Preface

I began the work for this volume when I was a graduate student, writing my dissertation on the material contained herein, at Cornell University, in 1975. I hope I have finally gotten it right! I have chosen to publish it myself in an electronic format for several cumulative reasons. I am now retired, and have no use for more peer-reviewed pieces to support applications for tenure and full professorship. I have found that most presses are willing to publish this sort of material only with financial assistance. And this way, I can do things the way I like, which is especially easier for me, given that I have never enjoyed any secretarial assistance for research from my workplace, quite justifiably, given the teaching priorities of the institution and its financial resources. As for distribution, I suspect that those who can use the book will find it, for the immediate future.

I wish to thank most especially Professor Norman Kretzmann, who supervised my dissertation on Simon of Faversham at Cornell University, and provided both scholarly and material assistance to every phase of my work, and Professor Francesco del Punta of the University of Pisa, who introduced me both to Simon’s work and to the science of paleography. I also owe thanks to the Philosophy Department of the University of Wisconsin at Parkside, for hiring me to teach undergraduates, many of them the first in their families to attend college, despite an absurdly narrow specialization in medieval logic, and so providing the material subsistence without which this work could not have been completed. I have received good advice as well from Dr. Sten Ebbesen, of the University of Copenhagen.
Contents

Contents of Quaestiones veteres super libro Posteriorum. iii
Contents of Quaestiones novae super libro Posteriorum. ix
Acknowledgments. xiii
Abbreviations. xiv
Introduction. 1

The Life of Simon of Faversham. 1

Simon of Faversham’s Works. 5

The Commentary on the Posterior Analytics. 11

The Manuscripts and History of the Text. 13

Doctrinal Notes: Esse in Effectu and the Real Distinction between Essence and Existence. 15

Quaestiones veteres super libro Posteriorum. 26
Quaestiones novae super libro Posteriorum. 331

Questions of the Posterior Analytics: First Set. 438

Questions on the Posterior Analytics: Second Set. 641

Bibliography. 769

Works cited in notes to the edition. 769

Works by and about Simon of Faversham. 773

Manuscripts. 784

Index of Citations. 786

Subject Index. 816
Quaestiones Veteres Super Libro Posterorum

(Edited from Ambrosiana C. 161 Inf. (ms. M),
Merton College, Coxe 292 (ms. O), and, through
Quaestio 9, Kassell, Murhardsche Bibliothek
der Stadt Kassel und Landesbibliothek, 2º Ms. Phys. 11
(ms. K))

Proemium: Sicut dicit Philosophus in X Ethicorum, talis vita quae vacat contemplationi veritatis... (M: 79va O: 138ra K 78ra). ............... 26


Quaestio 7: Utrum de subiecto oporteat praecognoscere si est. (M: 81va O: 139vb K: 80ra) Cf. Posterior Analytics I 1, 71a26 ff. ............ 66

Quaestio 8: Utrum aliquis possit cognoscere principia et ignorare conclusionem. (M: 81vb O: 40ra K 80rb) Cf. Posterior Analytics I 1, 71a18 ff. ........................................ 70

Quaestio 9: Utrum addiscens aliquam conclusionem prius scivit eam aut non.


Quaestio 22: Utrum in universali affirmativa terminus solum distribuat pro

**Quaestio 23:** Utrum sint tantum quattuor modi eius quod est per se. (M: 87vb O: 145vb K: 86vb) Cf. *Posterior Analytics* I 4, 73a35-b24 for this and Questions 24-36. .................................................. 148

**Quaestio 24:** Utrum esse in effectu praedicetur de aliquod per se primo modo dicendi per se. (M: 88ra O: 146ra K: 87ra). ................................. 151

**Quaestio 25:** Utrum definitio per se praedicetur de definito. (M: 88rb O: 146rb K: 87rb). .................................................. 154

**Quaestio 26:** Utrum haec sit per se primo modo, "Socrates est homo." (M: 88va O: 146va K: 87va). .................................................. 157

**Quaestio 27:** Utrum ista sit per se vera, "Homo est animal," nullo homine existente. (M: 89ra O: 147ra K: 88ra). ................................. 163

**Quaestio 28:** Utrum ad perseitatem propositionis requiratur non solum identitas rei sed rationis, ita quod res in re et ratio in ratione includatur. (M: 89va O: 147rb K: 88rb). .................................................. 167

**Quaestio 29:** Utrum accidens proprium habeat definiri per suum subjectum. (M: 89vb O: 147vb K: 88vb). .................................................. 171

**Quaestio 30:** Utrum unum accidens possit praedicari de alio accidente secundo modo dicendi per se. (M: 90ra O: 147vb K: 89ra). ................................. 173

**Quaestio 31:** Utrum aliquod accidens per se insit subjecto. (M: 90rb O: 148ra K: 89rb). .................................................. 177

**Quaestio 32:** Utrum hoc sit per se secundo modo, "Linea est recta." (M: 90va O: 148rb K: 89va). .................................................. 180

**Quaestio 33:** Utrum aliquod accidens sit ens per se tertio modo. (M: 90vb O: 148va K: 89vb). .................................................. 184

**Quaestio 34:** Utrum secundae substantiae sint entes per se, quia Philosophus satis facit mentionem de prima substantia. (M: 91ra O: 148vb K: 90ra)
Quaestio 35: Utrum tertius modus sit modus essendi aut modus inhaerendi. (M: 91rb O: 149ra K: 90va) ......................................................... 190

Quaestio 36: Utrum subiectum sit causa efficiens respectu suae propriae passionis. (M: 91va O: 149rb K: 90vb) ......................................................... 192


Quaestio 38: Utrum accidens quod universaliter et primo inest subiecto possit demonstrari de subiecto. (M: 92rb O: 149vb K: 91va) Cf. Posterior Analytics I 4, 73b25-74a3.. ................................................. 199


Quaestio 47: Utrum eadem scientia sciamus aliquid et sciamus nos scire illud.


Quaestio 50: Utrum suppositio sit propositio per se nota circa quam non contingat errare. (M: 96ra O: 153va K: 95rb). 240


Quaestio 57: Utrum quaestiones sint reducibiles ad se invicem. (M: 97vb O: 155vb K: 97vb). 264


Quaestio 60: Utrum quod quid est possit demonstrari ita quod modus deveniendi in quod quid est sit demonstratio. (M: 98va O: 156ra K:
Quaestiones Novae Super Libro Posteriorum
(Edited from Ambrosiana C. 161 Inf.)

Quaestio 1: Utrum ista propositio sit vera, "Omnis doctrina et omnis disciplina" etc. (M: 99rb) Cf. Posterior Analytics I 1, 71a1 ff.. ................... 283

Quaestio 2: Utrum de demonstratione possit esse scientia. (M: 99rb)........... 285

Quaestio 3: Utrum tantum duae sint prae cognitiones secundum quod dicit, scilicet quid est et quia est. (M: 99va) Cf. Posterior Analytics I 1, 71a11 ff................................. 287

Quaestio 4: Utrum definitio indicans quid est res et quid significat nomen sint una et eadem. (M: 99vb).............................................. 288

Quaestio 5: Utrum scientia possit generari in nobis per doctrinam. (M: 99vb)
Cf. Posterior Analytics I 2, 71b9 ff................................. 290

Quaestio 6: Utrum sit nobis possibile scire aliquid. (M: 100ra) Cf. Posterior Analytics I 3, 72b5 ff............................................. 293

Quaestio 7: Utrum passionis et aliorum accidentium sit definitio et quod quid est. (M: 100rb) ......................................................... 296

Quaestio 8: Utrum addiscens aliquam conclusionem prius scivit eam. (M: 100va) Cf. Posterior Analytics I 1, 71a24 ff.. ...................... 297

Quaestio 9: Utrum ista propositio sit vera, "Unumquodque propter quod et illud magis." (M: 100 vb).............................................. 299

Quaestio 10: Utrum scire simpliciter sit per causam. (M: 100vb) Cf. Posterior
Quaestio 11: Utrum ad cognitionem effectus requiritur cognitio omnium causarum. (M: 101ra) .................................................. 303

Quaestio 12: Utrum demonstratio sit ex veris. (M: 101ra) Cf. PosteriorAnalytics I 2, 71b20 ff., 71b26 ff. .................................................. 305


Quaestio 14: Utrum magis oporteat credere conclusioni quam principiis. (M: 101rb) Cf. PosteriorAnalytics I 2, 72a37 ff. .................................................. 308

Quaestio 15: Utrum omnium contingat esse scientiam per demonstrationem. (M: 101rb) Cf. I 4, 72b16 ff. .................................................. 309

Quaestio 16: Utrum haec conditio per se sit possibilis in entibus. (M: 101va) Cf. PosteriorAnalytics I 4, 73a35 ff. .................................................. 310

Quaestio 17: Utrum ea quae pertinent ad quod quid est insint per se primo modo. (M: 101vb) Cf. PosteriorAnalytics I 4, 73a35 ff. .................................................. 312

Quaestio 18: Utrum genus de differentia praedicetur primo modo dicendi per se. (M: 101vb) .................................................. 313

Quaestio 19: Utrum haec set per se, “homo est homo.” (M: 102ra) ........................ 316

Quaestio 20: Utrum haec sit per se, “animal est homo.” (M: 102rb) .................. 320

Quaestio 21: Utrum haec sit per se, “animal est rationale.” (M: 102va) ........... 321

Quaestio 22: Utrum haec sit per se, “homo est animal,” homine non existente. (M: 102va) .................................................. 322

Quaestio 23: Utrum haec sit per se, “Socrates est homo.” (M: 103ra) ........... 327

Quaestio 24: Utrum accidens sit ens per se. (M: 103va) Cf. PosteriorAnalytics I 4, 73a38 ff. .................................................. 331

Quaestio 25: Utrum aliquod accidens per se insit subiecto. (M: 103va) .......... 332

Quaestio 26: Utrum duo accidentia possint primo inesse eidem subiecto ut par vel inpar numero. (M: 103vb) .................................................. 335
Quaestio 27: Utrum hoc sit per se, “numerus est par.” (M: 104ra) .......................... 337

Quaestio 28: Utrum tertius modus per se sit modus inhaerendi vel essendi.
(M: 104rb) Cf. PosteriorAnalytics I 4, 73b5 ff. ................................. 339

Quaestio 29: Utrum tertius modus per se sit modus inhaerendi vel essendi. (M: 104rb)
Cf. PosteriorAnalytics I 4, 73b10 ff. ................................. 344

Quaestio 30: Utrum tertius modus per se sit modus inhaerendi. (M: 104vb)
Cf. PosteriorAnalytics I 4, 73b10 ff. ................................. 344

Quaestio 31: Qualiter modi dicendi per se se habeant ad demonstrationem.
(M: 105ra) ................................................................. 347

Quaestio 32: Utrum aliqua negativa sit vera per se. (M: 105ra) ......................... 349

Quaestio 33: Utrum per se et secundum quod ipsum sint idem. (M: 105rb) ... 351

Quaestio 34: Utrum aliquod accidens quod primo et universaliter inest alicui subiecto possit demonstrari de eo. (M: 105va) Cf. PosteriorAnalytics I 4, 43b25-74a3 ................................................................. 355

Quaestio 35: Utrum haec sit universalis, “homo est animal,” universalitate determinatae in hoc libro. (M: 105vb) ................................................................. 357

Quaestio 36: Utrum ad naturam universalis exigatur multitudo suppositorum. (M: 106ra) ................................................................. 360

Quaestio 37: Utrum genus requirat multitudinem specierum. (M: 106va) .......... 365

Quaestio 38: Utrum cognoscens omnem particularem triangulum habere tres cognoscat triangulum habere tres. (M: 106vb) Cf. PosteriorAnalytics I 5, 74a25 ff. ................................................................. 368

Quaestio 39: Utrum genus acceptum in sua communitate praedicetur de specie, put animal sumptum in sua communitate praedicetur de homine. (M: 106vb) ................................................................. 370

Quaestio 40: Utrum per medium contingens possit sciri conclusio necessaria.
(M: 107rb) Cf. PosteriorAnalytics I 6 ................................................................. 373

Quaestio 41: Utrum corrupta re corrupmatur scientia. (M: 107rb) ................. 375

Quaestio 42: Utrum corruptibilium possit esse scientia et definitio. (M:
Quaestio 43: Utrum ista propositio sit vera, “quaestiones sunt aequales etc.”
(M: 107vb) Cf. Posterior Analytics II 1, 189b23 ff. .......................... 381

Quaestio 44: Utrum si est sit quaestio ponens in numerum. (M: 108rb) .... 385

Quaestio 45: Utrum quaestio quid est sit quaestio. (M: 108va) ............. 388

Posterior Analytics II 2, 89b36 ff. .................................................. 392

Quaestio 47: Utrum definitio passionis sit medium in demonstratione. (M:
109ra) .................................................................................................. 394

Quaestio 48: Utrum definitio subiecti sit medium in demonstratione. (M:
109vb) .................................................................................................. 400

Quaestio 49: Utrum esse sit additum essentiae. (M: 110rb) ....................... 406

Quaestio 50: Utrum alicuius eiusdem sit definitio et demonstratio. (M: 111ra)
Cf. Posterior Analytics II 3, 90b2 ff. ..................................................... 414

Quaestio 51: Utrum solius substantiae sit definitio. (M: 111ra) .................. 415

Posterior Analytics II 3, 90b30 ff. ..................................................... 416

Quaestio 53: Utrum quod quid est possit aliqualiter probari per syllogismum,
et non dico demonstrari. (M: 111rb) ............................................... 417

Quaestio 54: Utrum in syllogismo conclusente quod quid est sub ista
reduplicatione in eo quod quid est oporteat recipere istam
reduplicatione in maiori et in minori propositione. (M: 111rb) ........ 418

Posterior Analytics II 5, 91b12 ff. ..................................................... 419

Quaestio 56: Utrum contingat ostendere quod quid est per definitionem eius.
(M: 111va) Cf. Posterior Analytics II 6, 92a7 ff. ............................. 420

Quaestio 57: Utrum quod quid est unius contrarii possit ostendi per
definitionem alterius contrarii. (M: 111va) Cf. Posterior Analytics II 6,
Quaestio 58: Utrum cognoscentem quid est oporteat cognoscere si est. (M: 111va) Cf. PosteriorAnalytics II 7, 92b4 ff.; II 8, 93a14 ff. 421

Quaestio 59: Utrum contingat scire quid est hyrcocervus. (M: 111vb) Cf. PosteriorAnalytics II 7, 92b19 ff.; II 8, 93a14 ff. 424

Quaestio 60: Utrum definitio significet esse illius cuius est definitio. (M: 112ra) 425

Quaestio 61: Utrum significatum dictionis possit demonstrari sive ostendi.
(M: 112ra) 426

Quaestio 62: Utrum aliqua causa sit idem cum eo cuius est causa. (M: 112ra) 428

Quaestio 63: Utrum aliqua causa possit demonstrari sicut dicit Aristoteles.
(M: 112rb) 429

Quaestio 64: Utrum contingat scire per causam. (M: 112rb) Cf. PosteriorAnalytics II 9, 94a20 ff. 431

Quaestio 65: Utrum ad cognitionem rei completam exigatur cognitio omnium causarum. (M: 112va) 432

Quaestio 66: Utrum ad hoc quod aliquid perfecte et simpliciter sciatur oporteat scire omnes causas eius. (M: 112va) 433

Quaestio 67: Utrum materia sit cognoscibilis. (M: 112vb) 434

Quaestio 68: Utrum aliquid possit demonstrari per causam materialem. (M: 112vb) Cf. PosteriorAnalytics II 9, 94a25ff. 435

Quaestio 69: Utrum aliquid possit demonstrari per causam formalem ipsius.
(M: 112vb) Cf. PosteriorAnalytics II 9, 94a36 ff. 436
Abbreviations

add.  addiditum

cf.  confer

corr.  corrigitur

del.  delevitum

hom.  homoioteleuton

inf.  inferiorem

inv.  inverted the order of two words or phrases, separated in the note by “/”, or, where other words intervene between them, by “...”

K  In Manuscript, Kassell, Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassell und Landesbibliothek, Cod. 2° Ms. Phys. 11.

litt.  litterae

lin.  linea

ll.  lineae

M  In Manuscript, Milan, Biblioteca Ambrosiana, Cod. C. 161 Inf.

marg.  margine

O  In Manuscript, Oxford, Merton College, O.1.8.

om.  omititur

p.  page

pp.  pages

rep.  repetitur

scr.  scribitur

sup.  superiorem
Introduction
The Life of Simon of Faversham

Simon came from Faversham, a river port and market town in Kent.¹ He became an acolyte in 1283, and so was born perhaps about 1260.² After receiving a Master of Arts from

¹Faversham lies about ten miles west of Canterbury on Faversham Creek, which is navigable up to the town for vessels under two hundred tons. It enjoys an extensive shipping trade, as well as an oyster fishery. Founded in Roman times, the town was a port of some importance throughout the Middle Ages. A witan, that is, a national council, was held there under Athelstan in 930. The town was assessed as a royal demesne from 1086 on. A Cluniac abbey (later Benedictine) was founded there by King Stephen and Queen Matilda in 1147. The Church of Mary, Mother of Charity, an old church even when Simon was alive, is still there, and has been restored. *Encyclopedia Britannica*, 11th ed. and 9th ed., s.v. “Faversham.”

²*Registrum Epistol arum Fratris Johannes Peckham, Archiepiscopi Cantuarensis* (1882-85), vol. 3, p. 1033. “Simon Marchaunt de Faversham” is listed among those ordained by the bishop as acolytes in St. Mary’s Church, Faversham, on September 25, 1283. This is also reported in *Register of John Pecham, Archbishop of Canterbury: 1279-1292*, (1968-1969), vol. 2, p. 203. Wolf (1966), pp. 20, 25 ff., is the first scholar to have noted and argued from these references. Most scholars have put Simon’s birth at about 1240. This date was first defended by Powicke (1925), p. 652. Powicke accepted this early date because he believed that Simon had held the rectorship of Harrow from around 1270-72 until his death in 1306. In 1313-14 the Crown claimed the right to appoint the rector of Harrow during a vacancy in the Archbishop’s see, and it argued in support of its position that Simon of Faversham had been presented with Harrow by King Henry during such a vacancy (*Yearbooks of Edward II* (1903-51)). This vacancy would have occurred on the death of Archbishop Baldwin (= Boniface) in July 1270, and so Powicke argued that Simon received the rectorship between July 1270 and November 1272, when Henry died. A.G. Little and Franz Pelster, writing after Powicke, pointed out that Simon could not have held the rectorship of Harrow in 1270-72, since he held it in 1304, and three other men are known to have held it between 1272 and 1304 (Little and Pelster (1934), p. 263, Note 1). Such sinecures as this post undoubtedly was were very rarely vacated except by death, so interrupted tenure would be unlikely. Josiah Cox Russell suggests that the Crown’s lawyers intended to mention Edward instead of Henry, so that the vacancy referred to would be that occurring upon Peckham’s death in 1292. (Russell (1936), pp. 148-149.) Ralph de Cnoville is recorded in Peckham’s letters as holding the rectorship until his death, before May 1299, and Russell feels that Cnoville probably received the benefice from Archbishop Peckham, while Faversham was the King’s nominee. There was certainly a dispute over the rectorship in progress in 1298, as a letter from the Archbishop asserting Cnoville’s rights testifies (*Registrum Roberti Winchelsey, Cantuariensis Archiepiscopi* (1952-1956), vol. 1, pp. 294-95. For a letter of May 1299 asserting that Harrow is vacant due to Ralph’s death, see p. 346). Such double presentations were fairly common. Little and Pelster, *op. cit.*, less plausibly suggest that the King’s lawyers simply lied, and Simon was not appointed during an archiepiscopal vacancy at all. In any case, Wolf claims, *op. cit.*, that with the collapse of Powicke’s argument all basis for the early date is removed, but there is another argument mode for this date. J.C. Russell, *op. cit.*, p. 148, points out that Robert de Clothale, who wrote a *reportatio* of Simon’s questions on the *Physics*, was made a priest in 1289, at the same time as Simon became a sub-deacon. (For Robert’s ordination, see *Register of John Pecham* (1968-1969), vol. 2, p. 28.) He argues that Robert was then at least thirty, the canonical age for a priest, and would have done his *reportatio* when student, at least ten years earlier, and so some time before 1280. If Simon was lecturing on the *Physics* in 1280, he must certainly have been born before 1260, and Russell thinks it likely that he was born around 1240. Although Wolf does not discuss this argument explicitly, he does suggest that Robert might have made a *reportatio* while connected with Balliol, rather late in Simon’s life, and long after Robert had ceased to be a student. (See *Registrum Radulphi Baldock,*
Oxford, he decided to become a university teacher. This necessarily involved a clerical career, and Simon was ordained a sub-deacon at Croydon, near London, on 24 September 1289. On 23 September 1290, Archbishop Peckham ordained him deacon in Bocking, and bestowed probably his first ecclesiastical preferment, making him rector of Preston, a village outside Faversham, on the following day. The rectorship provided an income without the duties of residence or cure of souls. It was customary to provide such sinecures for the support of scholars in the Middle Ages, and Simon received several more in the course of his career.

---

Gilberti Segrave, Ricardi Newport, et Stephani Gravesend, Episcoporum Londonensum (1911), pp. 111, 200 for references in official documents dated 9 July 1309 and 9 June 1318, to Robert of Clothale, Chancellor of St. Paul’s in London.) Wolf’s reason for thinking that Robert was still connected with Oxford after he had ceased to be a student is a letter from 1309, written from Balliol College to Robert of Clothale, Chancellor of St. Paul’s in London, requesting Robert’s aid in obtaining a promised legacy (Salter (1913), p. 336 and Note). The assumption, of course, is that they would not have requested aid had he not lived near Balliol once, some time before his residency in London, but this is not necessarily so. He might have been an alumnus, or had a relative in Balliol, or there might have been even less reason to expect his aid. There is no real reason to suppose that Robert was in Oxford after his student days, but he might have been, and if Simon’s date of ordination as an acolyte conclusively establishes his birth date at around 1260, then we should go along with Wolf and grant that Robert of Clothale did his reportatio after he was no longer a student. But if the date of Simon’s becoming an acolyte is not conclusive, then the argument for the earlier date from Robert’s reportatio has some force. The issue rests on the following questions: (1) At what age was a person usually ordained priest in England in the latter half of the 13th century? Could Robert have been younger than thirty when he became a priest? (2) At what age was a person usually ordained an acolyte? Could Simon have been much older than twenty when he became an acolyte? (3) How likely is it that Robert would have done a reportatio on Simon’s lectures while a mere resident of, and not a student in, the city of Oxford? The only one of these I can address is the first. The council of Lyons had established the minimum age for the priesthood at twenty-five in 1274, so that Russell’s assumption that the canonical age for the priesthood was thirty around this time is not correct. Probably this minimum age reflected actual practice more closely than the older minimum age of thirty. (See Friedrich Wilhelm Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im Späten Mittelalter (Leiden-Cologne: Brill, 1953), p. 82, note 3. I am indebted to Professor James John of Cornell University for this reference.)

---

3Registrum Epistolatarum Fratris Johannes Peckham (1882-1885), vol. 3, pp. 1051, 1053. Register of John Pecham (1968-1969), vol. 2, pp. 27, 28. He is described as Master Simon in the note referring to his ordination. Simon surely taught at Oxford for most of his career, but he may have been a Master at Paris for a brief period some time before 1300. Ms. V (see the Bibliography, Part C) describes Simon as “Magistro Symone Anglico Parysius.” (Grabmann (1933), p. 6.) Undoubted works of Simon are attributed to “Simon Anglicus” in several manuscripts. Grabman concludes that Simon was at Paris as a Master of Arts. There is mention of one “Symone Anglico” in a Parisian record of 1297. (Denifle and Chatelain (1889-97), vol. 2, p. 76. See also Wolf (1966), p. 24.


5Probably about 1300, perhaps in 1292, Simon received the rectorship of Harrow, worth about 40 pounds annually, from Archbishop Winchelsey of Canterbury. (In any case he had this rectorship in 1303. (Registrum Ricardi de Swinfield, Episcopi Herefordensis (1909), the entry under 23 February 1304, p. 535.) On 23 September 1303, Richard of Swinfield, Bishop of Hereford, granted Simon a prebend at Hampton. A prebend is a portion of the revenues of a cathedral granted to a canon as a stipend. Simon was granted the prebend without duty of
Although Simon had given up any expectation of marriage in becoming a sub-deacon he seems never to have become a priest. This was not unusual for those not in a religious order, who had little love for the extra duties involved in the priesthood. He also avoided becoming a Doctor of Theology until very late in his career. Probably he took the degree, having long ago fulfilled its requirements, only when it became clear that he might gain the Chancellorship at Oxford, for which that degree was a prerequisite. The Arts faculty had begun as a preparatory school through which one must first pass to begin study for a higher degree, but by the late 13th century the originally limited body of knowledge that had once constituted the liberal arts had expanded into something worth a lifetime’s attention. Thus men like Simon, whose interests lay in philosophy and logic rather than theology, law, or medicine, might remain Masters of Arts indefinitely, never passing on to the higher faculties. The practice was still somewhat unusual in Simon’s day, but became quite common in the 14th century.

Simon very likely taught at Paris as well as Oxford. That his writings should be in as much evidence as they are on the continent would be explained by this supposition, as would the repeated references to him as “Simon Anglicus,” a name that makes sense only outside England. The colophon to his Questions on the Prior Analytics in manuscript V speaks of him as “magistro Symone Anglico Parisius,” and his questions are similar in content and form to Parisian work, especially that of Peter of Auvergne, in the 1270’s and early 80’s. He apparently had returned to England by the end of the century, since his work seems unaffected by the later Parisian developments of Radulphus Brito’s day.

Simon assumed the Chancellorship of Oxford, the university’s highest post, on 31 January 1304. He very likely engaged in little or no scholarly activity after becoming residence. (Registrum Ricardi de Swinfield etc., ibid. Also, Great Britain, Public Records Office, Calendar of Entries in the Papal Registers (1305-1342), vol. 2, 12 August 1306, “To Walter de Chilton,” p. 22. The entry in Swinfield’s register is also reported in John Le Neve, Fasti Ecclesiae Anglicanae (1962-1967), p. 26.)


All of Simon’s works were in logic and philosophy, but he did participate in some theological discussions at Oxford around 1300. See Little and Pelster (1934), pp. 335-37, 348-51, for transcriptions of two such theological disputes in which Simon took part.

These arguments are from the introduction to Simon of Faversham (1984), by Sten Ebbesen, pp. 4-5.

Salter (1924), pp. 61-64, contains the document confirming his election on this date. The election was always confirmed by the Bishop of Lincoln, or, if we follow the Bishop’s account of the matter, he granted the office to the candidate proposed by the Oxford Masters. (Also reported in Le Neve (1854), vol. 3, p. 464.) The document transcribed by Salter is Dalderby, Instit., folio 145, and is reported along with an account of the dispute between the Bishop and the Oxford Masters over the Bishop’s rights, in Gibson (1911). At the end of the book Salter summarizes the conclusions to be drawn from the documents he has recorded. Discussing Simon on p. 325, he adds to the information he has gleaned from the Bishop’s confirmations this remark: “Wood gives
Chancellor. This fact and a birth-date of around 1260 would put most of his works in the last two decades of the 13th century. Most of the manuscripts containing his works come from the early 14th century. Simon received additional honors the following year, when Archbishop Winchelsey on the twenty-second of September named him Archdeacon of Canterbury, the highest ecclesiastical post in England available to someone not a priest. Rose Graham suggests that Simon received the post because he was not litigious, the Archbishop being weary of the continuous disputes in which the previous Archdeacon, John de Langton, had been involved. If so, the choice was good, for Simon gave up the position without a fight in November, when the Pope nominated another man for it. As a consolation Simon received the rich rectorship of Reculver, worth 113 pounds annually, but again the Curia had another candidate and he lost his appointment. But this case he resolved to fight. He had the support of both Archbishop Winchelsey and King Edward I, since the Papal nominee had once been convicted of forgery in England. The Archbishop could do little, since he had been suspended from administration by the Pope pending investigation of charges brought against him by the King, but the Edward provided Simon with a letter in his favor, and letters of protection

John de Osewood as vice-chancellor under Simon of Faversham, on the authority of a deed at University College, but the deed only states that Simon de Faversham committed to John de Osewood the trying of a case. See also Anstey (1868), vol. 1, p. 104, where a statute is explicitly attributed to Chancellor Simon of Faversham in a document of about 1320.

Wolf (1966), p. 20. Aside from purely paleographic evidence, note that the commentary on the De Anima in Manuscript L is dated 1304 by the scribe.

Graham (1944), pp. 7-8. For the appointment as Archdeacon, see John le Neve (1962-1967), vol. 4, p. 7. This work is a collation of sources, and cites a manuscript in the Canterbury Cathedral, Reg. Q, folio 42b, for its information. Russell (1936), p. 149, Note 3, notes that a messenger was sent from Christ Church, Canterbury, to Simon as early as 1299, and cites a manuscript source for this, Lambeth Palace Ms. 242, folio 202. This and his gift of books to St. Augustine’s monastery at Canterbury upon his death (see Note 14) indicates some long-standing association with Canterbury. Le Neve (1854), vol. 1, p. 39, also reports Simon’s appointment as Archdeacon.

Great Britain, Public Records Office, Calendar of Close Rolls, Edward I, vol. 2 (1302-1307), 12 April 1306, p. 434, contains the following letter by Edward (the translation is that of the Calendar):

April 12. Wolvesey, to Pope C[lement]. Letter commending to the Pope’s favour Master Simon de Favresham, D.D., who is distinguished for learning and virtue, who, obeying the Pope’s order, left without making any difficulty the archdeaconry of Canterbury, which he had obtained and of which he enjoyed peaceful possession for some time, by reason of the collation thereof made by the Pope upon the son of Amaneus de Lebreto, and afterwards having obtained the church of Raycoivre, in the diocese of Canterbury, he fears that he will be vexed and disquieted by reason of a provision for a clerk, who is much his inferior in merits and goodness, that is said to have emanated from the Pope’s authority in that Diocese, and requesting the Pope, after weighing the premisses, to favor Simon so that he may receive in effect what the king has suggested.

This letter is also reported in Royal Commission on Historical Manuscripts (1874), p. 395. See also Graham
for his journey to the Papal Curia. He had already resigned the Chancellorship on 9 February 1306 in expectation of his trip. It would be pleasant to report that Simon won his case, but unfortunately he died shortly after leaving England.

Simon of Faversham’s Works

Most of Simon’s works are commentaries on Aristotle. In his time, such commentaries fell into two classes, literal commentaries and commentaries ad modum quaestionis. Literal commentaries were intended chiefly to explain the text. They often proceeded phrase by phrase, and, in the most difficult passages, word by word, explaining not only the sense, but also the grammar if it seemed likely to give trouble. Frequently, as the commentary proceeded, the major propositions asserted and defended by the author would be identified, one by one, and a list of these propositions could be abstracted as a summary of the text. In the 13th century literal commentaries usually contained more or less elaborate outlines, divisiones, of the text. Early in the century these divisions were often absurdly detailed, and were omitted or abbreviated in copies of 13th-century works made in the 14th century and later. To explain the meaning of a text, of course, one must explain the meanings of the technical terms in it; less disciplined commentators used this fact as an excuse to give every possible meaning for any word that interested them, often informing the frustrated reader which meaning was intended only at the end of the list. As the 13th century progressed, commentators began to introduce into the course of the discussion brief debates on questions suggested by the text, with their own resolution at the end. In the latter half of the century separate works consisting entirely of these ‘questions,’ oriented as a sort of
commentary around a single text, began to appear. Such a commentary would take up questions in the order in which they arise as one reads the text. Generally brief remarks indicating which passage had suggested each question, and why each question had been raised, would be included. Divisions of the text, and explanations of its literal meaning, occur in such a work only rarely, and only in connection with controversial points of interpretation. Questions amounting to little more than stylistically odd expositions of the text do occur rather frequently, but do not typically constitute more than a third of the whole work. Such questions sometimes lay the groundwork for further, more substantial questions, and sometimes they do no more than emphasize an important point.

