230 10-5

Philosophie de la nature 1937-1938 - 2ème partie -

1. Introduction: Commentaire sur J.de STh. → semblent manquer pp.1-2 chemise 3
Quomodo potest aliquis formare judicium intrinsece inevidens et incertum, p.3
et tamen quod subjectum non participet talem incertitudinem . . .
Quomodo distinguantur fides et opinio essentialiter p.4
Utrum opinio et fides cum scientia intrinsece repugnant p.6
Demonstratio vel scientia "quia" intrinsece et substantialiter . . . p.5
Oportet quod demonstratio sit ex causis veris et immediatis p.1
Omnis demonstratio propter quid est a priori... p.2
Demonstratio quia p.3
Demonstratio propter quid p.3
Demonstratio per signum p.3
a) Causa remota b) Quando causa convertitur . . . p.4 (voir p.5)
Introduction aux cours : 1 page égarée

2. cf. J. STh. in I Phys. p.1
I Dubitiones ~~Ordo nostrae cognitionis est a communioribus ad minus communia~~
II Cognitio est vel confusa
distincta
III Res aliae sunt notiores simpliciter
aliae sunt notiores nobis
Propositiones tres p.2
Deux difficultés érigées contre cette doctrine d'Aristote p.3-4-5
Deux thèses établies par J.STh. p.6-7-7-1-2-
Demonstration de la thèse p.3-4 2 Difficultés pp.5-6 4 Objections pp6-7-8-

3. Cajetan : Proemium de Ent. et de Ess., q. 1.
I In quo stat difficultas hujus quaestionis de primo cognito via originis a)
II Opinio Scoti cum fundamentis suis p.d)
III Ponetur opinio S.Thomae, et impugnabitur simul grinio Scoti p.f)
Differunt abst. form. et abstr. totalis 4 ter g)h) i)

4. Aristote (quelques notes - 2 pp)

5. Déduction métaphysique

I. On peut considérer l'être en lui-même p.1
On peut considérer l'être par rapport à ce qui est coextensif à l'être p.2
II. Le multiple dans l'être p.5
III. L'acte pur p.6
IV. Essence et existence p.7
V. Substance et accidents p.7

6. Déduction en Philosophie de la nature

I. Les principes de la Nature p.1
1. Donnée 2. La donnée comme problème 3. Solution du problème
4. Autre manière de démontrer l'hylémorphisme

7. Lorsque Aristote parle des universaux plus connaissables dans leur nature, il s'agit au fond formellement d'universels dans leur puissance et leur causalité ou dans l'abstraction formelle. (6pp.)
Doctrine non comprise par les modernes. cf. Brunschvicz
Pour bien comprendre, cf. Cajetan

Quatre différences entre l'abstraction totale et formelle

Philo. de la nature. Introduction : Comm. sur Jean de S. Thomas

(1)

p. 3 Quomodo potest aliquis formare judicium intrinsece inevidens et incertum, et tamen quod subjectum non participet talem ...

p 4 Quomodo distinguantur fides et opinio essentialiter

p. 6 Utrum Opinio et Fides cum Scientia intrinsece repugnent

p. 1 Oportet quod demonstratio sit ex causis veris et immediatis

p. 2 Omnis demonstratio propter quid est a priori

p. 3 Demonstratio quia
propter quid
per signum

p. 4. Causa remota

(5) → mal placée Demonstratio vel scientia "quia" intrinseci et substantialiter habere rationem demonstrationis ...

Introd. aux Cours - 1 page -

- Degrés d'abstr. ...

- La Sc. & la Sagesse se distinguent à pdv des sujets principaux.

PN Notes

comm. ——— * sujet princip.

- Sc. & Sag. : dualité de lumière entre la lumière sub quo et le sujet principal. v. gr. en métaph. la lumière sub quo n'est pas Dieu.

Phil. Nat. :

Indét. : ens comm. mobile (Dieu) → dét. : minus comm. homo (Dieu)

En métaph. : mouv. de pensée vers Dieu où tout

Phil. de la nature – Introduction Comm. sur Jean de S. Thom

– degrés d'abstr. dist. selon obj. formel quod & quo

– La Sc. & la Sagesse se distinguent à pdv des sujets principaux.

PN Notes

comm. ——————— * sujet princip.

– Sc. & Sag. : dualité de lumière entre la lumière sub quo et le sujet principal. v. gr. en métaph. la lumière sub quo n'est pas Dieu.

Phil. nat. :

Indét. : ens comm. → dét. : minus comm.
mobile (Dieu) — homo (Dieu)

En métaph. : mouv. de pensée vers Dieu où tout
En phil. nat. : " réel du monde sans jacent vers Hom

Phil nat. néc. pour métaph. : comme sensation et imagination pr pensée.

Aristote maxm. mét. aussi maxim naturalis. Pas comme Descartes et Spinoza. Pas d'expér. de la nature dans modernes. Platonisant sur la nature.

Quando potest aliquis formare judicium intrinsece ineviden et incertum, et tamen quod subjectum non participet talem incertitudinem, cum non nisi per actum illum incertum tendat in objectum.

In fide et opinione potest dari evidentia moralis et certitudo, non circa veritatem, quam attingit, haec enim semper manet obscura et incerta, et vocatur haec incertitudo intrinseca seu metaphysica, quia circa veritatem ipsam versatur; sed evidentia ista et certitudo versatur circa credibilitatem vel probabilitatem. Et quando tot accumulantur motiva, quod redditur evidentem credibilitatem, ita quod non remanet locus ad diserendum, tunc tollitur omnis formido intrinseca, quia rationes motivae et inductivae ad fidem dicuntur intrinsecae ipsi assensui credendi. [Unde formido intrinseca remota tota non tollit formidinem intrinsecam] Ceterum circa ipsam veritatem creditam vel opinatam, quamdiu in seipsa non videtur, semper manet intellectus ob intrinseco ineviden et non satiatus. Et sic licet possit carere omni formidine morali aut modi dubitationis, non tamen potest carere formidine manifestationis et evidentiae circa veritatem, sic formido obscuritatis numquam potest tolli a fide et opinione, et consequenter neque formido incertitudinis objectivae in his quae fide humana vel opinione attingeun In fide autem divina incertitudo objectiva non datur propter infallibilitatem testimonii; datur tamen imperfecta intrinseca obscuritatis.

In scientia solum est una certitudo, scilicet quatenus rem attingit in se; quae certitudo est intrinseca.

In opinione autem est duplex formido: alia intrinseca respectu veritatis, alia extrinseca respectu motivorum inducentium ad probabilitatem et credibilitatem, et ita potest tolli una manente alia.

Quomodo distinguantur fides et opinio essentialiter.

1/ Media sunt totaliter diversa;

2/ Ipsa formalis ratio cognoscendi in utroque valde differt.

Nam opinio utitur rationibus facientibus probabilitatem et labentibus connexionem, licet non necessariam, saltem probabilem et verisimilem, ratione cujus intellectus inclinari potest, licet non totaliter moveri et convinci.

At vero, fides solum innititur auctoritati dicentis, et sic non utitur probatione vel discursu, sed cognita auctoritate, quod sit fide digna, et quod ipsa propositio non appareat impossibilis aut falsa, hoc solum sufficit ad assentiendum credendo.

Ergo differunt essentialiter in modo et ratione formali tendendi in sua objecta.

Videatur 2a2ae q2, a1; 3 Sent. d. 23 q2....
de Veritate q 14, a 1, c.

Intellectus, opinio, scientia. cfr. de An. III 639.

Adhuc, fides non formaliter petit rationes probabiles, sed praesupposite et antecedenter; opinio vero per se et formaliter, per accidens vero habet adjunctum motum voluntatis.

In fide probabilitas rationum requiritur ad duo:

a) ne res appareat impossibilis;

b) ut appareat convenire ipsa vel auctoritas dicentis; et sic efficiatur illis voluntas, quo affectu posito movetur intellectus ad credendum ex propositione boni et convenientis. In quo fundat D. hono quod pia affectio, quae antecedit fidem divinam, sitne ex propositione intellectus, quo proponit convenientiam boni reponendi. (de Ver. 14/2 ad 10)

In opinione vero probabilitas rationum non requiritur ad proponendum bonum, sed ad manifestandam veritatem, licet non plene et perfecte. Et ita adhaesio opinionis, quae non est plena nec firma, non pendet a voluntate per se, sed sine ipsa inveniri potest solum sistens in pondere et momentis rationum. Si vero motus voluntatis illi adjungatur, non erit tamquam primo et per se requisitum, sed per accidens, quia volentes aliquam opinionem aliquando tamquam fide, ut cum fertur judicium potius ex passione quam ex sola probabilitate et pondere rationum.

Utrum Opinio et Fides cum Scientia intrinseci repugnent.

Comparari possunt:

1) { Actus scientiae et assensus certus et evidens.
   { actus opinionis vel fidei et assensus incertus et inevidens.

2) { Habitus scientiae et inclinatio ad assensum evidentem;
   { habitus op. vel fid. et inclinatio ad assensum inevidentem.

3) +

Demonstratio vel scientia quia intrinsece et substantialiter habere rationem demonstrationis, quatenus habet certitudinem et evidentiam, et sic absolute est univoce demonstratio secundum modum formalem procedendi certo et evidenter, sed imperfecte participare rationem scientiae, quia non versatur circa objectum perfecte scientificum, quod est quidditas et ea, quae ad quidditatem sequuntur, sed versatur circa ipsum an est, non attingendo radicem et cursum veritatis propter quam est.

Sed ex parte objecti quod attingit, non est scientia perfecta, quia non attingit quod quid, sed an est. Demonstratio quia solum versatur circa praeambula ad scientiam, non circa proprium objectum scientiae, quod est quid. Inde sicut embryo quidam scientiae deserit scientiae principaliter ministerialiter. Scientia quia quietat intellectum perfecte quoad an est; licet relinquat intellectum non consideratum neque quietum quoad quid est, quia hoc ad se non pertinet; et pro tanto est imperfecta illa demonstratio, quia hanc demonstrationem rationem quidditatis non attingit.

Oportet quod demonstratio sit ex causis veris et immediatis
Unde contingit deficere a demonstratione propter quid
- vel quia non proceditur ex causis, sed ex effectibus,
- vel quia non ex causis immediatis et proximis, sed remotis, quae non sunt determinata radix hujus veritatis, ut si quis probaret lapidem non respirare, quia non est animal, reddit causam remotam, quia aliqua sunt animalia, quae non respirant; unde praecipue servit ad demonstrationes negativas.

~~Licet omnis demonstratio propter quid sit a priori, omnis demonstratio a priori non est propter quid.~~
~~Item, omnis demonstratio a posteriori est quia, sed omnis demonstratio quia non est a posteriori.~~
~~Nam, demonstratio quia solum consistit in hoc quod ostendatur veritas, sed non radix illius propria et immediata.~~

Omnis demonstratio propter quid est a priori, sed non e converso; et omnis demonstratio a posteriori est quia, sed non e converso.

