueniente, illam diffinitionem non esse tenendam ostendat et sic assignat suam diffinitionem que tantummodo relativis veris, hanc scilicet dicens quod relativa sunt quibus hoc ipsum 'esse ad aliud' quodam modo se habere, ac si diceret status illi sunt relativa que mutuo sese habent respicere, idest que ex respectibus quos in se habent mutuo sese exigunt, quemadmodum pater et filius: pater enim ex paternitate quam habet respicit filium, sic scilicet quod filius ex filiatione respicit patrem. Attende etiam quod actio et passio hoc videntur habere, cum nec actio sine passione nec passio sine actione possit esse; album etiam et albedo hoc videntur habere, cum nec album sine albedine nec albedo sine albo possit esse, sed licet sese mutuo⁵ exigunt, non tamen respicere sese habent <et> respectus in se non habent. Cum enim dicitur quod relativum est *esse ad aliquid*, sese habere non hoc solum de eis ostenditur quod mutuo sese exigant: sic enim hoc <f.9vb> solum de eis diceretur, eadem prorsus esset hec proprietas cum illa superiori, qua⁶ dictum est *ad aliquid sunt simul natura* (cfr. 61.3); et sic superflueret hec proprietas post illam, cum penitus esset eadem cum illa; et sic hoc solum de eis ostenditur que sese exigatur. Sed etiam preter hoc quod sese respiciunt ostenditur: vocabula etiam dicuntur relativa eo scilicet quod assignatur status illi⁷ qui sese respiciunt. Attende quod legi de vocabulis

¹ *post questionem expun. quod ms.*

² *data ms.*

³ *quoniam ms.*

⁴ *que ms.*

⁵ *muto (!) ms.*

⁶ *quam ms.*

⁷ *illos ms.*

quomodo apponitur, eo scilicet quod in ipsis vocabulis non sint respectus, sed in rebus eorum. Attende etiam quod cum 'pater' et 'filius' relativa sunt, non tamen 'hic pater' et 'hic filius'. Nota quod cum hic homo sit pater et paternitas ei convenit, queritur si conveniat huic corpori. Omnis enim illa forma que
5 convenit huic homini, convenit huic corpori; et ita 'paternitas' convenit huic corpori, et ita hoc corpus est pater, et ita quedam quod non generavit est pater. Cum enim hic homo generavit filium, hoc corpus non erat in eo sed per influxionem transivit in hunc hominem et ita non generavit filium, cum tunc in homine non erat. Unde dicendum est quod hic homo pater est, non tamen hoc
10 corpus pater est, cum enim 'hic homo pater est' dicitur, hoc assignatur quod hic homo vegetatur anima que sic agitavit aliquod vegetatum a se, unde aliquis modo filius est sed hoc corpus est pater et hic ostendit et quod motus ex sese habuisset, unde aliquis filius est. Nota etiam quod hic pater et hic filius mutuo sese non exigunt, cum hic pater sine hoc filio esse possit: si enim alius filius
15 esset, hic pater remaneret. Sed hic pater et hic filius videntur sese exigere, non tamen relativa sunt; similiter 'mater' et 'filius' non sunt relativa, sed mater¹ et <matris> filius videntur esse relativa, soror etiam et frater sororis similiter. Et nota quod filius huius patris, et² hic pater sic se habent ut alterum sine altero esse non possit, non tamen relativa sunt. Si enim diceretur 'hic pater filius patris
20 est', 'hic pater' falsa esset. Hoc enim proponeret quod 'hic pater est iste qui est pater', ita quod hoc contrahit ex filio huius patris, hoc autem falsum est, quia 'hic pater' posset esse iste qui est pater non existente filio huius patris. Cum enim ponitur 'hic filius', in predicato copulatione substantie non proprietatis, et ideo propositio falsa est, quia dicit 'hic pater' ex filio huius patris contrahit
25 substantiam qua³ pater est. Attende quod cum aliquis plures filios habeat, ex unoquoque filio diversam paternitatem habet, unde queritur utrum unaqueque paternitas facit esse patrem. De prima vero paternitate constans est, quia

¹ matris *ms.*

² et *add.supra lin.*

³ quam *ms.*

patrem eum fecit, cum enim primitus pater¹ non esset, per eam pater efficitur; secunda vero non videtur eum² facere patrem, cum³, prius quam eam haberet, pater esset; similiter de aliis paternitatibus. Sed ad hoc opponitur quod est: pereunte prima paternitate, ipsa⁴ remanet, utrum secunda paternitas faciat esse
5 patrem sive alia, nulla enim aliarum videtur facere eum patrem, cum nulla adventu suo ei statum presens <f.10ra> contulisse. Unde, si non videtur esse concedendum quod unaqueque faciat eum patrem, facere enim patrem est statum⁵ patris alicui conferre vel aliquem inferiorem statum sub patre, et ita una est paternitas, facit eum patrem, cum unaqueque status ei conferat, sive
10 inferiorem statum sub patre. Hec enim paternitas confert ei statum istius filii et ista statum alterius filii, et sic unaqueque facit patrem, quemadmodum albedo adveniens huic corpori facit ipsum *quale* et cum hoc corpus primitus *quale* erat, sed dicitur 'facere *quale*', eo scilicet quod faciat inferiorem statum sub quali. Si enim 'facere⁶ *quale*' intelligeremus, simpliciter confert statum *quale* quem
15 primitus non haberet, non omni qualitati⁷ conveniret, quod secundum eam aliquid *quale* esset. Queritur si relativum sit sumptum a relatione, sic videlicet quod relationem simpliciter predicationem sua copulare habeat. Quod si verum est, oportet regulam esse relativum, cum Socrates sit informatus relatione aliqua; quemadmodum enim Socrates est quantus vel qualis, quia est
20 informatus quantitate vel qualitate, similiter relativus esset, si 'relativum' simpliciter relatione copularet, quia scilicet est informatus relatione aliqua atque paternitate vel filiatione. Unde dicendum est quod relativum non est sumptum a relatione, a re ipsius generalissimi⁸, sed a quadam proprietate que inest solummodo statibus sese exigentibus, veluti patri et filio, domino et servo;

¹ patrem *ms.*

² eam *ms.*

³ quum *ms.*

⁴ ipsam *ms.*

⁵ statim *ms.*

⁶ faceret *ms.*

⁷ qualitate *ms.*

⁸ generalissimum *ms.*

huic patri et huic filio, sive huic domino et huic servo non convenit. Non
irrationabiliter tamen queritur utrum scilicet illa proprietas insit alicui prime
substantie¹: secundum Aristotelem omnia accidentia sunt² in primis substantiis
ut in subiectis, et ideo dicendum est quod proprietas illa in prima substantia
5 non est, sed dicitur esse in secunda substantia ut in subiecto, quod scilicet
convenit illi statui qui in prima substantia³ <est>, quemadmodum claritas non
est forma corporis, sed tamen dicitur corpus sustentamentum claritatis⁴, eo
quod claritas inest illi forme, quod in corpore habet existentia albedini, sed⁵
queritur etiam cum ex ista 'manus est *ad aliquid*' sequitur 'quedam substantia
10 est *ad aliquid*', teste Aristotele, queritur ex ista 'pars est *ad aliquid*' non sequitur
'quedam substantia est *ad aliquid*'. Quemadmodum enim manus est inferior
status sub substantia, qua re ergo ex ista sequitur 'quedam substantia est *ad*
aliquid' et non ex illa. Unde videndum est quod 'pater' hoc vocabulum est
sumptum a relatione quadam paternitatis⁶, et significat statum illum quod
15 perficitur ex informatione ipsius relationis. 'Manus' vero sumptum vocabulum
non est, sed statum inferiorem sub substantia designat, et ideo deducitur
<quod> 'pater est relativum ad filium' hic proponitur ex paternitate quam
habet, mutuo habet respicere filium. Sic potest concludi ex ista quod paternitas
sit non quod substantia relatio sit: non enim proponitur in hac propositione
20 quia ex re que pater est relatio esset, cum omne illud ex quo aliquid mutuo
habet respicere, illud relatio sit. Cum vero dicitur 'manus est *ad aliquid*' quia
'manus' <f.10 rb> substantiam designat, non est sumptum vocabulum, hoc
proponitur quod manus ex manu aliquid mutuo habet respicere, unde bene ex
ista 'manus est *ad aliquid*' concluditur 'quedam substantia est *ad aliquid*', ex illa

¹ post substantie expunxi est

² sint *ms.*

³ post substantia expun. non est vel non reperitur *ms.*

⁴ claritas *ms.*

⁵ scilicet *ms.*

⁶ paternitate *ms.*

vero non. Et nota quod pater qui¹ res non est *ad aliquid* quia iam oporteret ut ex
re que pater est, mutuo aliquid respicere habet. Nota quod cum quique novit
diffinite, aliquod de relativis diffinire novit et aliud, cum enim 'pater' sit idem
quia habens filium et 'filius' id quod habens patrem, nullo modo alterum sine
5 altero cognosci potest, unde etiam Priscianusⁿⁿ dicit: *dicendo patrem intelligimus
filium, et dicendo filium intelligimus patrem*. Unde etiam Aristoteles comprobat
manus et caput non esse *ad aliquid* cum singula istorum intelligi possint, ita
quod manitium sive capitatum non intelligi, et quia grave erat de hoc modo
discernere², invitat eos ad dubitationem; per dubitationem enim ad
10 inquisitionem, per inquisitionem ad veritatem pervenit.

¹ que *ms.*

² discernere *ms.*

DE QUALITATE

Qualitatem. Post tractatum aliorum predicamentorum agit de predicamento qualitatis et notandum quod 'qualitas' diversas habet acceptiones: qualitas vero vocatur forma, in qua acceptione Priscianus^{oo} ponit
5 hoc nomen 'qualitatis' cum dicit: *nomen significat substantiam et qualitatem.* Qualiter enim vocat omnem formam illam quamcumque circa¹ rem appellatam ab ipso nomine per ipsum nomen designatur: veluti hoc nomen 'pater' rem que pater est appellari habet et circa ipsam paternitatem determinare habet, vocatur qualitas ex cuius participatione *quale* aliquid assignandum, et in hac acceptione
10 generalissimum est. Et nota quod hec proprietas non esse convenire qualitati videtur, quia huic albedini sive aliis individualibus formis non videtur convenire ut secundum eas assignetur aliquid *quale*. Si enim ad questionem factam per 'quale?' 'hoc album' respondeatur, incompetenter responderetur; vel si responderetur 'hoc album' tamen albedinem non preiudicaret: 'hoc album'
15 enim non dicit informatum hac albedine sed hec res informata albedine. Illud pronomen 'hoc' additum alicui accidentali vocabulo facit discretionem de subiecto, non de forma. Potest dici tamen quod secundum hanc albedinem dicitur aliquid *quale*. Si enim esset vocabulum quod predicatione sua hanc albedinem preiudicat secundum illud *quale* aliquid assignaretur, quod si
20 vocabulum non esset inventum non ideo res minus habet in se unde et illud posset aliquid assignari *quale*. Quidam² autem dicunt quod assignari aliquid *quale* secundum albedinem huius hominis vel subiecti, secundum albedinem subiecti dicunt aliquid assignari *quale*, quando nomen certe persone ponitur in
25 substantia et vocabulum sumptum ab albedine, veluti cum dicitur 'Socrates est albus'. Sed quomodo secundum hanc albedinem assignatur *quale*, cum albedo possit permutari, et Socrates possit remanere albus? Per aliam albedinem enim, in hac propositione 'Socrates est albus' *quale* assignatur cum *quale* Socrates secundum hanc qualitatem et secundum hanc et secundum hanc, et ita in hac

¹ circum (!) *ms.*

² quoddam *ms.*

propositione 'Socrati *quale* assignatur', cum *quale* secundum unamquamque
qualitatem que est in Socrate, unde parvum vel nichil videtur *quale*¹, quia cum
dicitur aliquid assignare *quale* secundum qualitatem huius subiecti. Nota etiam
quia hec albedo facit *quale* cum 'facere *quale*', ut prediximus, est conferre statum
5 <f.10va> *quale* vel aliquem statum sub tali, et ita convenit non huic albedini,
quia hec albedo facit eum informatum hac albedine, quia status est, ostendit
inferior sub quali. Attende etiam quod species qualitatis substantiales
differentias non habent, quia scilicet omnes differentie qualitates sunt; si enim
concederemus quod omnes species qualitatis haberent differentias, plurima², in
10 que differentie qualitates sunt, inconvenientia tantum haberemus. Quod nimis
sunt divulgata, ad presens³ pretermittamus. Attende etiam quod 'qualitas' hoc
nomen in designatione sermonis accipitur, ut scilicet tantumdem valet 'qualitas'
quantum qualitativum vocabulum. Qualitativa autem vocabula dicuntur omnia
illa nomina qualitate vel sumpta ab eis, unde Aristoteles in sequentibus: *suscipit*
15 *qualitas magis et minus*. Titulus autem talis est: *incipit de qualitate et quali* (63.17)
eo quod scilicet prius agat de qualitate in illa scilicet divisione quam facit per
quattuor species, postea vero de qualibus ubi dicit: *qualia vero dicuntur et cetera*
(67.6). Primam vero speciem⁴ qualitatis vocat speciem qualitates que insunt per
appellationem, ad quas scilicet habendas ipsum subiectum se applicat. Et nota
20 quod de illis quedam sunt que ita insunt subiecto quod non leviter possunt
separari a subiecto, et ille dicuntur habitus; quedam que possunt leviter
separari a subiecto et <ille dicuntur> dispositiones. Nota etiam quod cum
quedam qualitates insunt per industriam et leviter possunt separari primitus a
subiecto, postea contingit illas ita adiunctas esse facile quod non possint
25 separari a subiecto, et ita ille qui primitus erant dispositiones⁵ aliquando
vertuntur in habitus. Accipitur autem hoc nomen 'dispositio' ita large scilicet ut

¹ uale (!) *ms.*

² pl'ana (plurina) *ms.*

³ prescens (!) *ms.*

⁴ species *ms.*

⁵ erant dispositiones] est disponens *ms.*

5 sit nomen omnium illarum qualitatum ad quas habendas subiectum sese
exponit, unde Aristoteles in sequentibus: *sunt habitus dispositiones* (cfr.64.10).
Attende etiam quod dispositio et habitus non species sunt quia neque
specialissime neque non subspecialissime. Quod autem dispositio non sit
10 specialissima species ex hoc potest ostendi quod de differentibus speciebus
predicatur quod predicatur de albedine et gramatica et de aliis qui insunt in
differentia per industrias et leviter recedere possunt. Item non sunt genera, et
habitus et dispositio, quia si speciei genera <essent>, albedo non esset species
specialissima. Nulla enim species specialissima hoc habet quoddam
15 individuum illius sub quodam genere contineatur et aliud individuum illius
sub genere illius opposito. Unde dispositio et habitus opposita esse genera non
possunt. Attende etiam quod cum dicit Aristoteles habitus diuturniores esse
dispositionibus, quia non est intelligendum quod omni habitui¹ conveniat, cum
multotiens contingat dispositiones durare magis quam habitus: magis sunt
20 attendenda secundum difficultatem vel facilitatem separandi, quam secundum
moram. Quod genus autem dicit vel species pro materia intelligendum. Nota
etiam quod ubi dicit *scientie vel virtutes*, scientias a virtutibus separat: scientia
enim meritum non habet; nichil ex hoc quod simus promeremus: si enim ex
scientia promeretur, aliquis cum diabolo multo magis habundet quam in
25 homine, utique multo magis promeretur quam homo et scientia.

Aliud vero genus qualitatis (64.14). Aliam materiam vero ponit Aristoteles
qualitatis, scilicet naturalem potentiam vel impotentiam. Hee autem qualitates
insunt per applicationem subiecti. Iste vero non <f.10vb> per applicationem sed
ex preparatione. Unde pugillitorem dicimus non illum qui ex industria aptus
25 est ad facile pugnandum², sed illum cui natura illa membra dedit ex quibus hoc
facere possit. Naturalem autem potentiam pugnandi dicimus aliquam,
postquam ita preparatus est a naturali, <ut> facile hoc debeat ex membrorum
aptitudine facere. Et attende quod corpus huius possit currere, nullius enim

¹ habitu *ms.*

² pugnandi *ms.*

hominis natura cursui repugnat, non tamen omnis homo naturalem habet
potentiam currendi, quia iam, ut dictum est, oporteret ut sic omnis homo autem
preparatus sit unde facile concurrere deberet. Hic quoque notat quod potentia
vacat hic que pertinet ad rei dignitatem sive ad commodum: hic enim non debet
5 <intelligi> potentia, unde †Dei anime† potentem dicimus cum tamen peccare
non possit. Quod, cum aliquis peccare non potest, esse potentiam immo
impotentia <dicimus>. Nota quoque potentia faciendi aliquid facere est, veluti
potentia currendi vel pugnandi. Cum enim potentia resistendi alicui
incommodo hec sanitas, 'sanitas'¹ quod dicitur non ex eo quod possit aliquid
10 facere facile, sed ex eo quod talis est complexionis que non leviter possit
egrotari. Hoc quoque considera quod 'sanus' et 'sanativum' excedentia sunt.
Similiter 'eger' et 'egrotativum' excedentia sunt. Attende etiam quod omnis qui
facilis erit, habet naturalem potentiam currendi, quia per exercitium potest
aliquis facile currere et naturali potentia currere.