Originally, both sorts of commentaries were connected with the practice of teaching. In lecture courses one would read text aloud to the students, commenting on the Latin as well as the meaning of the text after each paragraph. (Often the students’ Latin was not very firm, and they would work on it along with their Aristotle in lecture courses.) Thus, literal commentaries grew naturally from lecture courses, although the earliest on a given book often arose from a Master’s exploration of a newly translated text with the help of advanced students and colleagues, and, once the style was familiar, such commentaries might be produced independently of any teaching. Sets of questions arose in connection with formalized classroom disputations in the more advanced courses at Oxford and Paris from the mid-13th century on. In such discussions the master proposed a thesis, and his students argued against while a graduate student (a Bachelor of Arts) defended it. In this way both undergraduates and graduate students could be trained in the same class, and the stock arguments could be reviewed. After his students’ arguments were presented, the Master would, perhaps in the next class period, summarize the best arguments, resolve the question, and then refute, or otherwise deal with, the arguments of his students. By the latter half of the 13th century, when Simon wrote, the *quaestio* style was well-established, and was often used as a convenient way to review the arguments on points of controversy even when no actual, multi-party disputation took place. Since university courses were organized for the most part around specific books, anyone attending a class who took a complete set of notes would produce a rough commentary, either literal or *ad modum quaestionis*. For the most part the questions ask whether the thesis presented by the Master is true or not, and thus admit of a yes or no answer. Such a set of notes, when published, generally with the approval of the Master, was called a *reportatio* of the Master on the book or topic in question. If it was

---

16See Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West*, trans. Leonard Johnson (Louvain: Nauveelaerts, 1955), pp. 131-146, and *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, trans. Fr. J.J. Gaine (Edinburgh: Nelson, 1955), pp. 53-55, for this progressive change in the commentary literature of the 13th century. See also Callus (1943), pp. 264-265. For a full discussion of medieval philosophical literary types and their University background, see Anthony Kenny and Jan Pinborg, “Medieval Philosophical Literature,” in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, et al., pp. 11-42. The remarks of Ebbesen, in Faversham (1984) 2–3 are also of value. Sets of questions not intended as commentaries exist from as early as the latter half of the 12th century. The literal commentaries deliberately follow the style of Averroes, and dominate from about 1230 to about 1275. Avicenna’s style had been emulated in commentaries from about 1200 to about 1230, that is, paraphrase with the commentator’s own ideas freely mixed in.
thoroughly worked over by the Master, or if the Master’s own notes for his resolutions of these discussions were published, the work was called an *ordinatio*.

Many of the questions in question-commentaries were answered explicitly in the text commented on. In dealing with such questions the Master usually presented either arguments against the author’s position, or new arguments for it not considered in the text. On occasion the Master might disagree with the author’s view and resolve the question against him, but not often. After all, he was almost always commenting on a book selected as a text for the students of the university, and we should expect most Masters to have agreed with most of the positions taken in texts they collectively chose to use. In the case of a question not considered in the text commented on, but posed because it seemed to the Master to arise naturally from the text, other works by the same author were frequently used to settle the issue. Although a Master rarely simply disagreed with his author, the resolution of a question often reflected independent thought, sometimes due to a creative misinterpretation of the author’s meaning, sometimes to a conscious attempt to improve on or add to what the author had said.

The following works are either undoubtedly or very probably by Simon of Faversham (see the Bibliography for identification of the manuscripts):


2. *Questions concerning Universals*. Mss: V fol. 23v-26r. It is not certain if this is Simon’s, and Lohr (1973) rejects it. Grabmann (1933) lists the questions, and gives it its title, but it seems likely that it is a continuation of the questions on the *Prior Analytics*, (6) below.

3. *Questions on the Categories*. Mss: M fol. 11v-21v, O₂ fol. 62ra-63rb (incomplete, ending at question 11), K₁ fol. 9r-21r, O fol. 95r-96v (fol. 96 misnumbered 98 in the ms., contains part of q. 36 to the end). Edited in Ottaviano (1930) from M alone, and by Mazarella in Simon of Faversham (1957) from M, K₁, and O.

4. *Questions on the De interpretatione*. Mss: M fol. 22r-27r, O fol. 96ra-97vb (fol. 96 and 97 misnumbered in ms. 98 and 99, a fragment). (A set of question on the *De interpretatione* in K₁ fol. 21r-35r is almost certainly by Durandus of Alvernia.) Edited by Mazarella in Simon of Faversham (1957).

5. *On Sex principiorum*. Mss: O₂ fol. 1ra-32r. This may be by Simon, if Lewry (1979) is right. It seems strongly influenced by the commentary of Robert Kilwardby (Ms. Cambridge, Peterhouse 205). Lewry quotes several passages in his article.


7. A second *Questions on the Prior Analytics*. Mss: V fol. 9r-16r. Lohr (1973) regards this work, usually called a commentary on the *Posterior Analytics*, as spurious. It is short and

---

fragmentary.


(9) A second Questions on the Posterior Analytics. Mss: M fol. 99r-112r, P (?). Edited in the present work.

(10) Literal Commentary on the Posterior Analytics. Mss: L fol. 1r-24r. Lohr (1973) doubts that this and the other literal commentaries in L are genuine, classifying them as anonymous, and explains his hesitations in Lohr (1971), but since Wolf (1966) has shown convincingly that the De anima commentary in this manuscript is genuine, it seems possible that this work is too. On the other hand, it is not attributed within the manuscript, and the other unattributed work in L, a commentary on On Coming-to-be and Passing-away at 78r-93r, belongs to Giles of Rome.


(13) Literal Commentary on the Topics. Mss: L fol. 24r-43ra. Attributed to a “magister Simonis.” Lohr doubts that it is Simon of Faversham’s, and suggests it may be by Simon Dacus. But if the De anima commentary in the same manuscript is by Faversham, as Wolf argues, then this very likely is, too.

(14) Questions on the Physics. Mss: O fol. 185r-239v, E fol. 1r-69r, S fol. 2r-24v. For this one work an approximate date can perhaps be ascertained. It is a reportatio by Robert of Clothale, and it might be argued that it could not have been done before 1290. The questions are listed in Zimmermann (1971), pp. 190-196.

(15) Literal Commentary on the De anima. Mss: L fol. 44r-77v. A literal commentary attributed in the manuscript to “Magister Simonis.” Lohr (1973) thinks it may be by Simon Dacus, but Wolf (1966) argues convincingly that it is Faversham’s. Many passages from the commentary are cited at length in Wolf (1966).

(16) Questions on the De anima. Mss: O fol. 364rb-370vb (covers book III only), V, fol. 87r-118r, K fol. 56r-77r, P, fol. 53r (a fragment with three questions), C fol. 2ra (part of the first question), V, fol. 63r-114r (a compilation from several authors, about on third of which is by Simon), S, various loose leaves. Sharp (1934) has edited the third book from manuscript O. Vennebusch (1963) has edited Question 4 from manuscript V, and Vennebusch (1965) lists all the questions, pp. 20-39. Wolf (1966) quotes the work extensively, and edits three questions in an appendix.

(17) Concerning De intellectu et intelligibili. Mss: O fol. 350ra-357vb. Lohr (1973) does not list this work.

(18) Questions on De somno. Mss: O fol. 389ra-393vb, S, perhaps one loose leaf.

(19) Questions on De motu animalium. Mss: O fol. 393va-396vb, S 332r-333v (a

---

INTRODUCTION


(21) *Questions on De juventute et senectute* (i.e., the first two chapters of *De vita*). Mss: O fol. 399ra-400r, S fol. 337r-v (first part destroyed).

(22) *Questions on De respiratione*. Mss: O fol. 400r-401va.

(23) *Sophisma: A Universal is an Intention*. Mss: M, fol. 48r-49r, Kr fol. 176vb (a fragment), V, fol. 135vb-136vb (the last part of the work is missing in this manuscript), V, fol. 224ra-225va. This is edited in Yokoyama (1969) from M, alone. Pinborg (1971) adds notes collating the other manuscripts with Yokoyama’s edition.

(24) *Commentary on Priscian’s De constructione (= Institutiones Grammaticae)*. Mss: O, fol. 34ra-53vb (incomplete), B fol. 1r-36v. Possibly by Simon, if Lewry (1979) is right. Like the commentary on *Sex principiorum*, this depends heavily on Robert Kilwardby (Ms Oxford, Corpus Christi College 119).

(25) *On the Tractatus of Peter of Spain*. Mss: M, fol. 1ra-27rb, P, 77ra-90rb, M. De Rijk (1968) gives a summary of this and extensive quotations from it. It is a literal commentary, and as we have it covers only tractates I-V. De Rijk dates it after 1269-72.

(26) *Excerpts on the Meteorologica*. Mss: T fol. 68r-82r, S, loose leaves. The manuscript describes this as a “compilation” by Simon. It is presumably a compilation of other people’s work, but Simon is said in the manuscript to have provided notes of his own.

(27) *Contributions to theological debates at Oxford*. Mss: W 12r, 69v. Little and Pelster (1934) have transcribed these debates from a manuscript that names the contributors in the margins opposite their contributions. “Faversham” occurs next to two of the arguments. The manuscript was written 1298-1301.

Of these works, (6), (11), (14), (16), (20), (21), (22), (26), and (27) are explicitly ascribed to Simon of Faversham in one or more of the manuscripts. (1), (3), (5), (6), (7), (9), and (23) are ascribed to “Simon Anglicus” in one or more of the manuscripts. (1), (7), (8), (12), and (25) are ascribed to Master Simon in one or more of the manuscripts. It is generally assumed that Master Simon, Simon Anglicus and Simon of Faversham are the same person, because, in the first place, no other English (or European, for that matter) Simon who wrote commentaries on Aristotle is known from this period; in the second place, there seems to be considerable doctrinal and stylistic agreement among the works under the various attributions; and in the third place, works under the various attributions occur together in the same manuscripts.

The ascription of other works to Simon is based on their association in the manuscripts with the works mentioned in the preceding paragraph. Thus (2) is attributed to Simon (perhaps wrongly) because it occurs with three other works clearly his in manuscript V. Again, (17), (19) and (20) are very short works occurring in manuscript O with (18), (21) and (22), equally short works of the same sort explicitly ascribed to Simon. Again, (15), the *Commentary on De anima*, is clearly Simon’s. No doubt about its authenticity can be entertained after Wolf’s examination of it and his demonstration of its perfect doctrinal agreement with (16), the undoubted *Questions on De anima*. (10) and (13) occur with (15) in manuscript L and are stylistically very similar to it, and so can be attributed to Simon.
INTRODUCTION

A number of works once thought to have been Simon’s are now regarded as spurious. Manuscript E contains the genuine Questions on the Physics, but following this it has four works no longer believed to be by Simon: (1) A Questions on Books I-VIII of the Physics, which turns out to be a set of questions on the Metaphysics by Peter of Alvernia;9 (2) Questions on De caelo et mundo; (3) Questions on De generatione et corruptione; and (4) Questions on the Meteorologica. At the beginning of the manuscript the following note occurs in a 15th-century hand: “This volume contains, first, questions on the Physics, again, questions on De Caelo, again, questions on the Meteorologica, again, De generatione et corruptione, by Thomas the Englishman.” Someone else wrote later, “Note that in this volume there are two sets of questions on the Physics, and that the first in the order of their location is that of Master Simon of Faversham of Oxford, disputed in England.”20 It seems clear that the 15th-century annotator did not know the real author of at least the first treatise he lists, regardless whether he intended the questions by Simon on the Physics or those by Peter of Alvernia on the Metaphysics. There is no reason, then, to believe that he knew the author of the last three treatises, either, and scholars have agreed to regard them as anonymous.

Zimmermann has shown two works in manuscript O once thought to have been Simon’s, the Questions on the Metaphysics, folios 240ra-290, and Remarks on Metaphysics, folios 290r-323vb, to be in fact one work, the Questions on the Metaphysics by Peter of Alvernia, which also occurs in E.21 Grabmann showed two other works in O, Remarks on De somno and Concerning De spiritu et anima, folios 324ra-350va, to be by Albertus Magnus.22

A set of Abbreviationes of the natural works of Aristotle occurs in manuscript T, folios 87-111, manuscript B., folios 166-178, and manuscript N, folios 13-27. Callus argues that these cannot be associated with the genuine Meteorologica commentary occurring in T, for they originally formed part of another manuscript. He points out that the technique of the Abbreviationes is very like that of Grosseteste’s Abreviatio of the Ethics, hinting that perhaps Grosseteste is the author.23 De computo ecclesiastico, in the same manuscript, must be rejected as Simon’s for similar reasons.

The Conclusions of the Ethics, a summary of Aristotle’s Nicomachean Ethics occurring in manuscripts O and B, has been attributed to Simon on the basis of its incipit. Bale describes a Magdalen College manuscript, now lost, containing a work with the same incipit as this anonymous work in manuscripts O and B, and attributes this work to Simon.24

---

20Schum (1887) pp. 244-245.
23Callus (1943), pp. 275-278.
Nonetheless, scholars seem to have agreed in regarding this work as anonymous. Bale also describes the manuscript P, now lost, which he says contains commentaries on the *Posterior* and *Prior Analytics*.\(^\text{25}\) The *incipit* of the *Posterior Analytics* commentary in this manuscript is the same as that of (8) in my list of Simon’s works, but the *Prior Analytics* commentary cannot be identified with any known work of Simon’s.

**The Commentary on the Posterior Analytics**

Latin translations of the *Posterior Analytics* first became available in the West in the 12\(^{\text{th}}\) century, but the book nonetheless remained relatively unknown among the Latins before the first part of the 13\(^{\text{th}}\) century.\(^\text{26}\) Indeed, one translator, Iohannes, referring to the earlier work of James of Venice, remarked that

> by their silence the French masters allow James’s translation to be wrapped up in the darkness of obscurity. Although they have that translation and the commentary by this same James, still they do not dare to acknowledge that they know of that book.\(^\text{27}\)

The French masters probably hesitated to teach the *Posterior Analytics* because of its conceptual difficulty,\(^\text{28}\) but by the last quarter of the century it was beginning to be used, judging by the testimony of Alexander Neckham and John of Salisbury.\(^\text{29}\) John discusses it at some length in his *Metalogicon* IV 6–8, showing familiarity with the translations of James of Venice and Johannes. He says that the book is exceptionally difficult because the art of demonstration is so difficult, and rarely used outside of mathematics, but also because it is difficult to read, due in part to bad copy work by bungling scribes, in part to its use of obscure examples. Nonetheless, John claims, this book is the capstone of Aristotle’s logic, the book that earned him the title “The Philosopher” among the Peripatetics, for it teaches us how to know first principles, and how to teach.

The earliest full commentary in common use in the later Middle Ages was that of


\(^{\text{27}}\)Minio-Paluello and B.G. Dod (1968), p. xlv. My translation, with the help of a suggestion by Dod (1970) 61. Though James’s translation became the vulgate, and survives, his commentary has been lost.

\(^{\text{28}}\)The obscurity of James’s translation has been blamed instead, but it was not regarded as obscure in later times, and Johannes does not accuse it of obscurity.

\(^{\text{29}}\)Alexander Neckham, *De Naturis Rerum*, ed. Wright, Rolls Series 34 (London: 1863), p. 293 refers to *Posterior Analytics* I 15, suggesting that, now that the Parisian doctors lecture on the book, certain errors have been eliminated.
Robert Grosseteste, written in the first quarter of the 13th century. Grosseteste applied the demonstrative technique discussed in the Posterior Analytics to the text itself, identifying a series of conclusions demonstrated in the text, though he has to confess that considerable stretches of the work are devoted to the elimination of errors and other auxiliary activities supplementing the demonstrative science of demonstration laid out there. His analytical framework for the work was accepted in all later medieval discussions. Simon of Faversham cites Grosseteste throughout his own discussion, as well as the later commentaries of Albertus Magnus (written between 1245 and 1260), and Giles of Rome (after 1266, when Giles had completed the study of Arts). He cites Albert quite often, drawing on his frequent reports of Ancient and Arabic sources, but seems to be uninterested in his interpretation of the text or his positions on the interesting questions raised by the examples of demonstrations in Book II. He cites Giles to take sides against him on the question of the nature of the highest sort of demonstration, especially in Questions 47 and 48 of the Quaestiones Novae. This was the most debated question stemming from the Posterior Analytics when Simon wrote. Although Giles in fact draws his views and arguments on this topic from Albert, Simon seems unaware of this, and attributes them only to Giles. In addition, Simon’s rather unusual view in Quaestiones Veterae, Question 1, that logic concerns a “modus sciendi,” seems to be drawn from the Prologue to Giles’s commentary.

Giles’s opinion on the highest sort of demonstration (demonstratio potissima) was that the definition of the conclusion’s predicate (the “propria passio,” or proper attribute, of the subject) forms its middle term. Simon follows the view taken by Thomas Aquinas in his commentary on the Posterior Analytics (written about 1270), and, given the date at which he wrote, would certainly have had that commentary available. He and Thomas argue that the definition of the subject serves as the middle term in such a demonstration, and that the subject is both the material and efficient cause of its attribute. But Simon nowhere explicitly cites Thomas, and his view is also found, for instance, in the commentary of John of Cornwall (ca. 1300), and later in John Duns Scotus (to whom Cornwall’s commentary was later attributed) and William of Ockham. It seems to have been the majority view on the question. So it is possible, if not the most likely thing, that Simon had not read Thomas, but got the view from elsewhere (but not from Grosseteste, who had taken a third position on the question, refusing to grant that the subject could be the efficient cause of its proper passion).

On quite another question, Simon approves Giles’s and Thomas’s position on the real distinction between being and essence in Quaestiones Novae, Question 49, as we shall note more at length below. These citations make it clear, then, that the Quaestiones Novae were written after Giles’s work, which puts it well into the 1280’s.

30The view in question, which is developed not only in Giles’s commentary on the Posterior Analytics, but also in his opusculum, “De medio demonstrationis,” is also attacked by Simon in Quaestiones Novae, Question 31, and Quaestiones Veterae, Questions 6 and 23.

31Michael Murray, in the introduction to Giles of Rome (1952), pp. 3–8, places the Theoremata between 1276 and 1286, during the period of Giles’s exile from Paris, and the relevant portions of the Quaestiones disputatae in 1285/86.
INTRODUCTION

Of the two sets of questions, the earlier is more fully worked up and carefully written, including a formal introduction. In the later set, much of it, the arguments are presented very briefly. Perhaps it is an unedited reportatio. It becomes fullest where Simon enters into current controversies, both those suggested above, and controversies rotating around the status of universals and their relation to individual substances (where he takes a Thomistic position), for instance, Questions 35 – 39. His treatment seems almost perfunctory in the last few questions, as though he were in a rush at the end of the course. There is a very full treatment in both sets of questions of per se predication, comprising Questions 16 – 31 in the Quaestiones Novae, and Questions 23 – 36 in the Quaestiones Veterae. Simon’s interest in this topic is in part due to its close connection to the issue concerning the nature of demonstratio potissima.

The Manuscripts and History of the Text


A description of this manuscript is found in Shooner (1973), pp. 330–332, and in Simon of Faversham (1984), edited Ebbesen et al., pp. 15–16. It is a composite manuscript, but the first 116 leaves belong together. These contain Simon of Faversham’s quaestiones on Prophyry’s Isagoge, and Aristotle’s Categories, De interpretatione, Prior Analytics, Posterior Analytics, and Sophistici Elenchi, with Siger of Brabant’s Impossibilia and some minor works of Thomas Aquinas. They are written in black ink, with paragraph markings (large C’s with slashes through them, in red), by a continental scribe from around the end of the 13th century. The hand is professional and quite legible.

The Quaestiones Veterae on the Posterior Analytics occupy folios 79v to 99r, beginning a little below the middle of the first column with an elaborate capital S, seven lines in height, preceded by the title, “Quaestiones libri Posteriorum,” and, in another hand and brown ink, “Secundum M. Simonem †.” They follow immediately on the Quaestiones Novae on the Prior Analytics. The incipit is “Sicut dicit philosophus in X Ethicorum.” There is no explicit, but there is also no reason to think that any of the work has been omitted.

The Quaestiones Novae, folios 99r to 112v, begin about twenty lines down in the second column, immediately after the Quaestiones Veterae, in the same hand, with an elaborate capital O, 5 lines in height. There is no title, but the same secondary hand in brown ink adds in the margin, “Incipit quaestiones secundi Posteriorum secundum dictum M. Simonem Anglicum †.” The incipit is “Omnis doctrina et omnis disciplina etc.,” this much written in larger print, as are most of the lemmata from the Posterior Analytics both here and in the first set of questions, and usually the word “item” when it occurs at the beginning of a paragraph. The last line of these quaestiones on folio 112v has extra spaces added to stretch out the words “patet ad rationes” to the right margin. The rest of the column is then blank with the explicit, again in the secondary hand, “Expliciunt Quaestiones libri Posteriorum secundum M. Simonem Anglicum benedictum per universa studia †.”
O: Oxford, Merton College Library, cod. 292.

This manuscript is described in Pelster (1930), pp. 478–482, and in Lewry (1982), pp. 146–151, as well as in Simon of Faversham (1984), edited Ebbesen et al., p. 16. Folios 95 and following contain, with other things, Simon’s quaeestiones on Porphyry’s Isagoge and Aristotle’s logical works, on the Physics, the De Anima and Parva Naturalia, Grosseteste’s commentary on the Posterior Analytics, Peter of Alvernia’s Questions on the Metaphysics, and Siger of Brabant’s Questions on De anima. The Quaestiones Veterae occur on folios 138r–156v. These folios seem to have been written in England about the end of the 13th century. The hand is regular, but the right margins tend to be ragged, and there are no capitals or paragraph markings, which makes it hard to find one’s place. The beginning of each quaestio is indicated in the margin with the word “quaestio,” and the question is written out in the bottom margin, for instance, “utrum logicus possit docere artem demonstrandi” in the lower margin of 138ra. There are numerous marginal corrections in the same hand as the text. Pointing hands mark passages of interest, and occasionally extensive marginal notes are added here and there in another hand. Most of these notes are quite difficult to read in the microfilm I’ve been working from, and I have not attempted to include them in the present edition. They do not seem to be corrections, but rather some reader’s independent remarks on the text. The Quaestiones Veterae begin with a new page, and the title, in somewhat larger letters in the upper margin, “Quaestiones super libros Posteriorum.” There is a space of three lines and about seven letters left for an initial capital S at the beginning, but none was ever added. The opening line is “(s)icur dicti philosophus X ethicorum talis vita quae vacat contemplatio,” and the last line is “apparet ad aliud rationem.”

K: Kassell, Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassell und Landesbibliothek, 2° Ms. phys. 11.

This manuscript’s contents are described in Vennebusch (1965), pp. 23–26. It is the product of various hands, all of the 13th and 14th centuries. The Quaestiones Veterae in this manuscript occupy the pages from folio 78r to folio 99r. The entire text is represented, the same questions occurring in the same order as in the other manuscripts. The text begins at the top of 78r with the words “Sicut dicit philosophus in libro Ethicorum talis vita quae” and ends with the words “patet ad aliud.” The last part of the final page contains fourteen lines in another hand discussing the argument further, the last five of which seem to be incompletely erased. The questions are, in the earlier part of the manuscript, indicated in the bottom margin, with questions 12 and 13 numbered as such, after the manner of O.

The Quaestiones Novae survive, so far as I know, only in M, and I have deviated from its text of M only where it clearly made no sense. All variants, corrections, etc. in M are listed in the apparatus.

The Quaestiones Veterae survive in M, O and K. To all appearances, M is a direct descendent of O. Although M contains some good readings not found in O these are all the
sort of thing that could have been conjectured, and M contains a large number of omissions of a line or more (better than one to a quaestio), usually through homoiooteleuton, not found in O, while O has no extensive lacuna not found in M. Moreover, M and O share very few extensive omissions, so that O seems much closer to the original text than M. K is difficult to assess, being so far from the original that it presents more a paraphrase than a copy of the work. I found it useless in establishing the text, and abandoned it after working through the Proemium and Questions 1 through 9, but give a full report in the apparatus of the portion I did examine. In many parts of the text it is impossible to tell how it might be related to M and O, given its extensive omissions, generally marked with an “etc.,” and equally extensive additions, which seem to be wordy (and sometimes nonsensical) attempts to reconstruct what had been dropped from the text earlier in its transmission. But K does clearly share several omissions by homoiooteleuton with M that are not found in O, and equally clearly retains material omitted in other places in M. It even supplies one omission found in both O and M (QV 8, 148), but in this case an entire reply to an objection was lost, and there is no reason to suppose that K preserved, rather than inventing, the reply to fill one of the many gaps left in its tradition. (Other variants, such as that at QV 12, 25, in which K repairs “inventio” in OM to “intentio,” and QV 15, 19, where K replaces “per” in OM with “vel,” prove nothing, since these corrections could have been made by any alert reader.) So K is a paraphrase of the text, based ultimately on a manuscript between O and M. In view of all this, I have based the edition of the Quaestiones Veterae on O, following M only where it seems to have a good reading and O is clearly wrong. I have reported all variants etc. in O and M in the apparatus.

Doctrinal Notes: Esse in Effectu and the Real Distinction between Essence and Existence

In Simon’s two sets of questions on the Posterior Analytics, the phrase “esse in effectu” appears, used, synonymously, it seems, with esse existentiae, to indicate the existence of particulars, and in coordination with esse essentiae, which indicates, not existence, but the sort of being appropriate to an essence, a nature conceivable and associated with a real definition. In the earlier set of questions on the Posterior Analytics, Question 7, we are told that

We ask whether it is necessary to cognize beforehand concerning the subject if it is. . . it is argued that it is necessary to cognize beforehand if it is in an effect (in effectu), since every being is either being in the soul or is true being outside the soul. If, then, it is necessary to cognize beforehand concerning the subject if it is, either this will be if it is in the soul, or if it is

30That is, the being of a universal or whatever is conceived.
31The being of an individual substance or accident.
outside the soul. Not if it is in the soul, since this is diminished being, therefore if it is outside the soul. But this is being in the effect (esse in effectu).

Later in the question we are told the ultimate source of the phrase:

Still, the authority of Avicenna, at the end of the fifth book of the *Metaphysics*, can be adduced, for he says that the being of a reality (rei) is twofold: one is the being it has by nature (naturaliter) from itself, and that is the being of essence (esse essentiae), and one is the being it receives from another, and that is the being of existence (esse existentiae). Through the first being the reality is placed in a determinate category and in a determinate species of being, and this being pertains to the definition, from which it is said that the definition is an expression indicating what the being of a reality is. According to Avicenna the being of existence (esse existentiae), before actual being (esse actualiter), only exists in the conception of the mind, and this second being coincides with a reality insofar as it is an effect of some other, so that the reality is said to be in an effect (esse in effectu) insofar as it itself is the end result of the action of some agent. And since that which is the end result of the action of an agent is singular (for every action involves singulars), it is said that the being of actual existence (esse actualis existentiae), strictly speaking, occurs only in singulars.

The Latin Translation of Avicenna in the Venice, 1508 edition actually uses the phrase *esse in effectu*, but I have been unable to find the phrase in Aquinas, Giles of Rome, or Averroës. Moreover, although the phrase occurs in Question 7, in connection with the citation of Avicenna, it does not occur in the immediately preceding question, its place being taken in the discussion by the phrase *esse existentiae*, which indicates the same thing even if it does not carry the same connotations. The introduction of the new usage is actually quite marked in the text. So it seems likely that Avicenna is the ultimate source of the phrase. Here is what Avicenna says (First Philosophy V 1):

Now we should talk about the universal and the particular... I hold, then, that universal is so-called in three ways. It is called a universal in accord with its being predicated in actuality of more than one, as, for instance, human being is, and an intention is called a universal which it is possible to predicate of more than one, even if none of these has being in effect. For instance, the intention of a seven-cornered house, which is universal because its nature can

---

34 At one end, it seems, for it is in fact in Chapter 1.

be predicated of more than one. But it is not necessary for many of them, or indeed any, to exist...

Now even though this form is universal in respect to individuals, in respect of the soul it is singular. Inasmuch as it is impressed on an individual (soul), since it is one of the forms in the intellect and since there are many individual souls in number... Therefore common realities in a way have extrinsic being, and in a way they do not. But that one and the same reality in number should be predicated of many, that is, predicated of this individual and of that, according to the way that it is itself an individual, is obviously impossible. But still, this will remain open, that common realities should have being in the effect according to the way in which they are common.  

That the terminology was picked up by Faversham from this text in Avicenna, presumably does not mean that his use of the term reflects Avicenna’s supposed mistaken view of the relation between an essence and those existing things that have it. But he at least adheres to the verbal form of Avicenna’s view, holding that existence is an accident of the absolute being, in the first set of questions, Question 21:

Actual existence or not being is an accident of the whatness of a reality, which Avicenna makes clear thus: each reality has something conceptually abstracted by which it is known of it what it is apart from its being understood to be in the soul or in reality outside the soul. And he says later that humanity has only that it is humanity from this that it is humanity, and from this that it is humanity it is neither in the soul nor in reality outside the soul. From this that it is humanity it is neither one nor many nor in singulars nor in the soul; but it has this alone from this that it is humanity, that it is humanity. But by no means, he says, if animality, from this that it is animality, exists as an effect, then, since animality cannot fail to be animality animality cannot fail to be as an effect; and if it could not exist as an effect then its being would necessarily be from itself, and if its being were necessarily from itself then it would depend on no other to be an efficient cause in its being, since animality does not have that it is animality from any other as efficient cause (effective). But then animality as it is animality would exist as an effect, and it would not have this from another as efficient cause, which is impossible, since each thing caused by another as efficient cause depends on the other’s being; therefore animality as such does not exist as an effect. Similarly neither does any other, as a

---

36 That is, the common reality can have being in effect inasmuch as a concept of it is predicatable of several actually existing things.

It seems, though, that the burden of saying that existence is an accident here is to assert that it does not belong to animality of itself, but only to animality as it is found among existing, naturally caused things. Since existence is simply being found among such things, if someone wanted to go on and object that existence is not at all like an accident, which belongs to something that exists independently of the accident’s belonging to it, that would have to be granted. It is an accident only in the negative sense that it is not part of the essence of animality as it is in itself, with the added notation, of course, that the essence of animality as it is in itself is all there is of animality as it is in itself. It is like an accident in not being essential, that is all. Taking things that way would seem to avoid Averroistic and Thomistic criticisms, and it is not at all clear that that is not how Avicenna meant it.

From these passages, it seems that Avicenna attends chiefly to the relation between the concept in the mind, which he takes it is universal, even if it is also in a way a singular, inasmuch as it is a concept in one mind and other individual concepts of the same kind could occur in other minds. It is universal inasmuch as it is predicatable of many, but not necessarily of many actual beings. Being predicatable of many possible beings is sufficient. Now how do we draw the difference between the actual and the possible beings spoken of here? The answer seems to be that the actual being differs from a possible being inasmuch as it has a cause, and is itself an effect of that cause. If no cause has arisen for some being, then it remains waiting in the wings, a mere possibility, yet to be introduced into the natural world by its patron cause.

Such a view, whatever its initial plausibility, had notorious problems. It is the sort of thing in Avicenna that Averroës criticized, the assumption that existence was an accident that could belong to or fail to belong to something standing outside the realm of existents, an essence or nature. What exists is the particular individual, it seems, and it certainly does not come into existence by gaining an accident, for it would have to exist already to be a candidate for gaining the accident. If we identify the accident concerned as “having a cause,” these problems do not go away. However it is that something is caused to come into existence, the cause does not act on the thing that comes to exist, but rather on something else that is already there beforehand, or, if creation is in mind, on nothing at all. The existing thing is the outcome of the causing, and there must be an outcome for there to be a causing, but it is neither the cause nor what is affected by it, and the outcome is not there beforehand.

Indeed, the problems can be multiplied. The accident in question, “having a cause,” may not seem specific enough. I suppose I may have any number of causes associated with me, a cause why I have a beard (my masculinity?), why I am short (my genetic code), why I can read Latin (practice and training), none of which would be the cause relevant to my existence. One way to respond to this is to insist that it is the cause of my existence that is at issue here—that is what is strictly speaking my cause. But then, to say that something exists which has a cause of its existence is to define in a circle. But perhaps this can be answered, for surely I must exist to have any kind of place in a causal order at all. I can’t be caused to have a beard if I don’t exist. One might even be tempted to say, with Plato in the
Sophist, the ultimate source of all this, that to exist is to have a place in an order of causes—though if we were naughty enough, we might wonder if it would be all right to have a place in a conceivable or imaginary order of causes—or does it have to be an existing one?

Now Faversham is on to all this, and when he speaks, following his reading of Avicenna, of the three ways in which something can be, in effectu, as a universal, and absolutely, he does not think he has identified three different real objects of reference, but rather three ways in which one such object can be considered. With Aquinas, Simon takes it that “being absolutely” is not a referring expression, but rather has meaning only in context, so that to “consider being absolutely”, for instance, is to consider the actual being of something after a certain manner. If that is right, then presumably being in effectu is not an accident of some abstract, “absolutely existing” essence, but, much more sensibly, an accident (in some extended sense of the term) of the individual reality (res) that actually exists, the accident in question being incident on the individual reality’s relation to the cause of its existence. But we can consider that reality as regards that accident, and so consider its particular individual accidents and relations, or we can consider it absolute, that is, as regards its essence alone, or as regards what is necessarily true of it. Similarly, to regard it as a universal would be to consider it as it falls under a universal concept. (Simon denied that there were real universals outside the mind, save insomuch as individual things fall under universal concepts in the mind, and he held that universal concepts in the mind exist because they are caused by the active intellect in the mind, working with sense perceptions. See his Questions on Porphyry’s Isagoge, Questions 2 through 5, and his Sophism: A Universal is an Intention.)