Nam demonstratio quia solum consistit in hoc, quod ostendatur veritas, sed non radix illius propria et immediata. Quod autem detur aliqua veritas, potest aliquando ostendi per aliquid posterius, scil. per effectum, aliquando per aliquid prius, scil. per causam remotam, aliquando per aliquid concomitans. Unde non omnis demonstratio quia est solum a posteriori, id. ex effectu, sed aliquando per aliquid prius, scil. per causam remotam. At vero omnis demonstratio propter quid semper est a priori, quia semper est per causam eamque proximam et immediatam.

Demonstratio quia est illa quae tradit veritatem aliquam non ostendendo propriam et peculiarem ejus radicem,

- sive id fiat per causam remotam
- sive per effectum
- sive per aliquid aliud cum quo illa veritas habeat connexionem per se, licet ab illa non oriatur.

Demonstratio propter quid est illa, quae ostendit veritatem aliquam secundum suam propriam causam et radicem cognitam ut talem.

Nota: Demonstratio propter quid semper includit demonstrationem quia virtualiter et eminenter. Qui enim demonstrat causam veritatis, a fortiori demonstrat, quod detur talis veritas, e contra vero non; quia enim demonstrat veritatem dari, non continuo demonstrat causam, propter quam datur.

Demonstratio per signum pertinet ad demonstr. quia. Nam de se solum probat rem esse, non autem ostendit causam et radicem ejus, sive signum sit effectus sive causa remota vel aliquid concomitans.

Demonstratio deducens ad impossibile per causas talis impossibilitatis, est propter quid. (~~Si equus discurrit, est rationalis~~) (Si lapis est vivens, se movet)

Demonstratio deducens ad impossibile ex effectibus, est quia. (Si equus discurrit, est rationalis.)

a) Causa remota est illa quae non convertitur cum suo effectu; causa enim remota non nisi remote influit in effectum, et sic excedit illum. Quod potest tripliciter considerari

1° quia licet cum effectu convertatur, non tamen immediate, sed aliquid inter causam et effectum debet mediare sicut essentia considerata respectu tertiae et quartae passionis, quas causat mediante prima vel secunda.

2° per aliud extremum dicitur causa remota, quae non convertitur cum effectu nec illum infert aut infertur ex illo, licet quandoque talem effectum operetur; sicut si dicas, quod aliquis habet febrim, quia habet concitatum pulsum, aliquando enim sine febri datur pulsus concitatus, ut in currente; aliquando e contra febris sine concitatione pulsus, ut in moriente.

3° dicitur etiam causa remota, quae non adaequate convertitur cum effectu, et tamen causa sufficiens ad inferendum negationem effectus, non autem ad ponendum illum; sicut bene valet: "non est animal, ergo non respirat", et contra tamen non valet: "Est animal, ergo respirat." Et ita animal dicitur

a remota respirationis.
iando causa
rtitur cum effectu
liter copulato
le, dicitur causa
ma.

3 Sent. d. 16, q. 1,

Necessarium idem est quod impossibile non esse. Unde necessitas excludit potentiam ad oppositum. Haec autem potentia ad oppositum excluditur triplici ratione.

1/ Et hoc quod talis potentia repugnat naturae illius rei, sicut potentia deficiendi repugnat naturae divinae. Et ideo dicimus Deum necessario aeternum. Et haec est necessitas absoluta.

2/ ~~Impedita~~ excluditur a aliquo impediente. Et sic est necessitas coactionis.

3/ quia hoc cujus dicitur potentia, repugnat fini intento; sicut non curari repugnat ei quod est sanari. Unde dicimus quod non potest non curari, si debeat sanari. Et haec est necessitas a conditione finis.

— "Nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus." de Vr. q. 2, a 8, c.

— "(Cognitio speculativa est) uno modo quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis sicut nos cognoscimus naturalia." (de Ver. 3/3/c)

— "Intellectus intelligit reflendo res ad se."

— "Scientia speculativa est de illis quae ipsa sunt principia."

—

Introd. aux Cours

a) Vision du monde – 1° div. inter. – et non comme vie végétative. Homo sedens....

b) Vue Ehomiste – donc pas exclusivement phique.

c) Vivre dans le Ehomisme et non sur lui.

d) Phil. habitus – jugement sur les choses concrètes. (Citer Bergson sur caract. irréel – Pensée et Mouvant – C I)

e) Il ne suffit pas d'exposer des résultats, il faut surtout initier aux méthodes – et apprendre à penser.

Bréhier is like a man who would take a precious painting – burn it, and pointing to the ashes, say: it is all there. Il semble être un idéal pour faire des études historiques objectives, car non seulement il est vierge de tout esprit de système, mais il n'a même pas l'esprit philosophique qui pourrait lui donner des préjugés. Il est comme la matière première.

C.I. J.S.Th. - In I Phys. (2)

p.1 I Ordo nostrae cognitionis est a communioribus ad minus communia.
II Cognitio est vel confusa / distincta
III Res < aliae sunt notiores simpliciter ...
aliae ——— nobis ...

p. 2. Trois propositions
Ia Le mode connaturel à notre connaissance ...
IIa Nous connaissons d'abord les ch. les + confuses
IIIa Il faut procéder de l'universel au particulier

.3. On érige contre cette doctrine d'Aristote deux difficultés
3-4 1ère difficulté
.5 2e difficulté
6. J de S.Th. établit deux thèses
1ère thèse : il est impossible qu'ici-bas le premier connu de notre intell. soit le singulier
.8- 2ème thèse : la première ratio cognoscibilis par notre intell. c'est la quidditè matérielle.
6.3 Démonstration de la thèse - Duns Scot - J. de S. Th.
p.5 Deux difficultés p.6 : Quatre objections : I / II - III

C I J S Th. — In I Phys. — 1.

Ordo nostrae cognitionis est a communioribus ad minus communia.

Distinctiones I) Ordine acquisitionis nostra cognitio est priori in sensu quam in intellectu.

II) Cognitio, sive in sensu sive in intellectu, est vel

- confusa, qua attingitur aliquid non resolvendo nec discernendo ejus partes seu praedicata aut attributa. Haec est vel... vel...
  - actualis quando dicit ordinem ad plura actualiter in se inclusa, quia ex illis actus constat; est scil. circa ea quae actu conveniunt rei.
  - potentialis, scil. quando dicit ordinem ad potentialiter subjecta, quia sub se continentur; est scil. respectu eorum, quae in confuso et quasi in ejus potentia continentur.
- distincta, qua cognoscitur aliquid resolvendo seu discernendo partes ejus aut praedicata.
  - actualis. id. ↑
  - potentialis id. ↑

III Res

- aliae sunt notiores simpliciter et secundum se: sunt perfectiora et nobiliora, scil. natura. Quia cognoscibile fundatur in ente.
- aliae sunt notiores nobis, quae magis proportionata sunt nostro modo et virtuti cognoscendi. Car, comme notre conn. est imparfait, et qu'elle pas de la puissance à l'acte, elle n'a pas comme objet proportionné les objets qui sont en eux-mêmes plus parfaits et plus nobles.

Propositiones tres.

Ia Le mode connaturel à notre connaissance est de procéder de ce qui est le plus connaissable par rapport à nous, vers ce qui est le plus connaissable en soi.

Ex. Le sens atteint ~~d'abord~~ le tout intégral avant de connaître ses parties d'une manière distincte.

L'intelligence atteint d'abord l'universel comme un tout, et elle l'atteint ~~comme~~ ~~manière confuse~~ comme confus par rapport aux choses qu'il contient comme parties.

IIa Nous connaissons d'abord les choses plus confuses. Ce n'est que plutard ~~par~~ que nous connaissons leurs parties constitutives, c'est-à-dire les éléments ou les principes, ce qui appartient à la conn. distincte.

Ex. "a definito ad definientia:" Nous connaissons d'abord le défini d'une manière absolue et commune, p. ex. l'homme, et ensuite nous connaissons ses parties constitutives par lesquelles nous le définissons: l'animalité et la rationalité. (Vr aussi ex. d'Aristote l. 26 (p. 30)

IIIa Il faut procéder de l'universel vers le particulier.

Ex. Les enfants qui au début appellent tous les hommes "pères" et toutes les femmes "mère"; plutard ils arrivent à discerner.

On érige contre cette doctrine d'Aristote 2 difficultés.

I Les uns la rejette de fond en comble, sous prétext qu'elle est remplie de contradictions.

1re ~~diff~~ Contrad. Dans ~~Sec. Premiers~~ Anal. (c. 2, 72 a 1) Aristote ~~dit~~ ~~pr~~ dit p. 9-10.

Ici, au contraire, il prétend qu'il faut procéder de l'universel au particulier, pcq. ~~[illegible]~~ parce que le premier est plus confus et plus connaissable pour nous.

Rép. dans S Thomas, I Post., l. 4, n. 16; et hic I Phys., l. 1, n. 8. — Le réponse est appuyée sur un autre text de la Phys. I c. 5, d. 189 a 5, (p. 41), où il dit "le général est plus connaissable ~~[illegible]~~ selon la raison, le particulier selon la sensation; car la raison a pour objet le général, la sensation le particulier."

Donc, dans le texte ~~[illegible]~~ des seconds Analytiques, Aristote ne parle pas seulement de notre conn. intellectuelle, mais aussi du sens, par ~~rapport~~ lequel les singuliers sont connu d'abord, et qui ne connaît que le singulier. Mais dans le texte de la Physique c 1, prop. III a, il ne parle que de la conn. intellectuelle, qui, abstrayant de ~~[illegible]~~ des choses singulières, procède de l'universel au particulier, c'est à dire vers ce qui est moins commun.

Au contraire, quand Aristote dit que ~~[illegible]~~ les universaux sont plus connaissables selon leur nature propre, et selon leur éloignement du sens, il parle des choses qui sont ~~[illegible]~~ plus universelles par leur puissance et leur causalité, ou encore qui sont plus universelles selon l'abstraction formelle. V. g. Dieu et les anges ~~[illegible]~~ qui excluent la matière et qui sont plus ~~[illegible]~~ universels par leur puissance et dans leur causalité.

Cf. J S Th. Logica, p. 313.

2e Contad. – Aristote se contredit dans le même c.

184a10 : "Connaissance et science se produisent, dans tous les ordres de recherches dont il y a principes ou causes ou éléments, quand on a pénétré ces principes, causes ou éléments, il est donc clair que dans la science de la nature, il faut s'efforcer de définir d'abord ce qui concerne les principes."

Dans ce texte il dit qu'il faut commencer par les principes et éléments.

184a21 : "Or, ce qui, pour nous, est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés ; c'est seulement ensuite que de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse."

Dans celui-ci, que nous connaissons d'abord le confus, et ensuite les principes et éléments.

184a23 : "cf Tricot c1, 23 "C'est pourquoi ... comme les parties."

Réponse à la 2e Contad.

Dans le premier texte Aristote parle de la connaissance scientifique qui va des principes à la conclusion. La connaissance scientifique, en effet, illumine les conclusions. donc il faut d'abord déterminer les principes et les causes.

Dans l'autre texte il parle de la connaissance ordinaire, où la connaissance confuse est antérieure à la connaissance distincte, car nous allons de l'imparfait au parfait, comme la nature elle-même.

