

Laval théologique et philosophique



Ockham : la nature du concept

Édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Questiones in libros Physicorum Aristotelis, 1-7* (*Questions sur les livres Des Physiques d'Aristote, 1-7*)

Claude Lafleur et Joanne Carrier

Volume 76, numéro 2, juin 2020

Panaccio, Ockham et la philosophie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077449ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077449ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lafleur, C. & Carrier, J. (2020). Ockham : la nature du concept : édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Questiones in libros Physicorum Aristotelis, 1-7* (*Questions sur les livres Des Physiques d'Aristote, 1-7*). *Laval théologique et philosophique*, 76(2), 281–305.
<https://doi.org/10.7202/1077449ar>

Résumé de l'article

Les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* (*Questions sur les livres des Physiques d'Aristote*), putativement discutées en public au Studium franciscain de Londres par Ockham avant son départ d'Angleterre pour Avignon au printemps 1324, s'ouvrent par sept questions sur la nature du concept. Sont ici offertes une traduction française et une édition orthographique, avec un tableau de correspondance intertextuelle, de ce *De conceptu*, qui, massivement, paraît avoir été « magistralement » compilé à partir de l'exkursus de l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, aussi traduit et édité de la sorte, ci-dessus, dans ce dossier.

OCKHAM : LA NATURE DU CONCEPT

ÉDITION ORTHOGRAPHIQUE ET TRADUCTION
FRANÇAISE DE GUILLELMI DE OCKHAM

QUESTIONES IN LIBROS PHISICORUM ARISTOTELIS,
1-7 (QUESTIONS SUR LES LIVRES DES PHYSIQUES
D'ARISTOTE, 1-7)

Claude Lafleur*

Faculté de philosophie
et Institut d'études anciennes et médiévales
Université Laval, Québec

Joanne Carrier

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Les Questiones in libros Phisicorum Aristotelis (Questions sur les livres des Physiques d'Aristote), putativement discutées en public au Studium franciscain de Londres par Ockham avant son départ d'Angleterre pour Avignon au printemps 1324, s'ouvrent par sept questions sur la nature du concept. Sont ici offertes une traduction française et une édition orthographique, avec un tableau de correspondance intertextuelle, de ce De conceptu, qui, massivement, paraît avoir été « magistralement » compilé à partir de l'exkursus de l'Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis, aussi traduit et édité de la sorte, ci-dessus, dans ce dossier.*

ABSTRACT : *The Questiones in Libros Phisicorum Aristotelis (Questions on the books of Aristotle's Physics), putatively discussed in public at the Franciscan Studium of London by Ockham before leaving England for Avignon in the spring of 1324, opens with seven questions about the nature of the concept. Here are offered a French translation and an orthographic edition, with an intertextual correspondence table, of this De conceptu, which, massively, appears to have been "magistrally" compiled from the excursus of the Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis, also translated and edited in this way, above, in this dossier.*

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada, pour laquelle nous lui sommes ici reconnaissants.

À PROPOS DE L'ÉDITION, DE LA TRADUCTION ET DES TABLEAUX DES CORRESPONDANCES INTERTEXTUELLES DES PARAGRAPHES

Ici, pour les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* (qu. 1-7), s'appliquent encore, d'une manière générale, les informations données précédemment au sujet des principes et des normes de la traduction française¹, plutôt littérale avec recherche de la plus grande uniformité possible, et de l'édition orthographique, s'efforçant de restituer l'allure de cette facette du latin scolastique d'Ockham. Dans cette dernière opération, nous avons maintenant eu comme guide le ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 17841 (sigle *A* ; librement accessible sur *Gallica* toujours), le meilleur des trois manuscrits (les deux autres étant *B*, ms. Cité du Vatican, Bibl. Apost. Lat. 956 ; et *C*, ms. Vienne, Bibl. Conventus Fratrum Ordinis Praedicatorum 187 [153]) des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*², en tout cas celui qui, parmi ces trois *codices* jugés « assez menteurs³ », commet « le moins d'erreurs grossières et manifestes⁴ ». Tout en limitant pour l'essentiel sa prétention à cette restitution orthographique (épinglons ici la graphie *similima*), notre édition modifie au besoin la ponctuation latine des *Opera Philosophica*, 2 — afin de mieux structurer ou clarifier la traduction française le cas échéant — et touche à l'aspect ecdotique à l'occasion des suppléances de *talīs fictio* (§ 1.9) et de la précision du statut philologique d'un *quia* (§ 6.7) effectivement requis pour corriger le *qui* de tous les témoins manuscrits du texte (des manœuvres éditoriales dont la pertinence a été décrite, ci-dessus, dans nos remarques sur l'édition-traduction de l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*). Ces suppléances et celles de l'édition Brown que nous enissons sont entre crochets obliques, < >.

Comme dans l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, toujours pour faciliter le repérage dialectique, sont également ajoutés entre crochets obliques, dans l'édition et dans la traduction, les numéros des arguments et, suivis d'un astérisque, ceux de leurs solutions chaque fois que les unités d'une suite d'arguments étaient identifiables de manière certaine. Contrairement aux cas de l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et de l'*Expositio in Prohemium libri Porphyrii De predicabilibus* — où toutes les divisions intellectuelles, qui sont notre fait, apparaissent en français seulement et entre crochets obliques —, ainsi qu'au cas de l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis* — où toutes les pareilles divisions, pro-

1. La première question des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* a déjà été traduite en français et commentée historico-doctrinalement dans C. PANACCIO, *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Paris, Vrin (coll. « Chemins philosophiques »), 2011, respectivement, p. 83-84 et p. 85-101.

2. Pour l'identification et la description des trois manuscrits des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, voir : S. BROWN, « Introductio », p. 31*-32*, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Brevis summa libri Physicorum, Summula philosophiae naturalis et Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis edidit S. BROWN*, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1984, *Opera Philosophica*, 6 — p. 395-412 pour l'édition des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1-7 (*De conceptu*).

3. *Ibid.*, p. 33* : « Codices manuscripti *Quaestionum* [...] sunt satis mendosi ».

4. *Loc. cit.* : « [...] licet *A* pauciores committat errores crassos et manifestos ».

venant majoritairement de l'édition Gambatese et Brown, sont entre crochets obliques en latin comme nos traductions françaises de ces divisions —, dans le présent cas — celui des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* (qu. 1-7) —, sauf pour les divisions intellectuelles secondaires qui sont dans la même situation que celle du cas qui vient d'être décrit, l'intitulé de chacune des sept questions du *De conceptu* n'est pas entre crochets obliques, car il fait partie intégrante du texte lui-même dans les témoins manuscrits et, partant, chacun de ces intitulés apparaît aussi en français sans de tels crochets. Des intitulés qui, regroupés comme suit, dressent pour ainsi dire la table des matières des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1-7 :

- § 1. Est-ce qu'un concept est un certain *factum* ayant seulement un être objectif dans l'âme ?
- § 2. Est-ce qu'un concept est une réalité extérieure conçue ?
- § 3. Est-ce qu'un concept est une qualité de l'esprit ?
- § 4. Est-ce qu'un concept est une qualité qui est dite '*species*' ou '*habitus*' ?
- § 5. Est-ce qu'un concept est une qualité <dé>terminant l'acte d'intelliger ?
- § 6. Est-ce qu'un concept commun est une intellection générale ?
- § 7. Est-ce qu'un concept propre singulier est une connaissance propre ?

Cette discussion dialectique sur la nature du concept, que représente ce *De conceptu*, ouvre les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* de manière moins étonnante qu'il paraît de prime abord si l'on songe qu'une telle considération ontogno-séologico-épistémologique est absolument appropriée au seuil d'un débat sur des thèmes inspirés du livre clé d'Aristote consacré à la science de la φύσις. Mais il faut bien sûr aussi tenir compte du fait que pareille considération préoccupait évidemment Ockham au plus haut point, tant sur le plan théorique — c'est un leitmotiv de son œuvre — que sur le plan pratique : nous venons de voir que la complexité structurelle de l'*excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* appelait d'elle-même son réordonnement plus limpide. Opéré avec des prises de position plus aisément détectables comme le favorisait le cadre d'une *disputatio* (on ne compte pas moins de 26 *dico* dans les *Questions sur les livres des Physiques d'Aristote*, contre seulement 3 *dico* dans l'*excursus* de l'*Exposé sur le livre De l'herméneutique d'Aristote*), ce réordonnement clarificateur, que ne manquent pas d'être les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, demeure toutefois presque essentiellement tributaire du matériau offert par ledit *excursus*.

En utilisant le nouveau Tableau des concordances textuelles de l'Annexe ci-dessous — un tableau complet que nous avons constitué en guise de complément à celui du même type (mais vectoriellement inverse) offert, ci-dessus, dans l'Annexe de notre précédente contribution —, et les étiquettes doctrinales accolées aux § 4-10 de l'*excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* dans nos propos antérieurs sur la structure de cet *excursus*, avec en plus l'évaluation sommaire (*Sic* ou *Non*) des thèses dans les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, on arrive à ce résultat synthétique :

TABLEAU ÉVALUATIF SOMMAIRE DES CORRESPONDANCES TEXTUELLES

<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>	<i>Exp. in lib. Perihier.</i>	<i>Étiquettes doctrinales</i>
§ 1 = Non	§ 7.1-§ 7.3, § 10.1	Théorie du <i>fictum</i>
§ 2 = Non	§ 8.2	Théorie réaliste
§ 3 = Sic	§ 9.1-§ 9.15	Théorie de la qualité (intellection ou objet)
§ 4 = Non	§ 5.1-§ 5.2	Théorie de la <i>species</i>
§ 5 = Non	§ 4.1-§ 4.3	Théorie de la qualité-objet
§ 6 = Sic	§ 6.3-§ 6.13.2	Théorie de l'acte d'intelliger
§ 7 = Sic	§ 6.2	Théorie de l'acte d'intelliger

Il faudrait bien sûr suivre à la lettre le conseil judicieux du responsable de l'édition critique des *Questions sur les livres des Physiques d'Aristote* et « porter diligemment attention aux différences, petites ou grandes, entre les *Quaestiones* et les arguments dérivés en elles à partir d'œuvres antérieures⁵ ». Il ne nous est toutefois plus loisible ici que de signaler les relocalisations importantes avec leurs déplacements majeurs d'accents. Confirmant le diagnostic de l'historiographie avisée de Boehner⁶ à Panaccio⁷, la réorganisation du matériau de base manifeste dorénavant un clair mouvement qui va du refus de la Théorie du *fictum* (un refus bien mis en avant, donc) à l'endossement de la Théorie de l'acte d'intelliger dans sa version plus précise (dans son identification de la passion de l'âme à l'acte même d'intellection) et chronologiquement plus tardive selon la conjecture de Boehner. Il appert également, nouvel élément en faveur de l'hypothèse de Boehner, que, après le rejet de la théorie du *fictum*, les *Questiones in libros Physicorum* utilisent ensuite des matériaux provenant de la seconde série d'opinions (§ 8.2, § 9.1-§ 9.15), plus ancienne (selon Boehner), de l'*excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias* et réservent pour leur deuxième moitié toutes les opinions de la deuxième série, plus récente (toujours selon Boehner) — pour terminer (*Questiones*, § 7.4), notons-le, par l'exploitation du § 6.2 de cet *excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias* : un trait, ici mis en évidence par les tableaux des correspondances textuelles, qui infirme la croyance selon laquelle « dans

5. BROWN, « Introductio », p. 44*.

6. P. BOEHNER, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », dans E.M. BUYTAERT, dir., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, Franciscan Institute (coll. « Philosophy Series », 12), 1992, 2nd ed., p. 174 : « One point is absolutely certain — Ockham finally held only the *intellectio*-theory » — auparavant dans *Traditio*, 4 (1946), p. 307-335.