But does Simon take a view, then, on the problem of the relation between essence and existence which takes seriously the notion that existence is a matter of being caused, attempting to reply to the problems just sketched? A review of the literature on Simon might suggest not. Pattin pointed out some time ago that Simon seems to follow Aquinas on the real distinction, and in part because of this, and in part for other reasons, Simon has been identified as a Thomist. At the time Pattin wrote, only Simon’s commentary on the Categories had been made available in Ottaviano’s edition. This was apparently written early in his career. In Question 20, Pattin points out, Simon defends the real distinction after the Thomistic manner.

Since Pattin wrote, however, a good deal more of Simon has been edited, and most recently the two sets of Questions on the Posterior Analytics, edited by myself. In these works we find a later and certainly very different set of views on the problem of essence and existence. We also find the new expression, esse in effectu, as I have noted, and I shall argue that the introduction of this phrase probably coincided with Simon’s change of mind concerning essence and existence. The phrase occurs frequently in both sets of questions, not just in Question 7 of the first set, but throughout (in Question 21, for instance, where it is remarked several times that animality gains esse in effectu). It occurs so frequently, and so often in contexts where Simon’s theory of existence and its relation to essence is pretty much irrelevant, that one is inclined to translate the term simply as “existence” or “real existence,” though the better policy, no doubt, is to translate it pretty literally, say as “being in the effect”
or “being as an effect,” and make sure that the reader picks up the fact that it indicates existence, but from the viewpoint of a particular theory what existence is.

In Question 49 of the second set of questions on the Posterior Analytics, Simon presents his own views on the relation between existence and essence, views that disagree explicitly with Thomas, borrowing an idiosyncratic point from Giles of Rome, but seems to be based closely on the theory of Henry of Ghent (though it is not attributed to him, or anyone else, in the text), and esse in effectu figures heavily in his deliberations. And interestingly, though I found the phrase esse in effectu nowhere else in other authors, I did find it in Henry of Ghent, in both his Summae Quaestionum Ordinarium and his Quodlibeta.38 (Henry’s work was current in the 80’s, and is attacked by Giles of Rome in his works on essence and existence, so it fits in with Simon’s presence in Paris in the 70’s and 80’s that he should know his work. But we should at least consider other possibilities, since Simon does not explicitly cite Henry, even though he does mention Thomas, when he refutes him, and Giles, when he borrows an idea from him. It is just possible that everything he knows about Henry’s views comes from Giles, but I was unable to locate the phrase esse in effectu in Giles’s work, though I confess my search has not been absolutely thorough. Could Henry have got his views from Simon, as well as his use of the phrase esse in effectu, rather than the other way around? It seems far more probable that Henry is the source, given that Henry was a deep and original thinker, who worked continuously and hard, while Simon seems to have been quite competent, but not terribly productive. His commentaries show some independence of thought, and perhaps considerable reading, but are limited in scope, and get on chiefly by deciding among the opinions of others.)

Frist, why did Simon reject Thomas’s view? Here is what he says:

Father Thomas reproves Avicenna in this, that he says that being is something added as an accident. [De Potentia Dei, q. 5, a. 4, ad 3.] For he grants that it is something added, but not as an accident. But he understands that it is something constituted through the essential principles of the reality (res) of which it is being, just as Avicenna understood that it is something real added. He understands badly, for being would be a certain actuality (actus), and so either primary or secondary actuality. Not primary actuality, since primary actuality does not differ from the essence of the reality, and it follows then that being is not added to the reality. Not secondary actuality, since such an actuality is an operation that does not proceed from a form [alone], for every such secondary actuality presupposes actual being, and it is obvious that nothing presupposes itself, therefore that actual being is not a secondary actuality. If, then, it is said that actual being is something real added above these two actualities, it is necessary to assume a third actuality in beings,

which is contrary to the Philosopher.

On first reading, the argument smacks not a little of fallacy. After all, why should we say that primary actuality does not differ from the essence? Surely the essence is a sort of potentiality, not an actuality, and the primary actuality would be \textit{esse existentiae}. But the underlying thought is, perhaps, of some concern. What, after all, is the actual realization of the essence which is existence? Does it involve the essence alone, so that the essence could become actual without assistance from without? Of course not, unless we are speaking of God, who perhaps has no essence and is perfectly actual.\footnote{See Simon’ first set of questions, Question 24, in which he argues that God has being as an effect, but is self-caused; but God is not self-caused in the sense that God actually brings it about that he exists, but in a negative sense, that is, because there is no other that is the cause of God. Here he affirms the doctrine of God’s simplicity, so in this case he allows that even though God has being as an existent, this being is not something added to God’s essence, since it involves no real relation between God and anything else. One has to own that this attempt to bring God under a naturalist’s concept of existence is strained, but then the attempt to bring God under any natural concept, including goodness and power, for instance, produces similar difficulties, and the shifts used by Simon here are used in these other cases as well, so that the problems are at least treated uniformly.} Then the actual realization involves something outside the essence, somehow added to it. But the essence could, it would seem, have no such addition if it did not already have actual being. (For instance, if the creation of a particular falling under the essence adds actual being to it, are we imagining that creation is an action of God on the created thing? The thing would have to be present already to be created, then.) The introduction of the distinction between act and potentiality does not, it seems, escape the problem with Avicenna’s notion of existence as an accident added to essence. But this is a deep matter that cannot be resolved here. Let me go on and outline Simon’s own theory. He lays it out in the following stages:

(i) **No caused being is itself its own being.** Proof: Being in a caused being is nothing more than a certain ordered relationship to what causes it to be. But no caused being is itself such an order. Therefore etc. I have two comments on this: (a) The ordered relationship between the caused being and God might or might not characterize the world, depending on whether the being in question in fact exists. That seems to suggest that the ordered relationship does have a being, and moreover, not a necessary being, and so a caused being... But something seems crazy here. Surely we don’t want to say that in order to bring me into being, God had first to bring into being a certain relationship between myself and him, and a relationship between that relationship and him, and so \textit{ad infinitum}. His bringing me into existence implicitly contains bringing the relationship between me and him into existence. So Simon says that the being of a thing is precisely the relationship between it and its cause, not something caused by the existence of that relationship. The thing is caused by its cause, not the relationship to its cause! (b) Why is the being of a thing only the relationship to what produces it? Well, the only reason we can say that it exists, the only relevant fact we can point to, is that it has been introduced through this cause into the world of beings... Is that right? We can point to the fact that it affects other beings, for instance. Maybe to exist is to
be part of the causal nexus, and existence is to be defined only in reference to other existents... That is what Simon does, actually, but he restricts the defining relation to the causing of the existent thing.

(2) **Being is something added to caused beings.** Proof: Being is something added over and above a complete concept of the thing, we can understand all about it without knowing if it exists or not. One understands through the thing's essential principles, of course.

(3) **Being is not a reality added to caused beings.** The proof draws on Averroës: if a being is a being through something added, let that added thing be considered. It will be a being, and so a second added thing comes into the picture, etc. The response, of course, a la Thomas, is that being is not itself a being, but that by which something is, as whiteness is not white, but that by which something is white. Faversham responds that being won't work like white, here. For whatever it is by which something is white, this thing is still something even if it is not white. But if something is not a being, it is not at all. So there seems to be nothing for that by which it is a being (its actuality) to attach itself to, unless the thing already is independently of that by which it is!

(4) **Being is, then, an added formula (ratio).** Proof: this is the only alternative if it is not an added reality! The notion will be that the formula added is not part of the definition of the essence of the thing that is, nor does it follow on it, and it does not refer to a real accident of any kind, either (not even the fancy sort of ‘actuality’ that Thomas likes). Can there be such a formula, which indicates a real state of affairs by which the reality is, and is correctly applied to the reality?

(5) **A being is a being through a formula in relation to an agent that produces it.** Proof: The formula added cannot concern its essence, since that is always present even if it does not have existence, nor any accident, since an accident can only be added to something that already is. So it must indicate a relation, and this is the plausible relation to seize on. Here it might be objected that this respect is nothing real, but Simon insists that it is. What sort of reality, then? Not essence or any part of it, nor accident. So it must be in the genus of substance. Here Simon professes to follow Giles of Rome. There are a number of relations that fall under Substance in a way: for instance the relation of its matter to its form must somehow be founded immediately on the existing individual substance. The same then, with the relation of the particular substance to its cause, it will be a relation that is not an added reality, for there is only the one reality, the particular substance that is, but a formula, added to its essence.

The picture is this: (1) The only reality involved in the case of Plato’s existence is the particular substance, Plato, and perhaps Plato’s cause. (2) Plato’s existence is no added reality, and if we pick out a reality referred to when we refer to the existence of Plato, it will be that existing thing, i.e. Plato. So the assertion of Plato’s existence is a matter of asserting a formula which applies to Plato, but indicates nothing real in Plato. (3) But existence is in fact something added to Plato, even though a complete description of Plato’s intrinsic characteristics does not include existence. It is not one of Plato’s accidents, and not part of his essence, so it is not predicatable of Plato in either of these two ways. (4) So what is added
must be a formula indicating a relation, the relation of Plato to his cause. (5) But to say that Plato is caused is to introduce another reality, and it is not Plato’s cause as an independent reality that is at issue, but its relation to Plato. Moreover, this is an odd relation, for it is not a relation entered into by the two relatives, for Plato did not exist before he was caused. It is not a real relation. But the relation is, if you will, a metaphysical one.

(6) So the relation of Plato to his cause is not, as it were, a part of the natural world... Still, it is true that Plato cannot exist without being caused, just as he cannot exist without having form informing his matter. It seems that existing as a particular that is contingent involves the presence of such relations, as it were, as part of the “form” of contingently existing being, but such relations establish the being rather than acting upon it. Or, there are certain relations a human being must have to be an actual human being, even though these relations are not either (i) part of its essence (which may specify only how it reacts with other existing beings and so on, how it fits into the system, not how it is such that it can fit in), or (ii) some accident of it. So this is what is meant by saying that being is an added formula—the essence is now introduced into a new order, and so acquires some characteristics needed to fit it in that order, over and above those characteristics it has in both new and old orders (specifying how it will conduct itself in the new), and those characteristics it acquires after entering the new order (the natural world) due to its interaction with other things in it. Is there a superorder of reality which the essence and the particular substance both belong to? If so, then they are both realities in that superorder, and enter into natural causal relations with one another, but that is absurd (it is Avicenna’s view, as Averroës understands it). Is the natural order of particulars an extension of the order of essences? Of course not, for the essence does not acquire a new property within the order of essence. Perhaps from the standpoint of either order, the order of particulars or the order of essences, what is in the other looks unreal. (Essence does not causally interact! The particular is never quite perfectly what it is! The problems and options here are all discussed in Plato’s Sophist.) Somehow, to understand the world, we must see things in the one order as reflections of those in the other, but, since we can never bring them both together into one causal order, as it were, but can only relate the two orders (the order of essential relations, the order of causal activity) in a way that leaves each regarding the other as not quite real, or, perhaps, through the mind, which then turns out uncomfortably to belong to neither order.

(7) So we should not be surprised to see Simon denying that there is a real distinction between existence and the particular substance that exists, or between the substance and its essence. That is, any talk about any one of these three things is talk about only one real thing, has reference to only one real thing, the individual substance. The order of causation is where real things (res) and existence occurs. This substance can be considered in various ways, and so we can consider it as it has being of essence (is a potential thing, a kind of thing), or as it has the being of an effect or actual existence. (In neither of these ways, by the way, is the particular reality universal. It is only universal as it is thought... but that is another story. Thought, like existence, brings us to the brink of our natural understanding of the world as a system of nature, and pushes us to recognize metaphysical facts that are not part of the
natural world, but are presupposed by it.)

(8) But although Simon holds that *esse in effectu* is relational, but not as a real relation (a relation between two existing things both prior to the relation—perhaps it is a “constitutive” relation for one of the related items, though not for the other, of course!), he also insists that the relation is something real, and is to be found in one of the categories. Here he draws explicitly on a notion of Giles of Rome and goes beyond anything in Henry of Ghent. Just as a point, though it is not a quantity, is something real, and is found in the category of quantity, not as a quantity but as something presupposed in quantity, namely a limit of certain quantities (lines); so *esse in effectu* is a kind of limit to an essence, the endpoint of a causal process. Simon does not press this, but Henry would suggest that the causal process begins with the understanding of the essence in the mind of God, the exemplary form, so that the particular is the endpoint of the forms actualization (perhaps even its self-actualization, if one notes the simplicity of God). That brings us pretty close to Plato.

(9) Simon notes a possible objection: Aren’t all relations founded on accidents? Aren’t relational categories all found in the categories of accidents? But he holds that the relation of an existing thing to its cause of existence is not only real, if a metaphysical instead of a natural reality, but belongs to the category of substance. Simon argues that odd as it seems, there **must** be a relation founded directly on substance, which does not presuppose the existence of substance, but rather *grounds* the existence of the substance, else there would be no contingent substances at all. The essential dependence of a contingent substance on God, the non-contingent substance implies a relation between God and the substance, though not a relation in the order of natural causes. God creates, and creation is not a natural process and in no way reflects any activity coded, as it were, into some essence. There is no account how God creates, and cannot be one, for God, as necessary being that grounds contingent being, is not a part of any natural order reflected in a structure of essences.

The upshot is that the mature Simon of Faversham is not a Thomist who strayed from the fold on just one point. It is not just that he is willing to follow other thinkers now and again, so that, for instance, in the commentaries on the *Posterior Analytics* he follows Giles of Rome on his idiosyncratic treatment of the nature of logic. It might be pointed out that he follows Thomas, on the nature of the highest sort of demonstration, turning away from the views of Giles of Rome quite explicitly, but then Ockham and Scotus do, too. Simon started life as a Thomist, it appears, but he came to his own views as he matured. The reflections here, if right, suggests that Simon takes a position closer to the Augustinian view than does Thomas. He follows Henry of Ghent in his broad philosophical approach as well as the details of one particular issue. This does not seem an unfair assessment in general. In Simon a fundamentally Augustinian, even Avicennan, approach frequently obtrudes itself in his discussion of Aristotle, and when he follows Thomas, he often seems to take Thomas’s Augustinian phraseology for non-Augustinian doctrines at its word, making him look rather clumsy and immature in his understanding of the man.

This is the only extended discussion of Simon’s doctrines I wish to pursue in this
introduction, but I shall be making briefer remarks on points I find interesting in the footnotes to the translations below.
Quaestiones veteres super libros Posteriorum Analyticorum
by Simon of Faversham

Proemium

Sicut dicit Philosophus' Ethicorum, talis vita quae vacat contemplationi veritatis est vita beata atque perfecta et melior quam vita quae est secundum hominem; quia vacans contemplationi veritatis non vivit secundum quod homo [sed?] secundum quod aliquid divinum existit in eo. Et dico quod non vivit secundum quod homo, cum enim homo sit habens duplicem naturam, sensitivam et intellectivam, vita homini propria videtur in hoc consistere quod secundum rationem ordinet omnes suas operationes, dirigendo eas in finem optimum secundum quod possibile est. Sed vacare soli operationi intellectus videtur esse proprium substantiarum divinarum separatarum, in quibus sola natura intellectiva inventur. Homo ergo, per continuam operationem rationis et intellectus, deiformis efficitur, quia nulla alia operatio relinquitur propria deo praeter speculationem, sicut dicit Philosophus Ethicorum, per quod excluditur opinio quorumdam dicentium quod homo debet intendere ad sapiendum humana et mortalis ad sapiendum. Non enim solum istis insistendum est, sed ex cognitione materialium procedendum est in cognitionem entium immortalium et divinorum; tunc enim humanus intellectus maxime acquirit suam perfectionem, cum per continuam speculationem superioribus coniungitur et inferioribus principatur et sic quodammodo omnia complectitur. Unde expositor supra Ethicorum dicit quod licet intellectus careat magnitudine mobilis, excedit tamen omnia quae sunt in homine quantitate virtutis. Inconveniens ergo est quod homo non intendat perfectionem sui ipsius secundum intellectum; quod alibi advertens, Philosophus dixit "concupiscencia quidem et ira et reliquis reliqua utuntur animalia, ratiocinatione autem nullum reliquorum exceptis hominibus"; et subdit, "inconvenientissimum ergo est, si hoc solo felicius vincentes, tantum bonum relinquamus propter desidiam parvipendentes."
Sed advertendum quod inquirendo perfectionem intellectus nostri hoc ordine procedendum est. Cum enim perfectio intellectus nostri sit scire et intelligere; non autem contingit aliquid scire nisi per cognitionem causae, quia in omnibus scientiis quarum sunt principia aut causae aut elementa necesse est intelligere et scire ex cognitione eorum; oportet ergo intellectum incipere a consideratione causarum et principiorum, considerando quae est causa immediata alicuius effectus et quae non, quomodo etiam contingit demonstrare effectum per causam et quomodo non. Hoc autem cognoscit intellectus ex hiis quae determinata sunt in libro Posteriorum, quem praem manibus habemus, et ideo ad perfectionem intellectus necessaria est scientia quae de demonstratione inscriptur. Ipsa enim sic se habet in scientiis sicut regula recta in architectonicis, per ipsam enim regulatur omne quod demonstrandum est in scientiis particularibus, quia non nisi inspiciendo ad ipsam est aliquid bene inventum vel traditum in aliis scientiis. Et ideo demonstratione indiguerunt philosophi tamquam organo ad rectificationem partium philosophiae. Item, utilitatem huius scientiae satis insinuat Ptolemaeus principio Almagesti, ubi dicit quod non solum probabilibus et opinabilibus debet homo replere animam suam, quia non faciunt habitum firmum in anima; sed demonstratis et certis quae certificant et stabiliunt intellectum. Modus autem secundum quem hoc sit, apparebat ex determinatis in scientia ista, unde ista sola inter logicas scripturas secundum naturalem appetitum, magis est quaerenda et appetenda.

APPARATUS


NOTES


B Aristotle, Nicomachean Ethics X 8, 1178b8-23. For those whose opinion is ruled out, see X 7, 1177b31-34.

C Cf. Metaphysics I 2, 982b28-983a3.


E Ps.-Aristotle, Rhetoric to Alexander, 1421a8-16. The same text is cited in Simon’s commentary on Peter of Spain’s Tractatus (De Rijk, 77).


Quaestio 1

Circa quam quaeratur primo utrum logicus possit docere artem demonstrandi.

Et arguitur quod non1: cuius non est considerare principia demonstrationis eius non est docere artem demonstrandi. Sed logici non est 2considerare principia demonstrationis,2 quia principia demonstrationis sunt propositiones verae,3 immediatae et propriae,4 et tales4 non 5sunt de consideratione logici,5 cum sit artifex communis. Ergo etc.

Item, scientia quae docet artem demonstrandi debet esse certissima. Sed logica6 non est certissima,7 quia secundum Philosophum logica, cum8 sit inquisitiva,9 ad omnium
methodorum principia viam habet. Inquisitiva autem scientia non est certissima, quia omnis inquirens dubitat. Quare etc.

Oppositum arguitur, scire non est nisi per demonstrationem, cuius ergo est docere modum sciendi eius est docere modum et artem demonstrandi. Sed logici est docere modum sciendi, docet enim modum sciendi in singulis scientiis. Ideo etc.

Intelligendum est hic quod licet in aliis scientiis differunt scientia et modus sciendi, tamen in logica unum sunt, ita quod logica, cum hoc quod est scientia quaedam, ipsa est modus sciendi respectu aliarum scientiarum et etiam respectu sui ipsius. Et quod necesse sit devenire ad aliquam scientiam in qua non differat scientia et modus sciendi patet. Accipiat enim aliqua scientia; quaero utrum ibi idem sit scientia et modus sciendi aut differunt. Si sint idem habeo propositum. Si differunt scientia et modus sciendi, illius modi sciendi necessario est scientia. Quia modus sciendi non est nisi in sciente, scientis autem non est scien
dum. Quia modus sciendi non est nisi in scientia, scientiam autem non est scientiam nisi per scientiam, propter quod modi sciendi erit scientia. Et tunc quaeram de scientia illius modi sciendi utrum idem sit scientia et modus sciendi. Si sint idem habeo propositum, scilicet quod devenire ad aliquam scientiam in qua non differat scientia a modo sciendi. Si differant scientia et modus sciendi, illius modi sciendi erit scientia et tunc quaeram de scientia illius modi sciendi sicut prius. Et sic aut erit procedere in infinitum vel erit devenire ad aliquam scientiam in qua non differat scientia et modus sciendi. Sed procedere sic in infinitum in scientiis quod ante omnem scientiam esset modus sciendi est inconveniens; quia tunc nullus haberet scientiam nisi a casu, quod patet quia nullus haberet sufficiens directivum veniendi ad aliquam scientiam. Hoc autem falsum est, logica enim est sufficiens directivum. Et ideo necesse est devenire in aliquam scientiam in qua idem est scientia et modus sciendi. Et hanc dicimus logicam. Logica ergo scientia est in se et modus sciendi respectu aliarum et etiam modus sciendi respectu sui ipsius, nos enim videamus quod intellectus intelligendo alia intelligit se, ita quod reflectit se supra se et supra actum suum, et propter hoc, cum logica sit de actu rationis, rectificando alias scientias, rectificat et se ipsam. Unde ipsa est modus sciendi respectu aliarum scientiarum, est
etiam modus scienti respectu sui ipsius. Unde logica in tradendo modum demonstrandi secundum quem aliae scientiae procedunt, ipsa etiam modo demonstrativo procedit ita quod aliae scientiae modum demonstrandi secundum quem procedunt accipiunt ex logica; sed logica non ex alia scientia sed via experientiae. Quia secundum Philosophum I Metaphysicae, “hominibus scientia et ars per experientiam venit, quemadmodum ait Polus recte, dicens ‘experientia fecit artem, in experientia casum.’” Ex his patet quod in logica non differunt scientia et modus scienti.

Tunc ad quaestionem, quum quaeritur utrum logicus possit docere artem demonstrandi, dico quod sic. Quia rectitudo cuiuslibet scientiae in hoc consistit, ipsa demonstrativa probat proprietates de subiecto illius scientiae. Cuius ergo est rectificare omnes alias scientias quantum ad modum scienti et demonstrandi eius est docere artem demonstrandi in omnibus scientiis, sed logici est rectificare omnes alias scientias quantum ad modum scienti et demonstrandi; ergo etc.

Item, hoc declaratur ratione quam tangit Albertus. Omnis scientia quae perfectam cognitionem tradit de aliquo habet considerare finem ultimum et optimum illius de quo considerat, nunc autem logica perfectam cognitionem tradit de arte syllogizandi sicut patet ex processu Philosophi in libro Priorum, ergo logici est considerare finem ultimum et optimum in arte syllogizandi. Sed ars demonstrandi est ultimum et optimum in arte syllogizandi, scientia enim de syllogismo ordinatur ad scientiam de demonstratione, et hoc advertens quidam expositor Graecus supra librum Posteriorum dicit quod demonstratio finis est logici negotii, alias enim logicas scripturas propter demonstrationem nobis tradidit Aristoteles. Et subdit Albertus ubi prius, ista scientia quae docet artem demonstrandi est virtus ultima et optima totius logicae, ergo logici est considerare de demonstratione sive de arte demonstrandi.

Ista autem pars logicae, quae est de arte demonstrandi, differt ab aliis partibus logicae. Scientia enim quae est de aliis partibus logicae est docens et utens, sed scientia de demonstratione solum est docens et non utens, docens est quia docet quibus et qualibus et qualiter se habentibus fit demonstratio, non tamen est utens
quia demonstratio quantum ad eius usum est ex propriis principiis. Logica autem quantum ad nullam eius partem est ex propriis sed ex communibus, et ideo scientia de demonstratione non est utens proprie, sed ipsa tradit scientiam de arte demonstrandi cuius usus adhibetur aliis scientiis particularibus. Unde sicut videmus quod in arte fabrili est quaedam ars specialis fabricandi malleum cuius usus adhibetur omnibus quae postea fabricantur, sic est una ars inveniendi artem demonstrandi cuius usus adhibetur omnibus scientiis specialibus; propter quod scientia de arte demonstrandi est proprie docens et non utens.

Ad rationes in oppositum. Ad primam, cum arguitur "cuius non est cognoscere principia demonstrationis etc.," verum est. Et cum dicitur, "Sed logici non est considerare etc.," dico quod immo, quia principia demonstrationis sunt propositiones per se, primae et verae, et tales novit logicus, sicut patet ex intentione Philosophi hic. Et ad probationem dico quod licet logicus non procedat ex propriis simpliciter, tamen procedit ex propriis generis subiecti quod considerat. Proprium enim genus subiecti quod considerat in hac scientia est demonstratio. Licet ergo logicus non procedat ex propriis principiis alicuius demonstrationis specialis, tamen procedit ex propriis principiis demonstrationis secundum quod demonstratio, et per illa tradit artem demonstrandi.

Ad aliam rationem, cum arguitur "scientia illa quae docet artem demonstrandi, etc.," concedo. Et tu dicis quod logica non est certissima. Dico quod logica quantum ad hanc partem certissima est, immo secundum Albertum ista scientia praefertur omnibus aliis et admirabilitate subiecti et certitudine demonstrationis, admirabilitate subiecti quia hic traditur cognitio subiecti quo necesse utuntur omnes aliae scientiae, simili certitudine demonstrationis quia secundum Albertum rationale est quod ubi Philosophus docet vias et leges demonstrationum ibi certiores adducat demonstrationes. Nec loquor de demonstrationibus artibus, istae enim certiores in mathematicis, sed loquor de demonstratione quae quasi per naturam inducta est hominibus et perficitur via experientiae. Et tu dicis "logica cum sit inquisitiva etc.,"—Philosophus loquitur ibi de dialectica, et ipsa est inquisitiva propter quod
concedo quod non est certissima.

**APPARATUS**

Quaestiones Veteres

M ἢ K ἢ d i a l e c t i c a . . . c e r t i s s i m a] p a r t e i l l a u t d e d i a l e c t i c a e t i d e o s i c u t d i c i t (a r t e m d e m o n s t r a n d i a dd. e t d e l.) d i a l e c t i c a c u m s i t i n q u i s i t i v i t a e t c ἢ K

NOTES


D The view that the logician teaches the modum sciendi of the other sciences is found in Giles of Rome, in the introduction to his commentary on the Posterior Analytics, Giles of Rome (1488) 2L. I do not know of any other writer who follows him on this issue.


F Aristotle, Metaphysics I 1, 981a1–5.


H Aristotle, Prior Analytics. I.e. the Prior Analytics is a part of his course in logic, and its subject is the art of the syllogism.

I Citation from Albertus Magnus, In Analytica Posteriora I, Tract I, Chapter I, ed. Borgnet, 1a1–16.


Quaestio 2

Quaeritur utrum aliquis possit invenire vel acquirere de novo artem demonstrandi. Et arguitur quod non. Si aliquis posset de novo acquirere artem demonstrandi, hoc non esset nisi per demonstrationem, cum omnis ars habeatur per demonstrationem. Sed nullus potest acquirere artem demonstrandi per aliam demonstrationem priorem, ergo "acquisitio artis demonstrativa non est possibilis." Maior patet. Minor probatur quia, si aliquis posset "acquirere artem demonstrandi" per aliam demonstrationem priorem, illa demonstratio prior aut esset sibi nota aut ignota. Si nota, ergo antequam invenit artem
Quaestiones Veteres

demonstrandi scivit demonstrare, quod videtur inconveniens. Si est sibi ignota, ergo per illam demonstrationem non potest sibi acquirere artem demonstrandi. Ergo videtur quod homo non possit acquirere artem demonstrandi per aliquam demonstrationem.

Item, aliquis non habet scientiam de conclusione nisi prius sciat se habere demonstrationem ad illam conclusionem; ergo aliquis non acquirit sibi artem demonstrandi nisi prius sciat se habere demonstrationem ad illam artem demonstrandi. Si, ergo, aliquis acquirat artem demonstrandi, potest esse perfecte inventum vel traditum in aliis scientiis, secundum Albertum hic. Ergo etc.

Oppositum arguitur, appetitus naturalis non est ad impossibile, quia non est frustra. Nunc autem omnes homines habent naturalem appetitum ad generationem scientiae, quia omnes homines natura scire desiderant, ergo etc. Sed, si homo non possit sibi acquirere artem demonstrandi, acquisitio scientiae esset impossibilis, quia sine demonstratione nihil potest esse perfecte inventum vel traditum in aliis scientiis, secundum Albertum hic. Ergo etc.

Dicendum quod aliquis potest sibi acquirere artem demonstrandi, quod Philosophus fecit; quia ars demonstrandi non est aliud nisi cognitionis demonstrationis quantum ad suas causas et principia quantum ad proprietates et passiones quae sibi insunt. Nunc autem cognitionem de demonstratione, quantum ad proprietas et passiones quae insunt demonstrationem, potest aliquis sibi acquirere per demonstrationem priorem, quare et artem demonstrandi.

Sed quomodo aliquis possit sibi acquirere artem demonstrandi per illam demonstrationem priorem? Difficultas est, et ad huius evidentiam considerandum est quod intellectus disponitur ad intelligibilia sicut sensus disponitur ad sensibilia, et propter hoc Philosophus II Metaphysicae vult quod sicut visus debilis non potest in comprehensionem maxime visibilis, sic nec intellectus noster potest in comprehensionem maximae intelligibilis, sed intellectus noster sic se habet ad ea quae sunt manifestissima in natura sicut oculus vespertilionis se habet ad lumen solis. Et propter hoc Philosophus in multis locis intellectum comparat visui. Sicut igitur non
omnes sunt aequaliter dispositi ad actum videndi, sic nec omnes sunt aequaliter dispositi ad actum intelligendi; sed unus—quantum est ex causa aliqua caelesti vel ex parte corporis—meliorem sortitur animam quam alius, propter quod continget quod aliquid potest acquirere per inventionem et per naturalem industriam quod alius non potest scire nisi per doctrinam.

Quomodo autem aliquid possit devenire in cognitionem alicuius rei de novo per inventionem? Considerandum est sic: homo naturaliter primo acquirit sibi cognitionem principiorum incomplexorum; intellectus enim noster a principio est sicut tabula rasa in qua nihil est actu scriptum, possibile tamen est multa scribi in ea. Et ideo a principio acquirit sibi cognitionem rationis terminorum primorum, puta entis, unius, et aliorum quae sunt quasi lumina prima illuminantia intellectum possibilem, secundum quod dicit Albertus, ad quod adventens Avicenna dicit quod res et ens talia sunt quod statim sapiuntur in anima prima impressione. Postea vero acquirit cognitionem primorum principiorum complexorum et hic primo modo confuso, postea vero magis determinate, cognitio enim confusa praecedit in nobis cognitionem determinatam; pueri enim primo appellant omnes homines patres et omnes feminas matres, postea vero distinguunt proprium patrem et propriam matrem ab aliis, et ita cognitio confusa principiorum praecedit in nobis cognitionem determinatam eorumdem; et ulla confusa notitia principiorum habetur via sensus, memoriae, et experientiae. Unde homo via sensus, memoriae, et experientiae primo accipit cognitionem talium principiorum: Omne totum est maius sui parte, de quolibet affirmatio vel negatio. Licet enim omnes homines a principio prima principia cognoscant modo confuso, tamen ille qui magis est dispositus secundum naturalem intellectum magis distincte apprehendit prima principia quam ille qui minus est dispositus, et cum minori difficultate pervenit a principiis ad principiata. Talis autem homo qui sic est dispositus secundum naturalem intellectum, et de facili discurrit a principiis ad principiata, de facili potest invenire artem demonstrandi, et hoc isto modo, quia ex aliquo principio primo quod prius acquisivit via sensus, memoriae, et
Quaestiones Veteres

experientiae, quod prius acquisivit modo praedicto devenit in cognitionem alterius conclusionis, et sic in multi alii principii. Et deinde per inductionem talem accipiet universale quoddam, quod est principium artis et scientiae. Et est illud universale, quod quandocumque proceditur a principiis praelectionis ad aliquam conclusionem, tunc erit scientia de conclusione, et aliter non. Et isto principio adinvento potest facere sibi demonstrationem sic: Omne faciens scire est ex primis et veris et immediatis, sed ars demonstrandi est huiusmodi; ergo etc. Et per istam demonstrationem adinventit Philosophus artem demonstrandi. Et hoc patet per Philosophum in littera. Primo enim define scire, et est per causam cognoscere, per causam in quantum propria et immediatam. Postea subdit quid est demonstratio, quia quae faciens scire. Coniungendo ista simul, puta quod scire est per causam propriam et immediatam et demonstratio est faciens scire, sequitur quod demonstratio est ex veris et immediatis, prioribus et notioribus, et causis conclusionis, et ita per demonstrationem primo scientiam acquisivit Philosophus artis demonstrandi quod ad suas proprietates et passiones. Sic igitur possibile acquirere artem demonstrandi, et hoc per demonstrationem priorem, quam quidem demonstrationem accepit via sensus, memoriae, et experientiae, et ad hoc cedit dictum antiquorum. Solebant enim distinguere demonstrationes, demonstratio quae habetur per doctrinam est hic subiectum, et cognitio huius demonstrationis habetur per aliam demonstrationem quae habetur per inventionem per via sensus, memoriae et experientiae. Et cum quaerat et quid sit demonstratio esse scientia, dicebant quod non quia sumitur via sensus memoriae et experientiae, et hoc totum dictum est prius in virtute.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “Si aliquis possit acquirere de novo etc.” concedo. Et ad minorem nego eam. Et cum probas quia si aliquis possit sibi acquirere scientiam de demonstratione per demonstrationem, illa demonstratio aut esset nota etc., dico quod est sibi nota. Et tu dicis, Si est sibi nota ergo antequam etc.
Quaestionis Veteres 39

Dico quod non sequitur nisi proprie velimus loqui de scire. Sed verum est quod antequam scivit artem demonstrandi formavit sibi demonstrationem; et non sequitur propter hoc quod scivit demonstrare quia illam demonstrationem non scivit per aliam, quod proprie est scire, sed illam sumpsit via sensus, memoriae, et experientiae. Immo possit aliquis dici quod aliquis simul tempore scivit demonstrare et acquisivit artem demonstrandi, sicut aliquis simul tempore novit principia et conclusiones, nihilominus non proprie scivit demonstrare quia illam demonstrationem primam non habuit per demonstrationem ut praedictum est.