Il ne faut pas confondre, en effet, l'ordre de la nature et de la doctrine, avec la distinction entre le nobis notis, et nobis naturaque qui se rapporte à la seule connaissabilité et non à la genèse de la connaissance.

IIe Difficulté. Les autres ~~rejettent~~ disputent sur la manière d'interpréter la doctrine d'Aristote en ce qui concerne l'"ordo procedendi in cognitione et determinando, quodnam sit objectum prius a nostro intellectu cognitum,

- an illud quod est facilioris abstractionis, quia a paucioribus abstrahit,
- an quod est confusioris et plura sub se continet,
- an denique quod est fortioris impressionis ex parte sensuum quatenus ab illis pendet in cognitione.

Principaliores sententiae circa primum cognitum intellectus nostri.

1° Quidam desumunt primum cognitum intellectus nostri non penes potentialitatem et imperfectionem ipsius intellectus procedentis, sed penes fortius motivum ex parte objecti moventis per sensus ipsum intellectum, et hoc est singulare. (Durandus, Conimbricenses).

2° Alii conveniunt in hoc quod intellectus noster non incipit a singularibus sicut sensus, sed abstrahit ab illis. Ceterum quidam desumunt primum cognitum ab eo, quod facilius abstrahit intellectus. Facilius autem abstrahit, ut dicunt, naturam in specie atoma cujus singulare efficacius movet sensum, nisi intellectu aliquod impedimentum habeat. (Scotus et schola ejus, et etiam ... Et sic Scotus putat naturam specificam esse totum actuale confusius cognitum.

3° Denique alii sumunt primum cognitum in natura abstrac a singularibus ex confusiori praedicato reperto in ipsa natura. Hoc autem est ipsum ens sub conceptu magis confuso; et hoc sequitur Divus Thomas et ejus schola. (Hic non de primo cognitum sensus!) sed intellectus ut abstrahentis a singularibus)

J. de Sthomas établit deux thèses:

Ire thèse: Il est impossible qu'ici bas le premier connu de notre intelligence soit le singulier ~~[illegible]~~ "per modum singularis," car l'intelligence a comme ~~[illegible]~~ tout premier ~~la quiddité~~ intelligible la quiddité, de sorte que l'intelligence considère la singularité et les accidents comme une certaine quiddité; tandisque le sens n'atteint les choses que dans l'apparence sensibles de leur accidents. Voilà deux formalités distinctes ~~[illegible]~~ celle du sens et celle de l'intelligence.

Donc le premier connu de l'intelligence sera ce qu'elle saisit d'abord ~~comme quiddité~~ sous la raison de quiddité.

Donc si elle connaît d'abord ~~la quiddité singulière~~ le singulier, elle atteindra comme premier connu la quiddité de la singularité, ainsi que la connaît le sens.

Or la quiddité de la singularité ne peut pas être premièrement connaissable; en effet, la quiddité d'une nature est plus manifeste que la singularité, puisque la quiddité de la singularité est déjà un mode de la nature, qui termine cette nature et qui la modifie. Or, la quiddité des différents modes de la nature est à peine perceptible, car elle est fort précise et elle dépend ~~du sujet~~ de ce dont dont elle est un mode. Donc, de soi, la quiddité de la nature est plus connaissable que la quiddité de la singularité, qui est un mode de la nature.

s de "nature" ici: s l'universel il faut nguer "matière et ". La matière est qui est contenu dans ncept universel - c'est nature, qui existe aussi ans les choses singulières forme, c'est l'universalité existe selon dans telligence.

Objection: L'intelligence peut atteindre la quiddité de la singularité quant au "an sit", et non pas quant au "quid sit", et ainsi elle le connaîtra plus facilement le "an sit" de la singularité que de la nature.

Réponse: peu importe, cela ne veut pas dire qu'elle connaîtrait le "an sit" de la quiddité de la singularité le singulier comme singulier, mais au contraire, elle le connaîtrait "sit confusione et ratione quadam communissima ipsius esse", de telle sorte que de la singularité elle ne saurait pas seulement que c'est de l'être. Et de cette manière on ne connaît que ce qui est commun au singulier et à la nature. En effet il y a connaissance des deux quant à l'an sit, et donc l'être même, ou l'"an est" comme appliqué concret ou appliqué à une sensible singulier serait le premier connu de l'intelligence. C'est pourquoi il est important de noter que lorsque l'intelligence connaît une chose quant à son "an sit", elle ne fait pas abstraction de la quiddité, ce qui est impossible, puisque la quiddité est son objet formel; mais elle ne connaît pas quidditativement, c'est à dire qu'elle ne pénètre pas dans la constitution propre de la quiddité et les causes de l'existence, mais dans la quiddité elle atteint uniquement un prédicat très commun et confus qui est l'être lui-même; et c'est ceci qu'elle connaît alors comme une quiddité.

Ajoutons à cela que bien que les sens meuvent immédiatement l'intelligence, cependant,

parceque le singulier ne meut pas le sens vers la connaissance du singulier de la même manière que le sens meut l'intelligence, ni sous la même raison de l'objet, mais d'une manière intelligible, c'est à dire comme quiddité, pour cette raison l'intelligence ne regarde pas comme premier le singulier en tant que singulier, bien que dans la singularité du sens il réside une condition de l'objet qui meut d'une manière sensible, de telle sorte que l'objet meuve lui et nunc vers la connaissance de lui-même, et non par la quiddité ni par l'abstraction.

IIe thèse : La première ~~raison connaissable~~ ratio cognoscibilis par notre intelligence ~~pour notre intelligence qui procède naturellement~~ qui procède naturellement et d'une manière imparfaite, ~~de notre intelligence~~, c'est la quiddité matérielle sous un prédicat absolument confus, qui est l'être, et non un certain degré spécifique ou générique ; et cela constitue une connaissance ~~de tout~~ actuelle confuse du tout.

Jean de St Thomas s'explique en se référant à ~~[illegible]~~ Cajet. 1 p. de Ente et Essentia. — Lorsque nous disons que l'être est le premier connu, l'être n'est pas pris ~~pour l'abstrait~~ dans son caractère abstrait à l'état d'universalité et de séparation de tout inférieur (il ne s'agit pas de l'être en tant qu'être), mais on prend l'être comme concrétisé et imbibé dans ~~n'importe quoi (de matérielle)~~ une chose déterminée, qui se présente à la connaissance comme un prédicat de cette chose, de sorte que dans l'objet ainsi connu on ne discerne pas les raisons

déterminées de cet objet, mais il n'est conçu que d'une manière indéterminée dans laquelle tout ce qui concerne cet objet est confondu; et cette connaissance n'est proprement autre chose qu'une connaissance de l'"an est". Cela revient à dire que dans un objet quelconque, et en tant qu'il est conçu comme un tout actuel, nous commençons par la connaissance de l'être, c'est-à-dire par la connaissance d'un prédicat tellement confus, que nous ne savons discerner dans la chose comme des prédicats et les raisons déterminées qui se trouvent en elle; nous ne connaissons d'une manière précise que ce qui est indistinct, ce qui n'est nullement séparé ne contient aucune séparation: mais seulement l'être comme ce qu'il y a de plus confus et de plus indistinct.

Tout cela ne veut pas dire que la chose (l'objectum quod) ainsi connue ne soit pas une quiddité sensible parfaitement spécifiée, mais cela veut dire que dans cette chose connue, dans ce tout, et dans cette spécification considérés, la première chose qui se présente à notre intelligence comme ratio quae, n'est autre chose que cette confusion de l'être, qui est comme une connaissance de l'"an est", et non pas que l'on ignorait ce qui ne veut nullement dire que nous nous élèvons tout de suite à la suprême universalité de l'être, mais que la première chose que nous connaissons concernant cet objet ou cette nature, est une raison parfaitement indistincte et confuse.

Plus une chose est confuse, moins nous y discernons de raisons distinctes. Or, la connaissance la plus confuse qu'on puisse imaginer, c'est la connaissance de l'être qui fait abstraction même des degrés suprêmes de l'être et de ses attributs les plus généraux, tels la substance et l'accident. C'est cela qu'on appelle "être concret" ou être appliqué à la quiddité sensible, c'est à dire l'être que l'on retrouve dans une nature sensible, non pas en tant que cette nature est soumise à l'être dans son état d'abstraction et d'universalité d'où il se rapporte à ses inférieurs potentiellement contenus en lui, mais comme inhibé dans la composition même de la chose; car il ne s'agit pas ici de la connaissance d'un tout potentiel, mais d'une connaissance confuse actuelle.

Remarquons en effet que le tout potentiel qui se rapporte aux inférieurs, présuppose la connaissance du tout potentiel actuel, car celui-ci est le sujet et le fondement de l'universalité qui se rapporte aux inférieurs. Cette universalité n'est pas tout de suite conçue et formée par notre intelligence, car elle présuppose une connaissance plus parfaite, (ici est collativum cum extremis). Nous disons que dans l'intelligence prend son point de départ dans ce qu'il y a de plus universel, puisque c'est du prédicat qui sera la matière de l'abstraction la plus universelle. [cette chose considérée en tant qu'être: ou "n'importe quoi d'être, en tant qu'être."]

Démonstration de la thèse :

Notre intelligence procède naturellement de la puissance à l'ac de l'imparfait au parfait.

Donc son objet proportionné doit être d'abord une chose imparfaite et confuse.

R, le concept d'être en tant qu'il se trouve impliqué dans un objet quelconque, est une raison confuse, et tout ce qui se trouve actuellement dans l'objet ~~s'y trouve d'une manière confuse et indéterminée~~ y est confondu et indéterminé.

Donc cette raison est la première raison connaissable c'est à dire le premier connu par rapport à notre intelli

Moj. Ad M. Notre intelligence étant tabula rasa, et la plus imparfaite, son mode connaturel d'apprentissage sera plus proportionné à un objet imparfait qu'à un objet parfait.

Duns Scot concède tout cela, dans la mesure où la conn. confuse est intermédiaire entre l'ignorance et la connaissance distincte. Mais il n'admet pas l'être comme premier connu ; il dit au contraire que la species specialissima (i.e. species infima, ex. homo) est le premier connu.

Voici son argument : la puissance est plus actualisée par ce qui est le plus actuel. R, la species specialissima est la plus actuelle. Donc ...

On voit tout de suite qu'il ne se place nullement au pdv de l'imperfection de l'intelligence, mais au pdv. de la perfection de l'objet. (i.e. plus un objet est ~~[illegible]~~ en acte, plus il meut l'intelligence). En effet, dit-il, "Causae naturales non impeditae producunt primo perfectissimum effectum, quem possunt primo producere."

A cela on répond que, quelle que soit la force avec laquelle l'objet singulièrement ~~[illegible]~~ la puissance du sujet, la puissance du sujet ne peut ~~[illegible]~~ subir cette motion que dans la mesure où elle est elle-même capable de la recevoir dans tel ou tel état. Bref, Il me semble que le principe fondamental de toute cette question c'est quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. A l'état dans lequel se trouve l'intelligence avant toute expérience est purement potentiel. L'objet qui lui convient au premier moment de son actualisation doit lui être proportionné, non pas en raison de l'objet lui-même, mais en raison de la puissance qui dans cet état originel ~~[illegible]~~ ne pourra être mûre ~~[illegible]~~ par un objet que ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~il présente à l'intelligence~~ s'il se présente à l'intelligence comme confus et indéterminé.