7. C. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Burlington, Ashgate (coll. « Ashgate Studies in Medieval Philosophy »), 2004, p. 23-27 (« From the *fictum* to the *actus* »). Une thématique étudiée antérieurement de manière détaillée par M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, University of Notre Dame Press (coll. « Publications in Medieval Studies », 26, 1), 1987, t. 1, p. 73-107 (dont l'affirmation, p. 85, que « Les *ficta* sont toujours les objets immédiats de la pensée et de la conscience » est critiquée par Panaccio [p. 24-25, avec la n. 31], soulignant que, pour Ockham, les *ficta* jouent un tel rôle seulement dans le cas de la connaissance générale abstraite et non pas dans celui de la connaissance intuitive).

la question 7 » des *Questiones in libros Phisicorum* « ne reviennent pas d'arguments usités dans l'*Expositio in librum Perihermenias*⁸ ». En terminant, soulignons aussi que, signe de l'abandon définitif de la Théorie du *fictum* (en faveur de la Théorie de l'acte) est l'exclusion, dans la reprise des *Questiones*, du § 10.4 de l'*Expositio*, où Ockham concluait alors son *excursus* en refusant de trancher quant aux deux dernières opinions discutées (des opinions à ce moment estimées probables l'une comme l'autre) au sujet de la nature des passions de l'âme, à savoir la Théorie de la qualité (intellection ou objet) et la Théorie du *fictum*⁹.

Voilà qui clôt, si l'on ajoute le second tableau complet des concordances textuelles en annexe ci-dessous, notre apport à ce substantiel dossier Ockham. Pour tous ces points évoqués et pour beaucoup d'autres passés sous silence, il ne reste, en complément essentiel, qu'à chercher la vive lumière conceptuelle que peut toujours y jeter, avec acribie, l'éclairage herméneutique de Claude Panaccio¹⁰.

8. BROWN, « Introductio », p. 44* : « [...] in quaestione 7 [...] non recurrunt argumenta in *Expositione in librum Perihermenias* usitata [...] ».

9. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 10.4 : « Ainsi donc j'estime probables ces ultimes opinions. Laquelle cependant est vraie et laquelle fausse les hommes d'étude <en> discutent ».

10. Par exemple, pour éclaircir la question de l'identité ou la différence entre la Théorie de la qualité-objet rejetée dans les *Questiones*, § 5, et la Théorie de la qualité (intellection ou objet) approuvée dans les *Questiones*, § 3, mais en ayant pris soin d'éliminer le § 9.17, plus compromettant, de *Expositio in Prohemium libri Peryermenias* : « [...] les passions de l'âme [...] sont [...] certaines qualités de l'âme <dé>terminant en tant qu'objets les intellections de l'âme », avec aussi la prudente élimination du mot objet d'un passage retenu, § 9.14, pourtant moins compromettant : « Et si l'on demande ce qui <dé>termine l'intention en tant qu'objet, on peut dire que <c'est> la réalité extérieure, mais non pas une maison plus qu'une autre [...] ».

ANNEXE

**TABEAU DES CORRESPONDANCES TEXTUELLES ENTRE
LES *QUESTIONES IN LIBROS PHISICORUM ARISTOTELIS* ET
L'EXCURSUS DE L'EXPOSITIO IN LIBRUM
PERIHERMENIAS ARISTOTELIS D'OCKHAM**

N.B. Les numéros de paragraphes en italique indiquent une ressemblance plus faible,
non standard ou seulement ponctuelle

<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>		<i>Exp. in lib. Periher.</i>		<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>		<i>Exp. in lib. Periher.</i>
§ 1.0 (titre)		§ 7.1, § 10.1		§ 4.0 (titre)		§ 5.1
§ 1.1		§ 9.6		§ 4.3		§ 5.2
§ 1.2		§ 7.2		§ 5.0 (titre)		§ 4.1
§ 1.8		§ 7.2		§ 5.1		§ 4.1
§ 1.9		§ 7.3		§ 5.2		§ 4.2
§ 2.0 (titre)		§ 8.2		§ 5.3		§ 4.2
§ 3.0 (titre)		§ 9.1		§ 5.4		§ 4.3
§ 3.4		§ 9.2		§ 6.4		§ 6.3-§ 6.4
§ 3.5		§ 9.3		§ 6.5		§ 6.5
§ 3.6		§ 9.4		§ 6.6		§ 6.6
§ 3.7		§ 9.5		§ 6.7		§ 6.7
§ 3.8		§ 9.6		§ 6.8		§ 6.8
§ 3.9		§ 9.7		§ 6.9		§ 6.9
§ 3.10		§ 9.8-§ 9.9		§ 6.10		§ 6.9
§ 3.11		§ 9.10		§ 6.11		§ 6.10
§ 3.12		§ 9.11		§ 6.12		§ 6.11-§ 6.12
§ 3.13		§ 9.12		§ 6.13		§ 6.13.1
§ 3.14		§ 9.13		§ 6.14		§ 6.13.2
§ 3.15		§ 9.14		§ 7.4		§ 6.2
§ 3.16		§ 9.15				

<GUILLAUME D'OCKHAM/GUILLELMUS DE OCKHAM>

<Questions sur les livres des Physiques d'Aristote>

QUESTION 1

<§ 1.0> SUR LA MATIÈRE DU CONCEPT, JE DEMANDE PREMIÈREMENT : EST-CE QU'UN CONCEPT EST UN CERTAIN *FICTUM* AYANT SEULEMENT UN ÊTRE OBJECTIF DANS L'ÂME ?

<§ 1.1> Que oui : Parce qu'un étant réel et <un étant> de raison se distinguent par l'opposé, <comme on le trouve dans le livre> VI de la *Méthaphysique*, mais un concept est un étant de raison ; donc il n'est pas un étant réel.

<§ 1.2> Contre : Tout ce qui est ou est une substance ou un accident ou un composé des deux ; mais toute pareille chose est un étant réel ; donc etc.

<OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 1.3> À cette question, je dis brièvement que non. Ce que l'on prouve premièrement, parce que par l'intellect et la connaissance actuelle, <qu'est l'intellection>, peuvent être vérifiées toutes les propositions en cette matière.

<§ 1.4> Deuxièmement, parce qu'un tel *fictum* empêche la connaissance de la réalité.

<§ 1.5> Troisièmement, parce que alors de toute éternité il y aurait eu coordination de *ficta* infinis <en nombre>.

<§ 1.6> Quatrièmement, parce que sans un tel *fictum* on peut suffisamment avoir un sujet et un prédicat.

<§ 1.7> Cinquièmement, parce que Dieu peut faire une intellection commune sans un tel *fictum*. Cherches-en les raisons dans l'ultime question du quatrième *Quodlibet*.

<§ 1.8> Sixièmement, parce qu'il est difficile d'imaginer que quelque chose puisse être intel-

<Questiones in libros Physicorum Aristotelis>

QUESTIO 1

(Cf. éd. BROWN, *Oph*, 6, p. 397, l. 1-p. 398, l. 35 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1ra, l. 1-26)

<§ 1.0> CIRCA MATERIAM DE CONCEPTU, QUERO PRIMO : UTRUM CONCEPTUS SIT ALIQUID FICTUM¹ HABENS TANTUM ESSE OBJECTIVUM IN ANIMA² ?

<§ 1.1> Quod sic : Quia ens reale et rationis distinguuntur ex opposito, VI *Metaphysice*³, sed conceptus est ens rationis ; ergo non est ens reale.

<§ 1.2> Contra : Omne quod est vel est substantia vel accidens vel compositum ex hiis ; sed omne tale est ens reale ; ergo etc.

<OPINIO AUCTORIS>

<§ 1.3> Ad istam questionem, dico breviter quod non. Quod probatur primo, quia per intellectum et cognitionem actualem possunt omnes propositiones verificari in illa materia⁴.

<§ 1.4> Secundo, quia tale fictum impedit cognitionem rei.

<§ 1.5> Tertio, quia tunc ab eterno fuisset coordinatio infinitorum fictorum.

<§ 1.6> Quarto, quia sine tali ficto potest sufficienter haberi subiectum et predicatum.

<§ 1.7> Quinto, quia Deus potest facere intellectionem communem sine tali ficto. Ista rationes quere ultima questione quarti *Quodlibet*⁵.

<§ 1.8> Sexto, quia difficile est imaginari aliquid posse intelligi intellectione reali et

ligé par une intellection réelle et cependant que ni lui-même ni une certaine partie de lui ne puisse être dans la nature des réalités ni être une substance ni un accident.

<§ 1.9> Septièmement, parce qu'un tel *idolum* différerait plus de n'importe quelle réalité que n'importe quelle réalité ne diffère d'une autre, parce qu'un étant réel et un étant de raison diffèrent plus que deux étants réels quels qu'ils soient, et c'est pourquoi un tel *idolum* s'assimile moins à une réalité, et par conséquent il peut moins supposer pour une réalité qu'une intellection qui s'assimile plus à une réalité ; et ainsi une telle fiction sera moins commune à une réalité extérieure et aura moins la 'raison' d'universel qu'une intellection. Mais un tel *idolum* n'est posé pour rien d'autre si ce n'est afin qu'il suppose pour une réalité ou qu'à partir de lui soit composée une proposition ou afin qu'une telle fiction soit commune aux réalités etc., et ces choses s'accordent plus véritablement avec une intellection qu'avec un tel *idolum*. C'est donc de façon superflue que l'on pose un tel *idolum* ou *fictum*.