Ad aliam rationem, cum arguitur "Aliquis non habet scientiam de conclusione etc.," concedo. Et tu dicis "Ergo aliquis non acquirit" etc. Verum est. Ergo dicis tu "Si aliquis acquirat artem demonstrandi prius scivit" etc. Dico quod hoc non est inconveniens. Videamus enim quomodo aliquis acquirit artem demonstrandi quoniam per demonstrationem quae non habetur per demonstrationem, sed via sensus, memoriae, et experientiae. Nunc autem non est inconveniens quod aliquis sciat se habere demonstrationem per inventionem antequam habeat demonstrationem per doctrinam, modo ille qui acquisivit artem demonstrandi prius scivit se habere artem demonstrandi per inventionem quam habuit eam per doctrinam, et hoc non est inconveniens, quamvis esset inveniens quod aliquis sciret se habere demonstrationem per doctrinam antequam haberet demonstrationem per inventionem, tunc enim simul idem sciret et ignoraret.

APPARATUS

Quaestiones Veteres

Quaestiones Veteres

sibi inv. M\textsuperscript{103} intellectus . . noster quia humanus intellectus K\textsuperscript{104} a principio] primo K\textsuperscript{105} sicut quasi K\textsuperscript{106} rasa nuda K\textsuperscript{107} est actu scriptum] depictum est K\textsuperscript{108} possibile . . . ea om. K\textsuperscript{109} et ideo] unde est simplex et incompleet et ideo ea quae post acceptit sint principia incompleetorum unde K\textsuperscript{110} a principio . . quae] principia incompleetorum K\textsuperscript{111} lumina prima inv. K\textsuperscript{112} illuminantia om. K\textsuperscript{113} intellectum] intellectus K\textsuperscript{114} possibilem] possibilis unde primo intellectus acquirit cognitionem unius entis K\textsuperscript{115} secundum . . Albertus om. K\textsuperscript{116} dicit Albertus inv. M\textsuperscript{117} ad quod advertens] et ideo K\textsuperscript{118} Avicenna I suae Metaphysicae add. M\textsuperscript{119} Avicenna dicit inv. K\textsuperscript{120} talia sunt quod] sub illa quae K\textsuperscript{121} sapiuntur] imprimitur K\textsuperscript{122} postea vero] primo ubi intellectus K\textsuperscript{123} complexorum] incompleetorum K\textsuperscript{124} et . . confuso om. K\textsuperscript{125} postea . . determinatam] post hoc autem acquirit cognitionem principiorum complexorum istam (causam add. et del.) cognitionem habet primo sub confuso et cum in determinato quia cognitio confusa et indeterminata et ideo sicut dicit Philosophus in I Physicorum K\textsuperscript{126} cognitio enim] quia cognitio M (om. K)\textsuperscript{127} enim om. K\textsuperscript{128} appellant] h add. et del. M\textsuperscript{129} homines] vires K\textsuperscript{130} postea . . aliis] deinde etc. K\textsuperscript{131} et (secundum) . . eoremdem] intellectus ergo primo acquirit cognitionem principiorum et primorum modo confuso K\textsuperscript{132} illa confusa notitia] ista cognitio K\textsuperscript{133} principiorum habetur] et K\textsuperscript{134} via sensus . . experientiae inv. K\textsuperscript{135} homo . . experientiae] intellectus K\textsuperscript{136} accipit] acquirit K\textsuperscript{137} talium] istorum K\textsuperscript{138} omne . . negatio] quod si ab aliquibus aequalia demas quae relinquuntur sunt aequalia etc. K\textsuperscript{139} licet . . cognoscant] li tamen homo habet cognitionem primorum principiorum primo K\textsuperscript{140} confuso] etc. add. K\textsuperscript{141} est dispositus secundum naturalem intellectum] illuminantur lumine naturalis intellectus K\textsuperscript{142} apprehendit prima] et determinate cognoscit K\textsuperscript{143} quam . . principiata om. K\textsuperscript{144} minus om. M\textsuperscript{145} autem om. K\textsuperscript{146} qui sic est om. K\textsuperscript{147} de] ex K\textsuperscript{148} a] ex K\textsuperscript{149} invenire arte demonstrandi] acquirere demonstrationem K\textsuperscript{150} et . . ex] ita quod per K\textsuperscript{151} hoc om. M\textsuperscript{152} aliquo] aliquod K\textsuperscript{153} primo om. K\textsuperscript{154} acquisivit] modo praedicto add. et del. M\textsuperscript{155} memoriae et om. K\textsuperscript{156} experientiae om. K\textsuperscript{157} certam notitiam] certam scientiam licet M cognitum K\textsuperscript{158} unius corr. ex prius K\textsuperscript{159} conclusionis] cognitionem K\textsuperscript{160} et] item K\textsuperscript{161} similiiter ex alio principiio] per aliud principiorum K\textsuperscript{162} modo praedicto] via sensus K\textsuperscript{163} conclusionis . . accipiet] ita quod tandem devenit ad unum K\textsuperscript{164} quoddam om. K\textsuperscript{165} illud] principium add. K\textsuperscript{166} a] talibus add. K\textsuperscript{167} primis om. K\textsuperscript{168}
Quaestiones Vetrices


NOTES


D In Aristotle’s *De Anima* III, for instance, the intellect is said to be like light at 5, 430a14–17; is compared to perception in 3, 427a17 ff. and 4, 429a13–15; and is said to be errorless regarding its cognition of objects without matter (real definitions), just as sight is errorless concerning color, though sight may misjudge the color of a particular thing, and the intellect may misjudge in asserting a definition of a particular, at 6, 430b26–30.


I Euclides *Elementa*, ‘scientia universaliter communis’ n. 8 (ed. H. Busard p. 33).

J Aristotle, *De Interpretatione* 9, 18a29-30; *Posterior Analytics* I 11, 77a30; *Topics* VI 6, 143b16;
Quaestiones Veteres


Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b10-25. This is Grosseteste’s conception of Aristotle’s procedure in the science of demonstration.

Quaestio 3

Quaeritur circa partem illam, “Omnis doctrina et omnis disciplina etc.,” et cum duae sint cognitiones in nobis, scilicet cognitio sensitiva et cognitio intellectiva, quae scilicet cognitionis ad alteram, utrum scilicet cognitio sensitiva sit certior cognitione intellectiva.

Et arguitur quod sic, quia Philosophus dicit VIII Physicorum quod dimittere sensum et sequi rationem infirmitas quaedam intellectus est; cognitio ergo sensitiva videtur esse certior ratione, sed ratio ad cognitionem intellectivam pertinet, ergo cognitio sensitiva videtur esse certior cognitione intellectiva.

Item, cognitio illa quae non dependet ab alia cognitione priori et quae est principium cuiuslibet cognitionis in nobis videtur esse certior omni alia cognitione, sed cognitio sensitiva non dependet ab alia cognitione priori, et est principium cuiuslibet cognitionis in nobis; ergo etc.

Oppositum arguitur, quia cognitiones in qua non potest cadere error certior est illa cognitione in qua potest cadere error. Sed in cognitione intellectiva non potest cadere error, quia intellectus solum verorum est, ut Philosophus dicit inferius in hoc libro. In cognitione autem sensitiva potest cadere error, quia Commentator dicit VIII Physicorum quod sensus multa iudicat moveri et quiescere quae secundum veritatem nec moventur nec quiescent. Ergo etc.

Dicendum est quod simpliciter loquendo cognitione intellectiva certior est cognitione sensitiva, et ratio huius est quia certitudo cognitionis causatur ex veritate rei cognitae. Veritas autem rei cognitae accipitur ex sua entitate quia eadem est dispositio rei in entitate et veritate. Et Commentator supra II Metaphysicae dicit quod quanto res fuerit magis perfecta in esse tanto est illud magis perfecta in veritate. Cognitio ergo illa est
Quaestiones Veteres

certior quae consistit circa tale obiectum quod est magis verum et magis ens. Nunc autem cognitio intellectiva consistit circa tale obiectum quod est magis verum et magis ens quam obiectum circa quod consistit cognitio sensitiva. Illa enim quae subduntur cognitioni sensitivae sunt singularia quae continue subduntur motui et transmutationi ita quod in eis quasi nihil inventur permanens neque fixum, et propter hoc dicit Philosophus in hoc libro quod singularium non est scientia quia ipsis abeuntibus a sensu dubium est utrum sint vel non sint; illa autem quae subduntur cognitioni intellectivae ipsa sunt intransmutabilia abstracta a materia et a conditionibus materiae, unde licet intellectus aliquae materialia cognoscat tamen cognoscit ea immaterialiter quoniam intellectus materialia cognoscit tamen cognoscit ea immaterialiter et temporalia intemporaliter, ut probatur Libello de Causis. Et quia ita est, ista sunt magis entia et magis vera; magis entia quia materia est proprie nihil, ut dicit Commentator Physicorum, et ideo quanto aliqua sunt magis abstracta a materia tanto sunt magis entia et sunt magis vera, quia materia est impeditiva cognitionis, ut dicitur Physicorum, et ideo quanto aliqua sunt magis abstracta a materia tanto sunt magis intelligibilis; quare etc.

Hoc etiam declaratur sic: virtus quae in cognoscendo ininitur tali regulae in qua non potest cadere error certissime cognoscit ea quae cognoscit. Sed virtus intellectiva in cognoscendo ininitur tali regulae in qua non potest cadere error, quia inititur veritati primorum principiorum in qua non potest cadere error, et ideo dicit Philosophus in hoc libro quod primis principiis nihil est notius in veritate et oppositis primorum principiorum nihil est manifestius in falsitate, ideo etc.

Istam praeeminentiam intellectus ad sensum considerans Avicenna dicit quod anima rationalis plura apprehendit quam sensus, ipsa enim apprehendit interiora et exteriora rei, et propter hoc apprehendit accidentia et proprietates rei, et propter hoc apprehendit exteriora quia apprehendit accidentia et proprietates rei, unde sensus non apprehendit nisi quod in superficie apparat de re, sed intellectus ibi non nescit sed apprehendit illud quid interius est, scilicet quidditatem rei, et propter hoc dicitus quod quidditas est obiectum intellectus, et subdit
Avicenna\textsuperscript{171} quod illud nobilitatis habet intellectus\textsuperscript{18} supra sensum; ex quo statim\textsuperscript{119} patet\textsuperscript{120} quod cognitio intellectiva est potior et\textsuperscript{121} perfectior\textsuperscript{122} cognitione sensitiva, sed\textsuperscript{125} quanto aliqua cognitio est potentior et perfectior tanto est certior, cognitio igitur\textsuperscript{123} intellectiva certior est\textsuperscript{124} cognitione sensitiva.\textsuperscript{125}

Et si\textsuperscript{126} tu dicas,\textsuperscript{127} “Cognitio\textsuperscript{128} primorum principiorum,\textsuperscript{129} quae est\textsuperscript{131} cognitione intellectiva maxime\textsuperscript{131} perfecta,\textsuperscript{132} ipsa\textsuperscript{133} accipitur a sensu; ergo\textsuperscript{134} cognitione sensitiva certior est\textsuperscript{135} cognitione intellectiva,”\textsuperscript{936} videamus qualiter\textsuperscript{37} cognitionem\textsuperscript{135} primorum principiorum sumitur\textsuperscript{138} a sensu. Non autem\textsuperscript{139} sumitur sic\textsuperscript{140} a sensu\textsuperscript{141} quod sensus primo apprehendat\textsuperscript{142} complexionem\textsuperscript{143} primorum principiorum et postea intellectus\textsuperscript{144} in virtute ipsius\textsuperscript{146} sensus cognoscat primam principia, quia tunc cognitio sensitiva certior sit\textsuperscript{145} quam cognitio intellectiva;\textsuperscript{146} sed hoc modo\textsuperscript{147} cognitionem\textsuperscript{148} primorum principiorum\textsuperscript{149} accipit\textsuperscript{150} a sensu, quia sensus\textsuperscript{151} exterior primo accipit aliqua accidentia\textsuperscript{151} exteriora\textsuperscript{52} in re,\textsuperscript{155} virtutes sensitivae\textsuperscript{154} interiores apprehendunt aliqua accidentia\textsuperscript{155} magis\textsuperscript{156} intrinseca attingentia magis ad naturam rei,\textsuperscript{156} et sic\textsuperscript{157} procedendo per virtutes sensitivas intermedias\textsuperscript{158} usque\textsuperscript{159} ad intellectum, tunc intellectus abstrahit naturam rei a conditionibus materialibus et format complexionem\textsuperscript{159} primorum principiorum, ita quod sensus nihil agit ad cognitionem\textsuperscript{160} primorum principiorum nisi dispositive.\textsuperscript{159} 160 Intelluctus vera quasi in virtute propria\textsuperscript{160} format et componit\textsuperscript{161} sibi prima principia\textsuperscript{162} et complet et perfectet; disponit autem\textsuperscript{162} sensus\textsuperscript{164} sicut calidum et\textsuperscript{163} frigidum disponunt ad inductionem formae substantialis.\textsuperscript{164} Sic igitur\textsuperscript{165} cognitione sensitiva\textsuperscript{166} prior est secundum viam\textsuperscript{166} generationis\textsuperscript{167} quam cognitio intellectiva,\textsuperscript{167} cognitio tamen\textsuperscript{168} intellectiva est prior\textsuperscript{169} secundum viam perfectionis,\textsuperscript{171} et\textsuperscript{170} quia ita est\textsuperscript{171} omnis doctrina et omnis\textsuperscript{172} disciplina\textsuperscript{173} intellectiva\textsuperscript{174} est ex praexistente cognitione sensitiva,\textsuperscript{174} et\textsuperscript{175} ad illam\textsuperscript{175} oportet\textsuperscript{176} devenire et ibi est status. Unde iste est ordo cognitionis in nobis:\textsuperscript{177} cognitione conclusionis est ex cognitione principiorum, et cognitione\textsuperscript{178} principalium est ex cognitione rationis terminorum, et cognitione rationis\textsuperscript{179} terminorum ex sensu accipitur,\textsuperscript{180} et\textsuperscript{181} non est procedendum ulterius, sed\textsuperscript{185} ibi est status. Et\textsuperscript{185} 185 186 ita debet intelligi prima propositio\textsuperscript{182} de Philosophi:\textsuperscript{183} Omnis doctrina\textsuperscript{184} et omnis disciplina\textsuperscript{184} intellectiva\textsuperscript{184} ortum habet ex alia praexistente cognitione sensitiva.\textsuperscript{184}
Quaestiones Veteres

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “dimittere sensum etc.,” soluta est ratio si quis advertat intentioni Philosophi ibi. Philosophus enim intendit quod dimittere sensum propter aliquam rationem sophisticam, et sequi rationem illam, fatuum est. Et quod hoc fuerit eius intentio ibi apparat quia Philosophus ibi improbat opinionem Zenonis, qui per rationem quamdam sophisticam probavit omnia quiescere; et ideo fatue fecit cum adhaesit illi rationi et dimissit sensum, dimittere tamen sensum propter intellectum quando non est detentus aliquo errore vel ratione sophistica non est praeter rationem, sed hoc est rationale propter quod cognitio intellectiva certior quam sensitiva.

Ad aliam rationem, cumarguitur, “cognitio quae non dependet etc.,” dico quod cognitio illa, quae non dependet a cognitione alia priori, priori inquam secundum viam perfectionis, illa cognitione non est alia cognitione certior, sed talis est certior aliis. Illa tamen quae non dependet ab alia cognitione priori secundum viam generationis dummodo dependeat ab alia prior secundum viam perfectionis, potest esse alia certior. Et ad minorem, concedo quod ipsa dependet a priori secundum viam generationis, immo ipsa est via prima generationis, et ex hoc ulterius sequitur quod est aliquam prior secundum perfectionem; quia Philosophus VIII Physicorum praedicans quod motus localis est prior aliis secundum perfectionem, arguit sic, quae sunt posteriora secundum generationem sunt priora secundum perfectionem; sed motus localis est posterior aliis secundum generationem, ergo etc. Eodem modo arguam hic cognitio illa quae posterior est via generationis prior est secundum perfectionem, et quae prior posterior; sed cognitio intellectiva posterior est sensitiva secundum generationem, et sensitiva prior; ergo cognitio intellectiva prior est secundum perfectionem et sensitiva posterior. Similiter quando dicitur in alia parte minoris, “illud quod est principium cuiuslibet in nobis etc.,” dico quod illud quod est principium perficiens et complens, et non solum disponens, illa est cognitione certissima in nobis. Nunc autem cognitio sensitiva est tantum disponens, cognitio autem intellectiva complens et perficiens et ideo cognitione intellectiva certior est quam cognitione sensitiva.
Quaestiones Veteres

APPARATUS

Quaestiones Veteres

Quaestiones Veteres


NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a1 ff.
B Aristotle, Physics VIII 3, 253a32–34.
C Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b26–27.
D Averroes, Commentary on the Physics VIII 3, 254a28–30, comm. 26, Venice 1562, 363D.
E Averroes, Commentary on the Metaphysics II 2, 994a1–11, comm. 4, Venice 1562, 30C–E.
F Aristotle, Posterior Analytics I 6, 74b34–37. I 24, 86a4–30 makes the individual indefinite, and therefore less intelligible than a universal.
H Averroes, Commentary on the Physics I 7, 191a3–8, comm. 69, Venice 1562, 401–M. See also Commentary on the Physics II, comm. 26; IV, comm. 16; Commentary on the Metaphysics VII, comm. 35.
I Physics I 7, 191a10—Matter is formless and knowable only by analogy with form.
M Aristotle, Physics VIII 3, 253a32–34.
N Aristotle, Physics VIII 7, 261a13 ff.
Quaestiones Veteres

Quaestio 4

"Quia cognitio conclusionum, quae dicitur doctrina et disciplina, est ex cognitione principiorum, 1 ideo quaecumque quaeritur utrum cognitio primorum sit nobis innata an acquisita. 9

Et arguitur quod fuerit acquisita, 10 quia dicit Philosophus in littera A principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Sed cognitio terminorum non est nobis innata, ergo etc. Minor patet quia cognitio quidditatis significata per terminos accepta est a sensu, ergo ipsa non est nobis innata, sed acquisita. 23

Item, illud quod habetur via experientiae non est nobis innatum sed acquisitum, sed cognitio principiorum habetur via experientiae; ergo etc.

Oppositum arguitur, quia per Philosophum principio Metaphysicae omnes homines naturale desiderium habent ad scientiam, naturale autem desiderium non est sine cognitione naturali; ergo omni homini inest aliqua cognitio naturalis. Sed illa non potest esse nisi cognitio primorum principiorum; quare cognitio primorum principiorum nobis inest a natura.

Dico quod cognitio primorum principiorum non inest nobis a natura sed est nobis acquisita. Sicut enim materia prima se habet ad formas sensibiles sic proportionaliter intellectus se habet ad formas intelligibiles, materia autem prima sic se habet ad formas sensibiles quod ipsa quantum est de est omnino informis, quoniam nec est forma nec formam habens; ergo et intellectus similiter nullam formam intelligibilem habet. Et ad hoc advertens Philosophus tertio De anima dixit quod intellectus noster hoc solum habet, quod ipsa anima intellectiva nihil eorum est in actu antequam actu intelligat. Sed advertendum quod proportionaliter sicut visus se habet ad visibilia sic intellectus se habet ad intelligibilia, sed visus sic se habet ad visibilia quod nullam speciem visibilis sibi habet innatam, quia si haberet speciem visibilis sibi innatam non haberet alia, et ideo dicimus quod visus est non color ut sic perceptivus cuiuslibet coloris. Et ideo ad hoc quod visus videat oportet quod acquirat sibi speciem visibilem extra, cum autem fuerit
actualiter sic\textsuperscript{69} informatus, speciem visibilis non\textsuperscript{70} existente impedimento, nec\textsuperscript{71} ex parte sui,\textsuperscript{72} nec ex parte\textsuperscript{73} medii, nec ex parte obiecti,\textsuperscript{73} de necessitate\textsuperscript{74} videt.\textsuperscript{75} Similiter\textsuperscript{76} est de\textsuperscript{77} intellectu,\textsuperscript{78} quoniam nullam\textsuperscript{79} speciem intelligibilem sibi habet innatam quia\textsuperscript{80} si haberet\textsuperscript{81} prohiberet intelligere contrarium,\textsuperscript{82} ut dicitur\textsuperscript{83} tertia De anima;\textsuperscript{E}\textsuperscript{84} et ideo si actualiter debet inteligere oportet quod acquirat sibi speciem alicuius rei,\textsuperscript{84,85} et cum fuerit actualiter\textsuperscript{86} informatus specie rei\textsuperscript{87} intelligibilis,\textsuperscript{88,90} necessario intelligit intellectus et non potest non intelligere, et tunc format sibi intellectus quasdam\textsuperscript{88} conceptus ex quibus\textsuperscript{89} constituit prima principia quae primo nota\textsuperscript{91} sunt intellectui nostro in genere complexorum,\textsuperscript{90} et sic intellectus quasi\textsuperscript{92} naturaliter acquirit\textsuperscript{93} sibi\textsuperscript{94} species primorum intelligibilium,\textsuperscript{95,96} sicut visus primorum visibilium. Ulterius autem cum sic ea acquisivit,\textsuperscript{96} procedit\textsuperscript{97} ad cognitionem conclusionum\textsuperscript{98} sequentium ex principiis primis.\textsuperscript{98} Sic igitur\textsuperscript{99} cognitio primorum principiorum acquisita\textsuperscript{100} est intellectui per naturam.\textsuperscript{101}

Ad quaestionem igitur\textsuperscript{102,103} dico\textsuperscript{104} quod cognitio primorum principiorum\textsuperscript{105} non est\textsuperscript{106} innata ita\textsuperscript{107} quod\textsuperscript{108} sit in natura\textsuperscript{109} intellectus, sed\textsuperscript{109} pro tanto potest dici innata quia non per alia inest cognitio eorum animae nostrae;\textsuperscript{110} et tunc habita cognitione eorum procedit\textsuperscript{111} ad cognitionem conclusionum,\textsuperscript{112} unde sicut videmus quod natura\textsuperscript{112} non potest immediate\textsuperscript{113} ex pane\textsuperscript{114} generare hominem, sed primo\textsuperscript{115} alterat panem in sanguinem et post sanguinem in sperma\textsuperscript{115} et ex sperma\textsuperscript{116} generat\textsuperscript{117} hominem,\textsuperscript{118} similiter est in cognitione nostra,\textsuperscript{118} intellectus enim noster\textsuperscript{119} non potest immediate devenire in cognitionem conclusionum, sed primo devenit in cognitionem primorum\textsuperscript{120} principiorum\textsuperscript{121} et\textsuperscript{122} deinde peragitat\textsuperscript{122} ea ad conclusiones.\textsuperscript{123}

Ad rationes. Apparet, quia\textsuperscript{124} procedunt enim\textsuperscript{125} viis suis.

**APPPARATUS**

\textsuperscript{1}principiorum\] primorum \textit{add. M} \textsuperscript{2}quia . . . ideo \textit{om. K} \textsuperscript{3}quaeritur \textit{-atur K} \textsuperscript{4}cognitio\] conclusionum quae est ex cognitione intellectivae \textit{add. M} \textsuperscript{5}ideo . . . primorum \textit{in marg. M} \textsuperscript{6}primorum \textit{om. K} \textsuperscript{7}primorum principiorum \textit{inv. M} \textsuperscript{8}an] aut M \textsuperscript{9}nobis innata an acquisita\] acquisita in nobis vel in nobis innata K \textsuperscript{10}fuerit acquisita\] non sit nobis innata K \textsuperscript{11}dicit
Quaestiones Veteres


NOTES

A That the cognition (vōvō) of principles arises from knowledge of their terms, that is, knowledge of the real definitions of their terms, is a basic assumption, esp. in Book II of the Posterior Analytics, but it is hard to find a place here it is stated as baldly as Simon puts it here. Perhaps Posterior Analytics II 19 is intended.

B Aristotle, Metaphysics I 1, 980a22–23.


Quaestiones Veteres

Quaestio 5

Quaeritur circa partem illam, “Dupliciter autem necessarium est praecogscere.”

In parte illa ostendit Philosophus quae et qualia oportet praecogscere ante demonstrationem, et quomodo et quot sunt praecognitiones, et dicit quod tria sunt praecognita ante demonstrationem. Ideo quaeritur utrum sint tria praecognita.

Et arguitur quod non, sicut enim ante demonstrationem oportet praecogscere subjectum, passionem, et dignitatem, sic oportet praecogscere petitiones, suppositiones, et positiones; sed non omnia ista videntur reduci ad aliquod unum; ergo oportet praecognoscipla plura quam tria.

Item, videtur quod non sint tria praecognita. Cuilibet praecognito correspondit sua praecognitio; sed tantum sunt duae praecognitiones, scilicet quid est et quia est; ergo tantum sunt duo praecognita, non ergo tria, sicut Philosophus dicit in littera.

Oppositum arguitur, solum illa sunt praecognita ante demonstrationem quae accipiuntur in praemissis demonstrationis, quia non habetur demonstratio antequam habeatur conclusio. Nunc autem in praemissis demonstrationis solum accipiuntur tria, scilicet subjectum et passio, quae sunt incomplexa, et principia complexa, ut maior et minor. Ergo ante demonstrationem non sunt praecognita nisi tria.

Dicendum est ad hoc quod ante demonstrationem tria sunt praecognita, scilicet subjectum, passio, et dignitas; quod autem necessarium sic tria praecognoscere ante demonstrationem apparet per primam propositionem huius Libri. Prima enim proposition est quod omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva ortum habet ex praexistente cognitione sensitiva, ita quod per doctrinam et disciplinam intelligent quidam motus ad scientiam, qui motus ut procedit a magistro dicitur doctrina, et ut recipitur in discipulo dicitur disciplina. Ista autem praecognita sunt prima principia quae se habent in scientiis sicut locus januae in domo, quod advertens Commentator II Metaphysicae dicit quod in quolibet genere entium sunt aliqua quae se habent respectu aliorum sicut locus januae in domo; et subdit quae sunt illa, quoniam prima principia, quae sunt naturaliter habita ex cognita ab homine, ista sunt prima ex quibus est omnis...
Quaestiones Veteres

doctrina et omnis disciplina etc.\textsuperscript{57}

\textsuperscript{58}Planum est ergo quod\textsuperscript{58} oportet aliqua\textsuperscript{59} praecognoscere\textsuperscript{60} ante demonstrationem, illa autem tria\textsuperscript{61} sunt,\textsuperscript{62} subiectum, passio et\textsuperscript{63} dignitas. \textsuperscript{64}Et ratio huius est\textsuperscript{64} quia illud\textsuperscript{65} cuius scientia quaeitur\textsuperscript{66} per demonstrationem est conclusio in qua praedicatur\textsuperscript{67} propria passio de suo proprio\textsuperscript{68} subiecto; principia autem ex\textsuperscript{69} quibus concluditur talis conclusio\textsuperscript{70} sunt dignitas\textsuperscript{71} et conceptiones\textsuperscript{73} communes quas sine doctore quisque probat auditas, secundum quod\textsuperscript{72} dicit Boethius.\textsuperscript{73}E Nunc autem cognitio principiorum semper\textsuperscript{74} praecedit cognitionem principiorum,\textsuperscript{75} et ideo ante cognitionem\textsuperscript{76} conclusionis oportet cognoscere dignitatem\textsuperscript{77} quae se habet ut principium respectu conclusionis.\textsuperscript{78} Item, cognition simplicium praecedit cognitionem complexorum, et ideo cum\textsuperscript{79} conclusio componatur\textsuperscript{80} ex duobus, scilicet ex\textsuperscript{81} subiecto et passione,\textsuperscript{82} antequam cognoscatur conclusio\textsuperscript{83} oportet\textsuperscript{84} quod cognoscatur utrumque. Tria igitur oportet praecognoscere antequam cognoscatur conclusio.\textsuperscript{84,85}

De dignitate autem oportet praecognoscere quia est, hoc\textsuperscript{86} est quia est vera.\textsuperscript{87} Ibi\textsuperscript{88} enim debet esse vera inhaerentia praedicati ad subiectum.\textsuperscript{88} De illo enim\textsuperscript{89} quod est causa veritatis\textsuperscript{90} in alii oportet praecognoscere\textsuperscript{91} quia quae est verum,\textsuperscript{92} sed\textsuperscript{93} dignitas est huiusmodi;\textsuperscript{94} ideo de dignitate oportet praecognoscere quia est vera.\textsuperscript{95} De subjecto autem\textsuperscript{96} oportet praecognoscere quid et quia est, quia sicut dicit quidam expositor Graecus, subjectum dupliciter comparatur ad passionem, subjectum enim\textsuperscript{97} est causa passionis et substat\textsuperscript{98} passioni\textsuperscript{99} propter hoc.\textsuperscript{100} Ergo\textsuperscript{101} quod\textsuperscript{102} est causa passionis\textsuperscript{103} et non est causa passionis nisi per suum quod quid est, ideo de subjecto oportet praecognoscere quid est. Iterum, quia subjectum substat\textsuperscript{104} passioni, et\textsuperscript{105} quod substat\textsuperscript{106} alii debet esse\textsuperscript{107} aliquid ens, ideo de subjecto oportet praecognoscere quia est. Ista ergo duo\textsuperscript{108} oportet praecognoscere de subjecto, scilicet\textsuperscript{109} quid est et quia est. De passione autem oportet praesupponere\textsuperscript{110} quid est quod dicitur per nomen, \textsuperscript{111}quod non quia est vel quid est definitiva.\textsuperscript{111} Ideo\textsuperscript{112} dicit Philosophus hic\textsuperscript{113} quod\textsuperscript{114} de passione quid est quod significatur per nomen\textsuperscript{115} praecognoscere oportet.\textsuperscript{116,117} Sic igitur patet quot sunt praecognita\textsuperscript{117} et quot oportet praecognoscere.\textsuperscript{118,119}

Sed advertendum quod\textsuperscript{120} licet sint\textsuperscript{121} tria praecognita, tamen non sunt nisi duae praecognitiones;\textsuperscript{122} et ratio huius est quoniam illa quae scimus quattuor sunt, quaestiones
enim sunt aequales numero his quae vere scimus, quae enim scimus vero scimus quattuor. Propter quid non scimus ante demonstrationem quia propter quid hoc inest huic habetur per demonstrationem. Ergo oportet praecognoscere alterum istorum trium: si est, quid est, et quia est. Modo ita est quod si est reductur ad quia est, sicut patet per Philosophum secundo huius; et propter quid est non potest praecognosci, et si est reductur ad quia est, solum tunc remanent duae praecognitiones, scilicet quid est et quia est. Et hoc est quod Philosophus dicit, duas esse praecognitiones, scilicet quid est et quia est.

Ad rationes. Ad primam cum arguitur “sic ante demonstrationem oportet praecognoscere subiectum, passionem et dignitatem,” etc., dico quod Philosophus omnia ista comprehendit nomine dignitas, nomine enim dignitatis comprehendit quodlibet principium complexum. Tria ergo sunt praecognita, scilicet subiectum, passio et dignitas, nomine dignitatis intelligendo omnia principia complexa quae non demonstrantur.