J. Sth. compare ici l'intelligence humaine à la matière première. Quelle que soit la perfection de l'agent qui actue la matière première, il est pourtant nécessaire que l'actuation commence par le degré de corporéité, qui est plus potentiel et imparfait que la vie ou la sensation.

Min.) Quant à la mineur, il me semble qu'elle est évidente par la manière dont ~~[illegible]~~ J. Sth. a décrit l'être premier connu. ~~[illegible]~~ ~~absolument confus, puisque qu'il fait abstraction~~ Il est absolument confus puisqu'il ne discerne même pas la substance de l'accident. Etant absolument imparfait il est absolument proportionné.

2 ~~[illegible]~~ Difficultés

1/ Selon Duns Scot, l'être n'est pas connaissable par une conn. confuse actuelle, parce que le concept d'être est absolument simple. Donc on ne peut y distinguer du confus et du distinct, pcq ~~l'être le concept est indivisible~~ qu'il est indivisible, et il n'a pas de parties qu'il impliquerait d'une manière confuse, et ~~[illegible]~~ qu'il expliciterait d'une manière distincte.

A cela JSth. répond que la raison de l'être premier connu est absolument simple "ut quod" — c'àd. l'être que nous saisissons dans la chose —, pcq ~~[illegible]~~ tel qu'il est atteint par nous en soi, il n'est pas composé d'un degré supérieur et inférieur, comme les ~~autres~~ prédicats génériques ou spécifiques; on n'y distingue pas substance et accident; cependant considéré "ut quo" — c'est à dire la manière dont nous le saisissons, — il est absolument confus, ~~[illegible]~~ pcq'il est un prédicat tellement général que tout est confondu en lui sans discernement.

Nota: cette réfutation n'est pas complète ici. Nous verrons plutard la position de Duns Scot ~~quant à ce~~ en cette matière. (Qui a mon Gilson sur l'Esprit de la Phil. Médiévale?)

2/ On demande si pour en arriver ensuite aux prédicats tout à fait inférieurs, il faut passer d'abord par les prédicats plus universels. — Rép. Il n'existe aucun ordre essentiel entre l'être premier connu, et les autres prédicats inférieurs quant à l'application

et l'exercice de la connaissance. Autrement on ne pourrait se rapprocher aux prédicats spécifiques et inférieurs sans passer par toute la hiérarchie des genres.

C'est qu'une fois que l'intelligence est en acte, elle ~~[illegible]~~ peut ~~[illegible]~~ se mouvoir elle-même ou au moyen de la volonté pour s'appliquer à une espèce inférieure en passant à côté des genres intermédiaires. Mais cette conn. sera toujours imparfaite.

4 Objections:

I. Lorsque Aristote dit que les choses les plus confuses et les plus universelles sont connu d'abord, ~~il [illegible] parle pas de la conn. naturelle~~ il parle ou ~~[illegible]~~ de la conn. scientifique, ou de la conn. naturelle. Or, il ne peut parler de la dernière, puisqu'il veut montrer comment procéder en Phil. de la Nature qui est une science. — D'autre part, s'il parle de la conn. scientifique, il se trompe, car dans le processus scientifique les principes sont le plus connus, et ce processus n'est pas ~~[illegible]~~ une connaissance confuse mais distincte. Donc il est faux de dire que scientifiquement les choses les plus confuses sont les plus connaissables pour nous.

Rép. Le Phe parle du proc. naturel, qui va de l'imparfait vers le plus parfait, comme on le voit dans le texte.

~~Mais il faut ajouter~~

Il procède présentement de cette manière pour montrer que même dans le processus scientifique il faut commencer par le plus universel et le plus connu, non par en comparant entre eux les principes et les conclusions (ce qui est le fait de la connaissance distincte), mais en comparant entre elles les diverses matières traitées par cette science. X Et c'est alors l'objet ou la matière qui est le plus universel et le plus connu, en tant que plus connaissable pour nous, qui doit être d'abord envisagé; et parmi les principes ce sont encore les plus universels qui doivent être d'abord envisagés.

Allant des principes aux conclusions, nous ~~avançons par voie de connaissance~~ allons d'une façon distincte des parties vers le tout. Mais parmi les principes eux-mêmes et les matières à traiter, nous partons de ce qui est le plus connu, le plus universel et le plus facile.

IIe Obj. (Nous laissons de côté la dernière partie de la précédente, et la première de la présente).

Notitia rei praesentis
" " absentis

Or, la conn. intuitive est plus claire que la conn. abstractive ~~[illegible]~~ le premier connu est saisi par conn. intuitive. Donc ~~[illegible]~~ le plus confus n'est ~~pas~~ le plus connaissable pour nous.

Ad Maj.: Concedo

Ad Min.: (J. de S. Thomas ne répond pas directement. — Dans la conn. intuitive il y a des degrés. Souvent elle ne nous donne qu'une connaissance de l'an est. Conclus. la conn. intuitive du primum cognitum est la plus imparfaite.

IIIe Nous prendrons comme conclusion de cet article, la réponse ~~à la 2e obj~~ "ad confirm." (31 a) à la 3e objection.

Lorsque nous disons que l'être est le premier connu et que les prédicats plus universels sont le plus connaissables, nous ne considérons pas l'être comme sujet d'une abstraction positive (soit formelle, soit totale) ainsi qu'on l'entend en métaphysique.

a) Cajetan: Praenimium de Ent. et Es. q. I

I. In qua stat difficultas hujus quaestionis de primo cognito via originis

Universale duplicem habet totalitatem

b —— Differunt duplices cognitiones confusae (diff. et univ.) 3 ter

Differunt duae cognitiones distinctae etiam 3 ter

c —— Diffinitiones istarum quatuor cognitionum

Coordinationes harum cognitionum sunt istae

d —— Difficultas

II Opinio Scoti cum fundamentis suis

III Ponatur opinio St. Thomae, et impugnabitur simul primo Scoti

Ia Conclusio: Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali.

Differunt abst. form. et abstr. totalis 4 ter:

Cognitio confusa duplex

Ia confusa est, qua cognoscitur ut totum diffinibile, non resolvendo in partes diffinitionis

IIa confusa est, qua cognoscitur ut totum universale, non componendo ipsum cum partibus subjectivis.

Cognitio distincta duplex

Ia distincta est, qua cognoscitur totum diffinibile resolvendo ipsum in singulas partes diffinitionis: et haec respondet primae confusae.

IIa distincta est, qua cognoscitur totum universale componendo ipsum cum suis partibus subjectivis: et haec respondet secundae confusae

Differunt duplices cognitiones confusae (diff. et univ.) 3 ter:

1° Ia cognitio confusa respicit objectum ut tot. diffinib.

IIa " " " " " universa

2° Ia nullam notitiam distinctam ejusdem objecti compa

IIa vero competitur secum notitiam distinctam ejusde subjecti in eo quod totum diffinibile utra

Cajetan Proemium de Ent. et Ess. q I (a)

I° In quo stat difficultas hujus quaestionis de primo cognito via originis universale duplicem habet totalitatem:

a) totum diffinibile
a) totum universale

Hae totalitates differunt 3ter:

① (a) totalitas diff.va fundatur supra actualitatem rei;
(b) totalitas universalis " " virtutem seu potestatem.

② (a) tot. diff. est in ordine ad superiora, si habet superiora;
(b) tot. univ. est in ordine ad inferiora.

③ (a) tot. diff. est prius naturaliter quam
(b) tot. universale (quod est posterior naturaliter) unde universale habet duplicem totalitatem, ita habet duplicem cognitionem confusam et duplicem distinctam:

Cognitio confusa duplex:
Ia confusa est, qua cognoscitur ut totum diffinibile, non resolvendo in partes diffinitivas
IIa confusa est, qua cognoscitur ut totum universale, non componendo ipsum cum partibus subjectivis.

Cognitio distincta duplex:
Ia distincta est, qua cognoscitur totum diffinitum resolvendo ipsum in singulas partes diffinitionis: et haec respondet primae confusae.
IIa distincta est, qua cognoscitur totum universale, componendo ipsum cum suis partibus subjectivis: et haec respondet secundae confusae.

Differunt duplices cognitiones confusae (diff. et univ.) 3ter:

1° Ia cognitio confusa respicit objectum ut tot. diffinibile
IIa " " " " " universale

2° Ia nullam notitiam distinctam ejusdem objecti compatitur
IIa vero compatitur secum notitiam distinctam ejusdem subjecti, in eo quod totum diffinibile utnotis

utpote non sibi oppositam. Similiter enim ignoro animal. in suis speciebus et non quid sit animal.

3° Ia naturaliter est prior secunda, in quibus pono verbalem differentiam, et haec Ia vocatur cognitio confusa actualis; secunda vero

IIa vero vocatur notitia virtualis confusa, et merito, eo quod Ia cognitione cognoscitur confuse id quod actualiter in objecto reperitur; IIa vero cognoscitur confuse id quod virtualiter in objecto in objecto includitur.

Differunt duae cognitiones, distinctae etiam 3ter:

1° Ia penetratur res, ut totum diffinibile;
IIa vero ut totum universale

2° Ia compatitur secum ejusdem objecti aliquam ~~confusam~~ Cognitionem confusam virtualem, scil. utpote sibi non oppositam;
IIa vero nullam confusam secum compatitur cum notitia enim animalis cum suis speciebus non stat ignorantia animalis in se: et ex hac sequitur diversa differentia: IIa quae distincta infert Iam distinctam, sed non e converso.

~~IIa distincta infert primam, et non e converso.~~

3° Ia vocatur notitia distincta actualis, quia penetratur res secundum id quod actualiter in ea invenitur;
IIa vocatur notitia distincta virtualis, quia per eam cognoscitur res secundum id quod virtualiter in ea includitur.

Definitiones istarum quattuor cognitionum:

1.) Cognitio distincta actualis est qua a distinctis incipiendo, et ea qua penetratur id quod actualiter ~~[illegible]~~ in objecto invenitur.

2.) Cognitio confusa actualis est qua citra penetrationem cognoscitur id quod actualiter in objecto invenitur.

3.) Cognitio distincta virtualis est qua objectum penetratur secundum id quod virtualiter in ipso includitur.

4.) Cognitio confusa virtualis est qua objectum secundum id quod virtualiter in ipso includitur non perfecte cognoscitur.

Coordinationes harum cognitionum sunt istae:

1.) Prima est coordinatio cognitionum confusarum actualium in qua est cognitio qua cognoscitur substantia in seipsa non penetrando tamen, et cognitio qua cognoscitur corpus ut corpus, et qua corpus animatum ut sic, et qua animal ut sic, et qua homo ut sic: semper absque penetratione, id est, absque hoc quod habeatur ratio formalis clara et resoluta.