<§ 1.10> À l'argument principal, je dis que le Philosophe entend par 'étant de raison' les complexes et par 'étant réel' les incomplexes qui sont subjectivement dans l'âme, comme il sera patent dans la suite.

QUESTION 2

<§ 2.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE RÉALITÉ EXTÉRIEURE CONÇUE ?

<§ 2.1> Que oui : Parce qu'un concept est prédiqué d'une réalité ; mais rien d'existant dans l'âme n'est prédiqué d'une réalité ; donc un concept n'est pas quelque chose dans l'âme, mais est une réalité extérieure.

<§ 2.2> Contre : Un concept est une similitude de la réalité extérieure ; mais nulle réalité n'est une similitude d'elle-même ; donc etc.

<OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 2.3> À la question, je réponds brièvement que

tamen quod nec ipsum nec aliqua pars sui potest esse in rerum natura nec esse substantia nec accidens.

<§ 1.9> Septimo, quia tale ydolum plus differret a re quacumque quam quaecumque res differt ab alia, quia ens reale et ens rationis plus differunt quam quaecumque duo entia realia, et ideo tale ydolum minus assimilatur rei, et per consequens minus potest supponere pro re quam intellectio que plus assimilatur rei ; et ita <talīs fictio>⁶ minus erit communis rei extra et minus habebit rationem universalis quam intellectio. Sed tale ydolum non ponitur propter aliud nisi ut supponat pro re vel ex eo⁷ componatur propositio vel ut <talīs fictio>⁸ sit communis ad res etc., et ista verius competunt intellectioni quam tali ydolo. Superflue igitur ponitur tale ydolum vel fictum.

<§ 1.10> Ad argumentum principale⁹, dico quod Philosophus intendit per 'ens rationis' complexa et per 'ens reale' incomplexa que sunt subiective in anima, sicut postea patebit¹⁰.

QUESTIO 2

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 398, l. 1-p. 399, l. 21 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1ra, l. 27-39)

<§ 2.0> UTRUM CONCEPTUS SIT RES EXTRA CONCEPTA¹¹ ?

<§ 2.1> Quod sic : Quia conceptus predicatur de re ; sed nichil existens in anima predicatur de re ; ergo conceptus non est <aliquid in anima, sed est> res extra.

<§ 2.2> Contra : Conceptus est similitudo rei extra ; sed nulla res est similitudo sui ipsius ; ergo etc.

<OPINIO AUCTORIS>

<§ 2.3> Ad questionem respondeo bre-

non. Ce dont la raison est parce qu'<une réalité extérieure conçue> n'est ni une réalité universelle, en cela que nulle telle <réalité> n'est extérieure à l'âme, comme il sera patent en d'autres occasions ; ni <une réalité> singulière, parce que non pas plus une qu'une autre, et ainsi ou toute ou aucune réalité singulière n'est un concept. Mais non pas toute, parce qu'alors il y aura autant de concepts spécifiques qu'il y a d'hommes singuliers ; donc etc.

<§ 2.4> En outre, un concept est sujet ou prédicat d'une proposition ; mais une réalité extérieure n'est pas sujet ni prédicat dans une proposition intellectuelle, pour cela qu'une proposition n'est pas composée de réalités extérieures à l'âme, comme antérieurement il a été prouvé ; donc etc.

<§ 2.5> À l'argument principal, je dis qu'un concept n'est pas prédiqué des réalités ni d'une réalité, mais est prédiqué d'un concept pour une réalité, toutefois selon que les termes sont pris significativement.

QUESTION 3

<§ 3.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE QUALITÉ DE L'ESPRIT ?

<§ 3.1> Que non : Parce qu'un concept est prédiqué d'une substance, mais une qualité n'est pas prédiquée d'une substance ; donc etc.

<§ 3.2> Contre : Un concept n'est pas une réalité extérieure à l'âme, ni n'est-il dans l'âme seulement objectivement, donc il est là subjective-ment ; donc il est une qualité du mental, <c'est-à-dire de l'esprit>.

<OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 3.3> À cette question, je dis brièvement que oui, parce qu'un concept n'est pas une réalité extérieure à l'âme, ni n'est-il une réalité dans l'âme seulement objectivement, comme ci-dessus il est prouvé ; donc il faut qu'il soit une qualité de l'esprit.

viter quod non. Cuius ratio est quia nec est res universalis, eo quod nulla talis est extra animam, sicut alias patebit ; nec singularis, quia non plus una quam alia, et ita vel omnis vel nulla res singularis est conceptus. Sed non omnis, quia tunc erunt tot conceptus specfici quot sunt homines singulares ; igitur etc.

<§ 2.4> Preterea, conceptus est subiectum vel predicatum propositionis ; sed res extra non est subiectum nec predicatum in propositione intellectuali, pro eo quod propositio non componitur ex rebus extra animam, sicut prius probatum est¹² ; ergo etc.

<§ 2.5> Ad argumentum principale, dico quod conceptus non predicatur de rebus nec de re, sed predicatur de conceptu pro re, tamen secundum quod termini accipiuntur significative.

QUESTIO 3

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 400, l. 1-p. 404, l. 111 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1ra, l. 40-f. 1va, l. 23)

<§ 3.0> UTRUM CONCEPTUS SIT QUALITAS MENTIS¹³ ?

<§ 3.1> Quod non : Quia conceptus predicatur de substantia, sed qualitas non predicatur de substantia ; ergo etc.

<§ 3.2> Contra : Conceptus non est res extra animam, nec est in anima tantum obiective, ergo est ibi subjective ; ergo est qualitas mentis.

<OPINIO AUCTORIS>

<§ 3.3> Ad istam questionem, dico breviter quod sic, quia conceptus non est res extra animam, nec est res in anima tantum obiective, sicut prius¹⁴ probatum est ; ergo oportet quod sit qualitas mentis.

<EXEMPLES CONTRE L'OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 3.4> <1> Mais contre : Une chimère, un bouc-cerf et les choses de cette sorte sont imaginables par l'intellect, et sont des concepts, et toutefois ne sont pas des qualités de l'esprit, parce que, si oui, ils seraient vraiment dans la nature des réalités, comme un homme ou un peuple ou une armée.

<§ 3.5> <2> En outre, n'importe qui expérimente en lui-même qu'il façonne <mentalement> des châteaux et des montagnes d'or ; mais ces choses ne sont pas des qualités ; donc etc.

<§ 3.6> <3> En outre, un artisan voit en pensée une maison avant qu'il la produise ; mais cette maison n'est pas une qualité de l'esprit ; donc etc.

<§ 3.7> <4> En outre, l'étant premièrement est divisé en étant dans l'âme et en étant extérieur à l'âme ; deuxièmement l'étant extérieur à l'âme est divisé en dix prédicaments. Alors je demande : comment est pris l'étant dans l'âme dans la première division ? Ou bien pour une qualité de l'esprit, et alors il est contenu sous le genre de la qualité, et est un étant extérieur à l'âme par cette division, et par conséquent ne se distingue pas en contraste avec l'étant extérieur à l'âme. Ou bien l'étant dans l'âme est pris pour celui-là qui est objectivement seulement dans l'âme, et alors se trouve le proposé.

<§ 3.8> <Cela> est confirmé par le Commentateur, au <livre> VI de la *Métaphysique*, dans l'ultime commentaire, où il dit ainsi : « De cet étant, celui qui est dans la connaissance, ou bien il y a composition ou bien il y a division sans ce qui est un étant extérieur à l'âme, qui est différent de cet <étant dans l'âme>, et qui est dans la réalité : c'est cela que signifie ou bien le 'qu'est-ce' ou bien le 'comment' ou bien le 'combien' ou bien quelque chose de continu avec <quelque chose> d'autre, et ce sont les autres prédicaments ». À partir de cela il est patent que le Commentateur sépare l'étant qui est dans l'âme, qu'il appelle vrai ou faux, de tous les dix prédicaments, et par conséquent <l'étant qui est dans l'âme> n'est pas contenu sous le genre de la qualité.

<INSTANTIAE CONTRA OPINIONEM
AUCTORIS>

<§ 3.4> <1> Sed contra : Chimera, hirco-cervus et huiusmodi sint imaginabilia ab intellectu, et sunt conceptus, et tamen non sunt qualitates mentis, quia, si sic, vere essent in rerum natura, sicut homo vel populus vel exercitus.

<§ 3.5> <2> Preterea, quilibet experitur in se quod fingit castra et montes aureos ; sed illa non sunt qualitates ; igitur etc.

<§ 3.6> <3> Preterea, artifex excogitat domum antequam producat eam ; sed illa domus non est qualitas mentis ; igitur etc.

<§ 3.7> <4> Preterea, ens primo dividitur in ens in anima et ens extra animam ; secundo dividitur ens extra animam in decem predicamenta. Tunc quero : quomodo accipitur ens in anima in prima divisione ? Aut pro qualitate mentis, et tunc continetur sub genere qualitatis, et est ens extra animam per illam divisionem, et per consequens non distinguitur contra ens extra animam¹⁵. Aut accipitur ens in anima pro illo quod est objective tantum in anima, et tunc habetur propositum.

<§ 3.8> Confirmatur per Commentatorem, VI *Methaphisice*, commento ultimo¹⁶, ubi dicit sic : « Illud quod est in cognitione ex hoc ente, aut est compositio aut est divisio absque eo quod sit extra animam ens, quod est differens ab isto, <et> quod est in re : est illud quod significat aut 'quid' aut 'quale' aut 'quantum' aut aliquid continuum cum alio, et hec sunt cetera predicamenta ». Ex hoc patet quod Commentator dividit ens quod est in anima, quod appellat verum vel falsum, ab omnibus decem predicamentis, et per consequens non continetur sub genere qualitatis.

<RÉPONSES AUX EXEMPLES>

<§ 3.9> <1*> Au premier de ces <points>, je dis que cette <proposition> ‘une chimère est dans la nature des réalités’ doit se distinguer, en ce que ‘chimère’ peut supposer personnellement, matériellement ou simplement. Si <‘chimère’> suppose personnellement, la <proposition> est fausse à cause d’une fausse implication, parce que de ce qui est faux, si <cela> est pris significativement, quelque chose ne peut pas en être véridiquement prédiqué ni lui-même d’un autre, <comme on le trouve> au <livre> V de la *Métaphysique*, au chapitre relatif au faux. Si <‘chimère’> suppose matériellement ou simplement, ainsi la <proposition> est vraie, parce que tant le son vocal que l’intention de l’âme sont quelque chose dans la nature des réalités.