15 *Tertia vero species est (64.25).* Post prima et secunda maneria, assignat
tertia maneria qualitatis et nota quod ille qualitates dicuntur de tertia maneria
quecumque infertur sive inferuntur ex illis. De illis autem quedam dicuntur
passibiles qualitates que inferuntur sive infertur et diu permanent, passiones
vero que inferuntur, sive infertur², et non diu permanent. Et nota quod habitus
20 et dispositiones attendentur secundum hoc quod facile et non facile possunt
separari. Passibiles vero qualitates vel passibiles secundum hoc attendentur
quod dividuntur durare circa subiecta, vel non diu permanere habent et ibi
differentia secundum facilitatem vel difficultatem separandi, hic autem
secundum hoc quod diu vel non diu permanere habent. Sive enim facile possit
25 separari sive non, sed tantum inferat, vel inferatur, passibiles qualitates
dicuntur³, et attende quod non tantummodo sunt passibiles que inferuntur⁴ sed
que illate sunt, ut dulcedo que est in melle, licet non inferatur, tamen illatura

¹ sanitas + sanitas *ms.*

² sive infertur] infertur sive *ms.*; *post infertur expunxi inferuntur*

³ dicitur *ms.*

⁴ infertur *ms.*

est, passibilis qualitas dicitur¹. Attende etiam quod aliquando solas passibiles
qualitates appellat qualitates, eo scilicet quod secundum qualitates que diu
permanent, <f.11ra> solent res assignari *quales*. Hec enim consuetudo habet
quod si quereret de aliquo qualis sit, ut videlicet assignetur² illa qualitas que
5 frequentius circa subiectum contingere habet: si enim queratur ex aliquo qualis
sit, licet ex verecundia vel ex aliquo hoc modo laborem habeat, non tamen
rubeus assignari habeat. Et nota quod non sunt opposite species quas ponit
Aristoteles, cum videlicet eadem sub prima specie contineretur, possunt³ etiam
sub tertia poni: heedem enim et per applicationem possunt inesse inferentes, sive
10 illate esse. Et nota quod aliquando qualitates inferuntur⁴ consimiles qualitates et
egritudo egritudinem sive color colorem; aliquando dissimiles sicut infirmitas
pallorem, sive erubescientia ruborem. Nota etiam quod dicit albedinem et
nigredinem non esse passibiles qualitates, eo quod infertur alia qualitas⁵, non
negat quod inferatur aliquando, sed dicit quod non ex eo dicuntur passibiles
15 qualitates, quod inferatur. Attende etiam quod secundum illam sententiam⁶
dicitur unaqueque res habere aliquam formam, ex eo quod alia est albedo
unaqueque inferens et⁷ unaqueque albedo est inferens, cum unaqueque habeat
quamdam formam, ex eo quod est ex commitatione cuiusque albedinis.

Quartam vero qualitatis (cfr. 66.5). Attende quia forma dicitur illa
20 compositio que inest alicui secundum dispositionem partium. Figura vero
appellatur illa que inest alicui ex dispositione facta ab artifice, ut in hoc scilicet
differt forma et figura quia forma est compositio que inest ex dispositione⁸

¹ *post* dicitur *expunxi* et attende quod non tantummodo sunt passibiles que infertur sed que illate sunt, ut dulcedo mellis vel que est in melle licet non inferatur tamen quia illatura est passibiles qualitas dicitur

² assignatur *ms.*

³ possint *ms.*

⁴ infertur *ms.*

⁵ qualitates *ms.*

⁶ *post* sententiam *expunxi* que

⁷ *post* et *expunxi* cum

⁸ positione *ms.*

partium facta autem, figura vero que inest ex operatione artificis. Attende etiam quia tantummodo forma est in rebus animatis, figura vero est in omnibus illis quecumque sunt facta ab artifice. Dicitur tamen a quibusdam quia figura tantummodo insit rebus factis ad aliquid significandum, unde etiam Aristoteles dicit figura *constans circa aliquid* (66.5). 'Constare' dicitur 'circa aliquid figura' eo quod data est alicui rei *ad aliquid* significandum et attende quia si forma diceretur omnis compositio que inest a natura, et figura omnis illa que inest ex artifice, non esset additio quod ponit Aristoteles de recto et curvo. Sunt rectitudo et curvitas <que> sub forma et figura continentur, et ideo ut sit additio est intelligendum, ut supra exposuimus. Et nota quia forma primitus ponit et post eam figuram ut compositionem que inest antea. Compositio est que inest ex artifice quodam modo precedentem designaret. Sic enim solet contingere ut res habens compositionem ex natura precedat in tempore, veluti Achilles¹ sive Ettor² postea ut formetur aliquid ad ipsum significandum, sicut Achilles statua vel hectora³.

Naturaliter^{pp} vero et spissum asperum et lene et cetera (cfr. 66.9-10). Nota quia illis dubitatio erat utrum sint qualitates an positiones, Aristoteles autem suam sententiam non ponit. Quidam enim dicunt eas positiones esse, non qualitates, eo scilicet quod ex situ partium insint. Harum enim ex partibus raro dispositis est, similiter et cetera ex situ partium insunt, sed eadem ratione possunt confirmare triangulationem et quadrangulationem positiones <esse> dicuntur. Quod etiam quadrangulum⁴ est <f.11rb> sive triangulum, sive curvum sive rectum, hoc suarum⁵ partium non trahit. Non tamen sunt iste positiones sed qualitates⁶ cum secundum unamquamque⁷ earum aliquid *quale* dicatur, teste

¹ Acilles (!) *ms.*

² esstor (!) *ms.*

³ lectorea (!) *ms.*

⁴ dequadrangulum (!) *ms.*

⁵ sua *ms.*

⁶ qualitas *ms.*

⁷ unaqueque *ms.*

Aristotele. Similiter autem et predictae qualitates sunt intelligende.

Qualia vero et cetera (66.18). Post tractatum qualitatis agit de qualibus et congruo ordine, quia scilicet egit de qualitatibus que sunt partes ipsorum qualitatum, unaqueque qualitas pars est illius status quam sua informatione afficit sicut albedo illa postea vero de qualibus tamquam de totis. Et nota quod dicuntur *qualia* res et vocabula. Qualia vero dicimus vocabula sumpta a qualitatibus que sunt sui appositione *ad aliquid* qualitates copulare habent. Et attende quod '*qualia*' dicit quedam denominative et quedam non denominative dici, eo videlicet quod superius posuerat diffinitionem qualitatis, eo scilicet secundum quod *quale* dicitur. Cum autem essent quedam qualitates a quibus non essent¹ nomina denominativa sumpta, videretur quod secundum eas qualitates aliquid *quale* non assignaretur. Et ideo dicit quedam denominativa et quedam dici non denominative aliquando deficit, eo quod non est nomen datum aliquod qualitati, sicut naturali potentie, et sic nomen sumptum ab illa forma non est denominativum quod non convenit cum nomine forme, cum illi nomen non habeat. Aliquando etiam ipsa forma nomen non habet, sicut virtus, et tamen non habet denominative sumptum quia deest ipsum sumptum. '*Studiosus*' enim non est sumptum denominative a virtute, immo ad applicationem animi ad aliquid agendum. Que autem sint denotativa vel quomodo res sive vocabula denominative dicantur superius exposuimus.

Inest autem contrarietas et cetera (67.4). Facta divisione de qualitate assignat quamdam proprietatem que non omnibus qualitatibus convenit nec solet scilicet suscipere contrarietatem. Et nota quod '*contraria*' dicimus res et vocabula. Res contraria dicimus formas que existentes sub eodem genere plurimum inter se differunt, veluti albedo et nigrido non possunt sese pati in eodem subiecto. Quare autem rubor et pallor contraria non sint ratione ignoramus. Quemadmodum enim albedo et nigredo non possunt sese pati in eodem subiecto, similiter nec rubor et pallor, sed tantum auctoritati adquiescendum est. Queritur, cum hoc modo albedo sit contraria nigredini,

¹ esset *ms.*

utrum hec albedo huic nigradini sit contraria. Quod si concedatur, unum
contrarium vel plura contraria videtur habere, quia huius albedo multis
nigradinibus contraria. Quidam autem dicunt quod non est inconueniens, sed
alique res plures res contrarias habent. Sed opponitur etiam quod hec albedo
5 non est contraria albedini, cum non plurimum differat ab hac nigradine, quia
quantum differt ab hac nigradine tantum¹ differt ab illa alia, et sic a veritate
plurimum <f.11va> differt. Si enim ab aliqua plurimum differret, oporteret ut
ea nigredine magis differret quam ab aliqua alia; hoc autem non est verum, cum
a pluribus nigradinibus equaliter differat. Quidam autem dicunt ‘plurimum
10 differre aliquid ab aliquo’ quando <ita> differt ab aliquo quod ab illo magis non
differret, et sic hec albedo plurimum differt ab hac nigradine que scilicet differt
ab hac nigradine quod non ab alia magis differt. Sed sic exponitur ‘plurimum
differre’ videtur, omnis contraria forma videtur, quia forma omnis ita differt ab
aliqua forma quod non alia magis differt. Linea vero ita differt a tempore quod
15 non magis differt ab alia forma que sit posita sub eodem genere cum ea.

Quod si aliquis dicat quod aliqua quantitas a qua magis differt linea que²
sit a tempore (!), accipio illam, et dico quod plurimum differt ab illa extrema et
sic contraria est illi. Hec autem solvitur hoc modo, quia cum linea plurimum
differt ab illa extrema, illa iterum non plurimum differt a linea. Hec enim
20 vicissitudo solummodo in contrariis reperitur. Videndum est tamen, quia
concedi debet: scilicet albedinem et nigradinem contraria esse, non tamen hanc
sive illam. Et nota quod res dicuntur contrarie aliquando, quod participant³
formis contrariis, sed improprie ut album et nigrum.

Suscipit autem qualitas magis et minus (67.15). Attende ut superius diximus
25 <quod> qualitativum vocabulum⁴ dicimus sive nomen qualitatis sive a
qualitate sumptum, unde Aristoteles: *suscipit autem qualitas magis et minus*

¹ tamen (tñ) ms.

² que *add.in margine*

³ participat ms.

⁴ *post* vocabulum *expunxi* qualitativum vocabulum

(67.15). Qualitativa vocabula dicuntur suscipere magis et minus. Hoc autem non convenit omnibus qualitativis vocabulis, quia¹ non convenit nominibus formarum nec in nominibus sumptis. Et attende quod vocabula habent dici de subiectis cum magis et minus satis de eis, cum enim aliquid maius eo ex pluribus partibus hoc contrahit quod habet in quantitate sue essentie. Cum autem dicitur 'aliquid albius aliquo' contrahit ex rebus extrinsecis quas possidet; cum vero dicitur 'aliquid albius aliquo' hoc contrahit ex particulis albedinis que magis sunt inserte² in hoc corpore quam in alio³. Et attende quod 'minus' augmentum parvitatatis significat, non tantum augmentum. Nota etiam quod simplex in propria significatione comparari non habet. Cum enim 'simplex' dicat 'carens partibus', quid simplicius significaret? Quomodo enim magis esset carens partibus quam aliud⁴, cum quicquid quod partibus caret penitus careat illis? Unde dicendum est quod tantummodo simplex comparatur in ea significatione quem ex adiunctis accipit, ut 'homo simplex' idest non malitiosus et 'homo simplicior'. Attende etiam quod albius aliquid aliquo non est; quod enim minus album dicitur, non habet singulas partes albas sed alique⁵ coloribus⁶ sunt intermixte et sic illud non est, nichil est enim album nisi totum sit album, et sic albus non est. 'Albius⁷ aliquid alio' est comparatio <que> non possit fieri nisi inter participantia. Unde dicendum est quod 'albius aliquid aliquo' dicimus magis sequentes usum quam rei veritatem, et nota quod susceptivum esse⁸ magis et minus et comparari idem est.

Similia vero et dissimilia (68.9-10). Assignatis multis proprietatibus, assignat proprietatem illam que soli et omni convenit qualitati, scilicet '*simile*' et '*dissimile*' <f.11vb> dici secundum eam, quia scilicet sola proprietas vel qualitas

¹ que *ms.*

² inferte *ms.*

³ alia *ms.*

⁴ alius *ms.*

⁵ alie *ms.*

⁶ colores *ms.*

⁷ albius *corr in margine ex aliquid*

⁸ est *ms.*

est causa dissimilitudinis vel similitudinis rerum. Attende quod 'simile' diversas habet acceptiones. 'Simile' enim dicitur 'conveniens in aliquo cum alio' et hoc modo esse similem non convenit soli quantitati secundum eam. Quemadmodum enim aliquid convenit alicui¹ ex eo quod uterque illorum est
5 albus, similiter aliquis convenit alio eo quod uterque illorum est pater. Accipitur etiam 'simile' 'conveniens in aliqua qualitate cum alio' et 'dissimile' 'differens per aliquam proprietatem'; qualitatem ab alio enim hoc modo esse dissimile vel qualitatem solam dicimus. Queritur cum Socrates habeat hanc albedinem et Plato habeat illam aliam, si Socrates secundum hanc albedinem sit
10 Socrates similis Platoni, quia huius albedo facit eum album et in albo convenit cum Platone. Potest similiter dici quod si aliquis habeat albedinem et alius habeat nigridinem, quia secundum albedinem convenit cum illo in genere, quia albedo facit eum coloratum et in coloratum convenit cum illo. Quod, si aliquis dicat quod secundum hanc albedinem non convenit cum aliquo, quia iam
15 oporteret quod cum aliquo participaret hac albedine, profecto nulla distincta forma est secundum quem² aliquid simile alicui. Unde dicendum est quod hac albedine Socrates est similis Platoni, secundum hanc albedinem non est similis quia iam oporteret ut cum alio hac albedine participaret, sed in albedine est similis. Et nota quod non est inconveniens quod si aliquid sit simile alicui et
20 dissimile eidem secundum eandem formam, quia scilicet albedinem, <quia> aliquod album est simile alicui nigro, cum videlicet albedo ei conferat status albi in quo dissidet a nigro <et> conferat ei hunc statum silicet coloratum in quo conveniat cum nigro. Sed ut aliquid simile esset in albedine et dissimile eidem in eodem, hoc esset inconveniens; iam enim oporteret ut illa participaret et non participaret albedine. Et sic omni qualitati convenit esse simile secundum eam
25 et omni convenit dici dissimile secundum eam. Unde Aristoteles: *proprium est quali dici³ simile et dissimile secundum eam* (cfr. 68.12)

¹ aliquis *ms.*

² quem *add. supra lin.*

³ dici *corr. in margine ex dicit*

At vero non decet (68.13). In tractatu qualitatis habitus¹ et dispositiones posuerat, que superius relativa continuaverat. Unde aliquis possit turbari et ideo tangit illud ne ex ignorantia videatur posuisse. Cum hoc autem non possit salvare, eo scilicet quod ubi dixerat habitum et dispositionem non esse *ad* 5 *aliquid*, non dixerat secundum se sed secundum diffinitionem. Nam is laxam ponit diffinitionem illorum qui putabant² illam diffinitionem esse propriam relatorum, dicens quia multotiens contingit genera *esse ad aliquid*, non tamen species eorum *esse*³ *ad aliquid* et sic secundum eos solutam, quia ubi dicit quod *habitus et dispositiones sunt ad aliquid* (68.14-15), non tamen aliquis habitus vel 10 aliqua dispositio sunt *ad aliquid*; quemadmodum pater et filius sunt *ad aliquid*, non tamen aliquis⁴ pater sive aliquis filius, et 'habitus et dispositiones sunt qualitates' infinita vera est, quia quidam habitus et quedam dispositio qualitates <sunt>. Quod autem Aristoteles ponit hic pro sententia potest perpendi ex illo precepto, quod autem predicamenta dicenda. *Sed hic non* 15 *alterum de altero et cetera* (cfr. 48.8) Unde scilicet hoc habemus, quod si aliquid de aliquo predicatur et de omni specie illius generis predicatur, cum enim *ad aliquid* de disciplina predicetur, et disciplina de grammatica, oportet ut de grammatica *ad aliquid* dicetur. Iuxta preceptum illud possumus etiam dicere quod illud non pro sententia ponatur, ex eo scilicet quod probat gramaticam et 20 alias species qualitates esse, quia 'secundum illud equales esse', *quales* dicuntur. Quod autem *quales* dicantur ostendit quia facit scientiam⁵ <f.12ra>. Quomodo enim secundum species diceretur scientie scientes, quam secundum ipsam scientiam? Iterum alias solutiones ponit secundum oppinionem quorumdam, quod non est inconueniens in diversis generibus easdem⁶ species enumerare. 25 Quod autem hec sit oppinio, tantum habemus ex illo precepto quod ponit in

¹ habitu *ms.*

² putabas (!) *ms.*

³ esset *ms.*

⁴ aliquid *ms.*

⁵ scientie *ms.*

⁶ eadem *ms.*

predicamentis, scilicet hoc: *diversorum generum et cetera* (48.13).

Attende etiam quia de predicamentis duo sunt tantum que essentias per appellationem continere non habent: substantia scilicet et qualitas; cetera vero non habent continere aliquas essentias. Non enim essentiam dicimus nisi illud
5 quod appositione sui ad alium numerum rerum multiplicare valet. Quod autem ex aliis formis numerus rerum non¹ multiplicetur omnibus est constans: cum enim sessio adducitur alicui, non ideo numerus rerum maior est ibi quam primitus, et ideo non essentie nec res proprie videntur dici, alie² autem res in quibusdam locis ab auctoribus appellantur³ improprie res⁴, ex eo scilicet quod
10 res ad suum esse exigit. Sessio enim ad suum esse rem exigit. Similiter et cetera; et ideo ab auctoribus res improprie dicuntur. Quedam vero qualitates essentie dicuntur sicut colores et virtutes. Que autem sint ille terminare diffinitione premitimus, non ideo firma⁵ ratio videtur, quare magis de illis quam de aliis dicatur. Nota quod 'quantitas' et 'quantum' eundem intellectum faciunt, et
15 'sessio' et 'sedens'; similiter et cetera supradicta eundem intellectum faciunt cum nominibus formare que non sunt essentie. Unde etiam dubitatur de specierum predicatione que sunt in diversis predicamentis, utrum scilicet adaptari sibi possent predicatione. Cum enim hoc nomen 'homo' huic⁶ nomini 'sedens' subiciatur et hoc nomen 'sedens' cum hoc nomine 'sessio' eundem
20 intellectum faciat, videtur hoc nomen 'homo' huic nomini quod⁷ est 'sessio' posse subici. Unde etiam Aristoteles errorem quorundam ponit dicens idem anumerare sub diversis generibus non esse inconueniens (cfr.68.28). Attende etiam quod, licet⁸ 'sedens' et 'sessio' eundem intellectum faciunt per se dicta, tamen aliam vim 'sedens' in predicatione sive in subiectione habet, et aliam hoc

¹ *post non expun. p ms.*

² *aliud ms.*

³ *appellentur ms.*

⁴ *post res expunxi dicuntur*

⁵ *post firma expunxi.et; post et expun. nulla ms.*

⁶ *post huic expun. speciei convenit ms.*

⁷ *que ms.*

⁸ *licens (!) ms.*

nomen 'sessio'. Cum enim 'lineatum est sedens' hoc simpliciter ostenditur quod 'lineatum' in se non habet sessionem; cum autem dicitur 'linea est sessio' non simpliciter ostenditur identitatem essentie lineati et sedentis, sed hoc assignat quod idem status est perfectus linea et sessione¹.