Ad aliam rationem, cum dicitur “cuilibet praecognita” etc., dico quod cuilibet praecognito correspondet sua praecognitio ita quod alii et alii praecognitio correspondent alia et alia, praecognitio non alia et alia secundum rem, sed alia et alia secundum rationem. Duae enim praecognitiones quae divisim insunt dignitati et passioni coniunctim inveniuntur in subiecto, unde de dignitate oportet praecognoscere quia est, de passione autem quid, de subiecto quid est et quia est, et secundum quod competunt subiecto non sunt diversa secundum rem quam fuerint ut divisim erant in passione et dignitate, sed secundum rationem. Unde dico quod sicut sunt tria praecognitae sic sunt tres praecognitiones secundum rationem.

**APPARATUS**

Quaestiones Veteres

59

habeatur conclusio] ante praecognitionem K 27 nunc autem] sed K 28 principia complexa]
complexum sive dignitatis K 29 ergo . . . tria] ideo etc. K 30 est ad hoc] sicut dicit philosophus
K 35 dignitas] -tatem K 36 tria] aliqua K 37 per ex K 38 primam propositionem]-ma -tione K
scientiae K 43 qui . . . magistro] unde K 44 dicitur doctrina inv. K 45 doctrina] prout est a docente
add. K 46 et . . . disciplina] disciplina autem prout est in discipulo K 47 ista] ex quo apparat quod
ante demonstrationem necessarium est aliqua praecognoscere ubi K 48 januae] se habet add.
58 planum . . . quod om. K 59 oportet aliqua] reliqua oportet K 60 praecognoscere] praecognita
2 litt. add. K 70 talis conclusio] propri passio de subiecto K 71 dignitas] conclusiones dignitatis
autem K 72 secundum quod] ut M 73 communes . . . Boethius] animae K 74 principiorum semper
77 cognoscere dignitatem] habere cognitionem dignitatis K 78 quae . . . conclusionis om. K 79 et
simplicia et ideo K 83 antequam cognoscatur conclusio] ante demonstrationem K 84 quod . .
conclusio] praecognoscere subiectum et passionem ante ergo demonstrationem oportet
praecognoscere subiectum et passionem et dignitatem K 85 conclusio corr. ex subiectum M
Quaestiones Veteres

Quaestiones Vetrices


NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a11–17.
B Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a11.
C Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a11–17.
D Averroes, Commentary on the Metaphysics II 1, 993a27–b11, comm. 1, Venice 1562, 28M–29A.
E Boethius, Quomodo Substantiae (De Hebdomadibus), Axiom 1, ed. Rand, p. 40.
F Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a11–17; 10, 76b7–11.
G Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b23–25.
H Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b32–33 (II 2, 89b36–90a5).
I Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a11–13.
J Aristotle, Posterior Analytics I 7, 75a39–b2; I 2, 72a17.

Quaestio 6

Quia in praecedenti quaestione supponebatur quod de passione non contingit praecognoscere quia est, ideo quieritur utrum de passione oporteat praecognoscere quia est.

Et arguitur quod sic, quia de eo quod non est non contingit aliquid scire, ergo illud de quod scitur aliquid oportet praecognoscere quia est; sed de passione post demonstrationem scitur aliquid, "ut quid est, ergo de passione" ante demonstrationem
oportet praecognoscere quia est, et si sic ergo de passione oportet praecognoscere quid est et quia est.

Item, quaesitio quid est praesupponit quaestionem si est, ut dicitur secundo huius, ergo cognitio quid est praesupponit cognitionem si est. Sed de passione ante demonstrationem cognoscimus quid est, ergo de passione ante demonstrationem cognoscimus si est.

Oppositum patet per Philosophum, qui vult quod de passione oportet praecognoscere quia est, et ratio huius est illud non praecognoscitur ante demonstrationem quod per demonstrationem habetur. Sed esse passionis habetur per demonstrationem, cuius ratio est quia esse passionis sicut cuiuslibet alterius accidentis est inhaerere, quia accidentis esse est inesse. Nunc autem inhaerentia passionis ad subiectum habetur per demonstrationem, hoc enim est quod scimus per demonstrationem, ergo et esse passionis habetur per demonstrationem et nihil tale praecognoscitur ante demonstrationem; ideo etc.

Item, hoc magis declaratur, si de passione oporteat praecognoscere quia est, aut cognoscitur de passione quia est in actualis existentiae, aut quia est aliqua res et aliqua natura. De passione ante demonstrationem non praecognoscitur quia est in esse actualis existentiae quia loquendo de tali esse, esse passionis dependet ab esse subiecti. Nunc autem de subiecto ante demonstrationem non oportet praecognoscere si est loquendo de esse actualis existentiae, quia de eo quod non est in esse actualis existentiae bene contingit aliquid scire per demonstrationem, ergo nec de ipsa passione oportet praecognoscere si est in esse actualis existentiae.

Item, nec de passione oportet praecognoscere quia est aliqua res et natura, quia passio quantum ad suam essentiam et naturam causata est ex principiis essentialibus subiecti. Modo arguo eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Nunc autem principia essentialia subiecti, quae importantur per definitionem subiecti, sunt causa essendi.
passionis quantum ad suam essentiam et naturam, ergo per subiectum cognoscitur de passione si est aliqua res et natura, et ita non praecognoscitur ante demonstracionem sed demonstratur per definitionem subiecti ut dictum est. Sed de passione oportet praecognoscere quid est, non quid est definitivum, quod patet aliqualiter ex dictis quia definitio passionis includit principia essentialia passionis et etiam subiectum. Nunc autem principia essentialia passionis non cognoscimus ante demonstracionem, si principia essentialia passionis cognoscimus demonstrative per principia essentialia quae importantur per definitionem subiecti, quae medium est in demonstracione, nec inhaerentiam passionis ad subiectum cognoscimus ante demonstrationem, sed hoc scimus demonstratione completa; et si ita est, ergo definitionem passionis cognoscimus per demonstrationem, ergo ante demonstrationem non cognoscimus illam, et propter hoc erraverunt illi qui dixerunt definitio passionis est medium in demonstratione potissima. Patet ergo aliqualiter et apparebit inferius quod definitio subiecti est ibi medium quia definitio est causa passionis et principiorum essentialium eius.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “De eo quod non est etc.,” verum est accipiendo proprie scire quod est scire per demonstrationem. Et tu dicis “Ergo de eo etc.” Verum est. Et tu dicis quod “De passione ante demonstrationem etc.” Dico quod non est verum. Cognoscitur tamen de eo quia est, loquendo de qualicumque cognitione, non de scientia proprie vel sic de eo quod nullo modo est non contingit scire. Et tu dicis “Ergo de passione etc.” Verum est. Oportet praecognoscere ipsa esse esse secundum esse significatum; et cum dicitur “Ante demonstrationem cognoscimus quid est,” concedo quod cognoscimus quid dicitur per nomen et id est de passione oportet praecognoscere si est secundum esse significatum.

Ad aliam, cum arguitur “Quaestio quid est praesupponit” etc., dico quod duplex est quid est, scilicet quid est definitive et quid est quod significatur per nomen. Modo cognitio quid est definitive praesupponit quia est, cognitio tamen quid est quod significatur per nomen non praesupponit si est, tale autem quid est est illud quod
praecognoscitur per nomen de passione, et ideo non necessario praesupponit si est nisi sic esse significatun.

**APPARATUS**


NOTES


Quaestiones Veteres

Quaestio 7

Quaeritur utrum de subiecto oportet praecognoscere si est.

Et arguitur quod sic, quia questio quid est praesupponit quaedam si est, ergo cognition quid est praesupponit cognitionem si est. Sed de subiecto oportet praecognoscere quid est. Ergo et si est.

Item, arguitur quod oportet praecognoscere si est in effectu quia omne esse vel est esse in anima vel esse verum extra animam. Si ergo de subiecto oportet praecognoscere si est "vel hoc erit si est in anima vel extra animam. Non si est in anima, quia hoc est esse diminutum, ergo si est extra animam. Sed hoc est esse in effectu. Ergo etc.

Oppositum arguitur si de subiecto oportet praecognoscere si est in effectu cum de subiecto habeatur demonstratio, tunc de eo quod non est in effectu non contingeret demonstrare. Sed hoc est falsum, ut apparent de pluvia et aliis quae non sunt.

Dicendum quod de subiecto non oportet praecognoscere si est in effectu, et ratio huius est quia illud solum oportet praecognoscere de subiecto ante demonstrationem quod pertinet ad principia essentialia subjecti, quia solum per principia essentialia subjecti demonstratur passio de subjecto, et non per aliquid accidens sibi. Nunc autem esse in effectu non pertinet ad principia demonstrativa, sed accidit sibi. Sed de hoc alibi habet videri, ut IV Metaphysicae. Tamen ad hoc potest adduci auctoritas Avicennae fine V Metaphysicae suae. Dicit enim quod duplex est esse rei, quoddam est esse quod res habet naturaliter ex se et illud est esse essentiae, et quoddam est esse quod recipit ab alio et illud est esse existentiae. Per primum esse reponitur in determinato praedicamento et in determinata specie entis, et hoc esse pertinet ad definitionem, de quo dicitur quod definitio est sermo indicans quid est esse rei. Et secundum Avicennam illud esse existentiae ante esse actualem solum existit in mentis conceptu. Secundum autem esse competit rei in quantum est effectus cuiusdam alterius, unde res dicitur esse in effectu secundum quod ad ipsam terminatur actio agentis. Et quia illud ad quod terminatur actio agentis singulare est, quia omnis actio est circa singularia, ideo dicitur quod esse actualis existentiae solum proprie competit singulari, et ad hoc
Quaestiones Veteres

advertens Boethius dicit quod omne quod est ideo est quia unum numero, et ista videtur esse intentio Commentatoris in \textit{V Metaphysicae}, dicit enim quod quaestio de esse potest esse problema de genere vel problema de accidente, secundum quod dicit esse essentiae sic est problema de genere, secundum quod dicit esse existentiae est sic problema de accidente. Et ita patet quod esse existentiae distinguere contra esse essentiae propter quod non pertinet ad essentiam rei.

Et tunc resumatur ratio, illud solum oportet praecognoscere de subiecto ante demonstrationem quod pertinet ad principia essentialia subiecti, sed esse in effectu non pertinet ad principia essentialia subiecti, ergo etc. Tamen de subiecto ante demonstrationem oportet praecognoscere si est absolute, hoc est si est aliqua res et natura; et quod oporteat praecognoscere si est aliqua res et natura patet quia sic est quod ad quaestionem si est, sic cognitio quid est ad cognitionem si est; sed quaeint quid est sic se habet ad quaestionem si est quod quaeint de entitate rei determinata ut in quod genere reponitur et in qua species et quaestio si est de entitate rei indeterminata, et ideo cognitiones similiter se habebunt. Praesupponit indeterminatum. Ergo si de subiecto oportet praecognoscere quid est, oportet de eo praecognoscere si est absolute, et quia subjectum habet rationem maxime noti in scientia, hoc autem non esset nisi de eo praecognosceretur quid est; quare etc.

Ad rationes. Ad primam concedo quidquid ipsa probat, quia solum probat quod de subiecto oportet praecognoscere si est absolute, et non probat quod de subiecto oportet praecognoscere si est in effectu.

Ad aliam, cum arguitur “esse rei vel est esse in anima etc.” dico quod de subiecto oportet praecognoscere si est extra animam, hoc est, si est aliqua res et natura quae in suo esse ab anima non dependet. Et hoc in scientiis realibus quamvis in aliis non. Voco enim illud esse extra animam quod ab anima non dependet, et tale est esse essentiae cui accidit esse in effectu et esse intellectum et omnia talia, esse enim in effectu competit rei secundum quod singularis est, sed esse extra animam competit essentiae rei absolute, quod
dicitur extra animam quia ab anima non dependet.\textsuperscript{126}

\textbf{APPARATUS}

'quaeritur] tunc \textit{add.} K\textsuperscript{2}utrum \textit{rep. et corr.} M\textsuperscript{3}oportet] oporteat K\textsuperscript{4}et \textit{om.} O\textsuperscript{5}quia \textit{om.} O\textsuperscript{6}quid est \textit{corr. ex si est M (cf. K) 7}oportet \ldots \textit{si est] cognoscimus si est ut dicit Philosophus in huius ideo etc. K\textsuperscript{8}quod] de subiecto \textit{add.} K\textsuperscript{9}esse verum] om. K \textit{vel add.} M\textsuperscript{10}si] cum K\textsuperscript{11}vel hoc erit \ldots animan non] ergo oportet praecognoscere K\textsuperscript{12}quia hoc \textit{om.} K\textsuperscript{13}diminutum] diminitum M\textsuperscript{14}ergo] de subiecto oportet proaecognoscere \textit{add.} K\textsuperscript{15}hoc est] esse extra animam non est aliud quam K\textsuperscript{16}ergo] ideo K\textsuperscript{17}cum \ldots demonstratio \textit{om.} K\textsuperscript{18}contingeret demonstrare] possit esse demonstratio K\textsuperscript{19}sed hoc est] quod tunc apparat esse K\textsuperscript{20}ut \ldots sunt] quoniam de eclipsi lunae est demonstratio cum tamen non sit in effectu ergo etc. K\textsuperscript{21}subiecto] ante demonstrationem \textit{add.} K\textsuperscript{22}quia illud solum] quoniam solum est K\textsuperscript{23}subiecto] ipso K\textsuperscript{24}et \ldots sibi \textit{om.} K\textsuperscript{25}non pertinet \textit{rep. et corr.} O\textsuperscript{26}quia solum \ldots demonstrativa \textit{om. hom.} M (cf. K)\textsuperscript{27}demonstrativa sed accidit sibi] essentialia subjecti sed ei accidit K\textsuperscript{28}sed] si M\textsuperscript{29}sed \ldots videri] esse in effectu et illud supponatur ad praesens quia aliqua homo habet declarari K\textsuperscript{30}IV] supra librum K\textsuperscript{31}tamen \ldots dicit enim] hoc tamen demonstrari potest per inventionem nunc (\textit{in marg.}) (auctorum \textit{add. et del.}) in (?) \textit{add. et del.} sua Metaphysica vult enim ibi K\textsuperscript{32}quod \textit{om.} O\textsuperscript{33}quoddam] enim \textit{add.} K\textsuperscript{34}esse] 
\textit{rei add.} K\textsuperscript{35}naturaliter] essentialiter K\textsuperscript{36}illud] hoc K\textsuperscript{37}et quoddam] quoddam autem K\textsuperscript{38}esse] \textit{rei add.} K\textsuperscript{39}recipit] res habet K\textsuperscript{40}illud] tale K\textsuperscript{41}est esse \textit{inv.} K\textsuperscript{42}existentiae] esse in effectu K\textsuperscript{43}primum \textit{om.} K\textsuperscript{44}esse] quod res habet ex se \textit{add.} K\textsuperscript{45}reponitur] ponitur K\textsuperscript{46}res \ldots entis] in genere determinatio (\textit{corr. ex determinatio}) et in praedicamento determinato K\textsuperscript{47}hoc] illud K\textsuperscript{48}esse] est quod \textit{add.} K\textsuperscript{49}de quo \ldots esse rei] dicuntur quodquid K\textsuperscript{50}secundum] quod ibi dicit \textit{add.} K\textsuperscript{51}esse actuale] est actualis K\textsuperscript{52}existit] existentiae habet esse K\textsuperscript{53}secundum autem \ldots unde res] per hoc solvitur illud quod quidem solebant dicere, verbi essent res sed si essentiam ante esse actualis existentiae quaeam sicut dicit Avicenna solum est in mentis conceptu aliud autem est esse actualis existentiae et illud esse pertinet rei secundum quod est effectus alicuius alterius agentis unde unumquodque causatum K\textsuperscript{54}actio] alicuius \textit{add.} K\textsuperscript{55}et quia \ldots agentis \textit{om.} M\textsuperscript{56}agentis] est quod K\textsuperscript{57}est \textit{om.}
praesupponit quaestionem si est absolute, ut est aliqua res natura; non autem si est in effectu et haec concessum est\footnote{esse rei} omne esse\footnote{K 118 etc.] verum est et cum dicis quod de subjecto oporteat praecognoscere si est\footnote{add. K 119 si est} vel oportet praecognoscere si est in anima\footnote{vel si est extra animam\footnote{add. K 120 et] vel K 121 quae . . . dependet om. K 122 enim] autem M 123 essentiae] existentiae M 124 intellectum] intellectu M 125 essentiae\footnote{super lin. O 126 hoc in . . . dependet} tu dicis esse extra animam non est nisi esse in effectu, ergo si de subjecto oportet praecognoscere quod est extra animam etc., dico quod esse in animam nihil aliud est quam esse extra animam, quia esse extra animam voco id qui de suo (corr. ex subjecto) esse non dependet ab animam cuiusmodi est esse essentiae rei, sibi enim accidit quod intelligatur vel quod sit in effectu non tamen accidit quod sit extra animam, unde esse in effectu est id quod pertainet ad essentiam secundum quod finitum est existens sed principia individuant (?) esse ante in effectu est quod pertainet ad essentiam rei secundum se, quod est particularis esse autem extra animam est esse quod competit essentiae rei absolute, et illud esse voco quod ab anima non dependet differunt ergo esse in effectu et esse extra animam et ideo licet oportet praecognoscere si est extra animam hoc est si est aliqua res vel natura non tamen oportet praecognoscere si est in effectu K

**NOTES**

\footnote{Aristotle, *Metaphysics* VI 1, 1025b14-18, seems to be intended.}
\footnote{Avicenna, *De Philosophia Prima* V 1, ed. Van Riet, p. 227 ff.}
\footnote{Avicenna, *De Philosophia Prima* V 1, ed. Van Riet, p. 237, ll. 22-28.}
\footnote{Boethius, *In Isagogen Porphyrii Commenta, Editio Secunda*, I 10, ed. Brandt, p. 162, ll. 2–3.}
\footnote{Averroes, *Commentary on the Metaphysics* V 6, 1016b17–1017a6, comm. 12, Venice 1562, 114M–115A.}

**Quaestio 8**

Quaeritur circa partem illam\footnote{“Est autem praecognoscere,” A 3 ubi 4 Philosophus 5 docet 6 quo ordine oportet praecognoscere principia; et ibi dicit quod 7 maior prius tempore...}
cognoscitur quam ipsa conclusio, minor autem simul tempore, prius tamen natura. Ideo quaeritur utrum aliquis possit cognoscere principia et ignorare conclusionem.

Et arguitur quod non, quia qui cognoscit antecedens necessario cognoscit consequens, ut qui cognoscit hominem necessario cognoscit animal, praemissae autem sic se habent ad conclusionem sicut antecedens ad consequens; ergo etc.

Item, qui cognoscit aliquam propositionem cognoscit omne illud quod includitur in illa propositione. Nunc autem conclusio demonstrandis includitur in maiori. Ergo etc.

Oppositum apparat per Philosophum II Priorum, vult enim Philosophus II Priorum quod aliquis potest scire maiorem et minorem et tamen ignorare conclusionem. Potest enim aliquis scire quod omnis mula est sterilis, et quod haec mula est mula, et tamen ignare quod haec sit sterilis quia potest opinari quod haec sit habens in utero.

Intelligendum est quod aliquid potest dupliciter cognosci, vel in universali vel in particulari. Modo dico quod cognoscens maiorem et minorem necesse cognoscit conclusionem in universali, et ratio huius quia qui cognoscit causam necessario cognoscit effectum in universali et virtute, quia effectus virtute continetur in causa. Sed maior et minor comparantur ad conclusionem sicut causa ad effectum, et ideo qui cognoscit maiorem et minorem necessario cognoscit conclusionem in universali et virtute. Nihilominus cognoscens maiorem et minorem non necessario cognoscit conclusionem in particulari et in propria forma. Et ratio huius est quia cognoscens causam universalem et remotam non necessario cognoscit effectum in particulari et in propria forma. In demonstratione autem maior est causa universalis et remota respectu conclusionis et ideo cognoscens maiorem etc.

Sed prius tempore cognoscit maiorem quam conclusionem, et ratio huius est quia illud cognoscitur prius tempore alio quo cognito non statim cognoscitur illud aliud, sed requiritur alia cognitio media. Nunc autem cognita maiori non statim cognoscitur conclusio, sed requiritur media cognitio, puta cognitionem minoris, quamquid necesse est sumere via sensus vel inductione. Ideo maior prius tempore cognoscitur ipsa conclusione, et non intelligo quod maior cognoscatur prius tempore ipsa conclusione.
Quaestiones Veteres

ita quod actus cognoscendi mensuratur tempore, quia sicut sua substantia non mensuratur tempore sic nec sua actio, sed similitudinarie dictum est quia sicut dicimus illud esse prius tempore alio post cuius esse sequitur esse alterius, intercidente tempore medio, sic dicimus aliquid cognoscit prius tempore alio quando prius illud cognoscimus alius intercidente tempore intermedio, et quia inter cognitionem maioris et conclusionis intercidit cognitio media, ideo cognitio maioris dicitur esse prior tempore cognitione conclusionis. Et quod maior sic prius tempore cognoscatur patet per Lincolniensem, qui dicit quod cum ex descriptione huius omnis triangulus habet tres et ex descriptione huius trianguli qui est in semicirculo concluditur conclusio, alterum istorum, scilicet maiorem, multe tempore ante cognovit, nihilominus tamen cognoscens maiorem et minorem et applicans eas ad conclusiones simul tempore cognovit conclusionem. C Et intelligo quod Philosophus intendit illa cognoscit simul tempore in quibus intellectus actu intelligendi continuo non interrupto, a cognitione unius procedit in cognitione alterius. Nunc autem quando aliquis pertractat maiorem et minorem ad conclusionem, tunc intellectus actu quodam intelligendi continuo, procedit a praemissis ad conclusionem, quare etc. Nihilominus tamen licet praemissae cum actualiter pertractantur ad conclusionem cognoscantur simul tempore, tamen praemissae cognoscuntur prae aliqua natura, et ratio huius est quia illud cognoscitur prius natura altero cujus cognitio a cognitione alterius non dependet sed e converso. Nunc autem licet aliquis pertractet actualiter maiorem et minorem ad conclusionem, nihilominus cognitio praemissarum non dependet a cognitione conclusionis sed e converso. Ideo praemissae prius natura cognoscuntur quam conclusio.

Breviter ergo recolligendo quae dicta sunt. Dicendum est quod cognoscens praemissas statim simul tempore cognoscit conclusionem vel in universali vel in propria forma, ita quod cognoscens maiorem solum necessario simul tempore cognoscit conclusionem virtute et in universali, cognoscens autem maiorem non simul tempore cognoscit conclusionem in particuli et in propria forma. Sed si cognoscens maiorem et minorem pertractet eas ad conclusionem simul tempore cognoscit conclusionem, cognoscit
tamen praemissas prius natura. 132


139 Et quod dicitur in oppositum, 139 Philosophus dicit 440 II Priorum quod contingit 141 scire maiorem et minorem etc.,” dico quod hoc est quia 142 aliquis habens maiorem 143 et minorem 144 non pertractat eas actualiter 145 ad conclusionem, 147 et tunc potest dubitare de conclusione utrum, et 146 aliter non. 147

148 Ad aliam, cum arguitur “qui cognoscit aliquam propositionem cognoscit omne id etc.”, verum est. Sicut in ipsa includitur sic cognoscit. Et ideo, sicut prius, cum conclusio virtute includitur in maiori, cognita maiori cognoscitur conclusio virtute. 148

APPARATUS

Quaestiones Veteres

responsiones in oppositum cum arguitur ex intentione *add.* K

NOTES


B Aristotle, *Prior Analytics* II 21, esp. 66b18-34 and 67b7-11 for the example.


Quaestio 9


Et arguitur quod sic quia addiscens aliquam conclusionem aut prius scivit aut non, si prius scivit eam propositum habetur, si non prius scivit eam, ergo si occurrat sibi non magis apprehendet quod sit illa cuius cognitionem quae erit quam quaecumque alia, sicut Themistius ponit exemplum de paterfamilias quaerente servum fugitivum, si enim non habuit notitiam eius, si occurat ei non magis cognoscat eum quam quemcumque alium. Ergo similiter est in proposito, et si ita est, manifestum est quod numquam sciet aliquum determinate. Non enim magis cognoscit illam conclusionem cuius cognitionem quaerit quam quaecumque aliam. Hoc autem est inconveniens, ideo etc.

Item, omnis addiscens desiderat aliquid scire. Nunc autem nihil desideratur nisi cognitum; ergo etc.

Oppositum arguitur, Philosophus dicit III *De Anima* quod intellectus noster ante addiscere est sicut tabula rasa in qua nihil est actum scriptum. Sed intellectus existens in tali dispositione nullam penitus habet scientiam. Ergo intellectus ante addiscere nullam penitus habet scientiam; addiscens ergo aliquam conclusionem non necessario prius scivit
Item, intellectus de se non magis est in actu sentiendi, immo sensus magis est in actu sentiendi, quia omnis cognitio nostra intellectiva ortum habet ex praeeexistente cognizione sensitiva. Sed sensus fit in actu sentiendi nihil praesentiendo, ergo intellectus fit in actu intelligendi nihil praeeintelligendo. Sed fit in actu intellegendi per ipsum addiscere, ergo intellectu fit addiscens nihil praecognoscendo.

Sicut appareat per Philosophum II De Anima, sciens dicitur dupliciter, sciens in actu et sciens in potentia. Sciens in actu est habens habitum scientiae et actualiter considerans secundum actum illud et iste proprie et secundum rei veritatem dicitur sciens. Ad istum tamen non pertinet addiscere sed magis docere, quia perfecte habet scientiam; scientis autem est docere, secundum quod dicitur I Metaphysicae. Alio modo dicitur aliquis sciens in potentia, et hoc dupliciter: uno modo quia aptitudinem habet ad sciendum aut quia est habens habitum scientiae, non tamen actualiter considerans secundum actum illius. Sciens in potentia primo modo dicitur esse ignorantans, ignorantans enim sic se habet ad scientiam sicut materia ad formam, materia autem habet de se quod est receptibilis formae, et similiter ignorantans habet de se quod est receptibilis scientiae. Ille qui est in potentia sciens secundo modo non proprie est addiscens sed magis est docens, talis enim habet habitum scientiae et talis non est proprie addiscens. Relinquitur igitur quod  ille qui proprie est addiscens est ignorantans, ignorantans enim etiam habet de se quod est receptibilis formae, et similiter ignorantans habet de se quod est receptibilis scientiae. Ille ergo qui proprie est addiscens est ignorantans ignorantia dispositionis, omnis autem talis est aliqualiter
sciens, et ideo omnis addiscens aliquid scientiae habet, omnem ergo addiscentem necesse est aliquid scire, omnis ergo addiscens aliquam conclusionem aliquid prior scivit eam.

Item, hoc declaratur sic, et est ratio Theophrasti secundum quod recita hic Albertus: nihil movetur ad aliquid nisi aliquid habeat de eo ad quod movetur, omne enim quod movetur partim est in termino a quod et partim in termino ad quem. Nunc autem addiscens est qui movetur ad scientiam, addiscens enim generatur sciens, ut Philosophus dicit, ergo etc. Sed tu quaeres quomodo scit eam. Dico quod scit eam in virtute et in universaliter, et ignorat eam sub propria forma et in particulari, scit enim eam in suis principiis. Nunc autem secundum Lincolniensem principia influentiam universalem et activam habent supra conclusionem, et ideo addiscens aliquam conclusionem prior scivit eam in universali.

Sed advertendum quod illud non sufficit ad hoc quod aliquis addiscat aliquam conclusionem modo universaliter et confuso et indeterminato, sed antequam addiscat eam complete oportet quod aliquam cognitionem magis determinatam habeat de ea quam de quacumque aliam. Et ideo non solum habet cognitionem indeterminatam et universalem sed aliam cognitionem magis determinatam, puta ex testimonio magistri vel aliquo alio modo, ex testimonio magistri quia oportet eum credere qui addiscat, quamvis non semper dicat magister demonstrationes, ut aliquid debet addiscere istam conclusionem, “omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis,” oportet quod aequaliter credat illi conclusioni propter dictam magistri, et quia hoc non sufficient sibi ulterius procedet ad habendum cognitionem completam de conclusione, et tunc addiscit eam perfecte. Ista igitur generatio est scientiae in nobis, unde non est ponendum quod generatio scientiae fiat in nobis sicut fuit de intentione Platonis ita scilicet quod nos sciamus conclusionem quam addiscimus in universali et in particulari. Et cum quaerabatur ab eo quare puer non statim considerat cum natus est, respondet quod hoc est quia anima intellectiva coniungitur corpori et propter hoc impeditur ab actuali consideratione.
hoc videtur esse intentio Boethii De consolatione Philosophiae, Ioquens enim de anima intellectiva in prima sui creationi ante unionem ad corpus, dicit hic cum mentem creaverat altera singula norat, sed membrorum condita nubae summam retinet et singula perdit. Sed non dicemus sic sed dicemus quod sic intellectus noster est quasi in potentia primo ad omnia intelligibilia ordine, tamen quoddam, quia primo est in potentia ad cognitionem primorum principiorum, et deinde a cognitioe primorum principiorum procedit ad cognitionem conclusionum. Patet igitur quod addiscens aliquam conclusionem prius scivit eam in universali, ignorant tamen eam in particulari et in propria forma.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “addiscens aliquam conclusionem, etc.,” dico quod scivit eam in universali, ignorant tamen eam in particulari. Et cum tu dicis “si non scit eam ergo si occurrat ei etc.,” dico quod verum est quod nisi cognitionem magis determinatam haberet de ea quam de quacumque alia, non magis addisceret eam quam quamcumque aliam, et ideo pono quod maiorem cognitionem habet de ea quam de quacumque alia, et ideo demonstratio indiget maiori et minori.

Ad aliam concedo totam rationem. Volo enim quod cognovit eam in universali, et non plus probat ratio.

Ad rationes in oppositum. Ad primam, cum arguitur “intellectus ante addiscere etc.,” dico quod intellectus ante addiscere, hoc est antequam habeat aliquam cognitionem de principiis vel de conclusionibus, ignorans est ignorantia negationis. Ignorans autem ignorantia negationis si aliquid universaliter addiscet, quod tamen non est proprie addiscere, non oportet quod quod aliquid praecognoscat de eo quod addiscit nec in universali nec in particulari, ignorant tamen ignorantia dispositionis si debet addiscere oportet quod aliquid praecognoscat; et talis qui proprie addiscit quia per cognitionem principiorum addiscit scientiam conclusionum. Et tu dices, ergo non est nescesse quod omnis addiscens aliquid praecognoscat. Dico quod immo quia omnis
ignorans ignorantia dispositionis aliquid prae cogno scit sed omnis addiscens proprie est
ignorans ignorantia dispositionis, ideo etc. Nihil tamen prohibet ignorantem ignorantia
negationis, qui non proprie addiscit, nihil prae cognoscere.

Ad aliam rationem, concedo consequentiam secundum quod sensus compar arat
ad intellectum antequam intellectus habeat aliquid cognitionem de principiis vel de conclusione; quia sicut tunc sensus sensunt nihil praesentiendo sic intellectus inteligit nihil pra eintelligendo. Nihilominus comparando senseum ad intellectum secundum quod informatus est primis principiis et vult acquirere cognitionem conclusionis, quae est vera comparatio sensus ad intellectum, tunc non est similie inter sensum et intellectum quia tunc sensus sentit nihil praesentiendo, intellectus tamen non intelligit nihil pra eintelligendo. Et non sequitur ulterius quod quamvis intellectus primo intelligit nihil pra eintelligendo quod propter hoc addiscens addiscit nihil prae cognoscendo, quia intellectus non est tunc proprie addiscens sicut visum est prius. Unde ad formas duarum rationum ad primam cum arguitur “intellectus ante addiscere est sicut tabula etc.,” dico quod Philosophus accipit ibi “addiscere” extendendo nomen secundum quod “addiscere” nominat acquisitionem habitus principiorum et non secundum quod nominat acquisitionem habitus conclusionum, quae acquisitio proprie dicitur doctrina et necessario fit ex aliquibus prae cognitis ut dicit prima propositio huius libri.

Ad aliam cum dicitur “sensus sentit nihil praesentiendo,” dico quod verum est tamen primo acquirit sibi species sensibilium. Similiter dico quod intellectus intellectus intelligit nihil pra eintelligendo cum sibi primo acquirit species intelligibilium, sed ita prima acquisitio vel acceptio non est doctrina sed dicitur intellectus qui est habitus principiorum sicut scientia habitus conclusionum.