<§ 3.10> Et si l’on demande si cette <proposition> ‘une chimère est intelligée’ est vraie, je dis que si ‘chimère’ suppose personnellement, la <proposition> est fausse, comme celle-ci ‘un non-étant est intelligé’ est fausse, si le sujet est pris personnellement. Si <‘chimère’> suppose simplement ou matériellement, la <proposition> est vraie. Et ainsi faut-il dire de toutes les <propositions> similaires : ‘un bouc-cerf est intelligé’, ‘un non-étant est intelligé’, ‘un non-étant est un étant’, ‘un vide est intelligé’, ‘un vide est’, parce que dans toutes telles propositions les termes sont intelligés quand ils supposent simplement ou matériellement.

<§ 3.11> Et si tu disais que telles propositions sont fausses quand les sujets supposent personnellement, donc les sujets supposent pour un quelque chose ou des quelques choses qui sont intelligibles ; je réponds que dans de telles propositions, quoique les termes supposent personnellement, ils ne supposent toutefois pas pour quelque chose ; mais il suffit qu’on <les> dénote supposer pour quelque chose. Comme, si nul homme n’est blanc, dans cette proposition ‘un homme blanc est un homme’, le sujet ne suppose pas pour quelque chose, mais on <le> dénote supposer pour quelque chose, et ni pour lui-même ni pour un son vocal ; et c’est pourquoi il suppose personnellement.

<RESPONSIONES AD INSTANTIAS>

<§ 3.9> <1*> Ad primum¹⁷ istorum dico quod hec est distinguenda ‘chimera est in rerum natura’, eo quod ‘chimera’ potest supponere personaliter, materialiter vel simpliciter. Si supponat personaliter, falsa est propter falsam implicationem, quia de illo quod est falsum, si stet significative, non potest aliquid vere predicari nec ipsum de altero, V *Methaphisice*, capitulo de falso¹⁸. Si supponat materialiter vel simpliciter, sic est vera, quia tam vox quam intentio anime est aliquid in rerum natura.

<§ 3.10> Et si queratur utrum hec sit vera ‘chimera intelligitur’, dico quod si ‘chimera’ supponat personaliter, est falsa, sicut hec est falsa ‘non-ens intelligitur’, accepto subiecto personaliter. Si supponat simpliciter vel materialiter, vera est. Et ita dicendum est de omnibus similibus : ‘hircocervus intelligitur’, ‘non-ens intelligitur’, ‘non-ens est ens’, ‘vacuum intelligitur’, ‘vacuum est’, quia in omnibus talibus propositionibus termini intelliguntur quando supponunt simpliciter vel materialiter.

<§ 3.11> Et si dicas quod tales propositiones sunt false quando subiecta supponunt personaliter, igitur subiecta supponunt pro aliquo vel aliquibus que sunt intelligibilia ; respondeo quod in talibus propositionibus, quamvis termini supponant personaliter, non tamen supponunt pro aliquo ; sed sufficit quod denotetur supponere pro aliquo. Sicut, si nullus homo sit albus, in ista propositione ‘homo albus est homo’, subiectum non supponit pro aliquo, sed denotatur supponere pro aliquo ; et nec pro se nec pro voce, et ideo supponit personaliter.

<§ 3.12> <2*> Au deuxième <point>, je dis que tout comme quelqu'un en parlant est dit façonner des mensonges, parce qu'il profère de vrais sons vocaux auxquels ne correspond pas quelque chose dans la réalité, et là n'est pas un certain *fictum* sauf les sons vocaux – et toutefois il est dit 'façonner', parce qu'il dit quelque chose par quoi l'être est impliqué autrement qu'il n'est, et ainsi il est dit façonner vocalement –, ainsi celui qui façonne mentalement des châteaux et des montagnes et des mensonges cause de vraies qualités dans l'esprit auxquelles toutefois rien ne correspond dans la réalité – toutefois quelque chose est désigné <y> correspondre –, et c'est pourquoi il est dit être un *fictum* et un mensonge.

<§ 3.13> Et si tu dis que selon le même <raisonnement> tout *figmentum* est une vraie qualité et ainsi il n'y a pas de *figmentum*, parce que pas plus une réalité n'est un *figmentum* qu'une autre ; je réponds : je concède relativement à la vertu du langage que tout *figmentum* et tout mensonge sont une vraie réalité, parce que tout mensonge vocal est un vrai son vocal ou de vrais sons vocaux, et tout mensonge mental est une vraie qualité ou de vraies qualités. Mais alors une réalité n'est pas dite davantage '*figmentum*' qu'une autre parce que l'une est une réalité positive et l'autre non, mais parce qu'à une chose ne correspond pas quelque chose dans la réalité tel qu'il est dénoté lui correspondre. Et de cette manière, ce son vocal 'montagne d'or' est dit '*figmentum*', parce que ne lui correspond pas une montagne d'or dans la réalité, et il en est ainsi de tous les autres <*figmenta* dans l'esprit>.

<§ 3.14> Et si l'on dit qu'une chimère encore maintenant est un *figmentum* et une chimère n'est pas positive etc., je réponds que cette <proposition> 'une chimère est un *figmentum*' doit se distinguer, selon que 'chimère' peut supposer personnellement, et alors la <proposition> est fausse à cause d'une fausse implication, comme ci-dessus il a été dit ; ou simplement ou matériellement, et alors elle est vraie. Mais alors, en <la> prenant uniformément, la mineure est fausse.

<§ 3.15> <3*> Au troisième <point>, je dis que l'artisan voit en pensée la maison avant de la produ-

<§ 3.12> <2*> Ad secundum¹⁹, dico quod sicut aliquis loquens dicitur fingere mendacia, quia profert veras voces quibus non correspondet aliquid in re, nec aliquid est ibi fictum nisi voces – et tamen dicitur 'fingere', quia loquitur aliquid per quod implicatur aliter esse quam est, et ita dicitur fingere vocaliter –, ita fingens mentaliter castra et montes et mendacia causat veras qualitates in mente quibus tamen nichil correspondet in re – denotatur tamen aliquid correspondere –, et ideo dicitur esse fictum et mendacium.

<§ 3.13> Et si dicis quod secundum idem omne <figmentum> est vera qualitas et ita non est figmentum, quia non plus una res est figmentum quam alia ; respondeo : concedo de virtute sermonis quod omne figmentum et omne mendacium est vera res, quia omne mendacium vocale est vera vox vel vere voces, et omne mendacium mentale est vera qualitas vel vere qualitates. Sed tunc una res non magis dicitur 'figmentum' quam alia quia una sit res positiva et alia non, sed quia uni non correspondet aliquid in re quale denotatur sibi correspondere. Et isto modo, ista vox 'mons aureus' dicitur 'figmentum', quia sibi non correspondet mons aureus in re, et ita est de omnibus aliis.

<§ 3.14> Et si dicatur quod chimera adhuc est figmentum et chimera <non> est positiva etc., respondeo quod hec est distinguenda 'chimera est figmentum', eo quod 'chimera' potest supponere personaliter, et tunc est falsa propter falsam implicationem, sicut prius²⁰ dictum est ; vel simpliciter vel materialiter, et tunc est vera. Sed tunc, uniformiter accipiendo, minor est falsa.

<§ 3.15> <3*> Ad tertium²¹, dico quod artifex excogitat domum antequam produ-

duire, parce qu'il a l'art et la science de la maison, <ce> qui est une vraie qualité de l'esprit, laquelle <qualité de l'esprit>, <à savoir> l'art et la science, est appelée 'maison', comme selon le Commentateur, <au livre> VII de la *Métaphysique*, l'art et la science de la santé sont appelés 'santé'. D'où au commentaire 23 il dit ainsi : « 'Santé' se dit de deux manières : en effet il se dit de la forme qui est dans l'âme et de l'habitus qui est dans le corps, et les deux sont identiques », c'est-à-dire ils ont le même nom, « mais la santé se découvre de la deuxième manière par celle qui est selon la première manière ». Et après : « 'Santé' se dit de deux manières : en effet il se dit de l'intellection de santé qui est dans l'âme et de la santé existant dans le corps ». Et après : « Mais la santé dans la vérité de la réalité est la définition de la santé qui est dans l'âme, et la savoir n'est pas la santé qui est extérieure à l'âme ». À partir de cela il est patent que sont appelées 'santé' la définition elle-même et la science <elle-même> ; et ainsi la maison dans l'esprit de l'artisan peut être appelée 'maison'.

<§ 3.16> <4*> À l'ultime <point>, il peut être dit d'une première <manière> que ces divisions ne sont pas ainsi ordonnées comme la division de la substance par le corpore et l'incorpore et la division du corps en animé et inanimé, mais ainsi : que des étants les uns sont des signes, les autres des signifiés ; et des signifiés, les uns sont des qualités – comme les signes eux-mêmes sont des qualités –, les autres sont des substances. Autrement il peut être dit que cette division est <celle> des sons vocaux en leurs signifiés. De la deuxième manière, il peut être dit que par étant dans l'âme, selon l'exposé du Commentateur, il entend les propositions vraies ou fausses, affirmatives et négatives. Et par étant extérieur à l'âme il entend les complexes, et c'est pourquoi il divise les complexes en dix prédicaments.

<§ 3.17> À l'argument principal, je dis qu'un concept est prédiqué d'un concept et non pas d'une substance, mais toutefois il est vérifié pour une substance, non pas pour un concept.

cat eam, quia habet artem et scientiam domus, que est vera qualitas mentis, que ars et scientia 'domus' vocatur, sicut secundum Commentatorem, VII *Methaphisice*, ars et scientia sanitatis vocatur 'sanitas'. Unde commento 23 dicit sic : « 'Sanitas' dicitur duobus modis : dicitur enim de forma que est in anima et de habitu qui est in corpore, et ambo sunt idem », hoc est habent idem nomen, « sed sanitas secundo modo invenitur ab ea que est secundum primum modum²² ». Et post : « 'Sanitas' dicitur duobus modis : dicitur enim de intellectu sanitatis qui est in anima et de sanitate existente in corpore²³ ». Et post : « Sanitas vero in rei veritate est diffinitio sanitatis que est in anima, et scire ipsam non est sanitas que est extra animam²⁴ ». Ex isto patet quod 'sanitas' vocatur ipsa diffinitio et scientia, et ita <domus in mente artificis> potest 'domus' vocari.

<§ 3.16> <4*> Ad ultimum²⁵ potest dici primo quod iste divisiones non sic ordinantur sicut divisio substantie per corpoream et incorpoream et divisio corporis in animatum et inanimatum, sed sic : quod entium alia sunt signa, alia significata ; et significatorum, alia sunt qualitates – sicut ipsa signa sunt qualitates –, alia sunt substantie. Aliter potest dici quod ista est divisio vocis in sua significata. Secundo modo potest dici quod per ens in anima, secundum expositionem Commentatoris, intendit propositiones veras vel falsas, affirmativas et negativas. Et per ens extra animam intendit incompleta, et ideo incompleta dividit in decem predicamenta.