5 *Illum autem et cetera*². Statum autem dico perfectionem esse, linea atque
linea, cum suo susceptibile sufficit et sic per coniunctionem sumptorum
vocalorum identidem essentie innuitur. Per coniunctionem vero subiectorum
nominum formare identitas priorum statuum illarum formarum, idest
illorum statuum, quod per formationem illarum formarum perficiuntur,
10 ostenditur. Unde etiam vera est ista: 'sessio est positio'; hoc enim in illa
ostenditur quod aliquis status perfectus aliqua sessione est perfectus sessione,
positione, et 'quedam sessio est positio' quia quidam status perfectus aliqua
sessio est perfectus aliqua sessione <et> est perfectus aliqua positione. Sed
'sedens est sessio' est vera, vero iam enim oporteret ut essentia que sedet esset³
15 sessio et ita ex essentia que sedet aliquis assignandus esset 'sedens'; hoc autem
non est verum. Nullo enim modo assignando <f.12rb> essentiam que sedet de
aliqua sessione de ipso ostendimus. Similiter 'sessio est sedens' est falsa; iam
enim oportet ut sessio esset res et animal, et ita coniunctionem illius ad alium
numerum⁴ multiplicaretur et oporteret ut in assignatione sessionis de aliquo
20 rem sedentem de ipso rem ostenderemus; hoc iterum non est verum: cum enim
Socratem sedere dicimus sessione⁵, sessionem de eo ostendimus et nullo modo
rem sedentem. Attende etiam quod 'sedens' sessionem significet et 'sessio'
sessionem, 'sedens' tamen sessionem predicat, 'sessio' vero non predicat
sessionem. Cum enim dicitur 'Socrates est sedens' sessionem de eo ostendimus,
25 idest 'sessio' attribuitur, cum nichil sit Socrati sessionem attribuere⁶ quam

¹ sessionem *ms.*

² *Haec verba conspicua reddita auctoris linea in Cat. libro esse non videntur*

³ esse *ms.*

⁴ numerus *ms.*

⁵ *post sessione expunxi dicimus*

⁶ attribuens *ms.*

Socratem esse sedentem propositionem. Cum enim dico 'Socrates est sessio' non copulo sessionem Socrati, quia scilicet non propono Socratem sedentem sed nominatum huius nominis 'sessio' copulo Socrati, quia scilicet Socratem ostendendo esse id quod nominatur ab hoc nomine 'sessio'. Licet enim 'sessio' et nominatum huius nominis 'sessio' idem est, tamen aliud est copulare sessionem et aliud copulare nominatum huius nominis 'sessio'. Attende etiam quod hec propositio falsa est 'sessio est forma ex cuius participatione aliquid est assignandum positum'. Non videtur fida expositoria ipsius 'sessio est positio': in hac enim 'sessio est positio'¹ hoc proponitur quod ex sessione aliquid assignandum positum, in hac: 'forma est sessio ex cuius participatione aliquid est assignandum positum'² non ostenditur quod ex sessione aliquid assignandum sit positum, sed forma que ipsa est sessio, quemadmodum cum dico 'Socrates est res que habet albedinem'³, <ostenditur> res⁴ que ipso Socrati est, quod enim ad rem illam refertur, non ad Socratem. Similiter cum dicitur 'sessio est forma ex cuius participatione aliquid assignatur positum', cum non refertur ad sessionem sed ad formam. Quod autem hec propositio 'sessio <est> positio'⁵ hunc sensum habeat, quia ex sessione aliquid est assignandum positum, perpendere possumus ex verbis Aristotelis dicens⁶: *qualitatem dico secundum quam quale dicuntur*. (63.17) Non ideo dicitur qualitatem esse illud quod est illa forma ex qua aliqua forma assignatur *quale*, sed illud est qualitas ex eo aliquid assignatur *quale*, volens scilicet innuere idem esse aliquid esse qualitatem et secundum illud aliquid assignari *quale*. Et ideo <in> hac propositione 'rationalitas est qualitas' non videtur iste sensus esset 'rationalitas est forma ex cuius participatione aliquid est assignandum', sed iste 'ex rationalitate aliquid est assignandum *quale*'. Cum enim dicitur idem est qualitas

¹ propositio (!) *ms.*

² *post* positum *expunxi* non ostenditur quod ex sessione aliquid assignandum est positum

³ *post* albedinem *expunxi* sed

⁴ *rem ms.*

⁵ propositio *ms.*

⁶ *dicentes ms.*

secundum quam aliquid dicitur *quale* quod rationaliter facit ad subiectum sic et cetera huiusmodi.

DE ACTIONE ET PASSIONE

Post tractatum qualitatum agit de actione et passione et ponit 'facere' et 'pati' pro istius duobus 'actio' et 'passio'. Est autem actio proprietas illa unde aliquid est assignandum *quale*¹. Nota quod non ex eo quod aliquis amat seu gaudet eum agentem dicimus, quod actio semper in motu corporali existit: sicut currere et ambulare. Unde forme ille que in motu existere non habeant actiones non sunt dicende. 'Passio' vero diversas habet acceptiones: passio enim vocatur omnis illa proprietas ex qua anima angustiatur, sicut timor² (?) et amor et cetera hoc modo, ex quibus quodammodo angustiatur. Passio etiam dicitur illa proprietas que infertur ex actione et similis est, cum 'actio' est naturaliter et in hac acceptione³ 'passio' generalissimum est. Attende etiam quod non omnia verba significant actiones sive passiones huiusmodi; proprietas enim designativa per hoc verbum 'amo' nec est actio, nec est passio, cum nec in motu existere habet nec illata ab aliqua actione. Potest tamen dici passio secundum illam acceptionem secundum quam dicimus omnes illas proprietates <f.12va> ex quibus⁴ anima angustiatur quodam modo. Sed de illa passione nichil ad presens; cum enim in illa significatione passio generalissimum non sit, nec de ea ab aliqua enim agatur, potest tamen dici et omnia verba preter substantiam actionem vel passionem significant. Sed actio et passio non pro ut sunt generalissima⁵ sunt accipienda: significare enim passionem est significare proprietatem illam que infertur ex actione, seu etiam illam proprietatem ex qua⁶ anima quodam modo angustiatur. Unde et quedam verba que significant qualitates significare passiones dicuntur, vel in quibus anima angustiatur quodam modo. Significare autem actionem est significare talem proprietatem

¹ qualens (!) *ms.*

² interius (!) *ms.*

³ exceptione (!) *ms.*

⁴ ex quibus] ex quibus + ex quibus *ms.*

⁵ post generalissima *expunxi* non

⁶ post qua *expunxi* in

que neque sit de proprietate actionis neque talis proprietas¹ ex qua² anima angustietur, et illam incostantem, veluti 'vivo', significat que nec est passio nec est tale ex qua anima angustietur. Incostantis vero dicitur significare vitam, quia in diversis temporibus dictum semper diversos introitus facere habet de vita. Et
5 attende quod 'convivo' vitam significet et 'vita' vitam, tamen 'vivo' actionem significat, quia predicto modo significare habet vitam et ita etiam in supradicto modo vitam significare habet. Attende etiam quia multa verba significant actionem non tamen proprietates designate ab eis sunt actiones. Attende etiam quia tantummodo in³ anima dicuntur existere actiones. Dicitur tamen homo
10 agere, non quia habeat in se actionem, sed quia vegetatur anima agente. Quemadmodum cum dicitur homo grammaticus non intelligitur nisi scientia illa que per gramaticam intelligitur hoc nomen, cum tantummodo in anima existentiam⁴ habeat, sed hoc modo proponitur quia 'homo vegetatus est anima gramatica'.

15 'Grammaticum' enim dicit tantum quantum adiunctum ibi 'vegetatum anima gramatica'. Similiter cum dicit 'homo agit' non ostenditur quod proprietas illa, que per 'agit' designatur, sit in homine, sed hic designatur quia homo vegetatus est anima agente, sed ista 'corpus agit' solummodo falsa est; vix enim ponitur quia corpus actionem habet, quod falsum est, quia hoc nomen
20 'homo' animam denotare habet, confert huic verbo 'agit' quandam significationem quam per se non heberet, idest 'vegetatum anima agente'. Cum enim vivum (?) videtur cum hoc nomine 'corpus', reddit ad propriam suam significationem et ita falsa est hec propositio 'corpus <agit>'. Attende etiam quod hanc actionem †...† et nam concedimus actorem in hoc homine et hunc
25 hominem vegetatum anima agente, non tamen forma eius est designaturum 'actio' in hoc homine esse concedimus, iam enim oportet quod formam illam in se haberet que tantummodo in anima existit; 'actio' enim hoc nomen

¹ proprietas *corr.sub lin. ex proprietatis*

² *post* qua *expun.ms. ia*

³ etiam *ms.*

⁴ existente *ms.*

tantummodo est designativum illius proprietatis que est in anima, ex aliquibus tantum adiunctis 'vegetationem agentis anime' significat, quemadmodum in citharedo bonitatem esse concedimus¹. 'Bonitas' enim tantummodo designativum est bonitatis morum, sed adiunctione citharedi² potentiam citharizandi significat. Attende etiam quod currere hominem concedimus. 'Currit' enim non habet significare actionem suo substantivo, immo passionem³; cum enim dicitur 'homo currit' hoc proponitur quod agitur aliqua anima vegetante se, et sic homini attribuit passionem idest agitari, in anima vero designat actionem idest⁴ 'agitare'. 'Currit' enim actionem et pass<ionem> <f.12vb> significat quia et 'anima' tamquam 'agentem anima', scilicet agitare, et aliquid tamquam agitatum anima, scilicet agitari, copulare habet sua predicatione; non tamen verbum commune est. Non enim sufficit ad hoc ut sit commune verbum, quia utrumque assignare habeat, nisi utrumque predicatione sua copulare habeat, sicut 'osculator' habet utrumque sua predicatione copulare. Attende etiam quod hec propositio: 'anima currit' falsa est; iam enim oportet ut anima sic agitaretur aliqua anima vegetante se. Hec autem 'corpus currit' falsa est, ut predictum est; cum enim corpus non attineat animam, non ostendet corpus sic agitari aliqua anima vegetante⁵, sed hec propositio, quod hoc corpus ex se hoc modo motum habet. Potest queri cum 'currit' utrumque significet et actionem scilicet et passionem, et 'agitare' videtur, et 'agitari' a quo sumatur, utrum scilicet ab actore, et⁶ a passione, et⁷ ab actione, quomodo sumitur, est actione non quam copulet predicatione sua. De quocumque enim predicatur 'agitari', 'non agitari' copulat. Quod si a passione sumptum dicatur esse, exosum⁸ est, unde fortassis¹ dictum est quia cum 'currit'

¹ concedimus *corr. supra lin. ex condicimus*

² citharhedi *ms.*

³ passione *ms.*

⁴ idest *add. supra lin.*

⁵ veigentanta (!) *ms.*

⁶ sed *ms.*

⁷ sed *ms.*

⁸ exosum (!) *ms.*

actionem copulet predicatum de quolibet. Actionem vero vocamus illam quam
habet aliquod animal sic² pedes agitans; et sic acceptionem habet, licet illam ex
anima contrahat, et ideo vera est. Cum autem 'corpus currit' dicitur, hoc
ostenditur quod corpus ex se hoc modo actionem habet, et ideo falsa est sic et
5 dissimilibus verbis. Nota autem cum aliquis currit quia unusquisque motus
quem habet ipse currendo per singula momenta cursus dicitur, non tamen
diversos cursus eum habere dicimus, licet diversos motus habuerit quorum
unusquisque cursus sit.

Diversos enim cursus non dicimus, nisi ubi sunt diverse terminationes.

10 Nota etiam quod motus ille qui est in instanti, licet sit cursus, potest remanere,
currens itaque qui non amplius curreret; e contra, motus ille cursus non esset.
Nota enim aliquis motus cursus non dicitur nisi vel motus prederet vel
subsequetur, ut aliquis currat, quemdamodum si quis modo preiret et aliquis
subsequeretur, motum illum qui per 'preire' designatur dum aliquis sequeretur,
15 retinere posset et si non sequeretur aliquis, sed non esset 'preire' nisi aliquis
sequeretur. Similiter motus momentaneus ille qui cursus est in aliquo remanere
posset et non esset cursus, quia scilicet non essent precedentes sive
subsequentes motus ex quibus contrahat id quod cursus. Attende etiam quod
illa proprietas que per 'currit' designatur, idest 'agitari taliter' ab hac anima,
20 convenit corpori, non tamen 'currit' de corpore predicari habet, quia
predicatum habet de corpore, hanc proprietatem de corpore non ostenderet. Et
attende quod cum hic homo currit per aliquod spatium, cursus ille qui efficitur
ex singulis motibus est forma huius hominis, non tamen huius corporis, cum si
infra illud spatium multe particule corporis effluent et multe influent et ideo
25 proprietas illa non est forma huius corporis sed huius hominis. <f.13.ra>

Nota quod 'quando' positum est pro illius proprietatis nomine que
interest alicui ex eo quod mutabiliter est in tempore; et species habet 'esse in
anno' 'esse in momento' 'esse in tempore'. Unde queritur utrum in hac

¹ fortasis *ms.*

² sic + sic *ms.*

propositione 'Socrates est in hoc momento', 'esse in hoc momento', si ista
proprietates Socrati attribuantur. Quod si hoc est, oportet ut in hac propositione:
'Socrates est proprietates' eadem attribuitur sicut in hac propositione: 'Socrates
est essentia' Socrati attribuitur; et sic non videtur illa proprietates que est sub
5 'quando' attribui Socrati. Quomodo enim in aliqua propositione et propria
essentia Socrates et forma aliqua Socrati attribueretur? Item si in hac
propositione 'Socrates est proprietates huius' scilicet 'in momento esse' Socrati
attribuantur, oportet etiam quod in hac propositione 'Socrates est sua propria
essentia' idem attribuantur, cum idem prorsus sit sensus istius et illius, quod si
10 in hac propositione 'quando'¹ concedimus copulari non rationabiliter
concedimus² copulari, non rationabiliter concedimus³ quin in omni
propositione cathogorica personali substantia per presens verbum 'quando'
copuletur cum nomini tali aliquid 'esse in momento' proponatur. Unde
dicendum est quia in hac propositione: 'Socrates est in hoc momento' et
15 'Socrates est in hoc corpore' sive 'Socrates est', nullo modo proprietatem de
predicamento 'quando' attribuitur. Cum enim dicitur 'Socrates est' sive
'Socrates est in hoc momento', Socratem existere ponimus, tantummodo
existente hoc corpore, sive hoc momento. Quod si ideo 'quando' copularem,
quomodo contradicere possumus quin hec proprietates Deo conveniret cum
20 transit Deum existere hoc corpore sive hoc momento existere? Et ideo
dicendum est⁴ quod cum dicimus Socratem permutabiliter esse in tempore rem,
'quando' copulamur, quia nullo modo Deo convenit; nichil enim aliud est
'quando' alicui copulare quam⁵ ostendere ipsum mutabiliter esse in tempore,
cum Socrati 'esse', sive Socrati 'esse in hoc momento', propriam existentiam ei
25 copulamur. Queritur etiam si per 'fuisse heri' copulamur proprietatem, quia, si
hoc est, falsa est propositio 'Socrates fuit heri', de illo quod fuit heri et hodie

¹ quando + quando *ms.*

² condicemus *ms.*

³ condicemus *ms.*

⁴ est + est *ms.*

⁵ quando *ms.*

non est. Cum enim non sit modo et modo attribuatur ei illa proprietas, falsa illa
propositio est, cum ei, qui non est, formam attribuit. Ad quod respondemus
quia 'quando' copulamus, non tamen quod illam proprietatem, que est
quantummodo inest Socrati, ostendamus. Non enim necessarium est ad
5 copulationem 'quando' ut illud modo inesse ostendamus sicut ad copulationem
aliarum formarum. 'Copulare' enim 'albedinem' est alicui ostendere de eo quod
modo albedinem habeat; sic et in ceteris formis. In 'quando' vero non est †...†.
Nichil enim <aliud> est 'quando' copulare alicui quam ostendere de aliquo
quia, cum agit, illum mutabiliter esse in tempore; unde, cum dicimus Socratem
10 fuisse heri, non ostendimus illam proprietatem 'heri fuisse' in Socrate, si autem
illam proprietatem vellem ostendere 'heri' de Socrate, hac propositione ineret:
'Socrates est hodie'. Et nota quod hec adverbia 'hodie' et 'heri' et 'cras' in
eodem tempore dicta, diversa significant, in diversis vero dicta idem significant.
Nota etiam quia cum dicimus 'Socrates est hoc momento, sive in hac die¹ sive
15 etiam in hoc anno' mutabiliter non de Socrate ostendimus, quia modo habet
illam proprietatem: licet enim Socrates modo non sit, verum tamen est
'Socratem esse hac die sive in hoc anno', ex eo scilicet quia contingit aliquo,
potest dici sive anno² existente ipsum existere mutabiliter. Et attende quod
'quando' diversum est a tempore, eo quod predicationem temporis de aliquo
20 certum terminum dubitationis eius assignamus, predicationem <f.13rb> vero
'quando' nullo modo durationem aliquam terminamus: cum enim aliquid in
hac die ostendimus ut dum per totam diem existat.

Similiter diem ostendamus non agnoscamus. Quemadmodum autem de
eo quod est aliquid in tempore, proprietatem contrahit que per 'quando'
25 designatur, similiter ex eo quod aliquis est in loco, contrahit quandam
proprietatem que per 'ubi' designatur.