2.) Tertia distinctarum actualium sunt cognitiones (sic) oppositae istarum supradictis, scil. qua substantia, et qua corpus, et qua ~~animal ut sic~~ homo quoddam cognoscuntur

3.) Tertia secunda (sic) (i.e. cognitionum confusarum virtualium) sunt cognitiones, quibus substantia, corpus, corpus animatum, et animal cognoscuntur non componendo cum inferioribus suis

4.) Quarta sunt cognitiones (dist. virt.) his oppositae, scil. qua substantia jam cum suis inferioribus perfecta cognitione componitur totum universale, scil. cum suis partibus, et qua corpus similiter cum suis partibus subjectivis penetratur, et sic de aliis.

Difficultas

Cum, ut ex dictis patet, ordo cognitionum confusarum actualium sit via originis prior caeteris, primum cognitum in ordine cognitionis confusae actualis erit primum cognitum simpliciter: et pro eum hic quaeramus quid sit primum cognitum simpliciter ab intellectu nostro nâ originis, nihil aliud dubitamus nisi quid sit primum cognitum in ordine cognitionis confusae actualis.

Sit ergo inter nos et Scotum difficultas in hoc, an in ordine cognitionis confusae actualis via originis primum cognitum sit ens, an species specialissima

IIo Opinio Scoti cum fundamentis suis.

Ponit Scotus conclusionem: Primum cognitum cognitione confusa actuali et species specialissima, cujus singulare efficacius primo movet sensum. Rationes dat tres:

A.

Ponetur opinio Sti Thomae, et impugnabitur simul opinio Scoti.

Ia Conclusio: Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali.

Praenotamina duo.

(1) Declarat Caj. quid nominis subjecti conclusionis, scil., quid sit dicere ens concretum quidditati sensibili.

a) Ens sub triplici conditione potest ~~ex~~terminare actum intellectus:

α) Primo ut habet conditionem istam, quae est abstractio totalis, non dico a singularibus sed a speciebus et a generibus.

Hoc modo non ad ...ne quaestionem, quia ...tic est totum universale, ...autem de confusa ...tuali, non virtuali

β) Secundo modo ut habet istam conditionem quae est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus.

...oc modo est terminus ...aphysicalis: et forte adhuc ...dictissimis non innotuit.

γ) Tertio modo ut neutram istarum conditionum habens, abstractum tamen a singularibus. Et hoc modo est primum cognitum, et nuncupatum est ens concretum quidditati sensibili, quia non est separatum aliqua (abstractione) dictarum abstractionum a quidditate specifica vel generica.

Nota quod sicut est duplex ~~abstractio~~ compositio, scilicet formae et materiae, et totius cum partibus, ita est duplex abstractio per intellectum, scil. ~~1) qua formale abstrahitur a materiali 2) qua totum universale abstrahitur a partibus subjectivis.~~

1) qua formale abstrahitur a materiali; ut quantitas abstrahitur a materia sensibili;

2) qua totum universale abstrahitur a partibus subjectivis. Juxta hanc

abstractionem, animal abstrahitur a bove et a leone; et haec est abstractio totalis, eo quia quod abstrahitur prima abstractione, est ut forma ejus, a quo abstrahitur. Quod vero abstrahitur hac secunda abstractione, est ut totum universale respectu ejus a quo abstrahitur.

Differunt abst. form. et abst. totali 4ter:

1° In abstractione formali versum utrique conceptus completus habetur: ejus quod abstrahitur, et ejus a quo abstrahitur, id est, formalis et materialis, ita quod conceptus alter alterum non includit. [v.g. linea in quantum linea, habet completum suam definitionem non includentem materiam sensibilem, et e converso materia sensibilis lineae habet completum suam definitionem non includentem aliquid lineae, in eo quod linea: aliter diffinitiones naturales abstraherent a materia sensibili.

In abstractione vero totali non remanet versum utrique conceptus completus, ita quod alter alterum non includit: sed unus tantum, ejus scilicet quod abstrahitur. [Quando enim animal et homine, non praecidunt se invicem conceptus hominis et animalis, sed tantum conceptus animalis non includit conceptum hominis: homo enim non est intelligibilis sine animali.]

Fundamentum hujus differentiae est quod illa abstractio fit per considerationem alicujus, quod est de ratione inferioris, et per remotionem, i.e., non considerationem alicujus quod est de ratione inferioris: abstrahetur enim animal

ab homine per hoc quod intellectus considerat in homine animal et non rationale, quorum utrumque est de ratione hominis.

Ista autem abstractio non fit non fiat per considerationem alicujus quod sit de ratione materiae, et non per considerationem alicujus quod sit de ratione materiae, sit de illius ratione: sed potius fit per separationem eorum quae sunt de ratione formalis, ab his quae sunt de ratione materiali, et e converso, ut exemplum datum ostendit.

2° differunt, quia per abstractionem formalem auctus in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali auctus in eo quod abstrahitur potentialitatis confusio, et minor intelligibilitas.

3° quia in abstractione formali quanto aliquid est abstractius tanto est notius naturae. In abstractione vero totali quanto est abstractius tanto est nobis notius.

Fundamentum: quia abstractio formalis fit per separationem a materialibus potentialibus et hujusmodi. Abstractio autem totalis fit per separationem a specificis actualitatibus, a quibus quanto aliquid est abstractius, tanto est potentialius, cum genus potestate contineat inferiora; et tanto est minus intelligibile, cum actus secundum se sit notior potentia.

4° differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur, ut patet in VI Metaph. [1025 b 28 – 1026 a 28; Comm. S. Thomae VI, l. 1 passim] abstractio vero totalis communis est omni scientiae,

Propter quod metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subjectivas, sed ut formalia ad materialia, sicut et mathematicalia: licet enim gradus metaphysicales sint universaliores aliis, et comparare possint ad alia ut ad partes subjectivas, eo quod eidem potest utraque abstractio potest convenire: tamen in quantum stant ut consideratione metaphysicali, non sunt universalia respectu naturalium, sed formae, et naturalia sunt earum materia: et hoc est valde notandum.

Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cum praecisione caeterarum rationum genericarum et specificarum accipitur; et quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scil., ut totum universale potestate includens caetera genera et species, consideratur. Patere etiam potest quod nunc intendimus, quomodo ens sit concretum quidditati sensibili, cum scilicet rerum illarum abstractionum fulcitur, sed in quantitate sensibili abstracta a singularibus absque aliqua separatione inspicitur: et sic est manifestum quid significetur nomine entis concreti quidditati sensibili.

Aristote 2 pp.
quelques notes

(4)

général (τὸ καθόλου) de l'espèce.

Matière principe de multiplicité pure.

Forme de soi une : par matière ⇒ nombre.

~~L'universel dans les choses n'y est qu'en puissance.~~

L'universel puissance de subsister ; formel indiv. puis
d'universel.

Donc, part dû au S.

Le φάνταβμα.

~~Voilà critique du Platonisme au pdv épistémologique.~~

νοῦς παθητικός

νοῦς ποιητικός

IELS
Date of Birth:
Date de naissance:
June 14/47

Aristote 384 - 322

(à Stagire - now Stavro sur la côte nord-est de la péninsule de Chalcidique.)

à 18 ans chez Platon. Suit cours 19 ans. Suit de Platon.

Caractère. Ross 17. Gompez aussi.

Le concept universel plus intuition d'idées. Tiré du monde sensible intelligible. Idées immanentes aux choses.

Objets ~~matériels~~ sensibles:

- principe matériel : τὸ ὑποκείμενον
  ἡ πρώτη ὕλη
- forme spécificatrice : μορφή, μορφὴ/καὶ/εἶδος.
  immanente aux individus.

L'intelligence n'assimile que l'élément formel.

Forme dématérialisée = désindividualisée = type général (τὸ καθόλου) de l'espèce.

Matière principe de multiplicité pure.

Forme de soi une : par matière ⇒ nombre.

~~L'universel dans les choses n'y est qu'en puissance.~~

L'universel puissance de subsister; formel indiv. puiss. d'universel.

Donc, part dû au S.

Le φάνταβμα.

~~Voilà critique du Platonisme au pdv épistémologique.~~

νοῦς παθητικός

νοῦς ποιητικός

Système

1. Premier principe implique affirmation absolue de l'être.
2. " " incompatible avec Héraclite.
3. Rép. à Parménide pour Acte et Puissance.
4. Acte Pur.

Déduction métaphysique

p.1 La déduction

I 1) On peut considérer l'être en lui-même

p.2-3-4 2) ——————— par rapport à ce qui est coextensif à l'être.

p.5 II Le multiple dans l'être

p.6 III L'acte pur

p.7 IV Essence et existence

V Substance et accidents

Déduction métaphysique

Primum cognitum : P communissimum et confusissimum in singulari

Ens abstractione totali : conceptus maxime indeterminatus : il exprime n'importe quoi.

Ens abstractione formali : Concept parfaitement déterminé qui exprime le "quid est" de n'importe quoi : i.e. ce par quoi une chose quelconque est.

Rem. Il faut néct faire abstraction ici de la distinction d'essence et d'existence, les deux étant impliqués ici dans le "quid est", c'est à dire ~~[illegible]~~ dans l'être comme "essence", comme "quiddité" au sens le plus large. Donc, la distinction entre "ce par quoi" et "une chose", ne désigne, à ce niveau, aucune distinction dans l'objet lui-même ; mais une pure nécessité de notre esprit.

La déduction.

I/ 1/ On peut considérer l'être en lui-même :

a/ de manière positive. Non distinguons alors S et P tous les deux positifs. cf. de Ver. I, c. (p 3 x) Mais cela ne désigne aucune opposition ou distinction dans l'être. L'afferm. est un jugement, donc il faut 2 termes. "Actus entis" et "essentia entis" sont identiques au niveau où nous nous plaçons.

b/ de manière négative. négation de l'être = impossible. L'être est opposé au néant comme à l'impossible : c'est à dire que l'être exclut ce qui pourrait le séparer de lui-même : ce dont il est distinct, c'est l'impossible, qui ne peut pas séparer l'être de lui-même. Donc l'être est indivis. Donc il est un. Etre et néant ne constitue pas du multiple, sinon de raison. L'être n'est pas limité par le néant, ni par soi.

Rem. importante. La connaissance de l'unité de l'être ne présuppose nullement la conn. du multiple réel qui suppose une contraction dans l'être.

cf. S. Thomas : { De Trin. p. 79.
De Pot. p. 286 & 288.
Métaph. 1998 (p. 571)
Ia q 11, a 2 ad 4, + comm. Caj. n. VI.
+ 9 s 2h. C.Th. II 108 b Tertia diff.

De cette opposition qui nous livre l'unité de l'être, résulte une connaissance plus déterminée de l'être : à savoir l'être comme excluant l'impossible : "ens et aliud quid quam nihil" : puisqu'ils s'excluent. (Cf. Gredt II n 624, §1)

b. On peut considérer l'être par rapport à ce qui est conséquent à l'être.