<§ 3.17> Ad argumentum principale dico quod conceptus predicatur de conceptu et non de substantia, sed tamen verificatur pro substantia, non pro conceptu.

QUESTION 4

<§ 4.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE QUALITÉ QUI EST DITE 'SPECIES' OU 'HABITUS' ?

<§ 4.1> Que oui : Parce que toute similitude de la réalité dans l'âme peut être dite 'concept de la réalité' ; mais tant une *species* qu'un habitus sont une similitude de la réalité, donc etc.

<§ 4.2> Contre : Un concept n'est <rien> sauf quand il est une pensée actuelle ; mais tant un habitus qu'une *species* sont sans aucune pensée actuelle ; donc etc.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 4.3> À cette question, je dis brièvement que non. D'abord parce qu'une telle *species* ne doit pas être posée à cause de la superfluité. Ensuite parce que, selon le Philosophe, dans l'âme il n'y a pas quelque chose de réellement distinct de l'âme sauf les habitus ou les actes. Ensuite parce que tant un habitus qu'une *species* demeurent dans l'âme, cette dernière ne pensant rien, et ainsi il y aurait des propositions dans l'âme quand l'âme ne penserait rien, ce qui est faux. Ensuite parce qu'un universel est ce qui est intelligé par une abstraction de l'intellect ; mais une *species* n'est pas ainsi intelligée : parce que si elle était intelligée en soi premièrement, nécessairement elle serait intelligée intuitivement. Si elle est intelligée en un autre, cet autre est un universel à l'égard de celui-là ; et alors je demande relativement à cet <autre>, de quelle manière il est intelligé : ou bien en soi ou bien en un autre, et <ainsi> il y aura un processus vers l'infini. Ou bien la *species* n'est pas universelle, parce que cet autre ou bien est une *species* ou bien non. Si non, on a le proposé que la *species* n'est pas universelle. Si oui, de quelle manière alors est-elle intelligée premièrement : ou bien en soi, et alors intuitivement ou par intuition et non pas par abstraction, ou bien en un autre etc.

<§ 4.4> À l'argument principal, je dis que ce n'est pas toute similitude dans l'âme relative à

QUESTIO 4

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 404, l. 1-p. 405, l. 26 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1va, l. 23-41)

<§ 4.0> UTRUM CONCEPTUS SIT QUALITAS QUE DICITUR 'SPECIES' VEL 'HABITUS'²⁶ ?

<§ 4.1> Quod sic : Quia omnis similitudo rei in anima potest dici 'conceptus rei' ; sed tam species quam habitus est similitudo rei, igitur etc.

<§ 4.2> Contra : Conceptus non est nisi quando est cogitatio actualis ; sed tam habitus quam species sunt sine omni cogitatione actuali ; igitur etc.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 4.3> Ad istam questionem dico breviter quod non. Tum quia talis species non est ponenda propter superfluitatem. Tum quia, secundum Philosophum²⁷, in anima non est aliquid realiter distinctum ab anima nisi habitus vel actus. Tum quia tam habitus quam species remanent in anima, ipsa nichil cogitante, et ita essent propositiones in anima quando anima nichil cogitaret, quod falsum est. Tum quia universale est illud quod intelligitur per abstractionem intellectus ; sed species non sic intelligitur : quia si intelligeretur in se primo, necessario intelligatur intuitive. Si intelligitur in alio, illud aliud est universale respectu illius ; et tunc quero de isto, quomodo intelligitur : aut in se aut in alio, et erit processus in infinitum. Vel species non est universalis, quia illud aliud aut est species aut non. Si non, habetur propositum quod species non est universalis. Si sic, quomodo tunc intelligitur primo : aut in se, et tunc intuitive vel intuitionem et non per abstractionem, aut in alio etc.

<§ 4.4> Ad argumentum principale dico quod non omnis similitudo in anima de re

une réalité qui est un concept d'une réalité, mais seulement celle qui est une pensée actuelle ou du moins qui requiert une pensée actuelle.

QUESTION 5

<§ 5.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE QUALITÉ <DÉ>TERMINANT L'ACTE D'INTELLIGER ?

<§ 5.1> Que oui : Parce qu'un concept est ce qui est conçu et il <dé>termine l'acte d'intelliger ; mais rien ne <dé>termine un acte d'intellect<ion> si ce n'est une réalité extérieure ou une qualité de l'esprit ; or un concept n'est pas une réalité extérieure, comme il est patent à partir de ce qui a été dit ; donc etc.

<§ 5.2> Contre : Tout ce qui est dans l'esprit est ou un acte, ou un habitus, ou une passion ; mais aucune de ces choses ne <dé>termine l'acte d'intelliger ; donc etc.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 5.3> À cette question, je dis brièvement que non : Ce dont la raison est parce que, au <livre> III des *Éthiques*, le Philosophe pose dans l'âme seulement les puissances, les habitus et les passions, qui sont des actes ; mais une telle <qualité> n'est ni puissance, ni habitus, ni acte ; donc etc.

<§ 5.4> En outre, le concept est posé afin qu'il corresponde aux sons vocaux, de telle sorte que par exemple quelque chose serait intelligé une fois un son vocal proféré et son signifié conçu. Mais quand je dis 'animal' <celui> qui entend le son vocal et connaît son signifié ne semble pas intelliger une certaine qualité, parce qu'il semble intelliger un animal en commun, <c'est-à-dire en général>. Mais une telle qualité n'est pas un animal en commun, parce qu'une telle qualité se distingue plus d'un animal que la blancheur ou la chaleur.

<§ 5.5> À l'argument principal, je dis que <ce qui est> assumé est faux, parce que le concept ne <dé>termine pas l'acte d'intelliger, parce que, si une telle qualité était détruite par la puissance de Dieu, nous aurions encore un vrai concept de la

est conceptus rei, sed solum illa que est cogitatio actualis vel saltem que requirit cogitationem actualem.

QUESTIO 5

(Cf. éd. BROWN, *Oph*, 6, p. 405, l. 1-p. 406, l. 23 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1va, l. 42-f. 1vb, l. 9)

<§ 5.0> UTRUM CONCEPTUS SIT QUALITAS TERMINANS ACTUM INTELLIGENDI²⁸ ?

<§ 5.1> Quod sic : Quia conceptus est illud quod concipitur et terminat actum intelligendi ; sed nichil terminat actum intellectus nisi res extra vel qualitas mentis ; conceptus autem non est res extra, ut patet ex predictis ; ergo etc.

<§ 5.2> Contra : Omne quod est in mente vel est actus, vel habitus, vel passio ; sed nullum istorum terminat actum intelligendi ; ergo etc.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 5.3> Ad istam questionem dico breviter quod non : Cuius ratio est quia, III *Ethi-corum*²⁹, Philosophus ponit in anima tantum potentias, habitus, et passiones, que sunt actus ; sed talis nec est potentia, nec habitus, nec actus ; ergo etc.

<§ 5.4> Preterea, conceptus ponitur ut correspondeat vocibus, ut sicut aliquid intelligeretur prolata voce et concepto suo significato. Sed quando dico 'animal' audiens vocem et suum significatum sciens non videtur intelligere aliquam qualitatem, quia videtur intelligere animal in communi. Sed talis qualitas non est animal in communi, quia talis qualitas plus distinguitur ab animali quam albedo vel calor.

<§ 5.5> Ad argumentum principale dico quod assumptum est falsum, quia conceptus non terminat actum intelligendi, quia, tali qualitate destructa per potentia Dei, adhuc haberemus verum conceptum

réalité. Et par conséquent une telle qualité <dé>terminant <un acte d'intellection> n'est pas un concept.

QUESTION 6

<§ 6.0> EST-CE QU'UN CONCEPT COMMUN EST UNE INTELLICTION GÉNÉRALE ?

<§ 6.1> Que non : Parce qu'un concept est sujet ou prédicat d'une proposition ; mais non pas une intellection ; donc etc.

<§ 6.2> Contre : Un concept n'est pas un habitus, ni une *species*, ni une qualité <dé>terminant un acte d'intelligir ; donc il est l'intellection même.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 6.3> À cette question, je dis brièvement que oui : Parce que quand une proposition se vérifie pour des réalités, si deux réalités suffisent, une troisième est superflue. Mais l'intellect et l'intellection suffisent pour vérifier toutes les propositions en cette matière ; donc etc.

<EXEMPLES CONTRE L'OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 6.4> Mais contre.

<1> Je prends la connaissance commune qui correspond au son vocal 'homme', et je demande : si quelque chose est intelligé par cette connaissance ou bien rien ? Non pas rien, parce que comme il est impossible qu'il y ait une vision et que rien ne soit vu et qu'il y ait un amour et que rien ne soit aimé, ainsi il est impossible qu'il y ait une connaissance et que rien ne soit connu par cette connaissance. Si quelque chose est intelligé par cette connaissance, alors ou bien <c'est> quelque chose d'extérieur à l'âme ou bien quelque chose dans l'âme. Non pas de la première manière, parce que ni une réalité universelle, en cela qu'aucune telle <réalité> n'est ; ni une réalité singulière, parce que non pas davantage une qu'une autre ; et ainsi n'importe quelle <réalité> est intelligée ou aucune <réalité>. Et ainsi, toutes les fois que je formerais cette proposition 'un homme

rei. Et per consequens talis <qualitas> terminans non est conceptus.

QUESTIO 6

(Cf. éd. BROWN, *Oph*, 6, p. 406, l. 1-p. 410, l. 129 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1vb, l. 9-f. 2rb, l. 7)

<§ 6.0> UTRUM CONCEPTUS COMMUNIS SIT INTELLECTIO GENERALIS³⁰ ?

<§ 6.1> Quod non : Quia conceptus est subiectum vel predicatum propositionis ; sed <intellectio> non ; ergo etc.

<§ 6.2> Contra : Conceptus non est habitus, nec species, nec qualitas terminans actum intelligendi ; ergo est ipsa intellectio.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 6.3> Ad istam questionem, dico breviter quod sic : Quia quando propositio verificatur pro rebus, si due res sufficiunt, tertia superfluit. Sed intellectus et intellectio sufficiunt ad verificandum omnes propositiones in ista materia : ergo etc.

<INSTANTIAE CONTRA OPINIONEM AUCTORIS>

<§ 6.4> Sed contra.