'Ubi' autem habet esse species 'Rome' (?) et 'esse Parisiis'. 'Ubi' autem

¹ *post die expunxi* sive etiam

² *anni ms.*

ponitur pro illius proprietatis¹ nomine que scilicet est alicui ex eo quod aliquid est in loco. Nota quod hic locum accipimus locum substantialem, qui si locus aliquid potest capere infra sicut domum vel arcam vel aliquid huiusmodi, non² quantitatem, hanc autem proprietatem predicamus, cum dicimus aliquem esse
5 Parisiis³ sive in hac domo. Hec autem proprietas fons vel habena⁴ qui distantiam faciunt nec omnibus corporibus convenit, quia scilicet non convenit exterioribus partibus, que loco aliquo non ambiabuntur. 'Positio' autem appellatur modus subsistendi in loco et attende quia est situs et nisi annoscantur ex loco, diversa tamen proprietas 'consitus' ab 'ubi', nisi enim est
10 illa proprietas que attendatur in aliquo ex eo quod est in loco, simpliciter 'situs' vero ex modo subsistendi in loco, ex eo scilicet quia erectus⁵ sive non erectus⁶ est. Habet has species hoc predicamentum, scilicet stationem et sessionem et alia que sunt diligens lector inquiret⁷.

¹ proprietate *ms.*

² *post non expunxi* autem

³ parisius *ms.*

⁴ avena *ms.*

⁵ erestus (!) *ms.*

⁶ erestus (!) *ms.*

⁷ inquirenti (!) *ms.*

DE OPPOSITIS

Finito tractato predicamentorum agit de oppositis. Sed sicut necesse ad
noticiam predicamentorum, quemadmodum predicamenta premisit quedam
que erant necessaria sequenti tractatui¹ de equivocis et univocis et ceteris,
5 similiter subponit post tractatum predicamentorum tractatum oppositorum et
prioris et simul et motus², quia noticia istorum valebit ad noticia
predicamentorum. In predicamentis fecerat mentionem de contrariis, sive
dixerat persone nichil contrarium et quod forsitan quidam erant qui putabant
contraria idem esse et, si hoc esset, falsus esset axioma, quia posuerat substantie
10 nichil esse contrarium † deiorum †. Agit de oppositis, ostendens contrarium
non esse idem quod oppositum, dicens quod oppositorum alia omnia et de
†...†. Attende quia opposita dicuntur et res vocabula. Res dicuntur opposite
quia nisi de se possunt predicari³, nisi de alio simul. Sunt enim quedam que de
se simul non possunt predicari et tamen alterum predicatur de quo alterum,
15 veluti 'nomen' et 'verbum' de se non possunt predicari nec enim potest
cognoscere aliquod nomen esse verbum. Nomen tamen dici habet de quo
'verbum', quasi hec vox 'canis' verbum est, et ideo non sunt opposita nomen et
verbum. Si enim opposita essent, falleret regulam oppositorum que diceret:
quotienscumque aliquid oppositum predicatur de aliquo, oppositum illius
20 removetur ab eodem, cum de eodem dicentur illa opposita. Et attende quod
non sunt opposita idem et remota. Remota sunt quecumque a se prorsus
removentur, sive possunt convenire eidem, sive cum homine existente et homo
et stans remota, non tamen omnia remota sunt opposita.

Opposita vero vocabula dicuntur res quorum non possunt ita convenire
25 quod nomen sit aliud, vel aliquid sit. Itemque simul ita dico non possunt
convenire, scilicet utpote cuiuslibet ex aliquo alteri ab eodem et ideo determino,

¹ tractatu *ms.*

² metus *ms.*

³ prestari (!) *ms.*

ne quis opponat de chimera¹ et animali: dicerentur illa non esse opposita, eo scilicet quod res illorum non possunt simul inesse alicui, quia scilicet chimera² non potest alicui inesse, sed cum dico quod potest <esse> in aliquo, non contingit remove animal ab eodem. Si enim aliquid esset chimera, non oporteret ut quantum animali careret. <f.13va> Et nota quod sunt quedam
5 vocabula que de se non possunt predicari, et tamen de eo utrumque habet predicari nomen et verbum de hac voce 'canis' et ideo non sunt opposita nomen et verbum. Etiam attende quia in hac acceptione³ non ponitur hoc nomen 'opposita' cum dicitur opposita (?) animal ut contraria et ideo relativa opposita
10 non sunt, cum simul eidem possint inesse velut pater et filius.

Opposita vero simul eidem inesse possunt, et ideo dicendum quod 'oppositum' in alia acceptione ponitur in hac dictione, tantumdem scilicet valens quantum relativa, sive privatio et habet affirmationem et negationem, sive contraria tantumdem valens⁴ 'pater et filius sunt opposita', quantum sunt
15 contraria vel aliquid istorum. Et attende quod noticia illa quam ponit Boethius⁹⁹, scilicet⁵ ista sunt opposita que in eodem circa idem uno et eodem tempore simul esse non possunt, cum nec solis hominibus conveniat oppositis quod diffinitio⁶ non est accipienda. Solis <hominibus> non convenit, quia homini et asino convenit qui non dicuntur opposita in illa acceptione, in qua
20 hoc momentum ipsa ponit hic, sed non omnibus convenit quia 'magister' et 'discipulus' sunt relativa et insunt eidem respectu eiusdem, idem enim magister et discipulus eiusdem. *Opponitur enim unde quibus istorum, et cetera* (cfr.69.14)^{rr}. Attende quod cum dicitur unumquemque eorum opponitur ut relativa et cetera, proprius sensus locutionis exierit, ut unumquodque opponeretur ut
25 relativa et unumquemque opponeretur ut contrarium et cetera. Nec autem

¹ cimera *in ms*

² cimera *ms*.

³ exceptione (!) *ms*.

⁴ valet *ms*.

⁵ sunt *ms*.

⁶ diffinitione *ms*.

significative dictum est. Hic enim sensus intelligitur, quia non est proprius, quia aliquid de omnibus opponitur ut relativum et aliquid de omnibus opponitur contrarium et cetera, et ita scilicet quia nulli de illorum quia aliquo istorum modorum non¹ opponitur. Post divisionem tractat de singulis membris
5 divisionis et primitus de relativis, repetens scilicet diffinitionem quem superius posuerat, postea vero de contrariis, ostendens que contraria non referantur ad se. Post hoc vero subiungit divisionem contrariorum dicens omnia alia contraria esse mediata, alia immediata. Mediata contraria dicit illa quorum non est necesse alterum inesse suo susceptibili, sicut albedinis et nigridinis, quorum
10 alterum non est necesse inesse corpori, quod est proprie susceptibile illorum. Immediata vero sunt illa quorum alterum necesse est inesse suo susceptibili, sicut sanitatem et egritudinem necesse est inesse alicui² quod est proprie susceptibile sanitatis et egritudinis. Et nota quod corpus est susceptibile albedinis et nigridinis, non tamen hoc corpus sive illud. Attende quod
15 quemadmodum res et vocabula contraria dicimus, similiter etiam immediata appellamus et res et vocabula, 'sanum' enim et 'egrum' illa vocabula immediata dicuntur circa animal quod unumquodque appellatur eo nomine sive illo. Sanitas vero et egritudo ipse forme dicuntur immediata contraria circa animal, quia unumquodque scilicet sanitatem sive egritudinem habet, non tamen hec
20 sanitas³ sive hec egritudo immediata sunt circa animal, quia unumquodque hanc sive illam habet. Quidnam⁴ sit proprium susceptibile determinare premitimus, soli autem auctoritate terminamus, qua re non possit inferior status aliquis esse sub corpore que proprie susceptibile albedinis et nigridinis nos nescimus, nisi quia auctoritas ponit, dicens albedinem et nigridinem simpliciter esse in
25 corpore. Solet tamen noticia dari de susceptibili, hoc scilicet proprium susceptibile aliquarum est illud quod est aptum ad eas suscipiendas, ita

¹ non *add. supra lin.*

² auli (!) *ms.*

³ sotiastas *ms.*

⁴ quidam *ms.*

scilicet quia ad susceptionem illarum non est necessarius¹ inferior status sub illo et ideo id improprie dicitur esse susceptibile albedinis et nigridinis, quia albedo sive nigredo ad sui foundationem non exigit alterum, quia corpus simpliciter exigit nec corpus est susceptibile sanitatis et egritudinis, quia ad
5 subsceptionem illorum inferior status sub corpore est necessarius.

Post oppositionem contrariorum relativorum ponit privationem et habitum. Nota quod privatio et habitus circa idem specie habent fieri ordine inregressibile, ordine scilicet quia cuicumque illa duo habent inesse, hoc modo habent inesse quia habitus precedit et privatio subsequitur. 'Irregressibiliter'
10 vero dicit, quia de privatione ad habitum regressio fieri non potest, quemadmodum visio et cecitas circa idem fieri habent, quia videlicet visio circa idem fieri habet, quia circa illud manens sub eadem specie habet fieri cecitas et ordine quia primitus visio et postea cecitas inesse habet et irregressibiliter; de cecitate enim ad visionem² non potest fieri regressio. Attende illum qui cecus
15 est possibile est videre, cum omnem hominem possibile sit videre, sed hoc totum est impossibile quod aliquis homo primitus sit cecus et postea videat, sed illum qui cecus est possibile videre, quia non rei patenter de eo qui cecus, ut non esset cecus, sed nature contrarium est ut primitus sit <f.13vb> cecus et postea videat. Unde queritur de eo qui per miraculum videt, utrum scilicet
20 videns dicatur. Quia autem non debeat dici videns constans est, quia scilicet non convenit nisi illis qui habent³ aptitudinem exercendi visum ex prima nature preparatione. Qui⁴ per miraculum videt, non ex naturali aptitudine dicitur videns, immo aliquid videns factum est contra naturam, per quod videre possit, et ideo 'videns' hoc vocabulum in sua propria⁵ significatione convenire illi non
25 habet, sed alia propria significatione ad alienam⁶ accomodatum est,

¹ nocius (!) *ms.*

² divisionem *ms.*

³ qui *post.* habent *ms.*

⁴ quod *ms.*

⁵ propria *corr sub lin.* ex proprietate

⁶ alienum *ms.*

quemadmodum hoc nomen 'homo' de sua propria significatione ad alienam accomodatur, cum dicitur quod post resurrectionem erit homo. Cum enim homo significat animal rationale mortale, quia¹ tunc erit aptus ad moriendum et ita, licet ex modo 'videns' dicatur proprie, tamen cecus dici debet, quia scilicet non habet oculos², ita scilicet ex prima preparatione nature preparatos ut per istos exercere usum possit. Queritur etiam de vita et morte, si sit privatio et habitus, atque dicendum est quod nullo modo, cum scilicet sint simul alicui: numquam enim mors alicui³ convenit nisi dum vivit, nulli enim convenit nisi dum moritur. Postquam non vivit, non moritur, <post>quam mortuum est, quia si diceretur mortem inesse alicui postquam iam mortuum est, non tamen mors et vita essent privatio et habi<tus>, quia non circa rem eiusdem speciei fierent, quia vita tantummodo animato convenire habet⁴ et mors inanimato. Attende quod adolescentia et pueritia, licet ordine et irregressibiliter fieri habeant, non tamen sunt privatio et habitus, quia in quodam tempore determinato inest alterum tantum et non alternatim contingere possit. Attende etiam quod cecitas est privatio⁵ visionis, non enim multe privationes dici debent nisi privationes posite sub diversis speciebus. Nota quod etiam non omnis privatio aliquid privat, nec enim dicitur privatio quod privat, sed quia privata est. Queritur que de visione⁶ et cecitate circa quid habeat fieri, utrum scilicet habeant fundari in oculo aut in homine, sive in anima. Quia visio vel cecitas habeant fieri in oculo, videtur construhere actoritas, cum de ea visionem et cecitatem fieri circa oculum. Item, quod cecitas in homine sit videtur habendum in illa significatione qua dicitur 'homo cecus est', ubi scilicet probat cecum et cecitatem non esse idem, quia cecus homo dicitur, cecitas vero nullo modo dicitur. Unde dicendum est quod visio dicitur proprietas illa qua anima per

¹ post quia expun. c ms.

² aculos (!) in ms.

³ post alicui expun. dicitur ms.

⁴ habent ms.

⁵ post privatio expun. p ms.

⁶ divisione ms.

oculos res extrinsecas capere habet, ad quam proprietatem exercendam¹ habet
oculos² animal³ a natura et illa tantummodo est in anima scilicet, quia dum
auctoritas quandoque sensus corporeos⁴ dicit, non quod corporea sentiant, sed
quia per instrumenta corporea exercentur. Est autem visio quedam proprietas
5 que est in oculis, ut quidam dicunt eo quod ipsi oculi sunt apti ut anima possit
exercere visum per illos. Non enim vocamus habitum ipsum sensum, sed
aptitudinem exercendi ipsum, et sic oculus cecus est sive videns. Potest dici
quod visio et cecitas in homine sint, sed dicuntur circa oculum fieri eo quod
homo videns et cecus est; hoc contrahit ex oculis ita preparatis ut possint⁵
10 exerceri visus per oculos, et ita cecus seu videns homo dicitur et nullo modo
oculus, quemadmodum aliquis homo eger est ex aliquo dolore capitis, non
autem ipsum caput egrum est, quia non est † a † sed est causa qua re ipse homo
eger est. Similiter oculus est causa qua re⁶ homo cecus vel videns dicitur et si
aliquando oculus cecus vel videns dicitur, significare dicitur. Ostendit cecum et
15 videntem non esse privationem et habitum, sed idem modo oppositus est in
istis et illis. Quemadmodum⁷ enim visio et cecitas habent fieri ordine, similiter
videns et cecus habent fieri ordine, quia 'videns' iste status primitus convenit
alicui et postea 'cecus'.

Post alia tractat <de> appositione affirmationis et negationis et attende
20 quod affirmationes et negationes hic appellate⁸ videntes (?). Attende etiam
quod cum nomina dicimus esse opposita et propositiones esse oppositas, aliud
et aliud ostendentes

De nominibus enim ostendimus, quia simul eidem non possunt

¹ *post exercendam expunxi exercere*

² *oculi ms.*

³ *animali ms.*

⁴ *post corporeos expunxi auctoritas*

⁵ *possit ms.*

⁶ *post re expun. omni ms.*

⁷ *quemadmodus (!) ms.*

⁸ *appellata ms.*

convenire per appellationem. De propositionibus ostendimus, quia non potest
hoc esse quod proponitur per eam cum eo quod proponitur per aliam. Ostendit
que proponuntur affirmationem et negationem non esse affirmationem et
negationem si sunt opposita, quemadmodum affirmatio et negatio, quia scilicet
5 quemadmodum affirmatio vel negatio¹ non potest esse vera, sic non potest
contingere quod proponitur per affirmationem, licet autem sub affirmatione et
negatione dicuntur proposita affirmationum et negationum. Et attende quod
que iacent sub affirmatione et negatione etiam opposita non sunt. Hoc tantum
verum est: <f.14ra> quia non sunt opposita et cum sedere Socratem et non
10 sedere Socratem sunt opposita hic.

Nec enim aliud est 'sedere Socratem et non sedere Socratem sunt
opposita', quam hoc quia non potest simul sedere et non sedere Socratem et sic
verum est 'non sedere Socratem' et sic verum est quia 'non sedere Socratem' et
'sedere Socratem' non sunt opposita, si simul non potest contingere quod
15 Socrates sedeat et non sedeat, illa que non sunt opposita, idest illa que nullo
modo sunt res opposite, et, licet non sint aliquae essentie que proponuntur
affirmatione et negatione², tamen hec vera³ est: 'Illa que proponuntur ab
affirmatione et negatione sunt opposita', hec vero falsa est: 'illa vero opposita
non sunt cum nullo <modo> que non sunt sint res opposite.'