α/ Je connais l'être. Donc, il est transcendantalement intelligible : il y a assimilation entre moi et l'être. Cette correspondance est affirmée par moi. Cela implique deux choses :

α/ J'affirme l'être comme mesure de ma connaissance : j'affirme sa vérité comme indépendante de mon affirmation. (Contraire : l'impensable, impossible).

β/ J'affirme implicitement ma conformité à l'être : ma dépendance totale de lui, et l'adéquation entre l'être et ma pensée. (certe. - le faux)

de là, la distinction entre la vérité transcendantale et la vérité formelle logique : la vérité in essendo, et la vérité in cognoscendo. la première est l'essence même de l'être, la vérité fondamentale. la seconde est dans l'intelligence en tant que celle-ci est conforme à l'être. "Veritas formalis est illa quae reddit formaliter cognitionem adaequatam rebus et vere attingentem illas, quae attingentia non potest esse formaliter nisi intra intellectum, non extra." JSth Ph. II 589. Comme il dit plus loin, la vérité transcendantale "est aliquid intrinsecum in rebus, et non solum per denominationem extrinsecam (comme le pense Vasquez) a veritate quae est in intellectu : id enim currit in veritate formali, quae est intrinseca in intellectu, et extrinsece denominat res." La vérité transcendantale "est in ipso esse rei, quod quidem intrinsece est in rebus, licet participative sit a Deo ; sic veritas entitativa est in rebus intrinsece, licet sit participative a Deo. Loquendo autem de veritate formali, quae est adaequatio intellectus vicae rerum, haec intrinsece et primario solum est in intellectu, denominative autem in rebus et extrinsece." (ibid. p. 592-3).

C'est ainsi qu'il faut entendre "veritas est adaequatio rei et intellectus" (De Ver. I, c) : "Bene enim stat, dict

J8th [p. 593 b), quod pertineat ad utrumque, sed non aequaliter et eodem modo: Veritas enim formalis pertinet intrinsece ad intellectum, et denominative ad res; veritas vero transcendentalis pertinet intrinsece ad omnem entitatem."

Pas lieu de parler ici de la vérité des choses comme causée à son tour par Dieu. Remarquons cependant qu'elle sera toujours intrinsèque aux choses. [Notez ici encore une fois exemple de l'intrinsécisme thomiste].

La doctrine de Vasquez mène directement vers l'idéalisme: c'est déjà de l'idéalisme.

C'est ici que se trouve la solution du problème critique: nous affirmons originellement et concernant l'être notre conformité comme fondée sur l'être. ~~Denominatio~~ "Per illam habitudinem ad nostrum intellectum non potest constitui transcendentalis veritas, ut transcendentalis est et entitativa, sed consequi ad ipsam: et sic minus principaliter se habet inter istas duas habitudines, respectu veritatis entitativae constituendae. Denominatio autem, quae a veritate formali derivatur ad res extrinsece, non constituit in se veritatem transcendentalem, sed super illam cadit, eamque supponit sicut et entitatem ipsam." (ibid. 596 b)

Il est impossible d'affirmer l'être sans affirmer sa vérité objective.

b Je conçois l'être comme acte perfecteur

α/ dans la ligne de la connaissance : je le conçois, non pas comme perfection pour ma conn. formellement, mais pour la connaissance. La perfection consiste dans son actualité intelligible intrinsèque, en tant qu'elle fonde et connote comme objet la raison perfective dans l'ordre de la connaissance. C'est la beauté transcendantale. Bien que cette propriété de l'être soit explicitée par sa relation de raison à l'appétit d'une intelligence, elle ne consiste pas dans cette relation, mais dans ce qui est le fondement présupposé à cette relation du côté de l'être. Ne suppose pas (autrement, le beau serait néant).

Resq il faut dist. { la beauté objective : fondement de
la beauté formelle : complacentia.

β/ dans la ligne de l'actualité concrète : il se présente à l'intelligence, non pas comme bien de l'intelligence seulement (quae habitudo ad se), mais comme perfection entitative dans la ligne de l'existence. d'assimilation objective se termine pas l'appétit du concret qui est le bien. Parce que conçu comme bien, il peut finaliser.

De cette opposition qui nous livre l'unité de l'être, résulte une conn. plus déterminée de l'être : comme excluant l'impossible : "eus est aliud quid quam nihil :" puisqu'ils s'excluent. (Gredt II n. 624, § 1.)

2/ On peut considérer l'être par rapport à ce qui est coextensive à l'être.

a/ Je connais l'être : càd il y a assimilation entre moi et l'être. Donc il est intelligible transcendentalement. Cette correspondance est affirmée par moi : puisqu'elle concerne l'être, elle est infaillible. Erreur supposerait que l'être pourrait être saisi comme impossible. Si j'affirme l'être, c'est que je suis en conformité avec l'être : càd que je suis dans la vérité pcq je me conforme à l'être (vrai en soi ontol.) : mon affirmation est vraie (adaeq. rei et intellectus logic.). [Pour Critique, la vérité ontol. principale.]

b/ Je conçois l'être comme acte perfecteur : (le néant ne parfait pas) — ~~bonté~~ bien :

α/ de ma connaissance : je le conçois non pas formellement comme perfection pour ~~mon intelligence~~ ma connaissance : mais pour la connaissance. La perfection consiste dans son actualité intelligible, en vertu de laquelle il est perfecteur d'intelligence. C'est le beau transc. Par là il existe une complacentia (proportio) entre l'être et l'intelligence.

dist. { beauté obj. / " formelle.

β/ de mon être : présenté par l'intelligence, je le connaît comme acte qui achève non seulement ~~mon~~ dans la ligne de la ~~intelligence~~ conn., mais mon être concret : bonté au sens de bien concret. ~~L'être que je désire comme bien~~ L'assimilation objective ne termine pas mon appétit du bien.

finalizare resultat ex bonitate.

Rem. : La bonté (soit beauté soit bien) n'est pas conçue comme bien pour moi : ~~il est~~ l'être est beau et bon en soi : c'est pourquoi il peut l'être pour moi ; ni comme acte de puissance, de telle sorte que..... mais comme s'identifiant à l'être comme perfection.

L'être est-il univoque ou analogue ? La question ne peut pas se poser ici.

II. Le Multiple dans l'être.

1. L'unité de l'être s'impose lorsque nous l'opposons au néant. Cette unité nous permet de reconnaître le multiple. L'unité de l'être, nous l'avons atteinte à travers une négation.

Le multiple aussi s'impose absolument: "Hoc non est illud" càd. "hoc" quod non est divisum ab "illo" quod non est divisum. Ce sont les deux négations dont parle S.Th. de Pot. 9/7/c. La deuxième négation a néanmoins lieu entre deux termes positifs que nous excluons l'un de l'autre. Donc la négation n'est pas absolue. A et B sont d'abord affirmés tous les deux dans l'être; ce n'est qu'ensuite que l'un est nié de l'autre.

"Omnis divisio vel distinctio aliquam multitudinem causat." (Pot. ibid. Cmhas 5)

Lorsque nous opposons l'être au néant, le néant n'exclut rien de positif de l'être: c'est le contraire: il nous fait connaître l'unité positive de l'être, et aussi son caractère illimité.

Le contraire, lorsque nous excluons A de B, nous excluons de l'être. Un des termes est limité, puisqu'il n'est pas l'autre, et que l'autre est quelque chose: un "aliud quid".

Or, la raison de cette limitation n'est pas le néant. Or ≠ néant ne peut rien opposer à rien. Donc, cette raison doit être dans l'être: elle est réelle.

R, l'être considéré comme tel, et que nous disons de A et de B, est purement et simplement affirmatif.

R Trin. 9.4 a 1, c. (p.78)

Lorsque nous nions A de B, nous introduisons une restriction qui n'est ni le néant, ni l'être considéré purement comme tel.

Ce qui limite A ou B, c'est ce que nous appelons "puissance". Ce que nous affirmons de A et de B,

"Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam quae est ejus receptiva." (Comp. c 18) (CG I 43)

c'est ce que nous appelons "acte". X

La "Puissance" n'est donc pas une négation de l'être, puisque ce qui limite n'est pas néant; mais négation d'acte. Donc, "potentia et actus dividunt omne ens et omne genus entis." — (Ce qui ne veut pas dire que "tout être est composé d'acte et de puissance").

Encore: "unumquodque perfectum est in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia." (CG I 28)

Remarquez que l'acte ne peut être défini: car de soi il ne dit aucune limitation (faut de quoi un acte non-limité devrait être manifestement contradictoire): il est de soi perfection simple. Sinon, c'est à cause de la puissance.

La puissance, au contraire doit être définie par rapport à l'acte. En effet, une limitation doit être limitation de quelque chose: une limite pure est contradictoire. (Pourquoi mat. prem. subsistante abst^t impos.)

III L'acte pur

L'être composé d'acte et de puissance est limité. La notion d'acte ne dit pas de soi limitation. Donc, la notion d'acte limité, dit participation par rapport à la notion d'acte. Être limité et être sont absolument inconvertibles. Être limité veut dire participation d'être. ~~Donc afin d'expliquer~~ Or, le participé implique participant. Si le participant ~~n'existe pas~~ n'est pas, le participé est impossible. Or, un être participé (en tant que participé) ne peut pas être participé par un autre être participé. Il faut expliquer en effet la participation en tant que participation d'être, et non pas en tant que participation à tel ou genre d'être limité. Donc l'être participant l'être participé doit être lui-même non-participé. Or, ce qui rend un être participé, c'est la puissance.

Donc, l'être participant est acte pur.

~~Tout cet argument~~

{ ca effic. / ca finali

La portée réelle de cet argument est fondée sur l'existence de l'être participé reconnu comme tel.

Analogie

IV Essence et existence

L'objet de l'intelligence c'est la quidditi de l'être.

Puisque dans le fini il y a distinction d'acte et de puissance, de quelle manière la quidditi convient elle à la puissance et de quelle manière à l'existence? La quidditi répond ~~à ce qu'est un objet~~ à la question: "quid"? – Dr Ente et Essentia. Roland-Gosselin c IV p. 34, l. 7; Laurent, c V p. 141. – Aussi In I Sent., dist. 8, q. 5, a 1. (p. 226)

On voit par là la différence entre l'act-puissance et essence-existence. "AP" dit positif et négatif. "EEx." deux positifs. Ess. est détermination quidditative, Ex. dét. existentielle.

Cette remarq. importante: car il y aura puissance indéterminée si P = Ess., puissance pure serait impossible. Ess. dit puissance par rapport à l'existence seulement.

Coroll. Ess. et Exist. distincte étant compos. d'act et de puissance: ~~en Dieu identiques~~ la dist. n'existe pas en Dieu. Cependant, il est essence et existence: essence étant de soi perfection: elle répond à "quid?" Ess. dans créatures puissance, non de soi, puisque: quidditi de l'être.