<1> Accipio cognitionem communem que correspondet huic voci 'homo', et quero : aut aliquid intelligitur ista cognitione aut nichil ? Non nichil, quia sicut impossibile est esse <visionem> et nichil videri et esse dilectionem et nichil diligere, ita impossibile est cognitionem esse et nichil cognosci illa cognitione. Si aliquid intelligitur ista intellectione, tunc aut aliquid extra animam aut aliquid in anima. Non primo modo, quia nec res universalis, eo quod nulla talis est ; nec res singularis, quia non magis una quam alia ; et ita quilibet intelligitur vel nulla. Et ita, quandocumque formarem istam propositionem 'homo est animal', intelligerem omnem hominem, et per consequens intelligerem multos homines quos numquam vidi nec de quibus unquam

est un animal', j'intelligerais tout homme, et par conséquent j'intelligerais de multiples hommes que jamais je n'ai vus ni auxquels jamais je n'ai pensé. Et par une telle connaissance quelque chose n'est pas connu dans l'âme, parce que rien ne peut être donné qui est intelligé si ce n'est cette intellection. Et ainsi une intellection est intelligée par elle-même.

<§ 6.5> <2> En outre, je forme cette proposition dans l'esprit 'tout homme peut courir', et je demande : si est intelligé ici un certain homme ou bien non ? Si oui, non pas davantage celui-là qui court que celui-là qui peut courir et qui peut être homme, parce que ainsi 'homme' suppose pour ceux qui peuvent être hommes comme pour ceux qui <le> sont. Mais ceux qui peuvent être hommes sont infinis <en nombre>, donc par une telle intellection des choses infinies <en nombre> seraient intelligées, ce qui est faux. Si nul homme n'est intelligé, donc par l'intellection elle-même ou rien n'est intelligé ou quelque chose dans l'âme <l'est>, et non pas <quelque chose> sauf une intellection ; donc etc.

<§ 6.6> <3> En outre, je prends l'acte de savoir une proposition, et je demande : qu'est-ce qui est intelligé par un tel acte ? Ou bien un simple ou bien un composé ? Non pas un simple, parce que toute proposition est composée à partir d'un sujet et d'un prédicat et d'une copule au moins. Ni un composé, parce que ce composé ou bien est composé à partir des réalités, et alors il y aurait une proposition du côté de la réalité, ou bien à partir des actes d'intelliger, et alors outre cet acte d'intelliger une proposition il y aurait d'autres actes à partir desquels serait composée une proposition, et ainsi il y aurait de multiples actes d'intelliger en même temps.

<§ 6.7> Si tu disais que l'acte de savoir une proposition n'est pas un certain <unique> acte simple, mais est un acte composé de multiples actes, parce que tous les actes font une <unique> proposition ; contre : alors ces propositions 'tout animal est un homme' et 'tout homme est un animal' ne se distingueraient pas dans l'esprit, parce qu'il n'y a pas un certain acte particulier dans une proposition qui ne soit dans l'autre, et

cogitavi. Nec tali cognitione cognoscitur aliquid in anima, quia nichil potest dari quod intelligitur nisi ipsa intellectio. Et ita intellectio intelligitur a se ipsa.

<§ 6.5> <2> Preterea, formo istam propositionem in mente 'omnis homo potest currere', et quero : aut intelligitur hic aliquis homo aut non ? Si sic, non magis iste qui currit quam iste qui potest currere et qui potest esse homo, quia ita supponit 'homo' pro illis qui possunt esse homines sicut pro illis qui sunt. Sed illi qui possunt esse homines sunt infiniti, igitur tali intellectione infinita intelligerentur, quod falsum est. Si nullus homo intelligitur, igitur ipsa intellectione vel nichil intelligitur vel aliquid in anima, et non nisi intellectio ; igitur etc.

<§ 6.6> <3> Preterea, accipio actum sciendi propositionem, et quero : quid intelligitur tali actu ? Aut simplex aut compositum ? Non simplex, quia omnis propositio componitur ex subiecto et predicato et copula ad minus. Nec compositum, quia illud compositum aut componitur ex rebus, et tunc propositio esset ex parte rei, aut ex actibus intelligendi, et tunc preter actum illum intelligendi propositionem essent alii actus ex quibus componeretur propositio, et ita essent multi actus intelligendi simul.

<§ 6.7> Si dicas quod actus sciendi propositionem non est aliquis unus actus simplex, sed est actus compositus ex multis actibus, quia³¹ omnes actus faciunt unam propositionem ; contra : tunc iste propositiones 'omne animal est homo' et 'omnis homo est animal' non distinguerentur in mente, quia non est aliquis actus particularis in una propositione quin sit in

qu'une différence d'ordre n'empêche pas <la confusion> comme c'est <le cas> dans une profération et un son vocal, donc etc. En outre, l'acte de savoir se distingue de tous ces actes pris ensemble et de façon divisée, parce que tous peuvent être en même temps quoiqu'il n'y ait pas d'acte de savoir ; donc etc.

<RÉPONSES AUX EXEMPLES>

<§ 6.8> <1*> Au premier de ces <points>, je dis que par une telle connaissance confuse sont intelligées les réalités singulières extérieures. Et c'est pourquoi avoir cette intellection confuse de l'homme n'est autre qu'avoir une <unique> intellection par laquelle n'est pas davantage intelligé un homme qu'un autre. Et cela n'est autre que le fait qu'une telle connaissance n'est pas davantage la similitude d'un homme que d'un autre homme, mais par une telle connaissance est davantage intelligé un homme qu'un âne ; et cela parce qu'une telle connaissance par un certain mode d'assimilation s'assimile davantage à un homme qu'à un âne. Et c'est pourquoi je dis conséquemment que par une telle connaissance confuse des choses infinies <en nombre> peuvent être intelligées, comme par le même amour des choses infinies <en nombre> peuvent être aimées, comme quel qu'un peut intelliger toutes les parties d'un certain continuum, lesquelles sont infinies <en nombre>, et peut désirer que toutes les parties d'un certain continuum durent dans l'être, et non pas davantage une partie qu'une autre. Similairement par le même son vocal des choses infinies <en nombre> peuvent être signifiées sans la connaissance particulière de ces choses infinies <en nombre>, comme ce son vocal 'homme' signifie des hommes infinis <en nombre>. Toutefois cette connaissance ne sera pas propre à un certain de ces <hommes> infinis <en nombre>, et par cette connaissance on ne peut pas distinguer un individu d'un autre, et cela à cause d'une certaine similitude spéciale de cette connaissance par rapport à ces individus et non pas à d'autres.

<§ 6.9> <2*> Au second <point>, il est patent à partir des choses dites.

alia, nec diversitas ordinis impedit sicut est in prolatione et voce, igitur etc. Preterea, actus sciendi distinguitur ab omnibus illis actibus coniunctim et divisim acceptis, quia omnes possunt esse simul quamvis non sit actus sciendi ; igitur etc.

<RESPONSIONES AD INSTANTIAS>

<§ 6.8> <1*> Ad primum istorum, dico quod tali cognitione confusa intelliguntur res singulares extra. Et ideo habere illam intellectionem confusam hominis non est aliud quam habere unam intellectionem qua non magis intelligitur unus homo quam alius. Et hoc non est aliud quam quod talis cognitio non est magis similitudo unius hominis quam alterius hominis, sed tali cognitione magis intelligitur unus homo quam asinus ; et hoc quia talis cognitio aliquo modo assimilationis assimilatur magis homini quam asino. Et ideo dico consequenter quod tali cognitione confusa possunt infinita intelligi, sicut eadem dilectione possunt infinita diligi, sicut aliquis potest intelligere omnes partes alicuius continui, que sunt infinite, et potest desiderare quod omnes partes continui alicuius durent in esse, et non magis una pars quam alia. Similiter eadem voce possunt infinita significari sine cognitione particulari illorum infinitorum, sicut hec vox 'homo' significat infinitos homines. Illa tamen cognitio non erit propria alicui infinitorum, nec illa cognitione potest unum individuum distingui ab alio, et hoc propter aliquam similitudinem specialem istius cognitionis ad individua illa et non ad alia.

<§ 6.9> <2*> Ad secundum, patet ex dictis.

<§ 6.10> <3*> Au troisième, je dis premièrement qu'une proposition dans l'esprit est un <unique> composé à partir de multiples actes d'intelliger ; par exemple, cette proposition dans l'esprit 'un homme est un animal' n'est autre que l'acte par lequel sont confusément intelligés tous les hommes et l'acte par lequel sont confusément intelligés tous les animaux, et un troisième acte qui correspond à une copule. Autrement il peut être dit qu'une proposition dans l'esprit est un <unique> acte équivalent aux trois tels actes existant en même temps dans l'intellect, et selon cette manière de dire une proposition n'est pas quelque chose de composé réellement mais seulement par équivalence, parce qu'elle équivalait à un tel composé.

<DOUTE SUR LA PROPOSITION MENTALE>

<§ 6.11> Mais alors il y a un doute : comment ces propositions se distinguent dans l'esprit 'tout animal est blanc', 'tout blanc est un animal', parce que dans l'esprit elles ne se distinguent pas à cause d'un ordre différent comme dans les sons vocaux, parce que la conjonction d'un signe avec un son vocal proféré ou avec un autre rend manifestement une proposition différente ? Mais cela ne peut pas être posé dans l'esprit, parce que de tels actes dans l'esprit sont en même temps dans un même sujet indivisible, c'est pourquoi ils ne peuvent pas avoir un tel ordre différent, et un même acte d'intelliger ne peut pas être composé plus avec l'un qu'avec l'autre.

<§ 6.12> Je réponds premièrement qu'une proposition peut être un <unique> acte d'intelliger équivalent à toute une <unique> proposition composée réellement à partir de divers actes d'intelliger, s'ils avaient pareil ordre qu'ils ont dans un son vocal. Et alors il y aura trois propositions distinctes selon que se distingueraient les propositions correspondantes, si leurs parties avaient un tel ordre. Autrement je dis que dans une proposition dans l'esprit correspond un <unique> acte d'intelliger en tant que partie de la proposition dans l'esprit à ce tout composé 'tout animal' et un autre <acte> à ce terme 'blanc', mais dans la proposition intellectuelle correspondant à cette proposition vocale 'tout blanc est un animal' un

<§ 6.10> <3*> Ad tertium, dico primo quod propositio in mente est unum compositum ex multis actibus intelligendi ; verbi gratia, hec propositio in mente 'homo est animal' non est aliud quam actus quo confuse intelliguntur omnes homines et actus quo confuse intelliguntur omnia animalia, et unus tertius actus qui correspondet copule. Aliter potest dici quod propositio in mente est unus actus equivalens tribus talibus actibus simul existentibus in intellectu, et secundum illum modum dicendi propositio non est aliquod compositum realiter sed tantum per equivalentiam, quia equivalet tali composito.