20 Assignatis illis vero quatuor maneriis propositorum, assignat diversitates
inter illas⁴ quia dubium erat de privatione et habitu, utrum inter contraria poni
debeant necne. Removet autem naturam contrariorum mediatorum et
immediatorum, ut illis remotis ostendat illa non esse opposita tamquam
contraria, videlicet immediatis autem contrariis necesse est alterum inesse
25 semper suo susceptibili, sed de privatione et habitu non necesse est ut alterum
insit semper: ante enim determinatum tempus neutrum inest. Item, de mediatis

¹ negatione *ms.*

² *post negatione expunxi sunt*

³ *post vera expun. sunt ms.*

⁴ illa *ms.*

contrariis in quibus¹ necesse est alterum inesse suo susceptibili, preter illa quibus unum inest naturaliter de privatione et habitu, necesse sit ut alterum sit aliquando, scilicet post determinatum tempus. Item, immediatis contrariis convenit, quia alicui speciei existenti suo susceptibili alterum insit
5 determinare. Privatio² vero et habitus hoc non habent, necnon visio et cecitas hoc habent ut alterum determinate insit alicui speciei existenti sub suo susceptibili, ideo autem de specie determino, quia simpliciter conveniret³ de contrariis mandatis quo alterum determinate inest⁴ alicui statui existenti sub suo susceptibili. Similiter posset dici quia alterum de privatione et habitu
10 determinare inesset alicui statui inferiori sub suo susceptibili. Visio enim determinare inesse alicui homini videnti, quia scilicet est inferior status susceptibilis visionis et cecitatis. Quod si aliquis diceret quod homo videntem non est susceptibile visionis eo quod visio⁵ hominem videntem facit, et ideo nichil valeret illa oppositio, que fieret de homine vidente, sive et de homine
15 ceco. Similiter posset dicere de igni quia ignis est susceptibilis calorum, quia scilicet calor ignem facit; et ideo in hoc assignanda est differentia, quia de immediatis contrariis alterum determinare inest alicui speciei existenti suo susceptibili. Item, in contrariis potest fieri permittendum⁶ alterutrum, <ut> in privatione et habitu. 'Non potest' assignat etiam dulcitatem (?) inter
20 affirmationem et negationem, quia semper necesse est alteram esse veram et alteram esse falsam, cum aliis contrariis hoc non conveniat, quia scilicet non sunt incomplexa. Et nota quod ostendit se agere de sermonibus, cum complexum et incomplexum⁷ de sermonibus tantum dicatur. Nota quod contraria complexa dicuntur propositiones in quibus contraria ponuntur, sicut
25 'Socrates est sanus', 'Socrates est eger', utraque enim istarum falsa est Socrate

¹ qua *ms.*

² privatio *corr. sub lin. ex privatio ms.*

³ convenirent *ms.*

⁴ inesse *ms.*

⁵ visio *corr. sub lin. ex videns ms.*

⁶ post permittendum *expunxi in*

⁷ post incomplexum *expunxi ut*

non existente, et ita proprietas affirmationis et negationis eis non convenit. Attende quod reedit ad contraria et ostendit bonum ex necessitate malo esse contrarium, idest bonum ita esse contrarium malo, quia aliud contrarium non habeat nisi malum: malum enim aliquando bonum aliquando malum habet
5 contrarium. Egestas enim superabundantiam¹ contrariam sibi habet non sufficientiam, quia magis differunt superabundantiam² ab egestate quam a sufficientia; similiter etiam largitas non est contraria avaritie sed prodigalitas. Et nota quod bonum non est contrarium malo; si vero de sermonibus dicatur vera est, quia quoddam bonum cuidam malo contrarium est si vero de sermonibus
10 dicatur est falsa est. Bonum enim et malum ponimus pro istis contrariis bonitas et malitia, contraria vero genera dicuntur eo quod continent contrarias species, non tamen contraria vocabula sunt. Quod autem contraria sint, ostendit dicens bonum et malum non sunt in genere sed ipsa sunt genera. Nota quod 'esse in tempore' in genere tantumdem valet quantum esse species specialis- <f.14rb>
15 simas eiusdem generis, aliter enim falsus esset. Et cum dicat bonum et malum non sunt in genere quia bonum et malum continentur sub qualitate et iam intelligendum est ut supra exposuimus. Post tractatum oppositorum agit de priori, eo scilicet quod in predicamentis fecerat mentionem de priori, eo scilicet dicit scibile prius est scientia et ideo agit de ipso ostendens diversas
20 significationes huius nominis quod est 'prius', et ponit quattuor modos istius nominis distinctos a pluribus. Quartum etiam modum addit ex sua parte scilicet prius secundum tempus, prius secundum naturam eius. Attende quod 'prius' dicitur aliquid secundum tempus aliquid quod preest tempore et hoc modo proprie dicitur prius, quia primitus fuit inventum hoc nomen prius et magis est
25 usitatum in hac significatione. Unde etiam notatur quod in voce non habet convenire omnibus istis: si enim in eadem significatione omnibus³ istis conveniret, quomodo proprie et non proprie alteri conveniret? Quomodo enim

¹ superhabuntiam (!) *ms.*

² superhabundantiam *ms.*

³ omnis *ms.*

animal <proprie> de homine et improprie de asino cum de utroque in eadem
significatione dicatur? Attende etiam quod prius secundum tempus et posterius
secundum tempus sunt relativa, similiter prius et posterius sunt relativa. Et
attende quod¹ hic homo sit prius in natura hoc homine albo et prius² huic
5 homini conveniat, tamen non convenit huic homini albo. Attende etiam quod
corpus prius aliquo dicitur secundum non conversionem consequentie quod
exigunt ab aliquo et non exigit illud. Attende etiam quod cum dicitur 'prius
alterum altero' quadrupliciter non est intelligendum proprie, quia scilicet aliqua
res sit prior alia re quattuor modis, sed hoc est intelligendum quod quattuor
10 modis sunt prioris et secundum unumquemque eorum dicitur 'aliquid prius
aliquo'. Nota etiam quod aliquid prius est aliquo ordine et posterius aliquo
ordine eodem respectu diversorum. Nota etiam quod modum et quintum
apponit non ex sua parte prius ut appellat illud quod arguere habet ad aliud
vicissim et non tamen alterum est causa alterius. Quemadmodum, si Socrates
15 est homo, vera est illa oratio quam aliud dicitur e converso et alterum causam
alterius est, scilicet quod proponitur per hanc propositionem 'Socrates est
homo' est causa qua re hec propositio vera sit. Attende etiam licet quod
proponitur hac propositione 'Socrates est homo' non sit aliqua essentia et quia
Socrates est homo est causa qua re hec propositio sit vera, non tamen
20 necessarium est³ concedere quia est causa non vera (?). Cum enim dicimus istud
est causa qua re hec propositio sit vera, hoc significamus quod hec propositio
est vera 'Socrates est homo'. Similiter cum dicimus 'victoria est causa belli', hoc
ostendimus quod pugnat aliquis ut vincat, ut hoc necessarium est concedere,
quia non sunt causa alterius, iam enim oportet ut quod non esset aliqua res,
25 esset res ex qua⁴ aliud contingit. Attende etiam quod cum dicimus 'evenit
priorem esse', 'prius' sumptum a relatione non est. Quomodo enim relatio
conveniret ei quod non est aliquid? Sed hic ostendimus quod propositio ad hoc

¹ quos *ms.*

² prioricis (!) *ms.*

³ *post est expun. cognoscere ms.*

⁴ quo *ms.*

ut vera sit, exigit <ut> evenit; sed eventus unitatem propositionis non exigit.

Post tractatum prioris tractat de 'simul', quia in predicamento ad aliquid mentionem fecerat, ubi scilicet dicit relativa simul esse vera, et ideo scilicet tractat de ipso diversas eius significationes aperiens. Attende quod 'simul' non
5 est in nomine ad illa que potest dici, ex eo quod dicit illa proprie 'simul' omne quod generatio est in eodem tempore, scilicet que principium sive existentie habent in eodem tempore. Si enim 'simul' univoce de omnibus istis significationibus diceretur, quomodo proprie diceretur de omnibus illis? Et quia magis usitatum est in hac significatione, quia primitus inventum fuit in hac.
10 Naturaliter enim 'simul' sunt quecumque invicem sese exigunt, ita quod alterum non est causa alterius. Et etiam species 'simul' dicuntur qualiter sub eodem genere existentes sibi opponuntur, ut scilicet in eadem divisione illius generis tamquam opposita in tribus poni possint. Attende quod 'volatile' et 'gressibile' et 'aquatile' sunt opposita. 'Gressibile' enim dicitur quod potest
15 gradi et non volare. Similiter et 'aquatile' dicitur quod non potest volare et tantummodo potest servare vitam in aqua. Nota quod 'simul in tempore' est relativum ad 'simul in tempore' et 'simul in natura' ad 'simul in natura', quemadmodum¹ 'oppositum' ad 'oppositum', 'simile' ad 'simile'.

Post tractatum prioris et simul <f.14va> agit de motu, quia scilicet egerat
20 de actione et passione que semper in motum habent existere, et ideo genera actionis et passionis agit de motu, auferens etiam dubitationem quendam que erat de alteratione. Quidam dubitabant utrum diversa essent a ceteris motibus et vim terminat de istis dicens alteram speciem esse ab ceteris speciebus motus. Et attende quod etiam motus actio non est sed quedam qualitas; enim cum
25 motus et quies sint² contraria et quies sit qualitas, oportet motum qualitatem etiam esse, quia si unum de contrariis fuit quale, restat alterum qualitas³ teste Aristotele. Motum autem dividit in sex species scilicet generationem et

¹ *post quemadmodum expun. in ms.*

² *sunt ms.*

³ *alterum qualitas] alternationem qualitatem ms.*

corruptionem et cetera et postea diversitatem inter singulas species ostendit. Cum autem generatio ingressio in substantia, idest in specialem statum aliquem vel generalem numerari¹ aliquid dicens cum preparatur ad alium statum specialem habendum quam primitus non habebatur, veluti cum aliquid quod
5 est inanimatum preparatur ad hoc quod sit animatum cum videns esse inanimatum et preparatur ad hoc quod² inanimatum, nec enim removetur quando dimittit rem esse illius status cuius erat et incipit esse illius cuius non erat. Et attende quod cum dimittit inanimatum esse est adhuc inanimatum et esse est motus ibi postquam vero est animatum non dimittit inanimatum esse,
10 quia ideo dimisit, nec motum habet in se. Et attende quod 'quantum' solummodo inest substantiis quia possunt diversos speciales status recipere et illis carere.

Quomodo enim generatio³ posset inesse rei que non est albedo, cum nullo modo res que est albedo ad aliquem specialem statum possit preparari,
15 nec enim forme habent preiacentem materiam⁴, et quomodo res que est albedo potest habere illum motum⁵ ex quo fuit res que est albedo <prius> quam fuit albedo?

Corruptio⁶ est egressus a substantia, idest ab aliquo generali vel speciali statu. Nota quod⁷ quemadmodum inest generatio ut substantialis similiter⁸
20 corruptio. Quomodo enim dicemus corruptionem ut fieri circa rem que est albedo, cum res que est albedo omnino desinat esse, cum desinet esse albedo? Attende quod in eodem tempore generatio et corruptio inest alicui, cum in eodem tempore in quo hoc corpus ingreditur animatum, idest preparatur ad

¹ venerari (!) *ms.*

² usu *ms.*

³ glatio (!) *ms.*

⁴ materiam + materiam *ms.*

⁵ post motum *expunxi* cum

⁶ corruptos (!) *ms.*

⁷ post quod *expunxi* quem

⁸ post similiter *expunxi* non

animal, in eodem tempore ab inanimato¹ quando enim recipit hoc desinit illud generatum, ex eo quod recipit illud et corrumpitur², ex eo quod detur illud. Attende tamen quod contraria non omnia sunt in eodem: non enim quelibet generatio cuilibet³ corruptioni est⁴ contraria, quod generatio animati et corruptio inanimati non sunt contraria, sed dicuntur et generatio et corruptio contrariarum generum⁵ et contrariarum specierum continentia; contrarias vero habent species⁶ veluti corruptionem animati et generationem eiusdem et ista nullo modo simul in eodem esse possunt. Quidam vero dicunt generationem ingressum in substantia, idest in dignorem statum specialem vel generalem; corruptio et divisio egressum a dignori, et sic quando aliquid corpus transit de inanimato⁷ in animatum generatur et non corrumpitur, quia scilicet de indignori ad dignorem statum tamen sit. Nota etiam quod in primis creaturis corporum nullo modo generatio fuit. Nam antequam corpora essent motum aliquem in se non habebant quia non erant. Attende etiam quod generatio non inest homini, cum homo nullo modo preparatur ad aliquem specialem statum vel generalem; corruptionem vero egressum a dignori, et sic quando aliquod corpus transit de inanimato ad animatum generatur et non corrumpitur quia scilicet de indignori ad dignorem⁸ statum transit.⁹ <f.14vb> Quomodo enim motum illum in se haberet qui inest ipsis rebus, ex eo quod ad species aliquas prepararetur, cum homo nec ad aliquam speciem preparari possit? Nulla enim species specialissima ad aliquam speciem preparatur, sed sic homo non habet

¹ animato *ms.*

² corrumpit *ms.*

³ *post cuilibet expunxi sunt*

⁴ sunt *ms.*

⁵ contrariarum generum] contraria genera *ms.*

⁶ *post species expunxi habent*

⁷ animato *ms.*

⁸ indignorem *ms.*

⁹ *Post transit expunxi nota etiam quod in primis creaturis corporum nullo modo generatio fuit. Nam antequam corpora essent motum aliquem in se non habebant quia non erat. Attende etiam quod <f.14vb> generatio non inest homini cum homo nullo modo prepararetur ad aliquem specialem statum habendum; cfr. supra rr. 13-16*

illum motum in se, res tamen que est homo habet illum motum in se. Non enim
omnis illa proprietas que inest rei que inest homo et homini. Post generationem
et corruptionem de aumento et diminutione agit. Aumentum est motus ille qui
inest alicui ex eo quod aliquid ei additur. Unde illa res cum sibi addito habet
5 transire in maius compositum, veluti si accervo ex tribus lapidibus constanti¹
quartus lapidibus addatur, ipsum cum addito habet transire in maius
compositum. Et attende quod, licet acervus ex tribus lapidibus constans
augmentum habet in se, non tamen acervus trium lapidum plures partes in
quantitate sue essentie quam prius haberet; idem est enim aliquid crescere quod
10 plures partes in sui constitutione que prius haberet. Quod autem, quarto lapide
addito, acervus constans ex tribus lapidibus plures partes non habet constans
esse: nulla enim essentia pauciores vel plures habet partes in uno quam in alio,
et sic nulla essentia crescit. Unde queritur si quartus lapis addatur acervo
constanti ex tribus lapidibus quid crescat². Si enim³ dicatur potest quando quis
15 acervus crescere⁴, utrum scilicet ille acervus qui constat ex tribus lapidibus an
iste qui constat ex quattuor lapidibus crescat. Quod vero neutrum crescat
certum est, cum neutrum plures habeat in se quam primitus, unde videtur⁵
neque ille neque iste acervus crescit, et tamen acervus lapidum crescit, quod
acervus lapidum factum esse additamentum per quod tamen sive in maius
20 oppositum quam prius esset. Queritur si lignum lapidibus addatur utrum
lapides istius loci dicamus crescere; at vero neutrum videtur esse verum⁶, neque
enim plures lapides sunt in hoc loco quam prius essent per additionem ligni,
neque plura corpora sunt in hoc loco quam primitus essent, dum enim additur
lignum totidem aëria corpora expelluntur. Queritur si lignum apponatur post
25 tamen quod acervus istius loci crevit: non enim dicimus acervus fieri ex aere.

¹ *post constanti expunxi* quartus lapidibus constari

² *post crescat expun.* quod vero neutrum crescat certum est cum neutrum plures partes habeat in se quam primitus *in ms.*

³ *post enim expunxi* acervus

⁴ *post crescere expunxi* potest

⁵ *post videtur expunxi* videndum est

⁶ *veram ms.*

Nota quod 'homo crevit' habet¹ plures in quantitate sue essentie anime quam hic homo primitus haberet, non tamen hoc corpus crevit, quia² hoc corpus non plures habet partes in se quam primitus. Nota quod cum aliquid alicui additur <in>crementum habet, quia videlicet per additionem alicuius habet transire in maius compositum, non ipsum crevit, quia non plures³ partes habet quam primitus. Quod si aliquis dicat de proprietate quod⁴ augmentum quod sit in aliquo individuo, idest discreto, dico quod non continui et tamen dicitur esse individue non in substentamento, quia videndum est in illo quod adfirmari esse exigit quod aliquid individuum sit in quo sit illud⁵ augmentum. Quod est in aliquo acervo, dicitur esse in aliquo discreto ut in substentamento, quia videndum est in acervo et acervus exigit ut aliquis acervus sit quemadmodum prioritas, quia in homine <ut in> respectu Socratis et non est in hoc homine <ut in> subiecto. In prima tamen substantia ut in substentamento esse dicitur, quia est in re tali que aliqua re prima indiget substantia adesse trium hominum, videlicet homo non adesse suum indiget aliqua prima substantia que sit homo et ideo in prima substantia ut in substentamento <f.15ra> esse dicitur, non tamen in prima. Similiter augmentum est in acervo non neutrum in hoc sive in illo, et tamen dicitur in aliquo discreto esse ut in substantia, quia acervus⁶ indiget aliqua discreta essentia ad esse suum que sit acervus. Similiter augmentum est in hoc corpore⁷ non tamen in hoc homine. Homo currit non tamen hoc corpus currit. Non⁸ omnis forma que est in homine isto est in isto corpore, quemadmodum eterno non omnis forma que est in hoc corpore est in hoc homine, quia scilicet perpetuitas est in hoc corpore non tamen est in hoc homine.

¹ habeat *ms.*

² quam *ms.*

³ *post plures expunxi vel*

⁴ que *ms.*

⁵ *post illud expunxi quod*

⁶ *nacervus (!) ms.*

⁷ homine *ms.*

⁸ *post non expunxi est*

Diminutionem vero dico esse in eo quod minus in se habet quam primitus haberet quemadmodum ut homini huic aufereretur manus, hic esset diminutus, non tamen hoc corpus diminutum est forma huius hominis, non tamen huius corporis quemadmodum de augmento superius dictum est.

5 Post augmentum et diminutionem de alteratione agendum est. Est autem alteratio, ut quidam dicunt modo, secundum quemcumque accidentalem proprietatem, veluti cum aliquod corpus album et preparatur ad hoc ut sit nigrum, preparatio illa que est etiam prime quando transit de albo ad nigrum alteratio dicitur. Sed si hoc modo dicamus esse in omnibus iam alteratio ex
10 alteratione venit, quemadmodum enim aliquis preparatur <ad> albedinem antequam habeat ipsam. Et ita alterationem ex alteratione habet, et ita illa ex illa aliam, et ita dicendum est quod alteratio non deest ex quacumque accidentali proprietate, sed alteratio est ille motus qui non est de aliis aliquibus¹ motibus. Nota etiam quod alteratio non inest ex aliquo motu, quemadmodum enim
15 alteratio non est aliquis de aliis motibus, sic non inest ex aliis motibus. Unde etiam dicit aliquid augeri sive minui non tamen alterari, quod si ex quacumque accidentali proprietate inesset alteratio neque ex augmento sive ex diminutione esset, nullo modo posset aliquid augeri sive minui quin alteretur, et ideo videtur esse dicendum quia neque ex alteratione neque ex aliis motibus insit
20 alteratio, sed solummodo ex accidentalibus proprietatibus diversis ab ipsis. Attende etiam quod alterationem aliter accipit hic et aliter Porphyrius². Porphyrius³ enim vocat alterationem motum secundum quamcumque formam. Unde etiam dicit ut omnis differentia facit alteratum, hic vero alterationem tantummodo vocat motum, <qui> superius determinatur.