**APPARATUS**

Quaestiones Veteres

Quaestiones Veteres

actualiter ipsam non considerat et ideo non dicitur K 99 ille...addiscens est om. K 100 sed


108 addiscens propre] proprie est addiscens K 109 de facili...proponuntur] recipit doctrinam

K 110 et] statim per faciliter K 111 ab alio vel om. K 112 per om. M 113 intiorem corr. ex ?? K 114 vadit]

procedit K 115 scientiae] sciendi huius K 116] ita quod...novit] autem addiscens non est K

117 autem om. K 118 recip] recip M 119 non est talis...magistro sed] ad hoc enim quod de

ignoranti ignorantia negationis fit sciens K 120 transmutationes om. K 121 ad hoc...aliqualiter

sciens] dispositiones (fit sciens multae add. et del.) et ideo qui prae dictae dispositionis aliquid

habet aliquid scientiae habet licet imperfectae et implicite ille est ergo proprie addiscens qui

est ignorans sed aliquid scientiam habet K 122 est om. M 123 omnem ergo...aliqualiter] alia ergo

addiscit plusquam conclusionem K 124 prius scivit eam] scivit prius M 125 hoc declaratur...nihil]

quod K 126 movetur] habet add. K 127 nisi aliquid...ad quem] determinativo a quo et (in

marg.) aliquid determinato ad quod K 128 scientiam] cognitionis add. K 129 philosophus dicit inv.

K 130 etc] ut addiscens habeat aliquid cognitionem de conclusione addiscens ergo aliquid

colorationem scivit pries eam et hoc est ratio Themistii ut tangit Albertus K 131 quaeres]

quaeris K 132 quomodo] quando M 133 eam] conclusionem K 134 in virtute...in universali inv. K

135 et] ipsam tamen K 136 eam om. K 137 sub propria forma...in particullari inv. M 138 enim] in virtute

et in universale eam scit K 139 principia om. M 140 influentiam] virtutem habens K 141 activam


aliquam non sufficit quod pries scivit eam in universali et quod modo add. K 149 sed] imo K

150 antequam...complete om. K 151 quod om. M 152 aliquid cognitionem om. K 153 cognitionem]


M 163 aliquis] si quis M (om. K) 164 aliam et...si aliquis debet] alterius et illam cognitionem

accipiet ex testimonio sui magistri et ideo dicit Philosophus primo Elenchorum quod qui

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a24–29.


E Aristotle, De Anima II 5, 417a22–b1.

F Aristotle, Metaphysics I 1, 98b6–7.

G Albertus Magnus, In Analytica Posteriors I, Tract I, Chapter 5, ed. Borgnet, 18a48–b19, states that this argument is attributed to Theophrastus in Averroes, in his commentary on De Anima III. The argument also occurs in Robert Grosseteste, In Posteriorum Analyticorum Libros II 1, ed. Rossi, ll.125–153.

H Robert Grosseteste, In Posteriorum Analyticorum Libros I 1, ed. Rossi, ll. 81–85; for the causal influence of the premisses on the conclusion, see, for instance, I 2, ll. 46–52.

I Boethius, De Consolatione Philosophiae V Prose V (Prose IV, Poetry IV), ed. Rand and Tester, 416–420. Cf. I Prose VI, which refers to this part of Book V—“You have lost your memory of who you are,” ed. Rand and Tester, 168, l. 40.

Quaestio 10

Quaeritur circa partem illam “Scire autem opinamur, etc.” A Et ad praesens quaerantur duo: primo utrum scire bene definiatur sicut Philosophus ipsum definit, et secundo, quia Philosophus in demonstrando definitionem demonstrationis materialem per definitionem formalem concludit quod demonstratio est ex primis, veris, immediatis, notioribus,
prioribus, et causis conclusionis, quaeritur utrum primae dignitates ingrediantur demonstrationem.

De primo arguitur quod non, quia Philosophus dicit quod scire est causam cognoscere. Si scire est causam cognoscere, ergo scientia est cognitio causae. Sed scientia est cognitio effectus per causam; ergo scire non est causam cognoscere.

Item, si scire esset causam cognoscere, cum impossibile sit cognoscere aliquam causam, impossibile esset aliquid scire; sed inconveniens est dicere quod impossibile sit aliquid scire, quia tunc appetitus naturalis hominis esset frustra; haec autem est inconveniens; ideo etc.

Oppositum patet per Philosophum, qui vult quod scire est causam cognoscere; dicit enim quod scire est causam cognoscere et quoniam illius est causa et quoniam impossibile est aliter se habere.

Dicendum quod scire bene definitur sicut Philosophus definit ipsum, ad cuius evidentiam considerandum quod scire dicitur dupliciter, scilicet scire secundum quid et scire simpliciter. Scire secundum quid est scire rem secundum esse quod habet in alio, vel sicut accidens in subiecto vel sicut pars in toto vel sicut effectus in causa. Scire autem simpliciter est scire aliquid in se ipso quantum ad suas causas et principia, et quod scire simpliciter sit scire per causam patet, quia omnis quaerens dubitat, et omnis dubitans aliquid ignorat, si ergo scientia principaliter est propter remotionem ignorantiae, sicut patet per Philosophum I Metaphysicae, manifestum est quod scientia simpliciter haberi non potest nisi habeatur cognitio omnium quaserorum et dubitarum. Oportet enim scire solutionem dubitarum ad hoc quod habeatur scientia de aliquo. Ideo dicit Philosophus III Metaphysicae cognitio veritatis est solutio dubitarum, solum ergo per illud contingit simpliciter scire, quo habito non contingit ulterius dubitare nec querere propter quid. Nunc autem cognita causa non contingit ulterius quaerere propter quid quia quaerere propter quid est dubitare de causa; sed cognita causa nullus potest dubitare de causa; ergo etc. Arguamus ergo sic; solum per illud contingit scire quo habito non contingit ulterius dubitare nec quaerere propter quid, sed cognita causa alicuius effectus non contingit ulterius dubitare
Quaestiones Veteres

nec quae rere propter quid, ergo etc.

Aliam rationem ponit hic Albertus: Philosophus dicit \textit{I Metaphysicae} propter admirari et nunc et alias philosophari inceptum est. Quo enim videamus aliquos effectus quorum causa nos latet, tunc admiramur et ita admirari inducit nos ad philosophandum, et ideo propter admirari et nunc et alias etc. Admiratio ergo excitat hominem ad quaerendum scientiam. Nunc autem non excitat hominem ad quaerendum scientiam nisi quia excitat ipsum ad quaerendum cognitionem causae, propter hoc enim admiramur quia videamus effectum cu cuius causam ignoramus, ideo manifestum est quod scientia consistit in cognitione causae et quod scientia perfecta et certa consistit in cognitione causae. Ex hoc patet quod contingit aliquid scire per certitudinem.

Prima enim principia ipsa sunt causa cuiuslibet scientiae, prima autem principia quae sic sunt causa cuiuslibet scientiae contingit scire. Sunt enim nobis manifestissima. Ideo manifestum est quod contingit aliquid scire per certitudinem.

Sed secundum Lincolniensem scire dicitur quattuor modis: communiter, et propri, magis et maxime proprium. Scire communiter est qualiscumque cognitio aliquor, quae indifferentiter se habent ad esse et ad non esse, et isto modo sciendi sciantur contingentia ad utrumlibet, sicut possibile est de eis habere scientiam. Scire proprium est cognitio veritatis illorum quae se habent uno modo frequenter et in pluribus et hoc modo sciantur contingentia nata et universaliter entia naturalia, quia ea non semper se habent uno modo, sed frequenter et ut in pluribus. Scire magis proprium est cognitio veritatis eorum quae semper uno modo se habent, et hoc modo sciantur principia et conclusiones in mathematicis, veritatis enim eorum aeterna est. Scire maxime proprium est cognitio veritatis eius quod semper uno modo se habet per aliquid tale quod semper uno modo se habet quod quid est causa alterius et in essendo et in cognoscendo, et sic loquendo de scire proprium scimus conclusiones in mathematicis, quia illae sciantur per talia principia quae semper uno modo se habent, et illud scire est scire hic definitum, alii autem modi sunt sophistici et propter hoc excludendo istos modos dicit “scire opinamur etc.,” simpliciter et non sophistico modo.
Et ex his patet quod demonstratio debet procedere ex talibus quae sunt causae in essendo et cognoscendo, et quia tales causae sunt priores simpliciter et secundum naturam. Ideo demonstratio potissima est ex prioribus et notioribus simpliciter, et ideo dicit Philosophus quod demonstratio non procedit solum ex notioribus quoad nos.

Ad rationes in oppositum. Ad primam dico quod Philosophus intelligit quod scire est causam cognoscere, hoc est scire est cognoscere rem per causam, et ideo concedo quod scientia est cognitio rei per causam, et hoc modo debet intelligi definitio huius quod est scire.

Ad aliam, cum arguitur “si scire est causam cognoscere etc.,” concedo. Et ulterius dico quod si impossibile est cognoscere causam aliquam, impossible est scire. Et cum dicis quod “impossibile est etc.,” dico quod falsum est. Et ad probationem cum dicitur “effectus non cognoscitur nisi cognoscatur sua causa etc.,” dico quod effectus non cognoscitur nisi cognoscatur sua causa proxima, bene tamen potest cognosci absque hoc quod cognoscatur sua causa remota, unde effectus aliquis potest cognosci vel sub ratione eius speciali vel sub omni ratione eius generali et speciali, unde ad hoc quod effectus cognoscatur in speciali non oportet cognoscere omnes causas eius propinquas et remotas, sed sufficit cognoscere causas eius propinquas, et propter hoc dicit Philosophus I Ethicorum quod ad hoc quod medicus cognoscat sanitatem non oportet recurrere ad primam ideam sanitatis, unde ad cognitionem alicuius effectus in speciali non oportet recurrere ad omnes eius causas. Si tamen alius velit cognoscere rem in generali et in speciali oportet recurrere ad omnes causas. Unde si quis velit cognoscere hominem secundum quod animal et secundum quod substantia et secundum quod ens, quia nihil est causa entis secundum quod ens nisi causa prima, ideo ad cognoscendum hominem sub omni tali ratione oportet recurrere ad causam primam.

Tunc ad formam rationis dico quod effectus non potest cognosci in generali et in speciali nisi cognoscatur omnis causa usque ad causam primam. Et tu dicis quod “primam causam etc.”; dico quod in hac vita non possumus scire causam primam perfecte, et ideo concedo quod perfecte non cognoscimus aliquam aliam causam sub omni eius ratione generali et speciali. Tamen potest alius cognoscere aliquam causam perfecte sub ratione eius speciali quamvis non sub omni ratione eius generali et speciali, et ideo scientia illa quae
docet nos devenire in cognitionem primi \textsuperscript{38} entis secundum quod ens est scientia prima per quam devenimus in cognitionem primi principii. Et quia ipsum non possumus simpliciter cognoscere, ideo nihil scimus quantum ad omnes eius causas propinquas et remotas.

\textbf{APPARATUS}


\textbf{NOTES}

\textsuperscript{A} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 71b9 ff.

\textsuperscript{B} Aristotle, \textit{Metaphysics} I 2, 982b20–21.

\textsuperscript{C} Aristotle, \textit{Metaphysics} III 1, 995a24–b1.


\textsuperscript{E} Robert Grosseteste, \textit{In Posteriorum Analyticorum Libros} I 2, ed. Rossi, ll. 9 ff.

\textsuperscript{F} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 71b30-a5 makes the distinction, and I 3, 72b25-33 implies that what is better known without qualification is what counts.

\textsuperscript{G} Aristotle, \textit{Nicomachean Ethics} I 6, 1097a7-14.
Quaestiones Veteres

Quaestio 11

Quia Philosophus dicit quod demonstratio est ex primis, velis etc., ideo quaeritur utrum primae dignitates ingredientur demonstrationem.

Et arguitur quod sic. Illa ex quibus omnes scientiae demonstrant ingredientur demonstratione, sed prima principia sunt huiusmodi, secundum quod dicit Philosophus inferius in hoc libro; ergo etc.

Item, Commentator supra IV Metaphysicae dicit quod in illud primum principium “De quolibet esse vel non esse” omnes demonstratores resolvunt suas demonstrationes; sed unumquodque componitur ex eis in quae resolvitur; ergo omnes demonstrationes componitur ex isto primo principio; primae ergo dignitates ingredientur demonstrationem.

Oppositum arguitur: omnis demonstratio debet procedere ex propriis generi subiecto, sed primae dignitates non sunt appropriatae alicui sed fiunt in terminis maxime communibus; ergo ex primis dignitatis non potest fieri aliqua demonstratio.

Dicendum quod in demonstratione tres sunt, scilicet subiectum, passio et dignitas. Passio demonstratur, et subiectum est illud de quo demonstratur. Dignitas autem est principium per quod demonstratur passio de subiecto.

Cum ergo quaeritur utrum primae dignitates etc., dico quod principium ingredi demonstrationem potest intelligi dupliciter, vel secundum substantiam vel secundum virtutem. Primae dignitates nullam demonstrationem ingrediuntur secundum substantiam, et hic loquendo de principiis factis in terminis maxime communibus, quia ut dicitur inferius demonstratio habet fieri ex appropriatis generi subiecto de quo sit demonstratio, et ex appropriatis passioni demonstratae; et ratio huius est quia medium in demonstratione vel est definitio subiecti vel est definitio passionis, vel est quid aggregatum ex utroque dicens quid subiecti et propter quid passionis. Definitio autem debet esse appropriata definito. Ex hoc arguitur illud medium quod ingreditur demonstrationem debet esse medium appropriatum. Sed primae dignitates non componitur ex aliquo tali quod possit esse medium appropriatum, ergo non ingrediuntur aliquam demonstrationem secundum substantiam. Ingrediuntur tamen demonstrationem secundum virtutem quia universaliter causa in virtute
est in suo effectu, et propter hoc dicit Proclus quod omnia sunt in omnibus,\textsuperscript{19} effectus in causis, et causae\textsuperscript{20} in effectibus.\textsuperscript{f} Nunc autem primae dignitates causae sunt omni principiorum posteriorum, et ideo virtute continentur in principiis posterioribus; sed principia posteriora secundum substantiam ingrediuntur demonstrationem, ergo et prima principia secundum virtutem.

Item, hoc patet quia dicendum\textsuperscript{21} est operatio intellectus una quae est apprehensio simplicium circa quam nec est verum nec falsum, alia quae est compositio et divisio simplicium apprehensorum et in utraque operatione intellectus oportet esse aliquid\textsuperscript{22} primo notum, aliter enim esset processus in infinitum. Illud autem quod est primo notum in apprehensione intellectus simplicis est ens, et ideo illud quod debet esse primum in intellectu componente et dividente oportet quod formetur ex complexione\textsuperscript{23} entis, ut “ens est ens,” “de quolibet esse vel non esse.” Ergo illud est primum in genere complexorum. Nunc autem primum cognoscibile est causa cognitionis posteriorum. Si ergo hoc est primum ut ostensum est, ipsum erit causa cognitionis omnium aliorum. Si ergo posteriora\textsuperscript{24} principia faciant notum de aliqua conclusione, hoc non est nisi in virtute huius principii.\textsuperscript{25} Illud in cuius virtute habetur scientia de omni conclusione ingreditur omnem demonstrationem secundum virtutem. Sed in virtute huius primi principii, “de quolibet esse vel non\textsuperscript{26} esse,” habetur cognitio de omni conclusione; ergo hoc primum principium ingreditur omnem demonstrationem secundum virtutem.

Ad rationes apparetr.\textsuperscript{27} Procedunt viis suis.

\textbf{APPARATUS}

Quaestiones Veteres

Quaeritur circa partem illam in qua Philosophus probat quod demonstratio est ex veris. A Philosophus autem ibi, ad probandum quod demonstratio est ex veris, accipit istam propositionem, quod non est non contingit scire. Ideo quaeritur utrum contingat scire non entia.

Et arguitur quod sic, quia contingit scire eclipses solis et lunae quae non sunt. Sed hoc non esset nisi contingeret scire non entia. Ergo non entia bene contingit scire.

Item, de infinito et vacuo possumus habere scientiam, ut patet per Philosophum III et IV Physicorum. Sed infinitum et vacuum sunt non entia. Ergo etc.

Item, Philosophus vult I Perihermeneias quod contingit enuntiare non esse de eo quod non est, et vere. Sed omne verum potest sciri, ergo possimus scire non esse de eo quod non est. Sed non possimus scire non esse de eo quod non est nisi sciamus non esse, quia complexum non sciri nisi ex cognitione terminorum. Ergo non esse contingit scire.

Oppositum arguitur quia ens et verum convertuntur, sed non contingit scire non verum, ergo non contingit scire non ens.

Dicendum est ad hoc quod illud quod non est non contingit scire, et ratio huius est, sicut patet per Philosophum III De Anima, anima quodammodo est omnia. Omnia enim quae sunt vel sunt sensibilia vel sunt intelligibilia. Anima per sensum est omnia sensibilia,
Quaestiones Vetere

per intellectum est omnia intelligibilia; et omnia quae sunt sunt sensibilia vel intelligibilia. Ideo anima quodammodo est omnia. Et dicit 'quodammodo' quia non omnia secundum naturam et substantiam ipsorum. Si enim esset omnia secundum naturam et substantiam ipsorum, cum operatio consequatur substantiam, in intelligendo omnia haberet operationes omnium, et tunc intelligendo asinum haberet operationem asini, et intelligendo bovem, operationem bovis, et sic de aliis. Et ideo relinquitur quod anima quodammodo est omnia quia species et similitudines omnium sunt in anima. Et ideo subdit ibi Philosophus quod lapis non est in anima, sed species lapidis, ex quo ergo intellectus quodammodo est omnia intelligibilia. Et non est omnia intelligibilia nisi per eorum species. Nihil erit intelligibile ab intellectu nisi quod natus est esse in anima per suam speciem. Ergo quod nullam speciem habet in anima non potest intelligi ab intellectu. Sed non ens nullam speciem habet. Ideo etc. Nec per consequens est scibile illud, ergo quod non est non contingit scire.

Item, hoc declaratur quia secundum Avicennam quod nihil est in se nihil est in alio, unumquodque enim prius est aliquid in se quam sit in alio. Sed non ens nihil est in se. Ideo etc. Omne autem quod est intelligibile ab intellectu est aliquid in alio quia est perficiens et informans animam, ergo non ens non potest esse intelligibile ab intellectu.

Item, hoc tertio declaratur quia quando aliquid est primum objectum alicuius potentiae nihil apprehenditur ab illa potentia nisi in quantum participat rationem illius primiti objecti, sicut cum color sit primum objectum potentiae visivae nihil comprehenditur a visu nisi in quantum coloratus est. Nunc autem ens est primum objectum intellectus, iste enim est ordo cognitionis intellectivae naturae, quod quae sunt magis confusa sunt sibi magis nota, ut patet ex I Physicorum. Quod autem inter omnia est magis confusum est ens, quia nihil est latius ente secundum Avicennam. Ergo ens est primum objectum intellectus, quidquid ergo apprehenditur ab intellectu participat rationem entis, sed non ens non participat rationem entis, sed tollit ipsam. Ideo etc. Sed sicut unumquodque scitur in quantum est ens, sic unumquodque ignoratur in quantum est non ens, et ideo dicit Philosophus I Physicorum quod infinitum secundum quod infinitum est incognitum quia infinitum secundum quod infinitum est non ens, et quod non est non contingit scire.
Sed advertendum quod esse dicitur dupliciter, scilicet esse essentiae et esse actualis existentiae. Esse essentiae est illud esse extra anima quod dividitur in decem figuras praedicamentorum. Per illud esse scitur de unoquoque quid ipsum sit. Loquendo autem de tali esse quod non est non contingit scire, quia quod non est loquendo de tali esse nullam essentiam habet, quod autem nullam essentiam habet non contingit scire. Ideo loquendo de eo quod non est, tali esse quod dividitur in decem figuras praedicamentorum non contingit scire, hoc est, non contingit scire quid ipsum est. Bene tamen contingit scire quid ipsum non est. Et hoc dico propter vacuum et infinitum, talia enim sunt non entia, et ideo non contingit scire de eis quod sunt, quid quidditatem non habent, sed contingit scire quid non sunt, et hoc modo determinat Philosophus de eis. Loquendo igitur de esse essentiae, illud quod non est hoc modo non contingit scire, loquendo tamen de esse secundo modo, aliquid quod non est contingit scire, quia de pluvia, et de talibus, contingit scire, quia, quamvis non sunt entia in effectu, sunt tamen possibilia esse, et hoc modo sunt in suis causis et principiis, ita quod positis talibus causis et principiis de necessitate ponuntur. Nec sequitur si non est in effectu ergo non est in esse essentiae, vel si non est in effect ergo non contingit sciri quid ipsum est secundum suam essentiam. Alganzel enim in sua logica dicit quod potes intelligere hominem simpliciter absque hoc quod intelligas hominem esse extra vel non esse. Et si forte dubites an homo habeat esse in toto mundo vel non, hoc non impedit intellectum tuum quantum ad intelligendum essentiam hominis. Apparet ergo per ipsum quod esse essentiae differt ab esse existentiae. Hoc idem dicit Philosophus secundo huius, et magis manifeste apparat in alia translatione, et satis apparat ex nostra. Dicit enim, inventio definitionis rei et quia existit sunt duae res, et non una, quia qui cognocsit quid est res et suam definitionem non apprehendit per hoc quod res existit. Et postquam sic differunt, manifestum est quod de eo quod non est in effectu bene contingit habere scientiam quantum ad esse essentiae, sed de eo quod non est quantum ad esse essentiae, ita quod non est in suis causis et principiis, non contingit scire.

Ad rationes. Ad primam concedo quod contingit scire eclipses solis et lunae quae tamen non sunt, secundum esse in effectu, sunt tamen possibiles in suis causis et principiis.
et sic de eis est scientia.

Ad aliam dico quod de infinito et vacuo non possumus habere scientiam in qua nos scimus quid ipsa sunt, sed magis in qua scimus quid ipsa non sunt. Unde de ipsis non est scientia per positionem, sed magis per privationem.

Ad aliam intelligendum secundum quod dicit Avicenna: enuntiationes habent esse per illa quae sunt in anima, et ideo omne illud quod enuntiatur de alio vel de quo aliud oportet esse saltem secundum animam. Et ideo, enuntiando non ens de non ente illud non ens quodammodo est ens, scilicet secundum animam. Sed quod non est, nec in esse actualis existentiae nec in esse essentiae nec per animam, non contingit scire. Si tamen aliquid non sit quantum ad esse existentiae dummodo sit ens secundum animam, illud contingit scire aliquo modo.

Notes

\(^{\text{A}}\) Aristotle, *Posterior Analytics* I 2, 71b26 ff.

\(^{\text{B}}\) Aristotle, *Physics* III 4–8, IV 6–9, on the infinite and the vacuum.

\(^{\text{C}}\) Aristotle, *De Interpretatione* I, 16a16–18.

\(^{\text{D}}\) Aristotle, *De Anima* III 4, 429a13–28; 8, 431b20–23.

\(^{\text{E}}\) Aristotle, *De Anima* III 8, 431b29.
Quaestiones Veteres

1^ Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 37, l. 10.

2^ Aristotle, Physics I 1, 184a21–25. We proceed from unanalyzed wholes (a kind of universal), which are better known to us, to their elements.

3^ Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 33, ll. 25–27, where it is said that ens and res and unum “communia sunt omnibus rebus.”

4^ Aristotle, Physics I 4, 187b7–10. But Aristotle does not himself give the reason following in Simon.

5^ Aristotle, Physics III 4–8, IV 6–9.


7^ Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b32–35. I don’t see why another translation would be better.

8^ Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 38, ll. 23–26, “enuntiationes non sunt nisi ex intentionibus quae habent esse in anima.”

Quaestio 13

Quaeritur circa partem illam in qua Philosophus probat quod demonstratio est ex prioribus et notioribus, et quae probarit utrum demonstratio sit ex prioribus et notioribus. Et arguitur quod non, quia si demonstratio esset ex prioribus et notioribus, cum demonstratio faciat scire, tunc scire esset ex prioribus et notioribus. Et cum illa priora et notiora contingat scire, scientur ergo ex prioribus et notioribus, et cum illa priora et notiora contingat scire, scientur ergo ex prioribus et notioribus, et illa contingat scire, ergo, ex prioribus et notioribus, et sic, dato quod demonstratio sit ex prioribus et notioribus, tunc erit procedere in infinitum in scibilibus. Sed hoc est inveniens, ideo etc.

Item, demonstratio quia est demonstratio, et tamen non est ex prioribus et notioribus, sed ex posterioribus. Demonstrat enim causam per effectum. Ergo non est universaliter verum quod demonstratio est ex prioribus et notioribus.

Oppositum arguitur, demonstratio vel est ex notioribus vel ex aequinotis vel ex ignotioribus. Non potest dici quod sit ex aequinotis vel ex ignotioribus, quia tunc in
demonstratione peteretur\textsuperscript{8} principium. Hoc enim\textsuperscript{9} est petere principium, demonstrare aliquid per ignotiora vel per\textsuperscript{10} aequinota. Sed in demonstratione non petimus principium. Ergo erit ex notioribus.

Dicendum quod demonstratio est ex prioribus et notioribus.\textsuperscript{11} Ex hoc declaratur quia\textsuperscript{12} demonstratio simpliciter facit scire simpliciter. Scire autem simpliciter non contingit nisi per prima et indemonstrabilia, quoniam per demonstrabilia non contingit scire nisi ex suppositione, scilicet, supposito quod illa demonstrabilia sint scita et demonstrata per alia priora. Oportet ergo ex hoc quod\textsuperscript{13} demonstratio simpliciter facit scire simpliciter quod sit ex primis et indemonstrabilibus. Prima autem et indemonstrabilia sunt priora omni eo quod demonstratur, quia ipsa prima et indemonstrabilia cognoscuntur immediate a se ipsis, et illa quae demonstrantur cognoscuntur per alia. Prima ergo et indemonstrabilia sunt priora et notiora omni eo quod demonstratur. Sed demonstratio simpliciter procedit ex primis\textsuperscript{14} et indemonstrabiles, ergo demonstratio simpliciter est ex prioribus et notioribus simpliciter.

Item, hoc\textsuperscript{15} declaratur sic: demonstratio simpliciter facit scire simpliciter. Scire\textsuperscript{16} simpliciter non est nisi per causam. Ergo demonstratio quae facit scire simpliciter procedit ex causis. Omnis autem causa prior est et\textsuperscript{17} notior suo causato.\textsuperscript{18} Ergo omnis demonstratio procedit ex prioribus et notioribus eo quod demonstratur. Illa autem priora et notiora, ex quibus procedit demonstratio, oportet esse priora et notiora simpliciter ipsa conclusione. Et ratio huius est, illud enim\textsuperscript{19} est prius et notius secundum naturam aliis quod secundum se cognitum est, et est causa cognitionis omnium aliorum. Nunc autem principia demonstrationis secundum seipsa\textsuperscript{20} cognita sunt.\textsuperscript{21} Sicut enim videmus, secundum quod dicit Albertus, in hiis quae exterius videntur quod quaedam sunt visibilia in luce propria, quaedam non nisi luce aliena, ita videmus ex parte intellectus quod quaedam videntur, idest intelliguntur, luce propria, et talia sunt principia demonstrationis, quaedam autem luce aliena, et tales sunt conclusiones quae sequuntur ex hiis.\textsuperscript{8} Principia ergo sunt causae cognitionis aliarum et per consequens demonstratio procedit ex prioribus et notioribus. Et ex hoc appareat quod demonstratio illa quae solum procedit ex prioribus et notioribus quo ad nos non est simpliciter demonstratio, tales autem sunt demonstrationes naturales quae ut
plurimum procedunt ex effectibus et causas, quae licet sint notiores quoad nos non sunt notiores simpliciter. Et ideo non sunt demonstrationes simpliciter, sed ubi eadem sunt notiora simpliciter et notiora quoad nos et secundum naturam, ibi sunt potissimae demonstrationes, tales autem sunt demonstrationes mathematicae. Ipsae enim sunt maxime proportionales intellectui nostro, quoniam sicut intellectus noster est quodammodo coniunctus et quodammodo separatus, sic et mathematica. Sicut enim intellectus noster est coniunctus materiae secundum esse, sic et mathematica, et sicut est separatus secundum rationem sive potentiam, sic et mathematica. Et propter hoc in mathematicis sunt potissimae demonstrationes. Et ad hoc advertens Commentator supra II Metaphysicae dicit quod demonstrationes mathematica sunt in primo gradu certitudinis, et naturales sequuntur eas.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “si demonstratio esset ex prioribus et notioribus etc.,” concedo. et cum dicitur ulterius “et cum illa priora et notiora etc.,” dico quod non oportet sic cognoscere illa priora et notiora ex quibus sciuntur conclusiones. Ille enim modus sciendi est proprius ipsis conclusionibus, et illa priora et notiora non sciuntur hoc modo sed per se ipsa, velut per rationem terminorum suorum.

Ad aliam patet, quoniam cum dicitur quod demonstratio procedit ex prioribus et notioribus, intelligimus de demonstratione simpliciter et propter quid, et non de demonstratione quia, de qua tu opponis.

**APPARATUS**

Quaestiones Veteres

NOTES


C Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 3, 995a15–20, comm. 16, Venice 1562, 35K.

Quaestio 14

Quaeritur circa partem illam “Priora autem et notiora.” A Philosophus ibi, ponens differentiam inter priora et notiora quoad nos et priora et notiora quoad naturam, dicit quod universalia sunt notiora quoad naturam, singularia autem sunt notiora quoad nos. Ideo quaeeritur utrum universale sit prius secundum naturam an singulare. ¹

Et arguitur quod singulare sic: illud est prius secundum naturam alio quo non existente aliud non existit, quo tamen existente non² necesse est aliud existere. B Nunc autem non³ existente singulari non existit universale, quia, ut dicitur in *Praedicamentis*, destructis primis impossibile est aliquid aliorum remanere; C existente tamen singulari non necessario existit universale, quia sicut patet per Themistium supra I *De Anima*, universale non est nisi quidam conceptus de re intellecta ex similitudine plurium singularium. D Nunc autem existente singulari non est necesse talem conceptum manere in anima. Ergo, existente singulari, non est necesse existere universale. ⁴ Quare⁵ etc.

Item, quod procedit ab alio posterius est eo secundum naturam, omne enim productum secundum naturam posterius est producente. Universale autem productur ex⁶ singularibus, omnis enim communitas a singularitate procedit, secundum auctorem *Sex Principiorum*. E Ergo singulare prius est⁷ secundum naturam ipso universali.

Oppositum arguitur, incorruptibile secundum naturam prius est⁸ ipso corruptibili, sed universale est incorruptibile, singulare corruptibile; ergo⁹ etc.

Intelligendum est hic quod “universale” tripliciter potest accipi, quoniam vel est universale in” re, vel in” intellectu, vel universale separatum. “Universale in re” potest accipi duobus modis. Uno modo potest dici “universale in re” essentia aliqua et natura, absolute
Quaestiones Veteres

considerata et secundum se, cui accidit esse in effectu, et cognosci vel significari, et hoc universale dicitur universale in potentia. Alio modo potest dici “universale in re” ista eadem natura secundum quod consideratur ut existens in particularibus, ut habens esse confusum et commixtum ipsis particularibus, de qua mixtione loquens, Commentator II *Metaphysicae* dicit quod universalia sunt bona mixtionis cum particularibus —fortius enim inhaerent particularibus quam accidentia subjectis, fortius quidem quia dicunt essentiam singularium, accidentia vero non. F Universale autem in intellectu dicitur eadem natura secundum quod est actu intellecta, actu abstracta a particularibus, praedicabilis de ipsis actione intellectus componentis vel dividentis. Et istud universale dicitur universale in actu. Tertio modo dicitur universale universale separatum, et hoc est universale quod Plato posuit, ydeas separata qua posuit causam esse et cognitionis particularium. 17

Loquendo de universali secundum suam essentiam et naturam absolute consideratam, cui accidit esse in effectu et intelligilibus, dico quod hoc modo universale est prius et notius ipso singulari. Et ratio huius est, Philosophus enim accipit hic quod non est non contingit scire, et quod nihil contingit scire nisi verum. G Has duas propositiones accipit hic Philosophus. Si ita est, ergo illud est prius et notius secundum naturam suam quod est magis verum et magis ens. 19 Nunc autem universale secundum quod nominat essentiam et naturam absolute consideratam est magis verum et magis ens quam singularare. Est magis verum quia magis intelligibile, verum enim est obiectum intellectus. Est magis ens quia naturae rei sic considerate non est generatio nec corruptio, ut probat Philosophus VII *Metaphysicae*. H Singulare autem generatur et corrumpitur. Universale ergo est magis verum et magis ens quam singulare, et illud quod est magis verum et magis ens est prius et notius secundum naturam suam. Universale ergo hoc modo acceptum prius est ipso singulari.

Si autem consideretur universale secundum quod est confusum commixtum cum particularibus, hoc modo universale generatur et corrumpitur generatione et corruptione singularium, et sic universale non est prius et notius ipsis singularibus, quia idem non est notius seipso. Sed universale existens in particularibus secundum quod in eis existit est idem cum singularibus, nec ut sic est distinctum ab eis nec secundum esse nec secundum
Quaestiones Veteres

substantiam. Ideo etc.