<DUBIUM DE PROPOSITIONE MENTALI>

<§ 6.11> Sed tunc est dubium : quomodo iste propositiones distinguantur in mente 'omne animal est album', 'omne album est animal', quia in mente non distinguantur propter diversum ordinem sicut in voce, quia coniunctio signi cum una voce prolata vel cum alia reddit manifeste propositionem diversam ? Sed hoc non potest poni in mente, quia tales actus in mente simul sunt in eodem subiecto indivisibili, ideo non possunt habere talem ordinem diversum, nec potest idem actus intelligendi plus componi cum uno quam cum alio.

<§ 6.12> Respondeo primo quod propositio potest esse unus actus intelligendi equivalens uni toti propositioni compositae realiter ex distinctis actibus intelligendi, si talem ordinem haberent qualem habent in voce. Et tunc erunt tres propositiones distinctae secundum quod distinguerentur propositiones sibi correspondentes, si talem ordinem haberent earum partes. Aliter dico quod in propositione in mente correspondet unus actus intelligendi tamquam pars propositionis in mente isti toti composito 'omne animal' et alius isti termino 'album', sed in propositione intellectuali correspondente isti propositioni vocali 'omne

acte correspond à ce tout composé ‘tout blanc’ et un autre à ce terme ‘animal’, et alors ces propositions dans l’esprit ‘tout animal est blanc’ et ‘tout blanc est un animal’ n’ont pas les mêmes parties, parce que l’acte d’intelligence correspondant à ce terme ‘tout blanc’ se distingue de l’acte d’intelligence correspondant précisément à ce terme ‘blanc’, et il en est ainsi d’une proposition conçue. D’où la proposition intellectuelle est composée à partir des intellections ou des intentions et non pas à partir des réalités.

<§ 6.13> Pour la forme de l’argument, je dis qu’autre est de parler de l’acte de savoir une proposition et autre de l’acte d’appréhender, parce que appréhender une proposition n’est pas autre que former une proposition. Et de plus, je dis que par une telle proposition n’est intelligé ni un simple ni un composé, car cette proposition dans l’esprit ‘un homme est un animal’ est un acte d’intelligence par lequel est appréhendé tout homme et un acte par lequel est appréhendé tout animal confusément, et qu’identique par le nombre est un homme et un animal, parce que cela est dénoté par une telle proposition, et c’est pourquoi par une telle proposition sont intelligées plusieurs choses, non pas toutefois un composé ni un simple.

<§ 6.14> Et quand il est dit que toute proposition est composée d’un sujet et d’un prédicat et d’une copule, je réponds : c’est vrai des propositions proférées et écrites. Or une certaine proposition mentale est composée d’un sujet et d’un prédicat et d’une copule, et une certaine sera équivalente à un tel composé. D’où, selon cette manière de dire, je dis qu’une proposition n’est pas toujours intelligée quand elle est dans l’âme, mais est ce par quoi sont intelligées les réalités ou les intentions de l’âme ; mais une proposition est alors un acte d’intelligence. Mais en parlant de l’acte de savoir une proposition, je dis que cet acte est un autre acte que la proposition. Et c’est pourquoi quand une certaine proposition est sue dans l’esprit, il y a deux actes dans l’esprit en même temps, en l’occurrence une proposition et un acte par lequel est sue une proposition. Et Aristote ne nie pas cela, surtout relativement aux actes ordonnés de la sorte que sont une proposition et l’acte de la savoir.

album est animal’ correspondet unus actus isti toti composito ‘omne album’ et alius isti termino ‘animal’, et tunc iste propositiones in mente ‘omne animal est album’ et ‘omne album est animal’ non habent easdem partes, quia actus intelligendi correspondens isti termino ‘omne album’ distinguitur ab actu intelligendi correspondente precise isti termino ‘album’, et ita est de concepta propositione. Unde propositio intellectualis componitur ex intellectionibus vel intentionibus et non ex rebus.

<§ 6.13> Ad formam argumenti, dico quod aliud est loqui de actu sciendi propositionem et aliud de actu apprehendendi, quia apprehendere propositionem non est aliud quam formare propositionem. Et ultra, dico quod tali propositione nec intelligitur simplex nec compositum, nam ista propositio in mente ‘homo est animal’ est actus intelligendi quo apprehenditur omnis homo et actus quo apprehenditur omne animal confuse, et quod idem numero est homo et animal, quia hoc denotatur per talem propositionem, et ideo tali propositione intelliguntur plura, non tamen compositum nec simplex.

<§ 6.14> Et quando dicitur quod omnis propositio componitur ex subiecto et predicato et copula, respondeo : verum est de propositionibus prolatis et scriptis. Propositio autem mentalis aliqua componitur ex subiecto et predicato et copula, et aliqua erit equivalens tali composito. Unde, secundum istum modum dicendi, dico quod propositio non semper intelligitur quando est in anima, sed est illud quo intelliguntur res vel intentiones anime ; sed propositio est tunc actus intelligendi. Sed loquendo de actu sciendi propositionem, dico quod ille actus est alius actus a propositione. Et ideo quando aliqua propositio scitur in mente, sunt duo actus in mente simul, scilicet propositio et actus quo scitur propositio. Nec hoc negat Aristoteles, maxime de actibus ordinatis cuiusmodi sunt propositio et actus sciendi eam.

<§ 6.15> À l'argument principal, je dis qu'une proposition mentale n'est pas composée à partir des réalités mais à partir des actes d'intelliger, et c'est pourquoi je nie ce qui est pris <comme hypothèse>.

QUESTION 7

<§ 7.0> EST-CE QU'UN CONCEPT PROPRE SINGULIER EST UNE CONNAISSANCE PROPRE ?

<§ 7.1> Que non : Parce qu'un concept propre représente seulement une <unique> chose, parce qu'elle est seulement la similitude d'une <unique> chose ; mais une connaissance propre représente de multiples choses très similaires ; donc etc.

<§ 7.2> Contre : Un concept n'est pas une *species*, ni un habitus, ni une réalité extérieure ; donc etc.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 7.3> À cette question, je dis brièvement que oui : Parce qu'un concept commun est une connaissance confuse, donc un concept propre est une connaissance propre ; la conséquence est patente à partir de la proportion.

<§ 7.4> Mais <il y a> un doute relativement à la manière de poser que l'acte d'intelliger est le concept.

Je réponds : ceci est la manière de poser : un intellect appréhendant par intuition une réalité singulière choisit une <unique> connaissance intuitive en soi qui est seulement une connaissance de cette réalité singulière, pouvant à partir de sa nature supposer pour cette réalité singulière. Car comme ce son vocal 'Socrate' suppose pour la réalité qu'il signifie – de sorte que celui qui entend ce son vocal 'Socrate court' ne conçoit pas que ce son vocal 'Socrate' qu'il entend court, mais que la réalité signifiée par ce son vocal court –, ainsi celui qui voit et intellige que quelque chose est affirmé de l'intellection d'une réalité singulière ne concevra pas que cette intellection est telle ou telle, mais concevra que la réalité même dont est <l'intellection> est telle ou telle. Et ainsi comme un son vocal suppose par institution pour son signifié, ainsi cette

<§ 6.15> Ad argumentum principale, dico quod propositio mentalis non componitur ex rebus sed ex actibus intelligendi, et ideo nego assumptum.

QUESTIO 7

(Cf. éd. BROWN, *Oph*, 6, p. 410, l. 1-p. 412, l. 46 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 2rb, l. 8-35)

<§ 7.0> UTRUM CONCEPTUS PROPRIUS SINGULARIS SIT COGNITIO PROPRIA³² ?

<§ 7.1> Quod non : Quia conceptus proprius representat tantum unum, quia est tantum similitudo unius ; sed cognitio propria multa similima representat ; ergo etc.

<§ 7.2> Contra : Conceptus non est species, nec habitus, nec res extra ; ergo etc.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 7.3> Ad istam questionem, dico breviter quod sic : Quia conceptus communis est cognitio confusa, ergo conceptus proprius est cognitio propria ; consequentia patet ex proportionem.

<§ 7.4> Sed dubium de modo ponendi <actum> intelligendi esse conceptum.

Respondeo : iste est modus ponendi : intellectus apprehendens intuitionem rem singularem elicit unam cognitionem intuitivam in se que est tantum cognitio illius rei singularis, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari. Nam sicut hec vox 'Sortes' supponit pro illa re quam significat – ita quod audiens istam vocem 'Sortes currit', non concipit quod hec vox 'Sortes' currit quam audit, sed quod res significata per illam vocem currit –, ita <qui> videt et intelligit aliquid affirmari de illa intellectione rei singularis non concipiet illam intellectionem esse talem vel talem, sed concipiet ipsam rem cuius est esse talem vel talem. Et ita sicut vox supponit ex institutione pro suo signi-

intellection suppose naturellement pour la réalité dont elle est <l'intellection>. Mais outre l'intellection de la réalité singulière, l'intellect se forme d'autres intellections qui ne sont pas davantage de cette réalité que d'une autre, comme ce son vocal 'homme' ne signifie pas davantage Socrate que Platon et ainsi ne suppose pas davantage pour Socrate que pour Platon. Ainsi par cette intellection n'est pas davantage intelligé Socrate que Platon, et ainsi de tous les hommes. Et ainsi il y a dans l'intellect une certaine connaissance par laquelle n'est pas davantage connu cet animal-ci que cet animal-là, et ainsi de chacun <des animaux>.

<§ 7.5> Et si tu demandais par quoi est causée une telle intellection, je réponds : une connaissance propre singulière et une connaissance spécifique sont causées également intuitivement et également en premier lieu en même temps par un objet, et une connaissance du genre est causée dans l'esprit par des individus d'une <espèce> et <des individus> d'une autre espèce, et cela en même temps que leurs connaissances propres.

<EXEMPLES CONTRE L'OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 7.6> Mais cela donné <pour vrai>, alors tous les prédicaments seraient des accidents, et ainsi l'accident serait supérieur à la substance.

<§ 7.7> Deuxièmement, il s'ensuit que le même serait supérieur à soi.

<§ 7.8> Troisièmement, il s'ensuit que le même se signifie et suppose pour lui-même.

<§ 7.9> Quatrièmement, il s'ensuit que le même est supérieur et inférieur à l'égard du même.

<§ 7.10> Les réponses à ces <points objectés>, recherche-<les> à la question 13 du cinquième *Quodlibet*.

<§ 7.11> À l'argument principal, je dis que la connaissance intuitive propre représente seulement une <unique> chose, comme il est montré clairement en d'autres occasions.