25 De permutatione secundum locum. Est autem permutatio secundum locum et aliter accipit Boethius. Boethius^{ss} enim ponit augmentum et

¹ aliquis *ms.*

² porfilius *ms.*

³ porphilius *ms.*

diminutionem species motus secundum locum, dicens 'motus'¹ quando de loco ad locum movetur, sive etiam quando minorem sive maiorem locum occupat. Iste vero motum vocat secundum locum quando res de uno loco transit ad alium ponens motum secundum locum in significatione usitata. Non enim
5 habet usus quod aliqua res non movetur se de loco ad locum, sed ostendo maiorem locum occupet, ideo maius secundum locum dicatur nisi dimittat illum et assumit illum. Positis speciebus motis assignat diversitatem inter species² et maxime in alterationem et alias de quibus erat dubitatio. Attende etiam quod 'motus et quies sunt contraria' si de rebus dicatur vera est, quia
10 quidam motus et quedam quies contraria sunt. Si vero de nominibus dicatur non est verum, si enim hoc nomen 'motus' et 'quies' contraria essent, iam oporteret ut unusquisque motus quietem sibi contraria haberet hoc autem falsum est quod aliquis motus alicui <f.15rb> motui contrarius. Generatio enim³ corruptioni contraria est, cum utraque sit motus et sic unum contrarium duo
15 contraria habent. Si enim unusquisque motus quietem haberet⁴ sibi contrariam, generatio quietem contrariam haberet, sed tamen generatio corruptioni contraria est, et sic unum duo haberent et ideo dicendum est quod motus et quies contraria sunt genera⁵, quia videlicet quasdam species contrarias habent, non ideo sunt contraria.

20 *Habere autem multis dicitur (78.23)* Attende quod diversas significationes huius vocis 'habere' ponit, ideo scilicet, quia cum 'habere' dicit predicamentum, putaretur tamen habere illam significationem ex qua generalissimum est, et ideo diversas eius significationes aperit, ne semper putetur in vi generalissimi poni. Nam aliquid formam habere dicimus, sicut dicimus Socratem habere
25 albedinem, et hic 'habere' in vi generalissimi non est. Cum enim dicimus Socratem habere albedinem, non habitus albedinis Socrati attribuimus sed

¹ remotus *ms.*

² *post species expunxi* inter species

³ *post enim expunxi* contraria

⁴ haberent *ms.*

⁵ *post genera expunxi* sunt

propriam albedinem: idem enim attribuit in his duobus ‘Socrates est albus’ et ‘Socrates habet albedinem’. Ponit autem diversa exempla in quibus ‘habere’ in supradicta imponitur. Et attende quod cum dicitur aliquid habere vestimentum, idest possidere vestimentum, non enim tunc in vi generalissimi poneretur
5 ‘habere’. ‘Habere’ enim ‘quis’ est generalissimum, non hoc significat quod possidere, sed habere vestimentum est esse indumentari vestimento et ‘habere armas’, indutum esse armis et in hac significatione ‘habere’ est generalissimum, quod Aristoteles notare voluit ubi dixit aut eorum que circa corpus sunt, quotienscumque enim in vi generalissimi ponit, aliquid circa corpus designat.
10 Et attende quod in omnibus istis exemplis ponitur ‘habere’ in ea significatione in qua est generalissimum usque ad alium locum, aut *ut membrum* (79.2) et ibi aliam acceptionem istius sermonis ponit, ut ‘habere manum et pedem’. Nichil enim est aliud ‘habere manum’ quam manum in constructione alicuius esse, et hic est diversus modus a predictis. *Aut <ut> in vase* (79.3): item, hic aliam
15 significationem huius sermonis ‘habere’ ostendit, cum enim aliquod vas dicimus habere vinum, hic significamus quod infra se continet vinum, et hic item diversus¹ modus est. *Aut <ut> in pos<sessione>* (cfr.79.5): hic item aliam significationem ponit quam ‘habere’ ponit, veluti cum dicimus quia Socrates habet domum: hic enim ‘habet’ tantum valet quantum possidet. *Aut <etiam>*
20 *uxorem* (79.6): ponitur etiam in aliam significationem, veluti cum dicimus Socratem habet uxorem, tantumdem valet ‘habet’ hic quantum ‘cohabitatur’, alias fortasse habet significationes ‘habere’, sed has ponit que in frequentiori usu ‘habere’ in istis significationibus ponitur de predictis. Itaque hec ad presens² sufficient.

VIVAT QUI SCRIPSIT, VIVAT QUI SCRIBERE FECIT.

¹ *post diversus expunxi est*

² *prescens ms.*

^a Cfr. Cfr. PORPHYRIUS 1966, pag. 6, rr.11-ss: «Videtur autem neque genus neque species simpliciter dici. Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio»; cfr. anche BOETHIUS¹ 1847, 85 B: «Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus, humanitatis similitudo...». Il termine *collectio* presenta numerose occorrenze nel testo boeziano, tuttavia nessuna in associazione con l'aggettivo *compacta*. Tale aggettivo occorre invece nel seguente passo di Capella: cfr. MARTIANUS CAPELLA 2014, I, 68: «Quae ita ex omnibus compacta fuerat elementibus ut nihil abesset quicquid ab omni creditur contineri natura» dunque sembra che lo sviluppo del concetto risenta anche dell'influsso di dottrine cosmologiche.

^b Cfr. Cfr. PORPHYRIUS 1966, 9, rr. 10-17: «...In unoquoque predicamento sunt quaedam generalissima et rursus alia specialissima, et inter generalissima et specialissima alia. Est autem generalissimum quidem super quod nullum ultra aliud sit superveniens genus [...] inter generalissimum autem et specialissimum et genera et species sunt eadem, ad aliud quidem et aliud sumpta»; cfr. anche *Ivi*, 11, 15-ss: «Ea vero quae sunt ante specialissima usque ad generalissimum ascendunt et genera dicuntur et species et subalterna genera [...]; neque enim est commune unum genus omnium ens, nec omnia eiusdem generis sunt secundum unum supremum genus, quemadmodum dicit Aristoteles, sed sint posita (quemadmodum in Predicamentis) prima decem genera quasi prima decem principia».

^c Cfr. BOETHIUS 1847, 161 A: «Rerum ergo diversarum indeterminatam infinitamque multitudinem, decem predicamentorum paucissima numerositate concludit, ut ea quae infinita sub scientia cadere non poterant, decem propriis generibus diffinita scientiae comprehensione claudantur. Ergo decem predicamenta quae dicimus, infinitarum in vocibus significationum genera sunt, sed quoniam omnis vocum significatio de rebus est, quae voce significantur in eo quod significantes sunt, genera rerum necessario significantur».

^d Cfr. BOETHIUS 1847, 160 B: «... de primis vocibus significantibus prima rerum genera...»; cfr. anche *Ivi*, 162B: «Namque (ut docuimus) non de rerum generibus, neque de rebus sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur...».

^e Cfr. *nota d*

^f Circa la distinzione tra struttura e oggetto dei due trattati aristotelici cfr. *Ivi*, 163 A: «Sed hoc interest quod illic [scil. in *Perihermeneias libro*] figuras vocabulorum dividit, in hoc [scil. in *libro Categoriarum*] de significationibus tractat, quare non est sibi ipse contrarius. In *Perihermeneias* enim libro de nomine et verbo considerat quae secundum figuram quamdam vocabuli sunt, quod illud inflecti casibus potest, illud variari per tempora: hic vero non secundum has figuras, sed in eo quod voces significantes sunt disputatur: quare diversam in diversis rebus atque tractatibus faciendo divisionem, nulla contrarietate notabitur, neque nunc orationem dividit, sed ad multitudinem generum nomina ipsa dispertit: nam quoniam decem rerum genera sunt non secundum orationem, sed secundum rerum significationem in decem praedicamenta voces dividit, deque his tractat».

^g Cfr. *Ivi*, 161 B: «Hinc est quod ad logicum tendentibus primus hic liber legendus occurrit, idcirco quod cum omnis logica syllogismorum ratione sit constituta syllogismi vero propositionibus jungantur, propositiones vero sermonibus constant, prima est utilitas quid quisque sermo significet, propriae scientiae diffinitione cognoscere»; cfr. *Ivi*, 161 C: «...primus hic Aristotelis liber incohantibus addiscitur».

^h Cfr. *Ivi*, 161 A-B: «Inscripsere namque alii de rebus, alii de generibus, quos eadem similisque culpa confudit».

ⁱ Cfr. ARISTOTELES 1961, 47, rr. 1-8: «Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, ut animal homo et quod pingitur. Horum

enim solum nomen commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa; si enim quis assignet quid est utrique eorum quo sint animalia, propriam assignabit utriusque rationem».

^j Cfr. BOETHIUS 1847, 164 A: «Alia vero quae nomine quidem congruunt, diffinitionibus discrepant: ut est homo vivens et homo pictus; nam utrumque vel animalia vel homines nuncupantur. Si vero quis velit picturam hominemque diffinire, diversas utrisque diffinitiones aptabit, et haec vocantur aequivoca».

^k L'affermazione è fondata a partire dalla ricostruzione boeziana della posizione aristotelica, cfr. BOETHIUS 1847, 164 B: «Aequivoca, inquit [scilic. Aristoteles], dicitur res scilicet, quae per se ipsas aequivocae non sunt, nisi uno nomine predicentur: quare omnia quoniam ut aequivoca sint, ex communi vocabulo trahunt, recte ait, aequivoca dicuntur. Non enim sunt aequivoca sed dicuntur».

^l Cfr. *Ivi*, 167 A: «Neque enim omnis translatio ab aequivocatione sejungitur, sed ea tantum cum ad res habentes positum vocabulum, ab alia jam nominata re nomen ornatus causa transfertur, ut quia jam dicitur quidam auriga, dicitur etiam gubernator, si quis ornatus gratia cum qui gubernator est dicat aurigam, non erit auriga nomen aequivocum, licet diversa, id est, moderatorem currus navisque significet».

^m L'*exemplum* riportato segue Boezio per ciò che concerne la sua struttura logica ed i referenti terminologici: cfr. *supra*, nota l; tuttavia la citazione dell'auriga Typhis, figura della letteratura classica (cfr. APOLLON. RHOD., *Argon.* I, 401: «ἐπὶ δ' ἔτρεπον αἰνήσαντες Τίφον ἐδουρίης οἰήια νηὸς ἔρυσθαι») non risulta nei commenti boeziani. Le occorrenze non letterarie sono attestate nell'opera donatiana di grammatica speculativa e nei commenti successivi, a proposito della figura retorica della metafora: cfr. DONATUS 1981, 667, 8-10: «...Ab animali ad animale, ut *Tiphyn aurigam celeris fecere carinae* [VARRO ATACINUS 1995, 229, frag. 2] nam et auriga et gubernator animam habent...»; cfr. MURIDAC 1977, 237, 23-25: «Ergo ab animali ad animale, ut '*Tifin aurigam celeris fecere carinae*'. Propria dictio est, aurigam appellare qui regit currum; translata autem, ut auriga dicatur pro gubernatore; similitudo autem, quia ambo simili studio provident, quomodo pergant uel naues uel currus»; cfr. anche POMPEIUS 1868, 305, rr. 19-23: «Tiphys gubernator fuerat navis Argus. Iste gubernatorem aurigam dixit, quia, quam ad modum ille auriga regit equos, sic iste gubernator regit navem: ecce a re animali transtulit ad rem animale; et auriga et gubernator animam habent»; cfr. anche ARS LAURESHAMENSIS 1977, 225, rr. 27-30: «Fit hic translatio inter duo animalia, scilicet inter aurigam et gubernatorem navis. Typhis enim gubernator fuerat navis Argi; auriga vero proprie dicitur quilibet regens currum. Fecit itaque translationem inter duo animalia, dum aurigam posuit pro gubernatore...»; cfr. SEDULIUS SCOTTUS 1977, 375, rr. 31-34: «Ab animali ad animale, ut *Tiphyn aurigam celeris fecere carinae*. Nam et auriga et gubernator animam habent, sed ab agitatore ad gubernatorem translationem fecit. Typhin proprium viri nomen...».

ⁿ Cfr. BOETHIUS 1847, 167 D-ss: «Atque ideo quotienscumque aliqua res alia participat, ipsa participatione sicut rem, ita quoque nomen adipiscitur, ut quidam homo, quia iustitia participat et rem quoque inde trahit et nomen, dicitur enim justus. Ergo denominativa vocantur quaecumque a principali nomine solo casu, id est sola transfiguratione discrepant. [...] Ergo illa sunt denominativa quaecumque a principali nomine solo casus id est sola nominis discrepantia, secundum principalem nomen habent appellationem. Tria sunt autem necessaria, ut denominativa vocabula constituentur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio...».

^o Cfr. ARISTOTELES 1961, 47, rr. 15-16: «Eorum quae dicuntur alia quidem secundum complexionem dicuntur, alia vero sine complexione».

^p Cfr. BOETHIUS 1847, 168 D - 169 A: «Postquam de conjunctione diffinitionum atque nominum quantum ad praesens attinebit opus, sufficienter exposuit quoniam de primis nominibus prima rerum genera significantibus divisio facienda est, non nomine, sed genere discrepantibus, nunc ostendit quid sit sine complexione cujuslibet vocabuli facta prolatio. Sine complexione enim dicuntur quaecumque secundum simplicem sonum nominis proferuntur, ut homo, equus: his

enim extra nihil adjunctum est».

^q Cfr. BOETHIUS 1847, 163 B: «Atque ideo necesse fuit quodammodo disputationem de rebus quoque misceri, ita (ut dictum est) ut non aliter nisi ex rebus proprietates in sermonibus apparent, atque ita non de rebus proprie, sed de praedicamentis, id est, de ipsis rerum significativis vocibus in eo quod significantes sunt, seriem disputationis orditur»

^r Cfr. ARISTOTELES 1961, 48, rr. 14-16: «... animalis quidem differentiae sunt ut gressibile et volatile et bipes, scientiae vero nulla eorum est; neque enim scientia ab scientia differt in eo quod bipes est».

^s Cfr. BOETHIUS 1906, lib. I, par. 23, 70, rr. 16-27: «...ait ut alteri genus, alteri species appellentur, quod nequaquam eandem rem et genus esse et speciem conueniret. dat igitur huius rei exemplum, quo quod dicit, facilius possit agnoscere. facit igitur hanc diuisionem. ponit substantiam magis genus, supponitur substantiae corpus et incorporeum, corpori animatum corpus et inanimatum, animato corpori animal sensibile et insensibile- ut sunt ostrea uel conchilia uel echini uel arbores et alia huiusmodi, quae uiuendi animam habent, non etiam sentiendi-, sub animali animal rationale et irrationale, sub rationali mortale et immortale, sub mortali hominem, sub homine singulos homines, hoc est corpora indiuidua...».

^t Cfr. PORPHYRIUS 1966, 12, rr. 22 - 13, rr. 5 «Adsignato autem genere et specie quid est utrumque, cumque sit genus unum, species vero plures (semper enim in plures species divisio generis est), genus quidem semper de specie predicatur et omnia superior de inferioribus, species autem neque de proximo sibi genere, neque de superioribus (neque enim convertitur)».

^u Cfr. BOETHIUS 1847, 180 B: «Post parvissimam in quatuor enumerationem, id est substantiam, accidens, universalitatem, particularitatem, nunc est de partitione maxima tractaturus, quae fit in decem...».

^v Cfr., BOETHIUS 1847, 180 C «Adeo non de rebus, sed de vocibus tractaturus est, ut diceret Dicuntur. Res enim proprie non dicuntur, sed voces: et quod addidit, singulum aut substantiam significat, late patet eum de vocibus disputare: non enim res, sed voces significant, significantur autem res. Sine complexione vero dicuntur (ut dictum est) quaecunque singulari intellectu et voce proferuntur: secundum complexionem vero quaecunque aliqua conjunctione vel accidentis copulatione miscentur».

^w Cfr. PRISCIANUS 1885, II, 53-54, rr. 30-4: «...nam oratio dicitur etiam liber rhetoricus nec non unaquaque dictio hoc saepe nomine nupatur, cum plenam ostendit sententiam, ut verba imperativa et responsiva, quae saepe una dictione complentur, ut si dicam 'quid est sumum bonum in vita?' et respondeat quis 'honestas', dico 'bona oratione respondit'».

^x Cfr. ARISTOTELES 1965, 8 rr. 13-20; 9 rr. 1-7: «Est autem una prima oratio enuntiativa adfirmatio, deinde negatio; alia vero coniunctione unae. Necesse est autem omnem orationem enuntiativam ex verbo esse vel casu; et enim hominis rationi si non aut 'est' aut 'erit' aut 'fuit' aut aliquid huiusmodi addatur, nondum est oratio enuntiativa. Quare autem unum quiddam est et non multa 'animal gressibile bipes' - neque enim eo quod propinque dicuntur unum erit - est alterius hoc tractare negotii. Est autem una oratio enuntiativa quae unum significat vel coniunctione una, plures autem quae plura et non unum vel inconiunctae. Nomen ergo et verbum dictio sit sola, quoniam non est dicere sic aliquid significantem voce enuntiare, vel aliquo interrogante vel non, sed ipsum proferentem. Harum autem haec quidem simplex est enuntiatio, ut aliquid de aliquo vel aliquid ab aliquo, haec autem ex his coniuncta, velut oratio quaedam iam composita».

^y PRISCIANUS 1885, II, 55, rr. 18-19: «Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare. Hoc habet etiam appellatio et vocabulum: ergo tria una pars est orationis»; cfr. anche *Ivi*, II, 56, r. 27: «Nomen est pars orationis, quae unicuique subiectorum corporum seu rerum communem vel propriam qualitatem distribuit. Dicitur autem nomen vel a Graeco, quod est 'νόμα' et adiecta o 'ὄνομα', dictum a tribuendo, quod 'νέμειν' dicunt, vel, ut alii, nomen quasi notamen, quod hoc notamus uniuscuiusque substantiae qualitatem».

^z L'Autore assume in questo punto la coincidenza tra *particulare accidens* e *proprietas*: in particolare adotta la definizione boeziana in opposizione al concetto di *universale accidens*. Cfr. BOETHIUS 1847, 173 C: « igitur particulare accidens quid esse ostendit dicens, quod in subjecto est et de subjecto non praedicatur, et in subjecto consistentis rei diffinitionem reddit dicens, quod cum in aliquo sit non sicut quaedam pars, impossibile est esse sine eo in quo est».

^{aa} Cfr. BOETHIUS 1847, 185 A-B: «Saepe autem ipsum nomen de subjecto praedicatur, ut quoniam album est in corpore, corpus album dicitur, sed sive nomen non praedicetur, sive denominative dicatur, sive proprio nomine praedicatio sit, diffinitio ejus quod est in subjecto de proprio subjecto nunquam praedicabitur: ut album, quoniam est in subjecto corpore, praedicatur quidem albi nomen de corpore, diffinitio vero albi ad corpus nullo modo dicitur, album namque vel corpus una ratione utraque diffiniri non possunt».