Alio modo potest considerare universale in intellectu secundum quod est natura aliqua abstracta a singularibus, et hoc modo universale posterius est singulari, et hoc via generationis, prius tamen est via perfectionis. Quod sit posterius via generationis apparat, quia de universali hoc modo verum est quod intellectus est universalium et sensus singularium. Et propter hoc sicut cognitione\textsuperscript{22} intellectiva ad cognitionem sensitivam se habet, sic universale hoc modo acceptum ad singulare se habet. Sed cognitione intellectiva est posterior cognitio\textsuperscript{23} sensitiva, et hoc via generationis. Ergo\textsuperscript{24} universale hoc modo posterius est via generationis ipso singulari, posterius inquam in quantum praesupponit cognitionem singularium. Et de hoc universali dicit Philosophus I De Anima quod universale aut nihil est aut perposterius est.\textsuperscript{24} Nihil est si ponatur tale ideale sicut posuit ipsum Plato, perposterius est si ponatur quid abstractum a singularibus.\textsuperscript{1} Et de hoc universali verificatur dictum auctoris Sex Principiorum, omnis communitas a singularitate procedit.\textsuperscript{1} Nihilominus universale hoc modo prius est secundum substantiam et perfectionem ipso singulari. Et ratio huius est quia cognitione intellectiva est ipsius\textsuperscript{25} universalis hoc modo\textsuperscript{26} cognitione sensitiva est ipsius singularis. Nunc autem cognitione intellectiva secundum substantiam et perfectionem prior est cognitione sensitiva, ergo universale hoc modo prius est singulari.

Item, hoc patet ratione Philosophi, qua probat hic quod universale notius\textsuperscript{27} est secundum naturam ipso singulari.\textsuperscript{k} Illud quod est magis elongatum a sensu est notius apud intellectum, quia quanto magis est elongatum a sensu tanto magis immateriale est,\textsuperscript{18} et quanto magis immateriale est\textsuperscript{39} tanto est magis intelligibile, et ideo quanto est magis elongatum a sensu tanto est magis intelligibile. Sed universale hoc modo, scilicet secundum quod est actu\textsuperscript{39} abstractum et intellectum, est elongatum a sensu, singulare autem non; ideo etc.

Si autem loquamur de universali separatum quod Plato posuit, si tale universale poneretur, ipsum esset prius et notius ipsis singularibus, \textsuperscript{3}quia quod est causa esse et generationis alicuius est prius illo, sed tale universale si poneretur esset causa generationis et esse ipsorum singularium secundum Platonem, et ideo ipsum esset prius et notius
secundum naturam ipsis singularibus. Licet autem universale prius sit secundum naturam ipso singulari, singulare tamen est prius quoad nos ipso universali. Cum enim omnis cognitione nostra ortum habeat a sensu, illud quod prius est secundum cognitionem sensitivam quodammodo est prius quoad nos. Singulare autem est prius et notius quantum ad cognitionem sensitivam, quod enim per se comprehenditur ab aliqua virtute prius comprehenditur ab illa virtute quam illud quod secundum accident. Sed singulare per se comprehenditur a sensu, universale autem non nisi secundum accident. Ergo singulare prius est et notius quantum ad cognitionem sensitivam quam universale, propter quod singulare dicitur prius et notius quoad nos quam universale. Et istud medium tangit Philosophus breviter in littera, dicit enim singularia esse priora quoad nos quia sunt propinquiura sensui.


Ad rationes. Ad primam, cum dicitur "illud quo non existente non existit etc.," dico quod illud quo non existente non existit aliud simpliciter est prius eo secundum naturam. Illud tamen quo non existente non existit aliud secundum aliquod eius esse accidentale, non oportet quod sit prius eo secundum naturam. Non existente enim albedine non existit homo album, non existente tamen albedine, falsum est dicere quod non existit homo simpliciter, et ideo non concluditur ex hoc quod albedo sit prius secundum naturam quam homo. Et ad minorem dico, sicut alias dictum est, quod duplex est esse, scilicet esse actualis existente, quod est esse in re extra, et esse intellectui, quod est in anima. Unde dico quod destructis
singularibus universale non existit actualiter extra, quia quidquid actualiter existit singulare est, propert quod destructis omnibus singularibus aliquid universale non existit actualiter, manet tamen universale secundum esse eius in anima. Unde advertendum quod essentiae rei accidit illud duplex esse, ita quod essentia rei non determinat se ad hoc vel ad illud. Tamen essentia rei non potest esse nisi sub hoc esse vel sub illo. Omne enim quod est vel est singulare vel universale. Si universale tunc secundum aliquid huiusmodi habet esse in anima, si singularae tunc habet esse in re extra. Quamvis ergo corruptitur quantum ad esse actualis existentiae, non adhuc corruptitur secundum se, quia corruptis singularibus adhuc essentia rei remanet in solo mentis conceptu, secundum quod dicit Avicennam. Ex quo enim essentia rei non determinat se ad hoc esse vel ad illud, et per hoc quod singulare est actualiter existit. Si tunc essentia rei non determinat se ad actualiter existere, cum actualiter existere solis singularibus competat, non debemus dicere quod, si res non existit actualiter extra, quod res totaliter corruptitur, quia manet quantum ad aliud eius esse, scilicet in anima. Propter quod non oportet quod destructis primis, idest singularibus, quibus competit actualiter existere, essentia rei totaliter destruatur.

Ad aliam rationem, cum arguitur “quod procedit ab alio etc.,” dico quod illud quod procedit ab alio sicut a principio perfectivo et completivo est posterius eo secundum naturam. Et ad minorem dico quod universale non procedit a singulari sicut a principio completivo sed sicut a principio inchoativo. Procedit autem a singularibus sicut a principio inchoativo, quia nisi singularia essent in re actu vel possibilia existere, numquam intellectus possit abstrahere intentionem universalitatis. Unde universale procedit a singularibus sicut a principio inchoativo, completive tamen non procedit ab eis sed ab intellectu. Singularia enim per se et in virtute propria numquam movent intellectum, quia materiale non agit in immateriale, quia agens est nobilispatiente. Propter quod singularia non agunt intellectum in virtutem propria et ideo intellectus possibilis est qui adiutorio intellectus agentis agit completam rationem universalitatis, ad quod advertens Commentator supra III De Anima dicit actu universalia sunt actu intellecta, non sic entia sed sic intellecta. Unde sicut videmus de sanitate quod sanitas inchoative est a natura, et completae est ab
arte, ita universale inchoative est a natura, perfective et completive est ab intellectu. Universalitas igitur\(^6\) non procedit a singularibus sicut a principio perfectivo sive completivo, sed sicut a principio inchoativo, et ideo non oportet quod singularare sit prius secundum naturam ipso universali.

**APPARATUS**


**NOTES**

\(^{A}\) Aristotle, *Posterior Analytics* I 2, 71b33 ff.

\(^{B}\) Aristotle, *Categories* 12, 14a26, 30–35; *Metaphysics* V 11, 1019a2 ff.

\(^{C}\) Aristotle, *Categories* 5, 2b5–6.

\(^{D}\) Themistius, *In De Anima V—Commentaire sur le traite De l'ame d'Aristote, traduction de*
Quaestiones Veteres

Guillaume de Moerbeke..., ed. G. Verbeke, p. 216.

\textsuperscript{E}Ps. Aristotle, \textit{Liber Sex Principiorum}, ed. L. Minio-Paluello, p. 37 ll. 5-7.
\textsuperscript{F}Averroes, \textit{Commentary on the Metaphysics} I 9, 991a9–21, comm. 31, fol. 20H
\textsuperscript{G}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 71b26.
\textsuperscript{I}Aristotle, \textit{De Anima} I 1, 402b7–9.
\textsuperscript{K}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 71b29 ff.
\textsuperscript{L}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 72a2–5.
\textsuperscript{M}Aristotle, \textit{Physics} I 1, 184a19–b14.
\textsuperscript{N}Averroes, \textit{Commentary on the Physics} I 1, 194a22–25, comm. 4, fol. 7G.
\textsuperscript{P}Averroes, \textit{Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros} III 4, 429a21–24, comm. 5, ed. F. Stuart Crawford, p. 388, ll. 27–37 ff.

Quaestio 15

Quaeritur circa partem illam “Quoniam autem oportet credere et scire rem,” in qua Philosophus determinat de cognitione principiorum per comparationem ad cognitionem conclusionum.\textsuperscript{A} Et probat ibi tres conclusiones. Per ordinem prima est,\textsuperscript{1} praemissas in syllogismo demonstrativo magis scimus quam conclusiones. Secunda est,\textsuperscript{2} non potest quis magis scire conclusiones quam principia. Tertia est,\textsuperscript{3} ipsis principiis primis nihil magis scitur.\textsuperscript{8} Quaeritur igitur\textsuperscript{4} utrum primorum principiorum sit scientia.

Et arguitur quod sic, quia unumquodque propter quod,\textsuperscript{5} illud magis. Sed conclusiones scimus propter principia, ergo principia magis scimus. Principiorum igitur\textsuperscript{6} erit scientia et\textsuperscript{7} magis proprie quam conclusionum.

Item, omnis\textsuperscript{8} habitus firmus alicuius complexi videtur esse scientia. Nunc autem habitus principii est habitus firmus alicuius complexi. Ergo habitus primorum principiorum videtur esse scientia.
Oppositum arguitur, immediatorum non est scientia, ut Philosophus dicit in littera. Prima autem principia sunt immediata. Ergo etc.

Intelligendum quod cum duplex sit cognitio in nobis, scilicet cognitionis sensitiva et intellectiva, cognitionis sensitiva non est scientia quia omnis scientia habetur per quamdam collocationem unius ad alterum, puta collocatio causae ad effectum. Virtus autem sensitiva non est virtus collativa, quia omnis virtus collativa ex uno cognito procedit in cognitionem alterius cognitii. Omnis ergo talis virtus aliquid apprehendit sub ratione causae, et aliquid sub ratione effectus. Rationem autem causae et effectus non habet comprehendere sensus, quia nihil habet sensus comprehendere nisi quod determinat se ad materiam et ad materiam hanc. Sed ratio causae et effectus non determinat se ad materiam nec ad materiam hanc, haec enim potissimae invenitur in separatis a materia. Scientia ergo non est cognitionis sensitiva, sed intellectiva.

Sed ulterius cognitionis intellectiva quaedam est alicuius complexi, quaedam incomplexi. Scientia non est cognitionis intellectiva alicuius incomplexi, quia scientia habetur via ratiocinationis. Illud autem quod sic habetur est aliquid complexum, ratiocinatio enim non est nisi aliquorum compositorum vel divisorum per operationem intellectus. Unde prima operatio intellectus est apprehendere aliqua. Secunda est apprehensa componere et dividere. Tertia operatio est composita vel divisa ad invicem conferre, et dicitur ratiocinatio. Scientia ergo non est cognitionis alicuius incomplexi sed complexi.

Ulterius, scientia vel est cognitionis complexi per causam aliam vel non. Si scientia sit cognitionis complexi, tunc est cognitionis complexi quae est per causam aliam. Et ratio huius est quia scientia est proprie illorum quorum est addiscere, addiscere autem non est nisi eorum quae habent causam alteram. Et hoc est quod dicit Lincolniensis hic: illud proprie addiscimus quod prius apparat nobis falsum vel dubium, et post contrariam opinionem manifestatur nobis, eius veritatis autem non manifestatur nisi per priora, et ideo scientia complexi est per quaedam priora et eorum quae habent causam alteram. Scientia ergo est cognitionis complexi quae est per causam alteram, et ideo dicit Philosophus quod scire est aliquid per demonstrationem accipere. Demonstratio autem est per causam, quorum ergo non est causa.
altera ipsorum non est scientia. Sed primorum principiorum non est causa altera, ideo nec scientia.

Sed advertendum est quod licet primorum principiorum non sit scientia, tamen primorum principiorum est aliqua cognitio verior et certior quam cognitio scientialis. Primorum enim principiorum est talis cognitio quae est principium scientiae, et hoc dicit Philosophus in littera. Cognitio autem quae est principium scientiae verior est quam cognitio principiorum, quoniam principium est verius et certius principiato. Ideo etc.

Item, hoc patet quia videmus in entibus quod illud quod est ex seipso verius habet esse quam illud quod habet esse ab alio. Cum enim eadem sit dispositio rei in veritate et entitate, verius cognoscuntur ea quae cognoscuntur ex se quam quae ex aliis. Sed principia prima ex se cognoscuntur, et conclusiones per alia. Ideo etc.

Et si tu arguas, cognitio quae est per causam certior est ea quae non est per causam, cognitionis principiorum non est per causam, cognitionis conclusionum est per causam, ideo etc., dico quod “aliquid non cognosci per causam” dupliciter postest intelligi, aut quia non habet causam suae cognitionis aliam a se, aut potest dici “non per causam” quia natum est cognosci per causam aliam a se, et tamen non cognoscitutur. Modo dico quod loquendo de cognitione quae est per causam, primo modo cognitio quae non est per causam certior est ea quae est per causam, quoniam certius cognoscitur illud quod non habet causam suae cognitionis aliam a se quam illud quod habet. Modo prima principia dicuntur cognosci non per causam quia suae cognitionis non habent aliam causam a se, conclusiones autem dicuntur cognosci per causam quia suae cognitionis habent aliam causam a se, propter quod cognitionis principiorum certior est cognitione conclusionum. Ad maiorem tunc, quando dicitur “cognitio per causam” etc., dico quod cognitio alicuius per causam certior est quam cognitio eiusdem non per causam, et hoc si natum sit sciri per causam aliam a se, et ita propositio veritatem habet in hiis quae nata sunt sciri per causam aliam a se. Principia vero non sunt huiusmodi, ideo etc.

Et si dicas mihi prima principia cognoscuntur via experientiae, et experimentum fallax est, ergo principia prima cognoscuntur tali via in qua postest cadere error et deceptio,
conclusiones autem cognoscuntur via in qua non potest cadere error—dico quod duplex est experimentum, unum ex quo accipitur universale in agibilibus et aliud ex quo accipitur universale in speculationibus. Experimentum primo modo fallax est, sed experimentum secundo modo non. Tale autem est experimentum quo devenimus in cognitionem priorum principiorum, et ideo prima principia non accipiantur tali via in qua potest cadere error vel deceptio.

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur “unumquodque propter quod” etc., dico quod verum est vel formaliter vel virtute. Et cum dicitur “conclusiones scimus” etc., concedo. Et ideo principia magis scimus vel formaliter vel virtute, et magis cognoscimus principia virtute, quia cognoscendo principia virtute habemus cognitionem plurium quam habendo scientiam de conclusione, et ita principia magis scimus in virtute. Item, principia magis scimus virtute quia habendo scientiam sive cognitionem de principiis virtute habemus scientiam conclusionis habendo scientiam de conclusione nullius alterius habemus scientiam virtute, quia conclusio secundum quod huius in nullius alterius cognitionem ducit.

Ad aliam appareat per dicta impositione quoniam non quaecumque cognitio complexi est scientia, sed cognitio complexi quae habetur per causam. Talis autem non est cognitio principiorum, et ideo ipsa non est proprie scientia.

**APPARATUS**

Quaestiones Veteres


NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 2, 72a25–33.


C Aristotle, Posterior Analytics I 3, 72b11–12 attributes the view to an opponent. At 72b19–22 Aristotle allows for non-demonstrative understanding of principles.


E Aristotle, Posterior Analytics I 3, 72b11–12, 19–22.

F Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b20–25. Aristotle also refers to another sort of knowing, in Posterior Analytics I 3. See Note C above.

Quaestio 16

Quaeritur circa partem illam adhuc “Non oportet autem credere” etc. A Et quaeritur de illa conclusione quam probat Philosophus, utrum principia sunt certiora et veriora conclusionibus.

Et arguitur quod non, quia veritas secundum Avicennam est adequatio rerum et intellectuum. B Nunc autem adequantio aequalitas quaedam est, aequalitas autem non suscipit magis et minus; ergo nec veritas3 suscipit magis et minus; ergo nihil est verius et certius alio. Principia ergo non erunt certiora et veriora conclusionibus.

Item, quorum est eadem ratio agendi in intellectum, illa aequaliter4 agunt et movent intellectum; sed principiorum et conclusionum est eadem ratio agendi in intellectum, nam et principia et conclusiones movent et agunt intellectum sub ratione veri, omne enim quod movet intellectum movet ipsum sub ratione veri. Principia ergo et conclusiones aequaliter agunt in intellectum. Principia ergo5 et conclusiones aequinota sunt6 intellectui.
Oppositum patet per Philosophum I *Ethicorum:* quod non est aequalis certitudo expetenda in omnibus. Et hoc dicit Philosophus II *Metaphysicae.* Quaedam ergo quibusdam sunt certiora et notiora. Principia ergo sunt notiora conclusionibus.

Dicendum est quod principia sunt certiora et notiora conclusionibus. Et ratio huius est, omnis enim sciens magis credit his quae sciuntur per seipsa quam his quae sciuntur per alia. Illa enim quae sciuntur per alia seipsis ignota sunt, et cognitionem recipiunt ab alio. Quae autem seipsis nota sunt a seipsis cognitionem recipiunt, et ad sui cognitionem alio non indigeret, et ideo omnis sciens etc. Principia ergo sunt notiora conclusionibus. Unde Albertus, loquens de dignitatis, dicit quod dignitas est quam discens non habet a doctore, sed eam adquirit per naturalem habitum intellectus. Et ad sui notitiam non requiritur nisi cognitio propriorum terminorum secundum illud Philosophum—principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Et propter hoc dicit Lincolniensis, sicut visibile lucidum ad hoc quod videatur non requiritur nisi quod visus actualiter convertat se super illud, sic ad hoc quod primum principium cognoscatur nihil aliud requiritur nisi quod intellectus actualiter convertat se super illud. Omnis ergo sciens magis credit principiis quam conclusionibus, quare etc. Huiusmodi autem primis principiis nihil videtur esse notius, quia illa per quae aliquis fit simpliciter sciens sunt notissima in sua veritate, quia sciens simpliciter non potest non credere illud quod scit, cum sciat illud quod scit per notissima. Nunc autem per prima principia fit aliquis simpliciter sciens et ex cognitione principiorum divinatur scientia conclusionum, quare etc.

Item, si primis principiis esset aliquid notius, tunc illo esset aliquid notius, et similiter illo, et sic in infinitum. Et in infinitis non est accipere primum, et si non est accipere primum non est accipere aliquod posteriorum, et sic non esset primum cognitum, et si non esset primum cognitum non esset aliquod posteriorum cognitum. Nihil ergo esset cognitum, sed omnia essent ignota, quod est inconveniens, ideo etc.

Ad rationes in oppositum. Ad primam cum arguitur “veritas est adequatio” etc., dico quod licet veritas quantum est ex parte sui in indivisibili consistit et non suscipiat magis et minus, nihilominus quantum est ex parte apprehendentium veritatem, et quantum est ex
parte eorum in quibus inventur veritas, veritas suscipit magis et minus. Quod ex parte apprehendentium ita sit patet, sicut enim non omnes sunt aequaliter dispositi secundum sensum, sic nec secundum intellectum. Secundum sensum videmus quod aliqui melius et acutius vident quam alii, sic et quidam melius sunt dispositi secundum intellectum, et hi melius vident verum et hi peius, et hi plus, hi vero minus, animae enim sequuntur corpora quorum sunt. Item, hoc patet ex parte eorum in quibus inventur veritas, quia non est tanta veritas nec certitudo in his quae subiecta sunt motui et transmutationi sicut est in separatis a materia. Et propter hoc veritas ex parte rerum in quibus est suscipit magis et minus. Et ideo in principiis et in conclusione non inventur aequaliter veritas, sed in principiis est maior veritas, in conclusione autem minor, quia veritas in conclusione dependet a veritate in principiis.

Ad aliam, cum arguitur “quorum est eadem ratio agendi” etc., conceditur. Et ad minorem, cum dicitur “principiorum et conclusionum” etc., dico quod verum est quod principia et conclusiones movent et agunt in intellectum sub ratione veri, sed non est verum aequale repertum hic et ibi, sed principia agunt et movent intellectum sub ratione maioris veri, et alia sub ratione minoris veri, quia veritas conclusionum dependet a veritate principiorum.

**APPARATUS**

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics, I 2, 72a25–33.
C Aristotle, Nicomachean Ethics I 1, 1094b12–14.
D Aristotle, Metaphysics II 3, 995a15–16.
E Albertus Magnus, In Analytica Posteriora I, Tract I, Chapter 2, ed. Borgnet, 5b15–19, attributing the view to Boethius; Tract III, Chapter 2, 71b21–27, attributes it to Themistius.
F That the cognition (νοεῖν) of principles arises from knowledge of their terms, that is, knowledge of the real definitions of their terms, is a basic assumption, esp. in Book II of the Posterior Analytics, but it is hard to find a place here it is stated as baldly as Simon puts it here. Perhaps Posterior Analytics II 19 is intended. The opinion is stated by Boethius and Themistius, according to Albert, cited in Note E.

**Quaestio 17**

Quaeritur circa partem illam in qua Philosophus excludit quosdam errores. A Duo autem sunt errores quos removet: quidam enim posuerunt quod nihil contingere scire, alii autem ponebant quod contingere scire sed quod omnium esset scientia per demonstrationem. B Quaeratur ergo de primo utrum contingat aliquid scire.

Et arguitur quod non, quia omnis scientia est de aliquo fixo et permanenti. Unde Boethius dicit I Arithmeticae suae quod scientia est eorum quae sui ipsius impermutabile sortiuntur substantiam. B Nunc autem in rebus sensibilibus, ex quibus habetur omnis nostra cognitio, nihil inventit fixum nec permanens. Ideo etc.

Item, qui nihil novit nihil addiscit, quia omnem addiscentem oportet aliquid scire, sed
Quaestiones Veteres

quilibet homo ab initio nihil novit, intellectus enim hominis antequam recipiat species est quasi tabula in qua nihil scriptum est. Arguamus tunc sic: qui nihil novit nihil addiscit, sed quilibet homo ab initio nihil novit, ergo nec aliquid addiscit. Non contingit ergo aliquid scire saltem per doctrinam.

Item, non potest scire rem qui non percipit essentiam et quidditatem rei, sed solum eius similitudinem. Nunc autem intellectus noster non apprehendit quidditatem rei sed solum eius similitudinem, quia sola similitudo rei recipit in anima. Lapis enim non est in anima sed species lapidis. Ergo etc.

Oppositum arguitur, qui negat scientiam esset dicit hoc quia certus est quod scientia non est, sed aliquis non est certus de aliquo nisi de eo quod scit. Ergo qui negat scientiam esse scit quod scientia non est, sed non scit quod scientia non est nisi scientiam habeat. Ergo qui negat scientiam esse concedit scientiam esse. Si ergo impossibile est positione contradictionem, manifestum est quod contingit aliquid scire. Et arguo eodem modo quo Philosophus arguit IV Metaphysicae, quando dicit quod qui negat loquelam concedit loquelam.

Dicendum quod possibile est hominem aliquid scire, et hoc appareat ex parte cognitionis sensitivae et etiam ex parte cognitionis intellectivae, ex parte cognitionis sensitivae quia illa sensus vere percipit rem sicut est cui in actione sentiendi sensus verior non contradicit nec etiam virtus superior, puta intellectus. Nunc autem manifestum est quod est aliquis talis sensus cui in actione sentiendi nec sensus verior contradicit nec virtus superior, et talis est sensus qui, nullo existente impedimento nec ex parte medii, nec organi, nec obiecti, apprehendit suum proprium obiectum. Et ideo manifestum est quod est aliquis sensus qui vere percipit rem sicut est, et ille sensus non errat in suo iudicatio; ex sensu autem non errante accipitur scientia, vel cognitio quae est in scientiam, et ita appareat ex parte cognitionis sensitivae quod possibile est hominem acquirere scientiam.

Item, hoc declaratur ex parte cognitionis intellectivae, quia secundum Philosophum illud primum principium “de quolibet esse vel non esse” est principium maxime manifestum, in tantum quod si aliquis contradicat huic principio ore, non tamen contradicti mente. Et
quod nullus contradicit mente probat Philosophus IV *Metaphysicae* ex actibus hominum.\(^5\) Si enim aliqui dicant quod contingit aliquid simul esse et non esse\(^{12}\) et credant esse sicut dicunt, tunc, arguitur Philosophus, si aliquis dicat\(^{13}\) aliquid simul esse et non esse et credat esse sicut dicit—quare ergo, si vadat\(^{14}\) per viam ducentem in puteum, quare fugit puteum si idem credat\(^{15}\) cadere in puteum\(^{16}\) non cadere in puteum? Et Avicenna arguit sic: si aliquis credat idem esse et non esse quare\(^{17}\) tunc aliquis cavens proici in ignem fugit ignem si idem credat proici in ignem et non proici?\(^{22,26}\) Ex actibus ergo hominum patet quod non credant idem simul esse et non esse, et ita mente huic principio non credunt, et si ita est, hoc principium certissimum est in veritate, et eius veritas est determinata, nec potest mutari, sed in isto primo principio includuntur omnia principia posteriora\(^{19}\) et conclusiones, propter quod ex hoc primo principio naturali\(^{20}\) deductione potest homo devenire in cognitionem conclusionum, et ita\(^{21}\) potest aliquid scire. Et ita apparet\(^{22}\) ex parte cognitionis intellectivae quod contingit aliquid scire.

Item, unaquaeque res potest attingere in\(^{23}\) operationem ad quam naturaliter ordinatur. Nunc autem scire et intelligere est operatio ad quam homo naturaliter ordinatur, quia homo ordinatur naturaliter\(^{24}\) ad felicitatem. Felicitas autem consistit in operatione animae secundum optimam eius virtutem respectu optimi et nobilissimi obiecti. Virtus autem optima in homine est virtus intellectiva. Nobilissimum autem obiectum est primum principium. Sed\(^{25}\) non esset possibile devenire ad hanc finem ultimum nisi possibile esset aliquid scire, et ideo ex fine hominis ad quem ultimato ordinatur patet quod necesse est hominem aliquid scire.

Item, felicitas est bonum commune quod natum est provenire omnibus non orbatis ab virtute,\(^{26}\) cum ergo plures sint homines qui non sunt orbati ab virtute,\(^{27}\) et ad istam felicitatem non contingit devenire nisi contingat aliquid scire. Ideo etc.

Duo autem sunt signa secundum Commentatorem quibus potest perpendi si aliquis sit sciens.\(^{2}\) Unum est si illud quod scit\(^{28}\) possit reducere in\(^{29}\) per se nota, et si ea quae scit conveniant\(^{30}\) rebus sensatis, \(^{31}\)quia experimentum sermonum verborum est ut conveniant rebus sensatis.\(^{31}\) Secundum signum est si illud quod scit possit in alio generare per doctrinam,
quia secundum Philosophum I *Metaphysicae* signum scientis est posse docere.\(^G,32\) His concurrentibus manifestum est quod homo certam scientiam habet.\(^33\)

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur,\(^34\) “omnis\(^35\) scientia est de aliquo fixo et permanenti”\(^36\) etc., propter hoc\(^37\) quod omnia sensibilia sic sunt in continuo motu et transmutatione, Heraclitus et sequentes\(^38\) ipsum posuerunt quod de sensibilibus non posset esse scientia, et secundum quod alibi recitatur iste error duravit usquam ad tempus\(^39\) Pythagorae. Postmodus Pythagoras, aliquiliter conveniens cum praecedentibus, posuit quod de\(^40\) rebus sensibilibus secundum quod huiusmodi non esset scientia, nihilominus ut aliquiliter\(^41\) haberetur scientia de naturalibus posuit mathematica esse coniuncta naturalibus secundum esse, et quia mathematica propter sui abstractionem a materia sunt intransmutabilia, ideo per mathematica posuit scientiam haberi de naturalibus. Unde ipse posuit mathematica esse causas et principia naturalium in essendo et cognoscendo. Plato autem posterior Pythagoras, videns quod mathematica sunt coniuncta in esse ipsis rebus naturalibus et vidit quod non est possibile naturalia transmutari nisi mathematica transmutentur, et propter hoc de eis non potest\(^42\) per ipsa mathematica esse scientia, ideo\(^43\) posuit quasdam ideas separatas per quas haberetur\(^44\) scientiam de naturalibus. Et ita Plato introduxit ideas tam propter intellectum naturalium quam propter ipsorum corruptionem et generationem. Posuit enim ipsas esse\(^45\) eiusdem nature cum sensibilibus,\(^46\) ut posuit hominem separatum ut esset causa esse et\(^47\) cognitionis particularium, et illud posuit separatum ut non generaretur nec corrumperetur. Sed Philosophus, videns quod nihil est et essentialiter cognoscitur per illud quod separatum est ab eo, posuit aliiquid in existens sensibilibus\(^48\) per quod haberetur\(^49\) scientia de ipsis—non sub illa ratione qua est in sensibilibus, quia sic particulare est, sed secundum quod abstractum est secundum considerationem et intellectum. Ista autem sic abstracta secundum considerationem et intellectum dicuntur esse universalia, ut genera et species. Et ideo posuit scientiam esse per se de universalibus, de particularibus vero secundum accidens, ita quod sicut posuit scientiam esse et quae sunt et quae possunt esse, ita quod intellectus in hominibus particularibus apprehendit esse unam naturam in qua homines particulars nullam
differentiam habent. De ista natura sic abstracte considerata secundum intellectum
demonstrantur proprietates et passiones quae competunt illi naturae absolute, et per
hominem habetur scientiam de particularibus non secundum quod particularia sunt sed
secundum quod homines. Et ita posuit scientiam haberi de particularibus ita quod ista natura
de qua habetur scientia una est, secundum considerationem in hominibus, particularibus,
diversificata tamen secundum esse reale in ipsis. Homo enim in Platone alius est secundum
esse reale quam in Socrate, et sic de aliis, tamen homo abstracte consideratus unus est in
 omnibus illis. Et ad hoc advertens, Philosophus dixit quod universale est unum in multis et
de multis et de isto habetur scientia per se.

Tunc ad formam rationis, cum dicitur “omnis scientia est de aliquo fixo” etc., verum est.
Et tu dicis quod in rebus sensibilibus etc. 59 Dico quod in eis nihil inventitur fixum et
permanens quod sit idem secundum numerum, tamen ibi inventitur aliquid permanens et
fixum quod est idem secundum speciem. Et propter hoc 51 concedo quod de nullo sensibili
manente uno et eodem secundum numerum potest haberi scientia, 52 sed de sensibilibus
potest haberi scientia52 secundum quod manent eadem in specie vel in genere. De omnibus
enim hominibus habetur scientia per modum qui dictus est, et sicut est de hominibus sic est
de aliis.

Ad aliam rationem.53 Cum arguitur, “qui nihil novit nihil addiscit,” dico quod
“addiscere” potest accipi dupliciter, uno modo secundum quod nominat omnem
acquisitionem scientiae, extendendo nomen scientiae ad cognitionem conclusionum et etiam
ad cognitionem principiorum, et hoc modo haec maius est falsa, “qui nihil novit” etc. Homo
enim acquirit cognitionem primorum principiorum54 saltem incomplectorem, nulla
cognitione praecedente, et ita extendendo nomen scientiae ad cognitionem principiorum
saltem incomplectorem, falsa est maius. Si autem55 “addiscere” nominet cognitionem
conclusionum, ille qui nihil novit nihil addiscit. Ille enim qui addiscit cognitionem
conclusionis oportet quod prius sciat aliquid, quia oportet quod prius56 cognoscat
conclusionem universaliter. Et tunc ad minorem etc., verum est. Et ideo homo ab initio nihil
addiscit, ab initio enim antequam habeat cognitionem primorum principiorum non addiscit
cognitionem conclusionum.