Traduction : Claude Lafleur et Joanne Carrier

ficato, ita ista intellectio supponit naturaliter pro re cuius est. Sed preter intellectiorem rei singularis, format sibi intellectus alias intellectiones que non magis sunt istius rei quam alterius, sicut hec vox 'homo' non magis significat Sortem quam Platonem et ita non magis supponit pro Sorte quam pro Platone. Ita illa intellectione non magis intelligitur Sortes quam Plato, et sic de omnibus hominibus. Et ita est in intellectu aliqua cognitio qua non magis cognoscitur hoc animal <quam illud animal>, et sic de singulis.

<§ 7.5> Et si queras a quibus causatur intellectio talis, respondeo : cognitio propria singularis et cognitio specifica eque intuitive et eque primo causantur simul ab obiecto, et cognitio generis causatur in mente ab individuis alterius et alterius speciei, et hoc simul cum cognitionibus propriis eorum.

<INSTANTIAE CONTRA OPINIONEM AUCTORIS>

<§ 7.6> Sed hoc dato, tunc omnia predicamenta essent accidentia, et ita accidens esset superius ad substantiam³³.

<§ 7.7> Secundo, sequitur quod idem esset superius ad se.

<§ 7.8> Tertio, sequitur quod idem significat se et supponit pro se.

<§ 7.9> Quarto, sequitur quod idem sit superius et inferius respectu eiusdem.

<§ 7.10> Responsiones ad ista, quere 13 questione quinti *Quodlibet*³⁴.

<§ 7.11> Ad argumentum principale, dico quod cognito intuitiva propria tantum representat unum, sicut alias³⁵ declaratum est.

Édition orthographique établie par Claude Lafleur et Joanne Carrier avec le ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 17841 (=A).

1. *ficum* : c'est-à-dire une entité façonnée psychiquement ; *idolum* (*ydolum* : image, spectre) est souvent utilisé par Ockham comme synonyme. Pour l'historique de ces termes et leur utilisation dans les débats gnoséologiques de la scolastique des XIII^e et XIV^e siècles, voir C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil (coll. « Des travaux »), 1999, « L'acte contre l'idole », p. 177-201 (surtout, p. 194-195) ; et ID., *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Paris, Vrin (coll. « Chemins philosophiques »), 2011, p. 86-87 pour la présentation du « passage remarquable » d'Abélard, où, dès le premier quart du XII^e siècle, on trouve la mention d'une orientation intentionnelle de l'esprit vers une « réalité imaginaire [...] et fictive [...] ni substance ni accident » — un passage que l'on peut maintenant lire dans : C. LA-FLEUR, J. CARRIER, « Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica "Ingredientibus"* : *Super Porphyrium* », *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), § 50, p. 169-170.
2. Parmi les textes philosophiques d'Ockham, un rapprochement se fait naturellement avec la *Somme de logique* et, surtout, l'*Exposé sur le Proème du livre De l'herméneutique d'Aristote*, ici traduit : cf. OCKHAM, *Summa logice*, I, c. 12, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Summa logicae ediderunt* † P. BOEHNER, G. GÁL et S. BROWN, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974, *Opera Philosophica*, I, p. 42, l. 26-31 : « Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines et intellectus. Sed quid est illud in anima quod est tale signum ? Dicendum quod circa istum articulum diverse sunt opiniones. Aliquid dicunt quod non est nisi quoddam *ficum per animam* » ; OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.1-7.4 (« Opinions probables : les passions de l'âme sont des *idola* ou des *ficta* ») et § 10.1-10.5 (« Opinion qui pourrait être soutenue : Propositions, syllogismes et universaux sont des *ficta*, ayant seulement un être objectif dans l'âme ») — comme mentionné dans l'introduction, nous reprenons et traduisons, en les adaptant au besoin, les libellés descriptifs ajoutés par les éditeurs. Pour des renvois aux œuvres théologiques d'Ockham, ainsi qu'à des auteurs comme Henri de Harclay, Pierre d'Auriol et Gauthier Chatton, voir OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, éd. S. BROWN, p. 397, n. 1, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Brevis summa libri Physicorum, Summula philosophiae naturalis et Questiones in libros Physicorum Aristotelis edidit* S. BROWN, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1984, *Opera Philosophica*, 6.
3. Cf. ARISTOTE, *Metaphysica*, VI, 4 (1027b17-1028b6).
4. Voir, ci-dessous, § 6.3 : « [...] intellectus et intellectio sufficiunt ad verificandum omnes propositiones in ista materia : ergo etc. ».
5. OCKHAM, *Quodlibet IV*, qu. 35, art. 2 (« Contra opinionem »), dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Quodlibeta septem edidit* J.C. WEY, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1980, *Opera theologica*, 9, p. 472, l. 69-p. 473, l. 113. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.2-7.3 ; et OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 398, n. 3 (pour Gauthier Chatton).
6. *talis fictio supplevimus* (cf. *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.1 et § 7.3)] *om. A* (et *BC secundum OCKHAM, Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, § 1.9, ed. BROWN, p. 398, l. 27)
7. *eo sic*
8. *talis fictio supplevimus* (cf. *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.1 et § 7.3)] *om. A* (et *BC secundum OCKHAM, Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, § 1.9, ed. BROWN, p. 398, l. 30)
9. Voir, ci-dessus, § 1.1.
10. Ci-dessous, qu. 3, § 3.16.
11. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 8.2-8.3 (parallèle pour le thème seulement) ; et ID., *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 2, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 398-399, n. 1 (pour Gauthier Burley).
12. Cf. OCKHAM, *Quodlibet III*, qu. 12, art. 2, éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 247, l. 19-p. 250, l. 98 ; OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 6.6 ; ID., *Scriptum in I Sent.*, Prol., qu. 2, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, Prologus et Distinctio prima*, edidit G. GÁL, adlaborante S. BROWN, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1967, *Opera theologica*, I, p. 109, l. 12-p. 111, l. 4 ; et OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 2, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 399, n. 3 (pour Gauthier Burley et Gauthier Chatton).

13. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 9.1-9.7 ; et ID., *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, éd. GAMBATESE et BROWN, p. 363-364, n. 1 (pour des extraits pertinents de Guillaume de Alnwick et Richard de Campsall), dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus* edidit † E.A. MOODY [S. BROWN et G. GÁL], *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* edidit G. GÁL, *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* ediderunt A. GAMBATESE et S. BROWN [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2.
14. Ci-dessus, qu. 1 (§ 1.1-1.10) et qu. 2 (§ 2.1-2.5).
15. Cf. ARISTOTE, *Metaphysica*, V, 7 (1017a7-1017b9) ; *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. G. VUILLEMIN-DIEM, Leyde, New York, Cologne, Brill, 1995, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 102, l. 296-p. 103, l. 330 ; *translatio Michaelis Scoti*, éd. R. PONZALLI, *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, Berne, Francke, 1971, p. 125, l. 1-p. 134, l. 142 (textes 13-14, avec les commentaires d'Averroès correspondants) et éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 115vbM-117vbM.
16. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VI, comm. 8, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 152vaG-H : « Illud quod est in cognitione [...], et hec sunt cetera predicamenta ».
17. Ci-dessus, § 3.4.
18. Cf. ARISTOTE, *Metaphysica*, V, 29 (1024b17-1025a13) ; *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 122, l. 853-p. 123, l. 885 ; *translatio Michaelis Scoti*, éd. PONZALLI, *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, p. 225, l. 1-p. 232, l. 107 (texte 34, avec le commentaire d'Averroès correspondant) et éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 141rbF-142vaH.
19. Ci-dessus, § 3.5.
20. Ci-dessus, § 3.9.
21. Ci-dessus, § 3.6. Voir OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 9.14.
22. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 23, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 173vaG : « Et sanitas dicitur duobus modis. Dicitur enim de forma [...] et ambo sunt idem, sed sanitas secundo modo invenitur ab ea que est secundum primum modum ».
23. *Ibid.*, fol. 173vaI : « [...] sanitas dicitur duobus modis. Dicitur enim de intellectu sanitatis qui est in anima et dicitur de sanitate existente in corpore ».
24. *Ibid.*, fol. 173vbL : « [...] sanitas vero in rei veritate est definitio sanitatis que est in anima, et scire ipsam non est sanitas que est extra animam ».
25. Ci-dessus, § 3.7-3.8.
26. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 5.1-5.2.
27. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, II, 4 (1105b19-21) ; *Recensio <Guillelmi de Moerbeka>*, dans *Aristoteles Latinus*, XXVI, 1-3 (ici fascicule 4). *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'. B. Recensio recognita*, éd. R.A. GAUTHIER, Leiden, Brill ; Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1973, p. 401, l. 15-17 : « Quia igitur que in anima fiunt tria sunt, passionēs, potencie et habitus, horum aliquid utique erit virtus ».
28. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 4.1-4.3.
29. Entendre « II *Ethicorum* ». Cf., ci-dessous, qu. 4, § 4.3 (avec l'annotation) et, avec justement la bonne référence à « II *Ethicorum* », OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 4.2.
30. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 6.1-6.14 ; et ID., *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, éd. GAMBATESE et BROWN, *Opera Philosophica*, 2, p. 351, n. 1 (pour des extraits pertinents de Jean Duns Scot et de Guillaume de Nottingham).
31. quia *scripsimus* (et etiam ed. BROWN, p. 407, l. 44) qui *A(sic)BC*
32. Cf. OCKHAM, *Quodlibet I*, qu. 13 (p. 72-78), *V*, qu. 13 (p. 531-536), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9 ; OCKHAM, *Scriptum in I Sent.*, d. 3, qu. 6-7, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio. Distinctiones II-III* edidit S. BROWN, adlaborante G. GÁL, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1970, *Opera theologica*, 2, p. 483-523. Pour un renvoi à l'*Expositio Phisicorum* et la citation d'un extrait adverse de Gauthier Chatton, voir OCKHAM, *Questiones in libris Phisicorum Aristotelis*, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 410, n. 1.
33. Cf. OCKHAM, *Quodlibet V*, qu. 13 (*Instantia*, 1-5), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 532, l. 16-p. 533, l. 45. Auparavant, OCKHAM, *Summa logice*, I, c. 17, éd. BOEHNER, GÁL et BROWN, *Opera Philosophica*, 1, p. 58, l. 25-32 et p. 62, l. 136.

-
34. OCKHAM, *Quodlibet V*, qu. 13 (*Ad instantiam*, 1-5), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 533, l. 46-p. 536, l. 117.
35. Cf. OCKHAM, *Quodlibet I*, qu. 13 (*Ad dubium I*), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 76, l. 88-98.