^{bb} Cfr. PORPHYRIUS 1966, 8, rr. 19-20: «Dicitur autem species et ea quae est sub adsignato genere, secundum quam solemus dicere hominem quidem speciem animalis cum sit genus animal, album autem coloris speciem, triangulum vero figurae speciem.»

^{cc} Cfr. ARISTOTELES 1961, 51, rr. 17-18: «Non nos vero conturbent...». Il copista ha inteso male il lemma in questo punto.

^{dd} Cfr. BOETHIUS 1995, , lib. I, 1, 1-2: «Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt nec retractatione minuuntur nec variationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, parvitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora et quicquid adunatum quodam modo corporibus invenitur, quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabili substantie ratione vigentia, participatione vero corporis permutantur et tactu variabilis rei in vertibilem incostantiam transeunt. Haec igitur quoniam, ut dictum est, natura immutabilem substantiam vimque sortita sunt, vere proprieque esse dicuntur».

^{ee} Cfr. BOETHIUS 1847, PL 64, 201 D-202 B: «Post substantiae tractatum cur de quantitate potius ac non de qualitate posuerit haec causa est, quod omnia quaecunque sunt, simul atque sunt in numerum cadunt. Omnis enim res aut est una, aut plures: unum vero vel plures quantitatis scientia colliguntur. Sed non omnis res simul atque est aliquam accipit qualitatem, ipsa enim materia sub quantitatis quidem principium cadit, quod una est sub qualitatem vero minime...».

^{ff} Cfr. *nota v*

^{gg} Cfr. *Ivi*, 204 C: «Continuae autem quantitates sunt (ut dictum est) in quarum partibus quidam communis est terminus, ut linea».

^{hh} Cfr. BOETHIUS 1847, 204 C: «Si quis enim dividat lineam, quae est longitudo sine latitudine, duas in utraque divisione lineas facit, et utriusque ex divisione lineae singula in extremitatibus puncta redduntur. Lineae enim termini puncta sunt. Quocirca cum illa linea divisa non esset, utraque puncta quae in utrisque linearum capitibus post divisionem apparent, simul antea fuisse intelliguntur, quae sunt in divisione separata».

ⁱⁱ Cfr. *Ivi*, 207 C-D: «Quocirca numero ex tribus his quae diximus duae res desunt, loci positio et partium continuatio, tempus etiam quanquam sint ejus partes continuae, tamen quoniam non permanent, sed semper moventur, semperque praetereunt, habere positionem partium non dicitur. Semper enim veloci agitatione torquetur, et currentis aquae more in nulla unquam statione consistit, quod quia partes ejus non permanent, ex habentibus ad se invicem positionem suis partibus constare non dicitur». Cfr. *OV., Ars Amatoria*, III, 62

^{jj} Cfr. CICERO 1994, I, 39: «Tempus autem est - id quo nunc utimur, nam ipsum quidem generaliter definire difficile est - pars quaedam aeternitatis cum alicuius annui, menstrui, diurni nocturnive spatii certa significatione».

^{kk} Cfr. BOETHIUS 2000, II, 7, 45: « quod si ad aeternitatis infinita spatia pertractes, quid habes quod de nominis tui diuturnitate laeteris? unius etenim mora momenti si decem milibus conferatur annis, quoniam utrumque spatium definitum est, minimam licet habet tamen aliquam portionem; at hic ipse numerus annorum eiusque quamlibet multiplex ad

interminabilem diuturnitatem ne comparari quidem potest. etenim finitis ad se inuicem fuerit quaedam, infiniti uero atque finiti nulla umquam poterit esse collatio».

^{ll} Cfr. *nota gg*

^{mm} Cfr. BOETHIUS 1847, 262 C-D: «Sed quoniam nihil est ad quod hoc reducere genus atque aptare possimus, dicendum est suum esse genus. Ut accumbered ab accubitu, stare a statione, et cetera...».

ⁿⁿ Cfr. PRISCIANUS 1885, II, 60, rr. 19-22: «Ad aliquid dictum est, quod sine intellectu illius, ad quod dictum est, proferri non potest, ut 'filius', 'servus'; nam dicendo filium etiam patrem et dicendo servum dominum quoque intellego. Quod si intereat, interimit una illud, quod ab eo intellegitur».

^{oo} Cfr. PRISCIANUS 1885, II, 55, rr. 18-19: «Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare. Hoc habet etiam appellatio et vocabulum: ergo tria una pars est orationis»; cfr. anche *Ivi*, II, 56, r. 27: «Nomen est pars orationis, quae unicuique subiectorum corporum seu rerum communem vel propriam qualitatem distribuit. Dicitur autem nomen vel a Graeco, quod est 'νόμα' et adiecta ο 'ὄνομα', dictum a tribuendo, quod 'νέμεν' dicunt, vel, ut alii, nomen quasi notamen, quod hoc notamus uniuscuiusque substantiae qualitatem».

^{pp} Cfr. ARISTOTELES 1961, 66, r. 9: «Rarum uero et spissum et asperum et lene...».

^{qq} Cfr. BOETHIUS 1847, 264 D- 265 A: «Sunt enim opposita quae in eodem, secundum idem, in eodem tempore, circa unam eandemque rem, simul esse non possunt, quod per singula quaeque pergentibus in singulis oppositis inuenitur. Namque album et nigrum, quae sunt contraria, uno eodemque tempore circa unum idemque corpus partem que corporis simul esse non possunt, nec servus atque dominus eiusdem, eodem tempore idem servus idem dominus est, nec habitus et privatio; quis enim dicat in eodem oculo uno eodem que tempore et visum posse esse et caecitatem?».

^{rr} Cfr. ARISTOTELES 1961, 69, r. 14 «Opponuntur autem unumquodque istorum...». Tuttavia è plausibile la lezione di *opponitur*, segnalata anche come variante di alcuni codici dell'*editio composita*, in virtù della contaminazione con il testo boeziano, il quale riporta la forma al singolare.

^{ss} Cfr. BOETHIUS 1847, 291 D-292 A: «Singulis uero speciebus motuum motus ipsi contrarii sunt, ut generationi corruptio, et cum generatio sit motus atque corruptio, utraque tamen sibimet contraria sunt, cremento quoque diminutio contraria est. Quare diverso modo hae species motus contrarietatem habent, quam genus dudum habere monstravimus: motus enim ipse habet quietem contrariam. Specierum uero motibus non quies tantum, sed alii motus contrarii sunt, ut generationi corruptio et cremento diminutio, secundum uero locum translationis contrarietas similis est generi. Nam et ipsa habet contrariam secundum locum quietem, contrarium namque est moveri de loco in locum, et non moveri, et est non moveri quidem secundum locum quies, moveri uero secundum locum translatio. Maxime autem, inquit, secundum locum mutationi contraria est in contrarium locum permutatio».

BIBLIOGRAFIA

Fonti:

ARISTOTELES 1961 = ARISTOTELES, *Categoriae*, ed. LORENZO MINIO-PALUELLO, , Bruges and Paris, Desclèe de Brouwer 1961 (*Aristoteles Latinus*, I, 1-5)

ARISTOTELES 1965 = ARISTOTELES *De Interpretatione vel Periermenias*, ed. LORENZO MINIO-PALUELLO, Bruges and Paris, Desclèe de Brouwer (*Aristoteles Latinus*, II, 1-2)

Ars Laureshamensis 1977 = *Ars Laureshamensis. Expositio in Donatum maiorem*, ed. Bengt Löfstedt, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, XL/A; *Grammatici Hibernici Carolini aevi*, II)

BOETHIUS 1847 = BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis*, ed. Jacques P. Migne, *Patrologia Latina* 64, Parisiis

BOETHIUS¹ 1847 = BOETHIUS, *In Porphyrium Commentarium*, ed. JACQUES P. MIGNE, *Patrologia Latina* 64, Parisiis

BOETHIUS 1906 = BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii commenta*, edd. GEORGIUS SCHEPSS – SAMUEL BRANDT, Vindobonae – Lipsiae, F. Tempsky- G. Freytag (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 86).

BOETHIUS 1995 = BOÈCE, *Institution Arithmétique*, ed. JEAN-YVES GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres (Collection des univerités de France. Série Latine. Collection Budé, 329)

BOETHIUS 2000 = BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae*, ed. CLAUDIO MORESCHINI, Monachi – Lipsiae, Saur

CICERO 1994 = CICERO, *Rhetorici Libri (qui vocantur De Inventione)*, ed. GUY ACHARD, Paris, Les Belles Letres (Collection des univerités de France. Série Latine. Collection Budé, 320)

MARTIANUS CAPELLA 2014 = MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis Philologiae <et Mercurii>. Liber Primus*, ed. JEAN FRÉDÉRIC CHEVALIER, Paris, Les Belles Lettres (Collection des universités de France. Série Latine. Collection Budé, 470)

MURIDAC 1977 = MURIDAC, *In Donati Artem Maiorem*, ed. LOUIS HOLTZ, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, XL)

POMPEIUS 1868 = POMPEIUS GRAMMATICUS, *Commentum Artis Donati*, ed. HEINRICH KEIL, Lipsia, Teubner (Grammatici Latini V)

PORPHYRIUS 1966 = PORPHYRIUS, *Isagoge*, edd. LORENZO MINIO PALUELLO – BERNARD G. DOD, Bruges and Paris, Desclère de Brouwer (*Aristoteles Latinus I*, 6-7)

PRISCIANUS 1885 = PRISCIANUS, *Institutionum Grammaticarum Libri XVIII*, ed. MARTIN HERTZ, Lipsia, Teubner (Grammatici Latini, II)

SEDULIUS SCOTTUS 1977 = SEDULIUS SCOTTUS, *In Donati Artem Maiorem*, ed. BENGT LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, XL/B; Grammatici Hibernici Carolini aevi, III, 1)

VARRO ATACINUS 1995 = P. TERENTIUS VARRO ATACINUS, in *Fragmenta poetarum latinorum*, ed. JÜRGEN BLÄNSDORF, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana)

Studi:

Aristoteles Latinus 1939 = *Aristoteles Latinus. Codices*, descr. GEORGES LACOMBE – ALEXSANDER BIRKENMAJER – MARTHE DULONG – EZIO FRANCESCHINI, vol. I, Roma, La libreria dello Stato

Aristoteles Latinus 1955 = *Aristoteles Latinus. Codices*, descr. GEORGES LACOMBE – ALEXSANDER BIRKENMAJER – MARTHE DULONG – EZIO FRANCESCHINI, vol. II, Cantabrigiae, Cambridge University

Press

Aristoteles Latinus 1961 = *Aristoteles Latinus. Codices. Supplementa Altera*, ed. LORENZO MINIO-PALUELLO, Bruges-Paris, Desclèe de Brouwer

BELOTTI 1943-1944 = MARIA CESARINA BELOTTI, *I codici di S. Ambrogio in Milano*, tesi di laurea dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, rel. prof. GIACOMO C. BESCAPÉ, a.a. 1943-1944

EBBESEN 1993 = STEN EBBESEN, *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, ed. by CHARLES BURNETT, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Surveys and Texts, XXIII), 129-177

FERRARI 1997 = MIRELLA FERRARI, *Due inventari quattrocenteschi della biblioteca capitolare di S. Ambrogio in Milano*, in *Filologia umanistica per Gianvito Resta*, a cura di VINCENZO FERA e GIACOMO FERRAÚ, Padova, Antenore (Medioevo e Umanesimo, 135), II, 790-814

KRISTELLER 1963 = PAUL O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, I, London-Leiden, Brill

MARENBNON 1993 = JOHN MARENBNON, *Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Text, Before c.1150 AD*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, ed. by CHARLES BURNETT, London, The Warburg Institute (Warburg Institute Surveys and Texts, XXIII), 77-127

ABSTRACTS

Franco Bacchelli, *La Considération céleste et les Enseignements de Démétrius Rhaoul Kavàkis (avec deux lettres inédites de Gemistus Plethon)*, pp. 164-238

The essay illustrates the figure of Demetrios Kavàkis Rhaoul (1416-1506), Byzantine official at the service of the last two Paleologue emperors and of the Despots of the Peloponnese, who was also George Gemistos Plethon's friend and student. Two short works of his are here published for the first time, one on the Sun God and another on the classification of the religions professed by humanity, alongside two small inedited letters by Plethon. In the first of the two writings, Kavàkis clears the reasons for his aversion towards any kind of religion or philosophy that places the divine beyond the visible world and that believes in the existence of an intelligible or, even worse, over-intelligible world. These ideas lead him to clash not only with Christianity, but also with Plato and with the ideas of his beloved teacher Plethon, who, however, seems to agree with him in a dream. In the second writing this peculiar solar religion is reaffirmed, against the religion of poets and the religions of transcendence, warning however that nature wants some respect for the religion of ancestors, whichever this might be, when it is functional to the life of the society and of the State.

Han van Ruler, *La découverte du domain mental. Descartes et la naturalisation de la conscience*, pp. 239-294

Although Descartes' characterization of the mind has sometimes been seen as too 'moral' and too 'intellectualist' to serve as a modern notion of consciousness, this article re-establishes the idea that Descartes' way of doing metaphysics contributed to a novel delineation of the sphere of the mental. Earlier traditions in moral philosophy and religion certainly emphasized both a dualism of mind and body and a contrast between free intellectual activities and forcibly induced passions. Recent scholastic and neo-Stoic philosophical traditions, moreover, drew attention to the disparity between the material and the immaterial, as well as to the possibility of a retreat into the personal realm of one's own mind. Yet none of these moral and religious assessments of the relation between mind and body were motivated by the purely epistemological interest that we find in Descartes in setting apart a world of consciousness from the world of physics. The present article explains how Descartes made use of specific theological and moral philosophical theories in his own analysis of mental faculties; how he changed the orientation of metaphysics itself in the direction of a phenomenology of the mental; how he never returned to the naive idea of offering a dualist foundation for ethics; and how his mechanicism may have motivated his epistemological transformation of the science of metaphysics. In all these various ways, Descartes inaugurated an understanding of human mental life on the basis of physiological rather than metaphysical considerations, a view of psychology that is related to the experience of human individuals, and a naturalistic

characterization of the mind in terms of a domain of consciousness rather than of moral conscience.

Brunello Lotti, *La luce nella riflessione di Berkeley: filosofia della percezione e filosofia della natura*, pp. 295-338

In Berkeley's writings the topic of light is discussed in two different ways, within a theory of perception and within a metaphysics of nature of a Platonic stamp. In his first work, the original *Essay for a New Theory of Vision* (1709), light and colours are regarded as condition and object of vision; they are examined as contents of visual perception distinct from tangible perception. Light will be dealt with in a completely different manner in Berkeley's last work, *Siris* (1744), in which a spiritualistic reading of the natural world is superimposed on modern science in general and on Newtonian physics in particular. In *Siris*, light (or invisible fire) is the instrument by which the causal activity of divine Intellect orders and permeates the natural world. A detailed analysis of the topic of light in the two aforementioned contexts shows inconsistencies and strained interpretations which derive from the apologetic use of the theory of vision in Berkeley's early immaterialism and from the multi-layered and confused speculations of his late *Siris*. On the whole, Berkeley conceives light within the idealistic frame inherited from Platonic metaphysics of light; however, the specific themes examined in the *Essay for a New Theory of Vision* and in *Siris* derive from acquisitions of modern science, and are recast within a spiritualistic interpretation which intended both to neutralize scientific ideas through their phenomenistic reading and to exploit them for apologetic ends.

Marco Sirtoli, «Glosse Categoriarum»: un commento anonimo del XII sec. alle «Categorie», pp. 339-460

This work aims to a critical edition of an Aristotle's Categories commentary, transmitted by M2 codex of St. Ambrose's Chapter Archive in Milan. Written in Northern Italy, in the XIIth century, it was probably a handbook for Chapter School. It is based upon some passages from the *auctoritates*, as it's evident from the heading: *incipiunt flores glosse categoriarum*. It deals with fundamental logical issues, and it presents a widespread use of the *status*'s theory, in order to solve some of the logical, physical and metaphysical problems in Aristotle's Categories.