Analogie

V Substance et accidents

~~Donc Tout être fini est ordonné à Dieu comme fin. Cette fin est distincte et extérieure au fin.~~

~~Cette distinction est fondée sur l'activité créée: celle-ci est fondée sur la relation de finalité entre le fini et l'act pur, sa fin.~~

La fin du fini est extérieure à lui. Le fini comme "quod" n'est pas constitué dans sa fin : car il y aurait alors relation transcendentale entre la créature et le créateur, comme entre deux principes d'être : en fin de compte Dieu serait fin intrinsèque : Il serait la perfection de la créature dans ce qu'elle est : il serait reçu dans elle. Donc la créature n'est pas la perfection par laquelle elle est finalisée. Cependant ce par quoi elle est constitué en acte ~~[illegible]~~ pour sa fin doit être subjectivement dans la créature : ce par quoi elle se donne la fin doit être intérieure à elle.

Donc, il faut distinguer dans le fini "ce qui est orienté" et "ce par quoi elle est orienté".

Ce qui est orienté, c'est le sujet : la substance : in seipsa.

Ce par quoi est une perfection ajouté au sujet : un acte surajouté : l'accident : il est reçu dans la substance comme acte accidentel, non substantiel.

L'accident ne modifie pas la substance, qui est ce par quoi un sujet est ce qu'il est. Autrement, la finalisation impliquerait destruction : elle serait vaine. Donc, l'accident n'est pas l'acte ~~[illegible]~~ propre de la substance. Donc, ils ont leur acte propre.

Ils sont distincts comme quiddités { essentielle : exist. propre. / accidentelle : exist. propre.

~~Ils ont une existence distincte.~~

~~Dans l'accident il faut distinguer en outre~~

Dans l'ordre accidentel il faudra distinguer en outre ~~sujet et objet~~ puissance et acte : car l'acte ~~[illegible]~~ ultime ne peut être reçu dans la substance : ~~comme puissance qui serait puissance recepteur d'un acte substantiel~~

Donc, il faut distinguer dans l'ordre accidentel puissance et acte ultime : qui est opération.

Dans l'ordre accidentel il faudra distinguer en outre : puissance et acte. Car la substance ne peut être puissance réceptive dans la ligne substantielle, car elle a son acte propre. C'est la distinction entre puissance ~~active~~ et opération (qualité).

La substance est racine de l'accident. L'accident est pour la substance : il est fonction de la substance. — ~~Le tout constitué par subst. et accid. est appelé suppôt. Les activités sont attribuées au suppôt : actions sont suppositorum~~ La substance, considérée comme principe des opérations, est appelée nature (au sens large).

.1 I Les principes de la Nature (Phys I et II. Cf. S. Th., Comm Meteor I, lect 1, n 3.
Phys I, lect 2, n. 1.

1. Donnée
2. La donnée comme problème
.3 — 3. Solution du problème
4. Autre manière de démontrer l'hylém.

Déduction en Phie de la Nature

I Les principes de la nature. (Phys. I & II. Cf. S. Th., Comm. Meteor. I, lect. 1, n. 3; Phys I, lect. 2, n. 1)

1. Donnée : l'être mobile, abstraction faite de l'ordre subst. ou accidentel : la seule quiddité mobile.*

Précis a) l'être fini de la métaph. fini de façon quelconque.
Les seules compositions :
acte puiss.
ess. exist.
subst. accid.

b) dans le mobile, nous avons affaire à du multiple dans l'ordre quidditatif.

Formule d'Aristote : (Phys I, c 2, 185 a 12) "Pour nous, posons comme principe que les êtres de la nature, en totalité ou en partie, sont en mouvement. C'est d'ailleurs manifeste par induction." — Notons que φύσις et τὰ φύσει n'ont pas encore de signification formelle comme dans le livre II où l'on définira la nature. Ici, Aristote laisse entendre que si l'on nie la mutabilité on supprime aussi la physique. (184 b 25)

2. La donnée comme problème.

a. On admet avec Parménide que rien ne peut procéder du néant.

b. On admet le fait du mouvement et de la mobilité : d'un multiple spécial ayant trait à mobile

~~c. L'un de Parménide ignore le mouvement et le problème. Admettre le mouvement. Pour expliquer la mobilité il faut qui est multiple, il faut multiple de principes.~~

* "ens mobile est idem quod quidditas mobilis." S. Th. Ph. I p 11, a 18.

c. L'un de Parmenide ignore tout multiple. On ne le réfute pas en physique, mais en métaphysique. (184b 25 et sv.)

d. Anaxagore, ses contemporains et ses prédécesseurs n'admettent que des changements superficiels et accidentels d'une matière primitive immuable. Par là, leur position se ramène à celle des Eléates, des immobilistes : car s'ils rejettent le devenir dans l'ordre substantiel, ils donnent comme raison que l'être ne peut venir du non-être. (L'être se dit principalement de la substance). De plus, Anaxagore pose ~~[illegible]~~ une infinité de principes. ~~[illegible]~~ Or l'indéfini est inintelligible.

e. Il faut néanmoins admettre qu'il y multiplicité de principes. Il faut expliquer le multiple comme tel.

f. Les anciens avaient raison de les considérer comme contraires : car ils ne dérivent pas les uns des autres, ni de principes antérieurs. (Chap. 5.) S'ils étaient multiples et non-contraires, le multiple serait superflu.

g. Il faut un minimum de principes.

α/ Deux sont insuffisants : car les contraires se disent d'un sujet qui lui n'est pas contraire. La substance n'est pas contraire à la substance.

β/ Il en faut trois : parmi eux l'un doit servir de sujet au devenir, qui se réalise suivant des oppositions contraires. (Chap. 6)

3. Solution du problème. (Chap. 7)

a. 189 b 30 – lire 1re phrase. – Il a bien l'intention de presenter un argument pour tout devenir.

b. Or l'argument qu'il donne en fait porte sur un cas de devenir accidentel. (cfr. resumé Mansion p. 30)

c. Application à tout devenir. ~~[illegible]~~

α) Il distingue la génération acc. & absolue.

β) Il y a toujours un sujet à partir de quoi se produit la génération. Mais les exemples qu'il donne sont tous ~~[illegible]~~ de sujets déterminés.

γ) Conclusion : (190 b 17, p. 45) : "Donc, s'il y a..... "L'individu particulier n'est pas élément accidentel de la génération....."

d. Le nombre des principes : 190 b 29 – 191 a 6.
La statue est "de pierre", le sain n'est pas "de maladie".

e. La nature qui est sujet. (suite a 7

f. Dist. de mat. et de priv. α) C. 8. Mais Comm. S Th. leç 14, n. 7 et 8.

β) Critique de Platon. c. 9.

4. Autre manière de démontrer l'hylém.

a. Chez Aristote dans Critique d'Heraclite. Met. passim., pour expliquer la permanence.

b. " Arist. dans Critique des idées platoniciennes.

c. Chez S Thomas dans son angélologie.

d. On peut néanmoins arriver à l'idée de privation, mais cela finit toujours par poser la question de la génération substantielle.

p. 1. Lorsque Aristote parle des universaux plus connaissables de leur nature il s'agit au fond formellement d'universels dans leur puissance et leur causalité ou dans l'abstraction formelle.

Doctrine non comprise par les modernes. Cf. Léon Brunschvicg

Pour bien comprendre, Cf. Cajetan – Comm. de Ent., Proemium, q. 1.

p. 2. Cajetan : de même qu'il existe 2 espèces de composition (mat. et forme et tout et parties,

de même il existe 2 espèces d'abstraction par l'intelligence.

p. 3-4-5-6. Quatre différences entre l'abstr. totale et formelle.

les anges) ...

Voilà une doctrine qui n'a jamais été comprise par les modernes qui semble ignorer l'abstraction formelle et qui la confondent avec l'abstraction totale. Ainsi, le célèbre phe de la Sorbonne, M. Léon Brunschvicg ~~parle de~~ parle de "l'assimilation métaphysique qu'Aristote avait établie entre le général et l'essentiel" ~~avait permis, dans la logique des classes, d'inde~~ "Les Etapes de la Philosophie Mathématique." p. 558.

"Vocatur abstractio formalis ....." J. Sth. C Phil ~~III~~ I p. 358.

Mais, pour bien comprendre cette doctrine, il faut remonter à Cajetan, Comm. de Ent..., Proemium, q. 1.

L'être, dit-il, peut ~~conditionner~~ déterminer l'acte de l'intelligence de trois manières :

1° Par abstraction ~~formelle~~ totale, non pas une abstraction ~~des genres et des espèces~~ des choses singulières, mais

Nous avons vu l'autre jour que lorsque Aristote parle des universaux qui sont plus connaissables non pour ~~rapport~~ nous, mais dans leur nature, et selon qu'ils sont éloignés du sens il s'agit au fond non pas formellement ~~des~~ d'universaux, mais d'universaux qui sont tels dans leur puissance et leur causalité (Dieu ou les anges) ou bien ~~dans~~ dans l'abstraction formelle.

Voilà une doctrine qui n'a jamais été comprise par les modernes qui semble ignorer l'abstraction formelle et qui la confondent avec l'abstraction totale. Ainsi, le célèbre phe de la Sorbonne, M. Léon Brunschvicg ~~parle de~~ parle de "l'assimilation métaphysique qu'Aristote avait établie entre le général et l'essentiel" ~~avait permis, dans la logique des classes, d'inte~~ "Les Etapes de la Philosophie Mathématique." p. 558.

"Vocatur abstractio formalis....." J. Sth. C Phil ~~III~~ I p. 358.

Mais, pour bien comprendre cette doctrine, il faut remonter à Cajetan, Comm. de Ent..., Proemium, q1.

L'être, dit-il, peut ~~conditionner~~ déterminer l'acte de l'intelligence de trois manières :

1° Par abstraction ~~formelle~~ totale, non pas une abstraction ~~des genres et des espèces~~ des choses singulières, mais des espèces et des genres.

2° Par abstraction formelle, comme la précédente elle abstrait des espèces et des genres.

3° Cette abstraction n'est ni totale ni formelle : elle fait ~~seulement~~ il est seulement abstrait des singuliers. C'est par cette abstraction que nous ~~en~~ en arrivons au premier connu, conditionné seulement par une abstraction du singulier. Ainsi nous saisissons l'être dans un quelconque singulier.

Et Cajetan s'explique au long :

De m̄ qu'il existe dans la nature deux espèces de composition, ~~[illegible]~~ la composition de matière et forme, et celle du tout ~~et~~ de ses parties ; de m̄ il existe deux espèces d'abstraction par l'intelligence :

1) Par la première le formel est abstrait du matériel, ainsi la quantité est abstraite de la matière sensible. (humanitas ab eo quod habet formam homo)

2) Dans la seconde espèce le tout universel est abstrait des parties subjectives. Par celle-ci, l'animal est abstrait du boeuf et du lion. Cette abstraction est totale, elle est comme un tout universel par rapport aux sujet dont il est abstrait. (v. gr. homo qui fait abstraction de Pierre) On l'appelle totale, pcq ~~l'abstrait~~ entre l'abstrait et ses inférieurs est comme celui du tout qui inclut d'une manière implicite et potentielle tous les inférieurs : tous les sujets. Il n'explicite pas les différences caractéristiques des sujets : il ne dit pas si Pierre a des cheveux blonds ; ou si l'animal est un boeuf ou un homme. Donc l'abstrait et son inférieur signifient un même tout : l'inférieur d'une manière indéterminée, le supérieur signifie d'une manière déterminée. Il s'ensuit que dans la prédication formelle il existe une identité matérielle ~~en~~ lorsque l'universel est dit de ses inférieurs. (Pierre-homo est un homme). L'abstraction totale est par conséquent concrète.

Voici maintenant 4 différences entre l'abst. totale et formelle.

1°. Vous savez qu'un concept complet (ou adéquat) est un concept qui pénètre dans les degrés essentielles d'une chose. Tel le concept qui atteint l'homme comme substance corporelle, vivante, sensitive, et rationnelle.
Le concept incomplet demeure à connus quand quelques notes essentielles, ou du moins quant à certaine note.
Dans l'abstraction formelle, où il faut envisager deux choses: le terme de l'abstrait et le terme dont on abstrait, le concept de ce qui est abstrait, et le concept de ce dont on abstrait, sont des concepts complets, c'est à dire que l'un n'inclut pas l'autre. [Ainsi la définition de la ligne entant que ligne est complète sans y impliquer la matière sensible; et d'autre part, la matière sensible de la ligne dans sa ligne est complètement définie sans qu'y soit impliquée la ligne en tant que ligne: d'où il suit de quoi les définitions naturelles feraient abstraction de la matière sensible.

Dans l'abstraction totale au contraire les deux concepts impliqués ne sont pas complets: à tel point que l'un n'inclut pas l'autre: il n'y en a qu'un qui soit complet: le concept de ce qu'on abstrait. [Lorsque j'abstrais l'animal de l'homme, les deux concepts ne sont pas également séparables, mais seulement le concept d'animal. On peut être animal sans être homme, mais on ne peut pas être homme sans être animal]

Le fondement de cette distinction réside en ceci :
l'abstraction totale est réalisée par la considération
d'une chose qui est de la raison même de l'inférieur,
et par la négligeance (per non-considerationem) d'une
chose qui est de la raison de l'inférieur : p. ex. animal
et homme. Ce qui est visé c'est l'animal, et non la raisonnable,
bien que les deux soit de la raison de l'homme.
L'abstraction formelle se réalise, non pas par la considération
d'une chose qui soit de la raison de matière, ni par
la considération d'une certaine chose qui soit de la
raison de celle-ci : mais elle se fait plutôt par en
séparabilité des note qui sont de la raison formelle
des choses, de tout ce qui est de la raison matérielle.

humanité
homme
Pierre est homme, mais

Pierre est homme
Pierre n'est pas humanité
Homme n'est pas humanité.

2° Dans l'abstraction formelle consiste en ceci que l'on
l'abstrait de actualité (forme), la distinction et
l'intelligibilité.
Dans l'abstraction totale, il réside dans l'abstrait
une confusion et une potentialité (animal, p. ex.), et
il est moins intelligible.

3e Différence : dans l'abstraction formelle, plus une chose est abstraite, plus elle est connaissable en elle-même. (quanto abstractius, tanto notius naturae). Dans l'abstraction totale au contraire plus une chose est abstraite, plus elle est connaissable pour nous.

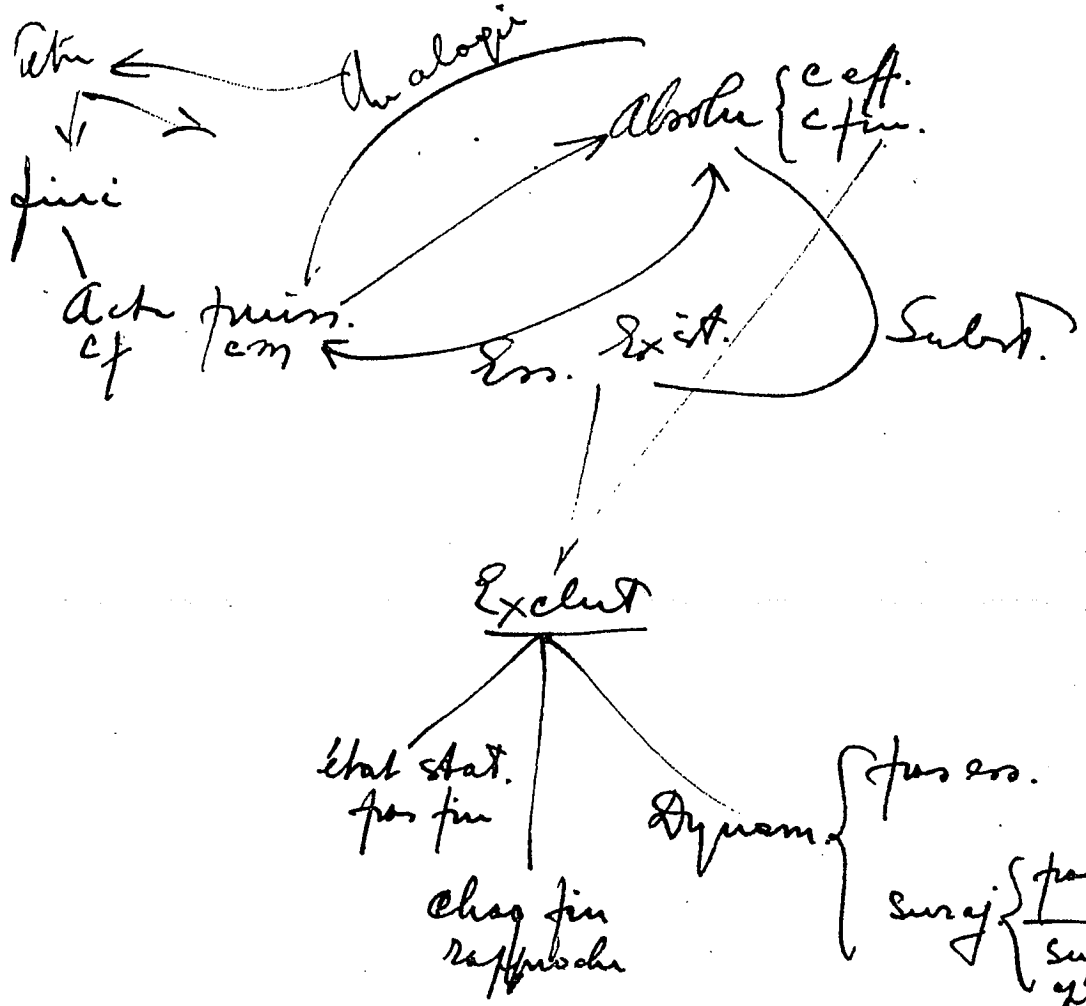
Fondement : c'est que l'abstraction formelle se fait pour ~~l'éloignement~~ en s'éloignant de la matière et de la potentialité. L'abstraction totale, au contraire fait abstraction des actualités (ou formalités) spécifiques; or plus on fait abstraction des formalités spécifiques, plus l'abstrait lui-même sera potentiel : le genre le contient ~~moins~~ pour ses inférieurs qu'en puissance; ~~plus est abstrait~~ moins cet abstrait sera intelligible, puisque l'acte est de soi plus connaissable que la puissance.

4e Différence : des sciences spéculatives sont distinctes les unes des autres selon les différents modes d'abstraction formelle. L'abstraction totale, au contraire, est commune à toute science : et c'est pourquoi les choses métaphysiques ne peuvent être comparées aux choses naturelles comme des tout universels à leurs parties subjectives (comme on le veut aujourd'hui), mais comme les choses formelles ~~ou matérielles~~ aux choses matérielles, ainsi que dans la mathématique. Bien les degrés métaphysiques (qui sont les prédicats supérieurs et inférieurs que l'on peut attribuer à un sujet (v.g. substantia, corpus, animatum, animal homo, que l'on attribue à Pierre) soit plus universels que les autres, et qu'on puisse les comparer aux autres comme à des parties subjectives, pour cette raison

que les deux abstractions sont possibles en ce cas, néanmoins, en tant qu'ils sont considérés par le métaphysicien, ils ne sont pas des universaux par rapport aux choses naturelles, mais ils sont des formes, et les choses naturelles sont leur matière. "Et hoc est valde notandum".

On voit par là comment l'Être est tantôt une abstraction formelle à savoir quand il fait abstraction des autres raisons génériques et spécifiques; et tantôt comme une abstraction totale, à savoir, quand on le considère comme un tout universel qui implique en puissance les autres genres et espèces.

Il est maintenant facile de comprendre la situation du premier connu. Il est obtenu ni par une abstraction totale (produit logique), ni par une abstraction formelle (le plus intelligible en soi).



accid. sujet immed. de perfectibilité

N. sur accid. spatio-t.:
Inconnues en métaph.
Étendue propr. essent.: compos. hylém.
Telle ou telle accid.

Analog. { attrib. / proport. (Antér. dubit.?)

Les deux sont { ~~[illegible]~~ différ. / tt de m̂ sont proport.

Veritas Logica:

- causata et mensurata ab obj°
  (in intellectu dependente ab „)

Veritas Ontol.

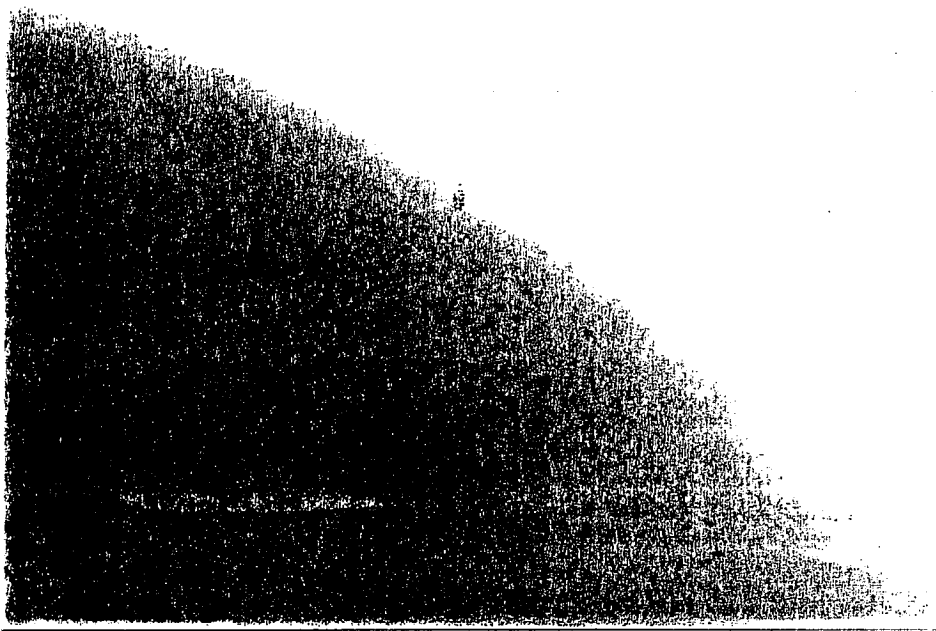
- causata et mensurata ab illa
  (in rebus dependentibus ab illa quod.)

Veritas Logica

- non causata et mensurata ab obj°

(- aut causans et mensuras obj.

- aut non causans et mensuras obj.

Veritas Ontol.

- non causata et mensurata ab illa.