INDICE DEI MANOSCRITTI

- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 173 180, 184
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 174 189
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 1293 186
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 1359 169, 189
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 1378 188
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 1949 213
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 2185 (V) 165, 168 -169, 187, 190-194, 197, 200, 202, 207-208, 212, 213
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 2236 165-166, 186, 202
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. GR. 2238 176
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, OTT. GR. 181 165, 202, 206
- LONDON, THE BRITISH LIBRARY, MS. ADDIT. 5424 181
- LONDON, THE BRITISH LIBRARY, MS. BURNEY 75 206
- MILANO, ARCHIVIO CAPITOLARE DELLA BASILICA DI S. AMBROGIO, M 2 339, 344-345

MILANO, ARCHIVIO CAPITOLARE DELLA BASILICA DI S. AMBROGIO, FONDO DI SAGRESTIA, FALDONE XII A 1 339

MODENA, BIBLIOTECA ESTENSE, COD. GR 144 (α. T. 8. 12) (M) 165, 168, 169-170, 172-173, 175-177, 179, 187, 190, 192-193, 195, 200, 209

MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, MS. MONACENSIS GR. 237 205

MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, MS. MONACENSIS GR. 336 172, 196

MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, MS. MONACENSIS GR. 495 180

PARMA, BIBLIOTECA PALATINA, MS. 3062 190, 203, 207

VENEZIA, BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA, MS. GR. CL. IX, 21 (1021) 171, 200, 208

WIEN, ÖSTERRECHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK, MS. PHIL. GR. 312 181-182

INDICE DEI NOMI

ABELARDO 343

AGOSTINO 8, 11, 13, 90, 102, 103, 131,
136, 142, 210, 259, 263, 274-277

AIRAKSINEN TIMO 317, 326, 330, 332

ALBERTO DI SASSONIA 153, 154

ALEXANDRE CHARLES 205

ALGAZZALI 143

ALLACCI LEONE 169, 189

ALQUIÉ FERDINAND 243, 247, 253,
257, 258, 261, 267

AMERINI FABRIZIO 30, 33, 47, 60

ANASSAGORA 143

ANDREA PALEOLOGO 185

ANDRONICO II IMPERATORE 170

ANGELINI ANNARITA 165

ANTISERI DARIO 17

ANTOINE DE WAELE 267

APOLLONIO RODIO 454

ARGIROPULO GIOVANNI 190-191

ARISTOTELE 2, 9, 10, 29, 32, 42, 46, 51,
53, 84-86, 88-90, 102, 104-106, 109-
110, 112-117, 121-127, 129-130, 132,
134-136, 138, 140-145, 150, 157-158,
173-174, 177, 196-199, 208, 210, 212,
217, 220, 222, 231-232, 251, 253-254,
259, 265, 274, 278-279, 306, 320, 342,
346, 348, 350-352, 354, 357-358-360,
362, 365, 374, 376, 378, 380, 382, 384-
385, 387, 404-405, 408, 411-412, 414-
415, 417-418, 420, 422-424, 426, 445,
450, 452-457

ARMSTRONG DAVID M. 300, 303, 331

ARNAULD ANTOINE 257-258

ARRIVABENI ANDREA 87

AVERROÈ 51, 76, 87, 117, 125, 143

AVICENNA 60, 121, 130

AVIGLIANO PASQUALE 151

BACCHELLI FRANCO 164

BACONTHORPE JOHN 157

BAH-OSTROWIECKI HÉLÈNE 248
 BAKER GORDON 239-241
 BARBO MARCO 189-191
 BAROZZI PIETRO 75, 76, 87
 BELOTTI MARIA CESARINA 339-340
 BEMBO PIETRO 80, 83
 BERETTA FRANCESCO 76, 77, 78, 80
 BERKELEY GEORGE 295-338
 BERMAN DAVID 318
 BERTOLA MARIA 189
 BESSARIONE 172, 176, 184-190, 192,
 206, 208, 210
 BIANCHI LUCA 76, 77, 78
 BIDEZ JOSEPH 165, 167, 206
 BOCHALIS TEODORO 177, 192
 BOCHALIS TOMMASA 177, 192
 BOEZIO 348, 350-351, 353-354, 356,
 358-359, 363, 365-366, 373-374, 384,
 391, 396-397, 403, 436, 453-457
 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO 154
 BONETUS LOCATELLUS 151
 BONTADINI GUSTAVO 5
 BONTEKOE CORNELIS 242, 287
 BOS EGBERT P. 282
 BROOK RICHARD J. 310, 332
 BROWN CHRISTOFER M. 29
 BRUNO GIORDANO 78
 BRUNSCHVICG LÉON 246
 BURGEDIJK FRANCO P. 279, 281-283
 BURLEY WALTER 154
 BUSSI ANDREA 188
 DEMETRIO CALCONDILA 190
 CAMARIOTES MATTEO 175-176
 CAMPANA AUGUSTO 177
 CAPPIELLO ANNALISA 77, 88
 CARDANO GIROLAMO 78
 CAROTI STEFANO 150, 156, 339
 CASSIODORO 90, 102, 103
 CASSIRER ERNST 241, 304, 307
 CATAPANO GIOVANNI 5
 CELADONIO ALESSIO 76
 CHARRON PIERRE 244-245, 278
 CHATZES ANTONIOS CH. 169
 CHENU MARIE-DOMINIQUE 87
 CHESELDEN WILLIAM 305

CHIARADONNA RICCARDO 1, 5
 CICERONE 232, 396-397, 456
 CILENTO VINCENZO 5
 CIRIACO D'ANCONA 177
 CLARKE DESMOND M. 274
 CLAUBERG JOHANNES 252
 CLUCAS LOWELL 188
 COCCEIUS JOHANNES 260
 CONIMBRICENSES, 253-255, 265-268
 CONSTANT ERIC A. 77
 CONTARINI GASPARO 79
 CONVERSAZIONI ENRICA 152
 COSTANTINO XI 165, 178
 COSTANTINO PALEOLOGO 176
 CREMONINI CESARE 80, 81
 CUDWORTH RALPH 326
 DAMASCENO GIOVANNI 110
 DAVIS JOHN W. 305
 DE BELLIS ENNIO 75, 151-152
 DE CAPITANI FRANCO 7
 DE FRANCIOTTIS DELLA ROVERE
 GALEOTTO 192
 DE GREGORIO GIUSEPPE 175, 177
 DE MAGISTRIS GIOVANNI 155
 DEMETRIO DESPOTA 178-179, 182, 184
 DEMOCRITO 198
 DESCARTES RENÉ, 239-294, 298-299,
 302-303, 326, 330
 DES PLACES ÉDOUARD 232
 DE WULF MAURICE 266
 DILLER AUBREY 180, 188
 DI NAPOLI GIOVANNI 77, 84, 88
 DIOGENE LAERZIO 198, 231-232
 DONATI SILVIA 57
 DONATO 454
 DUMBLETON JOHN 151-153, 155
 EBBESEN STEN 341
 EBERL JASON T. 29
 EGIDIO DA VITERBO 77
 EGIDIO ROMANO 154, 156
 ELEUTERI PAOLO 190
 ELISABETTA DI BOEMIA 243
 EMPEDOCLE 231-232
 EPICURO 2, 196, 198-199, 232

EPITTETO 246
 ERASMO DA ROTTERDAM 87, 249
 ERODOTO 199, 231-232
 ESIODO 207-208, 232
 EUGENICO GIOVANNI 176
 EUSEBIO DI CESAREA 210
 EVRARD ZOÉ 239
 FAGGIN GIUSEPPE 5
 FALCHI ANTONIO 10
 FASSOULAKIS STERIOS 169
 FEINGOLD MORDECHAI 279
 FERRARI MIRELLA 339
 FESTO SESTO POMPEO 187
 FIANDINO AMBROGIO 79, 80, 81
 FIESCHI LORENZO 82, 83
 FILOSTRATO 232
 FRANCHI DE' CAVALIERI PIO 184
 FREGOSO ANTONIO, 215-216
 FURLONG EDMUND J. 303
 GABRIELE IEROMONACO 179
 GAETANO DA THIENE 154, 156
 GALILEI GALILEO 78
 GARIN EUGENIO 166, 167
 GAUTHIER RENÉ-ANTOINE 58
 GAZA TEODORO 187-188, 193, 210, 231
 GENTILI SONIA 153
 GEULINCX ARNOLD 242-243 , 247-250, 286-287
 GIAMBILICO 172
 GIBIEUF GUILLAUME 262
 GILBERT FELIX 77
 GILSON ÉTIENNE 79, 84, 88, 246, 261, 266
 GIORGIO METOCHITE 189
 GIOS PIERANTONIO 75
 GIOVANNI CANONICO 154
 GIUDICE FRANCO 302
 GIULIANO IMPERATORE 165, 194, 200, 202, 205-206, 214, 231-232
 GIUSEPPE ESARCA 180
 GIUSTINIANO DA RUBIERA 83, 100
 GORDIANO III 3, 15
 GRANT EDWARD 150
 GRASSI ONORATO 339

GRAZIADIO DA ASCOLI 153, 154
GREGOIRE HENRI 167
GREGORIO DA RIMINI 132, 157
GRENDLER PAUL F. 74,79
HADOT PIERRE 7
HALSTED DAVID 250
HAMILTON WILLIAM 241
HANKINS JAMES 172
HEIDANUS ABRAHAM 258-261
HENRY PAUL 5
HERVAEUS NATALIS 122, 134
HEYTESBURY WILLIAM 157
HOROWITZ MARYANNE 244
HUGHES CHRISTOPHER 29, 57
HUYGENS CHRISTIAAN 321-322
IBN TUFAIL 216
IGNAZIO DI LOYOLA 288
INNOCENZO VIII 184-185
IVAN III ZAR 188
JACCHAEUS GILBERTUS 282
JACOPO DA FORLÌ 157

JAVELLI CRISOSTOMO 74-91, 100, 102-145
JEAN DE JANDUN 155-156
JEAN DE SILHON 272-280, 283-284
JURIN JAMES 316
KAPOSI DOROTTYA 262-263
KAPSOMENOS GREGORIO 165
KARAMANOLIS GEORGE E. 2
KAVÀKIS DEMETRIUS RAOUL 164-238
KAVÀKIS EMANUELE RAOUL
(MANOLIS, MANILIUS) 169, 170, 177-178, 184, 186-192, 214
KELLER ALBERT G. 166, 167
KENNY ANTONY 242-244
KEPLER JOHANNES 302
KING EDWARD G. 313
KLINE DAVID A. 313
KRAYE JILL 78, 267
KRISTELLER PAUL O. 339, 348
KROP HENRI A. 282
LAGRÉE JACQUELINE 249
LAMANNA MARCO 77, 88
LAMBERZ ERICH 4

LAMPROS SPIRIDON 165, 169
 LANGIUS CAROLUS 250
 LANGLEY SILAS N. 29, 30
 LEGRAND ÉMIL 175, 178
 LEMENTIS NICOLA 174
 LEONE X 81, 82
 LIBANIO 232
 LILLA SALVATOR 193
 LIPSIO GIUSTO 246, 249-252
 LOCKE JOHN 299, 304
 LORENZI GIOVANNI 190-191
 McDANIEL MOOSE G. 29
 MACROBIO 4
 MADEC GOULVEN 11
 MALEBRANCHE NICOLAS 298
 MANOUSSACAS MANUSOS 178
 MARENBOON JOHN 340
 MARITAIN JACQUES 280
 MARROU HENRI IRÉNÉE 11
 MARSILIO FICINO 76, 214-215, 321
 MARTINO DA LENDINARA 75
 MARULLO MICHELE 166, 178, 190-191, 196, 213-215
 MARZIANO CAPELLA 453
 MASAI FRANÇOIS 172, 174, 206
 MASSIMO TEURGO, 206
 MAZUCHELLO ANTONIO 75
 MAZZOLINI SILVESTRO DA PRIERIO 88
 MEDICI GIULIO DE' 82
 MEDVEDEV IGOR P. 167-168
 MERCATI GIOVANNI 184-187
 MERSENNE MARIN 273, 284
 MESLAN DENIS 262
 METOCHITE DEMETRIO 170
 METOCHITE TEODORO 170, 176, 189
 MINIO PALUELLO LORENZO 342, 346
 MOLINEUX WILLIAM 295-296, 302-305
 MONFASANI JOHN 77, 78, 168, 180
 MONTAIGNE MICHEL DE 244-245
 MORRIS KATHERINE J. 239-241
 MURIDAC 454
 MURRAY TURBAINE COLIN 303
 NARDI BRUNO 210

NERI LUIGI 296, 303, 310, 319, 333
NEWTON ISAAC 317, 321-322, 330, 332
NICEFORO CHEILAS PRINKEPS 176
NICEFORO GREGORA 176
NICOLET JEAN 181
NIFO AGOSTINO 80, 81, 89, 90, 102,
150-160
NOBLOT HENRI 251
OCKHAM WILLIAM 154
O'FILHEY MAURIZIO 75
O'MALLEY JOHN W. 77
O'MEARA DOMINIC 1, 7
OMERO 208, 231-232
ORAZIO 250
ORFEO 231
ORIGENE 114, 128
OWENS JOSEPH 57
PALEOLOGINA ZOE 188
PALEOLOGO TOMMASO 185
PALINGENIO STELLATO MARCELLO
197
PAOLO II PAPA 190
PAOLO VENETO 157
PARIGI SILVIA 296, 300, 302-303, 305,
310, 317, 325
PARK DÉsirÉE 305
PARMENIDE 172, 232
PASCHINI PIO, 191
PASNAU ROBERT 31
PATAR BENOÎT 153
PATRIZI FRANCESCO 78
PAUSANIA 232
PERACINI ALESSANDRO DE' 83
PERKAMS MATTHIAS 1
PERRONE COMPAGNI VITTORIA 79, 81,
83, 88, 101
PESCE DOMENICO 2, 5, 10, 22
PETERSCHMITT LUC 321
PETOLETTI MARCO 339
PEUTRAT BERNARD 249
PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI
211, 214
PIERLING PAUL 188
PINE MARTIN 79
PIRRONE 231-232
PITAGORA 172

PLANUDE MASSIMO 172231
 PLATONE 4, 5, 8, 9, 12, 16, 17, 20, 114, 119, 142, 144, 172, 187, 200-201-202, 210, 231-232, 259, 264, 276-277, 319-320
 PLETONE GIORGIO GEMISTO 164-168, 172-178, 180-183, 186-187, 189, 192-194, 198-199, 205-209, 211, 231
 PLINIO 188, 193, 231
 PLOTINO 1-28, 172, 181, 187
 PLUTARCO 172
 POLIZIANO ANGELO 187
 POMPEIUS GRAMMATICUS 454
 POMPONAZZI PIETRO 74-91, 100, 102, 104-144
 POMPONIO LETO 178, 187, 210
 PONTANO GIOVANNI 192
 POPPER KARL 17
 POPPI ANTONINO 75, 76
 PORFIRIO 2, 4, 15, 128, 172, 181, 231-232, 348, 450, 453, 455-456
 PRADEAU JEAN FRANÇOIS 11
 PREHAC FRANÇOIS 251
 PRICE DANIEL 77
 PRINI PIETRO 1
 PRISCIANO 367-368, 412-413, 455, 457
 PROCLO 206
 PROSPERO D' AQUITANIA 259, 263
 RADICE ROBERTO 5, 16
 RAGNISCO PIETRO 87
 RAYNOR DAVID 300
 REALE GIOVANNI 5, 16
 REIBAUD LAETITIA 239
 RENAN ERNEST 80
 RODIS-LEWIS GENEVIÈVE 283
 ROUSE MARY A. 150
 ROUSE RICHARD H. 150
 SALVIATI GIORGIO BENIGNO 76
 SAMPSON GEORGE 316
 SARNOWSKY JÜRGEN 153
 SATHAS COSTANTINOS 166, 167, 170
 SCHAMP JACQUES 1
 SCHNIEWIND ALEXANDRINE 8
 SCHUHMAN KARL 265
 SCHWITZER HANS-RUDOLF 5
 SCIALUGA MARINA 165

SCOLARIO GIORGIO (GENNADIO) 168,
173-176, 178-182, 193

SCOTO GIOVANNI DUNS 140, 155

SCOTO OTTAVIANO 83, 100

SEDULIO SCOTO 454

SENECA 243-244, 249-255

SENOFONTE 186

SESTO EMPIRICO 244

ŠEVČENKO IOHR 189

SIMONIDE 191

SINESIO 171, 200

SOCRATE 12, 201

SPECHT RAINER 280

SPINA BARTOLOMEO 88, 89

SPINOZA 242-243, 249-250, 286-287

STRABONE 180, 184, 188, 203, 213,
231-232

STUMP ELEONORE 29

SUAREZ FRANCISCO 282-283

TAMBRUN BRIGITTE 172, 206, 231-232

TARDIEU MICHEL 181

TAVUZZI MICHAEL 81, 87, 88

TELESIO BERNARDINO 78

TEMISTIO 125

TEODETTE, 232

TEOFRASTO 232

TESSERA MIRIAM R. 339

THRANE GARY 303

TIMEO 172

TEODORA ASAN 180, 182

TEODORO, DESPOTA DI MISTRA 169

TOLOMEO CLAUDIO 176, 302

TOMMASO D'AQUINO 9, 29-67, 85, 86,
88, 90, 105, 106, 110-114, 118-119,
121, 124, 127, 131-132, 136-140, 143,
155, 254-255, 265

TOMMASO DESPOTA 178

TOMMASO DE VIO 88

TORFANNI GIOVANNI DEI 81, 83

TORRINI MAURIZIO 164

TRAPEZUNZIO GIORGIO 166, 187, 206

TROMBETTA ANTONIO 75, 76, 157

TUCIDIDE 186

USENER HERMANN 10

VANDEN BOUTE MELISSA R. 29

VAN DYKE CHRISTINA J. 29

VANNI ROVIGHI SOFIA 9

VAN RULER HAN 242, 282

VARRONE ATACINO 454

VERNIA NICOLETTO 75

VINCENZO DA VICENZA 127

VIRGILIO 250

VON RANKE LEOPOLD 80

WARNOCK GEOFFREY J. 306

WILBERDING JAMES 5

WOODHOUSE CHRISTOPHER M. 172

ZABARELLA JACOPO 86

ZACHYTHINOS DENIS A. 177, 182

ZAMPONI STEFANO 150, 151

ZIPPEL GIANNI 185

the 1990s, the number of people in the UK who are aged 65 and over has increased from 10.5 million to 13.5 million (1990-2000) (ONS 2001).

There is a growing awareness of the need to address the health care needs of the elderly population. The Department of Health (2000) has set out a strategy for the NHS to meet the needs of the elderly population. This strategy is based on the following principles:

- To ensure that the NHS is able to meet the needs of the elderly population.
- To ensure that the NHS is able to provide a high quality of care for the elderly population.
- To ensure that the NHS is able to provide a range of services to meet the needs of the elderly population.

The NHS is currently facing a number of challenges in meeting these objectives. These challenges include:

- A growing elderly population.
- A growing number of people with long-term conditions.
- A growing number of people with mental health problems.
- A growing number of people with learning disabilities.

The NHS is currently facing a number of challenges in meeting these objectives. These challenges include:

- A growing elderly population.
- A growing number of people with long-term conditions.
- A growing number of people with mental health problems.
- A growing number of people with learning disabilities.

The NHS is currently facing a number of challenges in meeting these objectives. These challenges include:

- A growing elderly population.
- A growing number of people with long-term conditions.
- A growing number of people with mental health problems.
- A growing number of people with learning disabilities.

The NHS is currently facing a number of challenges in meeting these objectives. These challenges include:

- A growing elderly population.
- A growing number of people with long-term conditions.
- A growing number of people with mental health problems.
- A growing number of people with learning disabilities.

The NHS is currently facing a number of challenges in meeting these objectives. These challenges include:

- A growing elderly population.
- A growing number of people with long-term conditions.
- A growing number of people with mental health problems.
- A growing number of people with learning disabilities.