Ad aliam rationem. Cum arguitur “ille non addiscit” etc., 57 “percipere aliquid” potest intelligi dupliciter, vel obiective vel informative. Aliquid 58 percipitur ab intellectu sub ratione objecti et aliquid sub ratione informantis. Natura et quidditas rei percipitur ab intellectu sub ratione objecti, quia illud quod 59 est obiectum alicuius potentiae est illud cuius cognitione perficit illam potentiam. Nunc autem cognitio rei quantum ad suam quidditatem et essentiam est quae perficit intellectum, non enim est contentus specie informante ipsum. Sed per speciem, fertur in cognitionem rei quantum ad interiora eius, ut quantum ad quidditatem et naturam, et ideo essentia et quidditas rei se habet in ratione objecti. Species autem et similitudo se habet in ratione formantis 60 intellectu, et intellectus sic informatus specie fertur in ipsam rem. Sic ergo intellectus percipit rem sub ratione objecti et similitudinem sub ratione informantis. Et ideo quando dicitur “ille non potest scire rem” etc., 61 verum est qui non percipit rem sub ratione objecti. Et tu dicis etc. Dico quod percipit quidditatem rei 62 sub ratione objecti, sed similitudinem 63 rei sub ratione informantis proximi. Et quia sic percipit rem sub ratione objecti, ideo potest cognoscere eam, ita tamen quod cum percipit speciem ducitur in cognitionem rei. Qualiter autem ista similitudo quae est quoddam accidens rei possit ducere in cognitionem rei 64 difficilis est, et alibi habet videri, sed quantum sufficit ad propositum, dico quod nisi intellectus esset virtus discursiva quae ex uno cognito deveniret in cognitionem alterius, numquam per similitudinem deveniret in cognitionem rei. Sed intellectus de sua natura discursivus est, et ideo naturali discursu representata sibi specie sensibili cognoscit insensibilia, puta quidditates substantiarum. Unde sicut omnis naturali instinctu sub speciebus sensatis apprehendit intentiones non sensatas, quoniam sub specie lupi quam videt apprehendit speciem initiva 65 naturae suae, quae est species non sensata, consequenter intellectus per speciem sensibilem sibi representatam, formando sibi ea species intelligibiles, discurrit, et per discursum devenit in cognitionem naturae et quidditas rei eius illa species est similitudo.
APPARATUS


NOTES


Boethius, *De institutione arithmetica* I 1. Proemium.


Averroes, *Commentary on the Physics* VIII 3, 253a32–b6, comm. 22, Venice 1562, 357BF.

Quaestiones Veteres

Quaestio 18

Quaeritur utrum scientiapossitgenerariinaliquoipersolaminventionemabsque
doctore.

Et arguitur quod non. Ens in potentia non vadit ad actum nisi per aliquid existens in
actu, ut patet per Philosophum VIII Metaphysicae, sed homo quilibet ab initio est in
potentia ad actum scientiae. Ergo non vadit in actum nisi per aliquid existens in actu, ille
autem ens sciens in actu non videtur nisi doctor; ergo etc.

Item, secundum Philosophum I Elenchorum oportet discentem credere. Credere
autem non contingat nisi auctoritate docentis. Oportet ergo omnem scientem habere
aliquem docentem. Non potest ergo aliquis acquirere scientias sine doctore.

Oppositum arguitur, Philosophus I Metaphysicae dicit quod experientia fecit artem,
quamadmodum ait Polus recte, dicens ‘experientia fecit artem, inexperientia casum.’ Sed
homo de rebus sensibilibus per se potest acquirere experientiam, ergo homo ex rebus
sensibilibus per se potest acquirere scientiam.

Dicendum est ad hoc quod aliquis potest sibi acquirere scientiam per solam
inventionem. Duplici enim via generatur scientia in nobis, scilicet per inventionem et per
doctrinam, ut innuit Philosophus in Elenchis cum dicit omne quod quis novit vel inveniens
vel addiscens novit, in hoc innuens quod utroque modo potest generari in nobis scientia.

Quod autem per inventionem possit scientia generari in nobis probatio: si causae
inducentes aliquem effectum sunt possibiles et effectus est possibilis, sed causae per quas
homo potest sibi acquirere scientiam per solam inventionem sunt possibiles, ergo etc.
Probatio minoris: duo enim sunt principia in nobis per quae homo potest acquirere
scientiam ex sola inventione, scilicet intellectus possibilis et intellectus agens. Intellectus
possibilis, qui sic se habet ad intelligibilia sicut sensus ad sensibilia, sicut enim sensus est in
potentia omnia sensibilia, sic intellectus est in potentia omnia intelligibilia. Unde
intellectus possibilis hoc solum habet de se quod est in potentia ad omnia intelligibilia, sicut
materia prima hoc solum habet de se quod est in potentia ad omnes formas sensibles. Et
quia intellectus est sicut in potentia ad omnes formas intelligibiles et nullam habet sibi
Quaestiones Veteres

innatam, ideo praeter intellectum possibilem oportet ponere intellectum agentem per quem intellectus possibilis fit actu intelligens. Hoc autem facit intellectus agens quia intelligibilia in potentia facit actu intellecta. Tunc enim reducit intellectum possibilem de potentia in actum, unde sicut lumen facit colores esse in actu ut moveant visum, ita intellectus agens facit intelligibilia esse in actu ut moveant intellectum. Ideo dicit Philosophus III 24 De Anima quod intellectus agens est habitus ut lumen.

Et ex quo haec duo principia sunt in homine statim apparet quomodo contingit hominem acquirere scientiam per se ipsum, quia intellectus possibilis primo informatus aliquibus speciebus intelligibilibus virtute intellectus agentis, et ulterius intellectus sic informatus apprehendit rationem primorum incomplexorum, puta entis et unius. Postea intellectus quasi naturaliter et sine discursu, componendo et dividendo concipit prima intelligibilia complexa, “de quolibet affirmatio vel negatio” etc., et “omne totum est maius sua parte,” “ens est ens,” et talia. Ulterius, quia in his primis principiis potentia includitur scientia conclusionum, homo per studium et diligentiam potest istas conclusiones reducere in actum, ita quod istas conclusiones sciat in actu et in ratione propria. Ex quo enim sunt sicut in propriis primis principiis, potest homo actu abstrahere conclusiones illas. Sic igitur apparat modus secundum quem homo potest, lumine intellectus agentis, ex primis principiis elicere conclusiones proximas, et ex illas alias, itaque homo ingenio proprio potest acquirere scientiam absque doctore. Et istum modum procedendi advertens, Philosophus dixit quod “scire opinamur unumquodque cum causas cognoscimus et quoniam illius est causa et quoniam impossibile est aliter se habere.” Et secundum hunc modum ab initio invente fuerunt artes et scientiae, nihilominus iste modus acquirendi scientiam valde difficultis est homini, unde per solam inventionem nullius hominum potest aliquid perducere ad perfectionem. Potest etiam scientia haberip per doctrinam et recte eodem modo acquiritur scientia per doctrinam quod haberetur per inventionem. Primo enim doctor proponit discipulo cognitionem prima principia incomplexa, deinde prima principia complexa vera, et ex cognitione primorum principiorum generabit in discipulo cognitionem primorum posteriorum, et sic usque ad conclusiones speciales. Et scientiam hoc modo generabit in eo,
nihilominus in ista generatione scientiae doctor non est nisi agens instrumentale, et ratio interior in discipulo existens est agens\textsuperscript{41} principale, quia rationis interioris quae sunt\textsuperscript{42} existentis in discipulo, cum aliqualiter fuerit informatus, est existimare dicta magistri, et si\textsuperscript{43} vera fuerint et credat eis generabitur\textsuperscript{44} scientia in eo. Si autem fuerint falsa et ipse credat eis, tunc generabitur\textsuperscript{44} in eo deceptio. Et propter hoc dicit Boethius in \textit{Disciplina Scolarium},\textsuperscript{45} fatuum est omnino credere dictis magistri, sed primo oportet discentem credere.\textsuperscript{G}

Ad rationes. Ad primam,\textsuperscript{46} concedo totam rationem. Volo enim quod ibi sit aliquid existens in actu per quod educitur de potentia intelligendi ad\textsuperscript{47} actum intelligendi.\textsuperscript{48} Dico quod illud actu ens\textsuperscript{49} est intellectus agens, quia eius\textsuperscript{50} est agere, unde nisi in homine praeter intellectum possibilem esset ponere intellectum agentem cuius est formare species intelligibiles per quas habetur scientia de re, numquam haberetur scientia in homine. Sed cum virtute intellectus agentis abstrahantur species intelligibiles, intellectus possibilis efficitur sciens et intelligens.

Ad aliam rationem, cum dicitur\textsuperscript{51} “oportet discentem” etc., aliquid est discens proprie, et ille est qui accipit scientiam a doctore et per doctrinam, et per talem oportet credere, et hoc intelligit Philosophus quando\textsuperscript{52} dicit oportet discentem credere. Ille tamen qui accipit scientiam per inventionem non oportet credere, quia non proprie est\textsuperscript{53} addiscens.

\textbf{APPARATUS}

‘non] quia add. M 3\textsuperscript{e} ens sciens] sciens existens M 3\textsuperscript{secundum philosophum I elenchorum] philosophus I elenchorum vult quod M 4\textsuperscript{a}uctoritate] auctore M 5\textsuperscript{scientem} discentem M 6\textsuperscript{aliqem}] scientiam add. et del. O 7\textsuperscript{I Metaphysicae / dicit inv. M 8\textsuperscript{sensibilibus] po-- scr. et del. O 9\textsuperscript{experientiam . . . acquire om. hom. M 10\textsuperscript{acquirere] sibi add. O 11\textsuperscript{scientia om. M 12\textsuperscript{generari / in nobis inv. M 13\textsuperscript{scientia et add. et del. O 14\textsuperscript{quod autem . . . in nobis om. hom. M 15\textsuperscript{per quae homo om. M 16\textsuperscript{potentia] ad add. M 17\textsuperscript{intellectus} possibilis add. M 18\textsuperscript{potentia] ad add. M 19\textsuperscript{hoc solum inv. M 20\textsuperscript{solum om. M 21\textsuperscript{qua} i\textsuperscript{22} sicut om. M 23\textsuperscript{formas om. M 24\textsuperscript{III} II M 25\textsuperscript{haec] ista M 26\textsuperscript{complexa] incomplexa O 27\textsuperscript{etc om. M 28\textsuperscript{et diligentiam et et indigentiam M 29\textsuperscript{primis] formis M 30\textsuperscript{abstrahere corr. ex substrahere M 31\textsuperscript{itaque] sic que O 32\textsuperscript{modum] producit scr. et del.}
Quaestiones Veteres


NOTES


\(^{B}\) Aristotle, *Sophisticis Elenchis* 2, 165b3.


\(^{D}\) Aristotle, *Sophisticis Elenchis* 34, 183b15 ff.

\(^{E}\) Aristotle, *De Anima* III 5, 430a14-17.


Quaestio 19

Quaeritur adhuc circa scire, posito quod contingat scire per inventionem et per doctrinam, quaeritur utrum scire insit homini a natura.

Et arguitur quod sic, quia natura non deficit in necessariis, sicut nec habundat in superfluis, scientia autem est necessaria homini; ergo natura non deficit homini in actu sciendi. Sed in illud potest homo naturaliter in quo sibi non deficit natura, homo ergo naturaliter potest in actum sciendi.

Item, intellectus est perfectior quam sit sensus, sed sensus naturaliter tendit in actu sentiendi; ergo etc. Intelligere ergo et scire insunt homini a natura.

Oppositum arguitur, philosophus dicit III *De Anima* quod intellectus noster ante addiscere vel invenire nihil est eorum quae sunt, quia nihil actu intelligit.\(^{A}\) Sed si intelligere
inesset homini a natura, ante addiscere vel invenire aliquid, intelligeret; ergo scire et intelligere non insunt homini a natura.

Et ad hoc est dicendum quod aptitudo ad scientiam inest homini a natura, sed actus sciendi non inest homini a natura, sed inest sibi ex acquisitione. Primum patet. Simile enim est de generatione scientiae in anima et de generatione formae substantialis in materia. Hoc enim modo, secundum Commentatorem III De Anima, intellectus noster se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima ad formas sensibiles. Nunc autem in materia invenitur sola aptitudo ad formas substantiales, actualitas autem illarum formarum est ab agente alterante et transmutante materiam. Ideo dicendum est quod in anima, quantum ad virtutem eius quae est intellectus possibilis, invenitur sola aptitudo ad scientiam, actualitas autem sciendi inest ab extrinseco puta a doctore, vel ab intrinseco ut ab intellectu agente. In quantum per ipsum abstrahuntur species intelligibiles a fantasmatibus quibus informatur intellectus possibilis, accipit scientiam de re, et ita aptitudo sciendi a natura inest homini, actualitas vero ab alio.

Item, ad illud quod inest homini a natura non indiget homo studio et deliberatione, quia natura non deliberat, ut dicitur II Physicorum. Sed ad scire et intelligere indiget homo studio et deliberatione. Ut Philosophus dicit II Ethicorum, virtus intellectualis ut plurium ex doctrina habet generationem et augmentum. Ideo, quia experimento indiget et tempore, actus ergo sciendi et intelligendi non inest homini a natura sed ex acquisitione.

Item, hoc declaratur quia quod a natura inest alicui speciei aequaliter inventur in omnibus individuis illius speciei, sicut appareat de risibili, quod aequaliter participatur ab omnibus individuis hominis. Sicut enim forma substantialis non suscipit magis nec minus, ita nec propria passio immediate consequens formam substantialem. Sed scire non inest omnibus hominibus aequaliter, sed quidam sunt magis scientes, quidam minus. Ideo etc.

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur “natura non deficit in necessariis” etc., dico quod quaedam sunt necessaria ad esse, quaedam vero ad bene esse. Unde natura non deficit in necessariis quantum ad esse, sed statim confert omnia necessaria ad esse. Loquendo etiam de necessariis quantum ad bene esse, natura non deficit omnino in necessariis, deficit tamen
sic in necessariis ad bene esse quia non immediate confert ea quae pertinent ad bene esse, sed confert aliquid quo talia possunt acquiri. Et ad minorem dico quod scientia pertinet ad bene esse, et ideo non confert ei actum sciendi immediate, sed confert ei aliquid per quod potest acquiri, ut sensum et rationem. Similiter natura non praebet homini immediate vestimentum et armaturas, quae pertinent ad bene esse, confert tamen aliquid vel aliqua per quod vel per quae talia possunt acquiri et parari, ut intellectum et manum. Et natura nec deficit in necessariis ad esse nec ad bene esse, sed diversimode tribuit hoc et illa, et ideo scientia aptus est a natura, actualiter tamen ab acquisitione.

Ad aliam, cum dicitur “intellectus est perfectior quam sit sensus,” concedo. Et ad minorem dico quod non tendit naturaliter in operationem sentiendi ita quod actus sentiendi sibi insit totaliter a natura, hoc modo quod statim tendit per seipsum in actum sentiendi, sed in actum sentiendi tendit ex praesentia sensibilium. Similiter dico de intellectu quod non tendit naturaliter in operationem intelligendi ita quod actus intelligendi sibi inest totaliter a natura, sed tendit in actum intelligendi ex praesentia intelligibilium, cum fuerint abstract per intellectum agentem.

APPARATUS


NOTES


B Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros III 4, 429a15–18, comm.
Quaestiones Veteres


Aristotle, *Nicomachean Ethics* II 1, 1103a14–16.

Quaestio 20

Quaeritur circa partem illam, “circulo autem,” ubi quae circulus contingat

Et arguitur quod sic, quia quod inest superiori inest cuilibet eius inferiori. Nunc autem

sillogismus est quid superius ad dialecticum et demonstrativum. Sed contingit sillogizare
circulo, ergo contingit circulo demonstrare.

Item, Philosophus dicit in II Priorum quod in his quae sunt convertibilia contingit

monstrare circulo. Nunc autem demonstratio fit in terminis convertibilibus, ergo in
demonstrationis contingit circulo demonstrare.

Oppositum arguitur, si contingeret demonstrare circulo, omnium esset scientia per
demonstracionem, quia principia demonstrarentur conclusionibus et e converso. Sed non
omnium est scientia per demonstrationem. Ergo etc.

Sicut patet per Philosophum II Priorum, sillogizare circulo est ex conclusione et e

converso sumentem alteram praedicationem conducere reliquam praedicationem quam
supserat in sillogismo, hoc est, sillogizare circulo est ex conversa conclusionis cum una
praemissarum sillogizare alteram, ita quod in sillogismo circularis conclusio demonstretur per
praemissas et e converso. Et ita sit reditio ab eadem in idem. Cum ergo quae circulus contingat
circulo demonstrare, dico quod duplex est demonstratio, una quae facit scire
simpliciter, et alia quae secundum quid. Prima est demonstratio propter quid et procedit ex
notioribus simpliciter. Secunda est demonstratio secundum quid et procedit ex notioribus
quoad nos. Cum ergo quae circulus contingat demonstrare circulo, dico quod loquendo
de demonstratione simpliciter non contingit demonstrare circulo. Et ratio hiuis est quia
demonstratio simpliciter procedit ex prioribus et notioribus simpliciter. Si ergo conclusio
simpliciter demonstraretur per praemissas et praemissae demonstrarentur simpliciter per
Quaestiones Veteres

conclusionem, tunc conclusio respectu praemissarum esset aliquid notius simpliciter\(^5\) in quantum\(^6\) demonstraret praemissas et aliquid ignotius simpliciter in quantum per eas demonstraretur. Idem ergo respectu eiusdem esset simpliciter notius et ignotius, quod est inconveniens, ergo\(^7\) inconveniens est dicere quod sit demonstrare circulo ita quod in utroque processu sit demonstratio simpliciter.

Loquendo de demonstratione secundum quid, contingit demonstrare circulo ita quod conclusio simpliciter demonstraretur per praemissas et praemissas secundum quid demonstrarentur per conclusionem. Ex hoc enim non sequitur nisi quod idem respectu eiusdem sit prius et notius uno modo et posterius et ignotius alio modo. Et hoc non est inconveniens, imo rationale est quod idem respectu eiusdem sit notius simpliciter et ignotius secundum quid.

Ulterius est advertendum quod in mathematicis secundum veritatem non contingit demonstrare circulo,\(^8\) in naturalibus vero necessum est demonstrare circulo. Declaratio primi est quia in mathematicis praemissae demonstrationis sunt priores et notiores simpliciter ipsa conclusione, et simpliciter et quoad nos. Et ideo cum\(^9\) omnis demonstratio debeat procedere vel ex prioribus simpliciter vel ex prioribus quod nos, et conclusio demonstrationis in mathematicis nec sit prior et notior quod nos nec simpliciter,\(^10\) manifestum est quod in mathematicis non contingit secundum veritatem\(^11\) demonstrare circulo.\(^12\) Declaratio secundi est quia in naturalibus effectus sunt notiores quod nos quam suae causae. Nunc autem doctrina semper debet\(^13\) incipere ex notioribus quod nos, innata enim est nobis via et nobis notioribus et prioribus, ignotioribus autem naturae in priora et certiora naturae, ut dicitur I Physicorum,\(^14\) et ideo via doctrinae in naturalibus procedendum est primo ab effectibus ad causas. Deinde vero ut habeatur perfecta cognitione\(^14\) oportet procedere ex causis ad effectus, et ideo in naturalibus sic oportet circulare. Et antequam homo talen faciat\(^15\) circulationem in naturalibus\(^16\) numquam habebit perfectam cognitionem eorum. Under sicut ex cognitione accidentiam devenimus in cognitionem substantiarum, quia accidentia magnam partem conferunt ad cognosceendum quod quid est, et deinde redimus supra completam cognitionem accidentium, et iste processus vere est demonstrativus, cum ex cognitione substantiarum
Quaestiones Veteres

devenimus in cognitionem per se passionum, ita in naturalibus ex cognitione effectuum
devenimus in cognitionem causarum, et deinde redimus ad cognitionem completam
effectuum. Et iste processus vere demonstrativus est. Sic igitur apparat quod est demonstrare
circulo, et hoc est necessum in aliquibus scientiis.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur quod convenit sic ita superiori etc., et tu dicis
“sillogismus est superius,” dico quod proprie loquendo non est superius. Non enim est
genus ad dialecticum et demonstrativum, sed se habet ad hoc sicut totum. In modo
conceditur, tamen tu dicis “contingit sillogizare circulo.” Verum est, et ideo concedo quod
contingit demonstrare circulariter ita quod in demonstrativis contingit procedere a
praemisses ad conclusionem et e converso, sed non contingit utrobique habere
demonstrationem simpliciter.

Ad aliam, cum arguitur “in his quae sunt convertibilia” etc., concedo quod in
demonstrativis contingit demonstrare circulo, sed hoc non est eodem modo demonstrtionis.

Ad rationem in oppositum, concedo quod omnium contingit habere scientiam per
demonstrationem, quoniam tam principiorum quam conclusionum contingit habere
scientiam et demonstrationem. Sed conclusionem contingit habere demonstrationem
simpliciter et principiorum demonstrationem secundum quid. Etiam primorum principiorum
simpliciter contingit habere demonstrationem hoc modo, Philosophus enim IV Metaphysicae
elenchice probat primum principium. Et ideo ratio non concludit inconveniens.

APPARATUS

'demonstrare circulo inv. M 'inferiori] nunc autem sillogismus est quid superius et quod per
se inest cuilibet superiori videtur inesse cuilibet eius inferiori add. M et quod per se inest
superiori videtur inesse cuilibet inferiori add. O 'circulo] etc add. M 'contingat demonstrare
demonstrare circulo inv. M 'cum om. M 'quoad nos . . . simpliciter inv. M 'non contingit /
secundum veritatem inv. M 'demonstrare circulo inv. M 'semper debet inv. M 'cognitio non

NOTES

\textsuperscript{A} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 3, 72b25 ff. These words are from the translation of William of Moerbeke; The James of Venice translation has “\textit{Circuloque quod impossibile...}.”

\textsuperscript{B} Aristotle, \textit{Prior Analytics} II 5, 58a13–20, but in such a case, Aristotle points out, we presuppose the conclusion in the premisses.

\textsuperscript{C} Aristotle, \textit{Prior Analytics} II 5, 57b18–21.

\textsuperscript{D} Aristotle, \textit{Physics} I 1, 184a16–20.

\textsuperscript{E} Aristotle, \textit{Metaphysics} IV 4, 1006a12 ff.

Quaestio 21

Quaeritur circa partem illam, “si igitur demonstrativa scientia,”\textsuperscript{A} in qua parte Philosophus ostendit ex quibus et qualibus necesariis habet esse demonstratio, quia habet esse ex his quae sunt per se et universaliter et de omni. Volens autem ostendere quod sit de talibus, primo ostendit quid est unumquodque istorum, et primo quid est de omni, quoniam de omni esse dicit\textsuperscript{C} quod non est in aliquo et in aliquo non, et aliquando et aliquando non, sed de omni et semper,\textsuperscript{B} in quo Philosophus innuit quod ubi est de omni oportet quod praedicatum insit subjecto pro qualibet differentia temporis. Ideo, cum subjectum dicatur de aliquis,\textsuperscript{D} quae inquit utrum terminus secundum\textsuperscript{E} unam rationem dicatur de omnibus suppositis praesentibus, praeteritis et futuris.

Et arguitur quod non per unam rationem dicatur de illis, quia quidquid participat inferium secundum unam rationem participat\textsuperscript{E} superium secundum eamdem unam rationem, quia quidquid participat inferium participat superium. Ergo quidquid participat inferium secundum unam rationem istud\textsuperscript{B} participat superium secundum unam rationem. Nunc autem ens est superius ad hominem, et ad omnia alia, ergo quidquid participat hominem secundum unam rationem participat ens secundum unam rationem. Ergo quae non participant ens secundum unam rationem non participant hominem secundum unam rationem. Sed supposita hominis existentia et supposita non existentia non participat ens
secundum rationem unam, quia supposita non existentia dicuntur esse in anima, sed suppositum existens est verum ens extra animam. Ergo nec ista participant hominem secundum unam rationem. Homo ergo non dicitur de suppositis existentibus et non existentibus per unam, sed supposita praeterita et futura sunt non existentia, praesentia autem sunt existentia, ergo etc.

Item, dicit Philosophus IV Metheorum quod unumquodque naturalium determinatum est aliqua propria operationem in quam, cum potest dicitur singularem, et cum non potest, non dicitur singularem nisi aequivoce, sicut hominis est aliqua propria operatio in quam cum potest, homo dicitur, et cum non potest, non dicitur homo nisi aequivoce. Similiter apparebit hoc de oculo. Quae ergo communicant in aliqua forma naturali una, oportet quod communicent in operatione per se consequente formam istam. Sed supposita hominis existentia et non existentia non participant unam operationem hominis, quia suppositum existens sentit et rationatur, non existens autem non sentit nec rationatur. Ergo haec et ista non participant unam formam hominis, quare etc.

Item, Commentator supra II De Anima vult quod duplex est genus transmutationis. Unum est genus transmutationis secundum quod, si aliquid transmutetur, transmutatur secundum nomen et secundum definitionem, et huiusmodi transmutatio est transmutatio substantialis, cuiusmodi sunt generatio et corruptio. Aliud est genus transmutationis secundum quod, si aliquid transmutetur, non transmutatur secundum nomen et definitionem. Ex hoc arguo transmutatio substantialis est secundum quam, si aliquid transmutetur, transmutatur secundum nomen et definitionem. Si supposita hominis non existentia transmutata sunt substantialiter, ergo transmutata sunt secundum nomen et secundum definitionem, ergo non existens non manet idem secundum nomen et definitionem quod prius erat. Prius autem participat nomen et definitionem hominis, ergo non amplius participabit. Etsi suppositum existens participat rationem hominis, non existens autem non participat. Ergo homo non dicitur per unam rationem de hoc et illa.

Item, Commentator III Metaphysicae vult, ei quod est, fuit, et erit nulla invenitur ratio communis. Nunc autem suppositum non existens est tale quod fuit vel erit, suppositum


Cum quaeritur utrum terminus communis per unam rationem dicatur de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris, dico quod praeteritionem et futuritionem in suppositis possumus attendere quantum ad duo, vel quantum ad participationem termini vel quantum ad actum existendi. Attendendo praeteritionem et futuritionem quantum ad participationem formae termini, terminus non dicitur per unam rationem de illis qui participant formam termini, et amplius non participant, et de his qui participabunt eam et nondum participant, et de his qui actu participant eam. Quod appareat ex duobus: Primo, sic terminus non per unam rationem dicitur de his quae non aequaliter participant formam termini. Nunc autem supposita quae in praeterito participaverunt, et illa quae participabunt, et ista quae modo participant, non aequaliter participant formam termini, ergo etc.

Item, hoc declaratur quia Commentator dicit I De Anima quod potentia et actus sunt primae differentiae entis, et sunt maximae oppositae in unoquoque genere. De illis ergo
Quaestiones Veteres

quae dividunt formam termini per actum et per potentiam non dicitur terminus per unam rationem. Sed supposita quae participant formam termini et amplius non participant, et illa quae participabunt in futuro et nondum participant, et illa quae actu participant formam termini, dividunt formam termini per actum et per potentiam, quia supposita quae actu participant formam termini actu contrahentur sub termino, alia vero secundum potentiam solum. Ergo etc.

Sic igitur apparet quid est dicendum si futuritio et praeteritio attendatur quantum ad participationem formae termini. Si autem praeteritionem et futuritionem attendamus quantum ad actum existendi, sic dico quod terminus per unam rationem dicitur de omnibus suppositis quae participabunt formam termini, sive sint actu existentia sive non sint actu existentia. Terminus enim per unam rationem dicitur de illis qui sunt unum in forma termini, sed omnia supposita quae participabunt formam termini, sive existentia sive non existentia, sunt unum in forma termini; ergo etc.

Sed ad hoc latet difficultas. Estne hoc possibile quod aliquod suppositum non existat in actu et tamen participet formam termini? Quia dicas quod terminus per unam rationem dicitur de his quae participabunt formam termini, sive sunt existentia sive non, ut puta, estne possibile quod Caesar participet formam hominis et quod sit suppositum eius? Videtur quod non, quia quod corrumpitur quantum ad suam substantiam corrumpitur quantum ad omne praedicatum substantiale sibi inhaerens, sed Caesar, qui fuit et modo non est, corrumpitur quantum ad suam substantiam; ergo corrumpitur quantum ad omne praedicatum substantiale sibi inhaerens; corrumpitur ergo quantum ad esse hominem. Caesar ergo non est homo, et Socrates, qui est, est homo, ergo homo per unam rationem non dicitur de his et de illis.

Dico quod possibile est quod aliquod non existat actu, et tamen actu sit suppositum termini, et quod illa sit apparat. Nos dicimus communiter, et verum est, quod significatum termini abstrahat a qualibet differentia temporis, ita quod terminus nec in suo signato nec in suo modo significandi includit aliquam differentiam temporis aliam. Unde Aristotelis I Perihermeneias, nomen est vox significative ad placitum sine tempore etc. Sed significatum
termini abstrahit a quolibet tempore, ergo et a qualibet differentia temporis, ergo suppositum unius differentiae temporis non magis dicitur suppositum quam aliud alterius differentiae temporis. Ex hoc arguo, terminus abstrahit aequaliter a suppositis cuiuslibet differentiae temporis, sed illa a quibus terminus aequaliter abstrahit per unam rationem participant formam termini; ergo etc. Ita quod homo ex hoc quod homo non magis se determinat ad hominem praesentem quam preteritum vel futurum, quia homo praesens ex hoc quod praesens non est homo, nec homo praeteritus ex hoc quod praeteritus, quia aequaliter abstrahit ab hoc et ab illo, et ideo per unam rationem dicitur de his. Item, hoc declaratur sic: quorum est intellectus essentialis unus, eorum est ratio essentialis una, sed suppositi existentis et non existentis est intellectus essentialis unus. Sicut enim apprehendendo Socratem, qui praesens est, statim apprehendo hominem, sic apprehendendo Antichristum futurum statim apprehendo hominem, quia hominem includit in suo significato. Et similiter apprehendendo Caesarem apprehendo hominem. Per eandem ergo rationem dicitur de his et illis. Et quod per unam rationem intelliguntur entia et non entia apparat, quia Philosophus dicit contra Platonem in De Memoria et Reminiscencia quod possint intelligere magnitudines quae non sunt, et intelligendo magnitudinem entem et non entem semper idem intelligo, quoniam utrobique intelligo essentiam magnitudinis. Item, terminus ergo per unam rationem dicitur de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris, non secundum quod praesentia sunt, vel secundum quod praeterita sunt, vel secundum quod futura, quia hoc accidit formae termini, sed secundum quod formam termini participant. Item, quorum est quidditas una, eorum est ratio una, sed suppositi existentis et non existentis est quidditas una. Esse enim in effectu vel non esse accidit quidditati rei, quod satis notat Avicenna sic: unaquaeque res habet abstractum conceptum quo scitur de ipsa quid est absque hoc quod intelligatur ipsum esse in anima vel in re extra. Et subdit, humanitas ex hoc quod humanitas solum hoc habet quod sit humanitas, et ex hoc quod humanitas nec est in anima nec in re extra. Ex hoc enim quod humanitas nec unum, nec multa, nec in singularibus, nec in anima, sed hoc solum habet ex hoc quod humanitas, quod sit humanitas. Immo dicit ipse, si animalitas ex hoc quod animalitas existeret in effectu, cum animalitas non
possit non esse animalitas, tunc animalitas non posset non esse in effectu, et si non posset non existere in effectu, tunc ex se necesse esset esse, et si ex se necesse esset esse, tunc a nullo alio dependere in suo esse effective, quia nec animalitas quod sit animalitas habet ab alio effective. Sed tunc animalitas secundum quod animalitas existeret in effectu. Hoc non haberet ab alio effective, quod tamen sit impossibile, quia unumquodque causatum ab alio effective dependet in suo esse, quare animalitas secundum quod animalitas non existit in effectu. Similiter nec quodcumque aliud, per consequens eadem rationem. Resumatur tunc ratio: quorum est quidditas una eorum est ratio una etc. A liquid ergo potest actu esse suppositum termini absque hoc quod determinet se quantum ad existente in effectu. Sicut enim terminus non determinat se ad existere in effectu, sic nec per se suppositum. Ergo actu Caesar, qui praeteritus est actu, est suppositum termini sicut et Socrates, qui modo est.

Ad rationem, cum dicitur “quod corrumpitur quantum ad suam substantiam” etc., verum est. Et tu dicis, “Caesare corrupto” etc. Si per Caesarem intelligamus illum qui prius fuit Caesar et modo non est Caesar, planum est quod ipse corrumpitur quantum ad suam substantiam. Et tu dicis “ergo corrumpitur quantum” etc. Volo quod ille qui prius erat Caesar et non est Caesar non participat formam hominis, nihilominus actu Caesar semper participat formam hominis, et ideo est actu homo. Modo arguo actu Caesar semper est homo, et actu Caesar est praeteritus, ergo quoddam praeteritum est homo, non unde praeteritus est, sed unde homo. Similiter arguam de Antichristo, actu Antichristus semper est homo et actu Antichristus est futurus, ergo quoddam futurum est homo. Similiter, arguam de Socrate praesente sic: actu Socrates semper est homo, sed actu Socrates est praesens, ergo etc. Praeteritum ergo est homo non unde praeteritum est, sed unde participat formam hominis. Similiter futurum est homo non unde futurum, sed unde hominem. Similiter praesens est homo non unde praesens, sed unde homo sive participat formam hominis.

Et tota intricatio in problemmate proposito videtur esse quia non distinguimus de supposito actu et potentia, puta de Caesare actu et Caesare in potentia, puta distinguimus de homine in actu et homine in potentia. Credo autem quod sic distingueremus, pausa
essent argumenta insoluta, tamen quantumcumque haec pars fortificetur tamen dissolvi possunt, et similiter est de parte opposita. Haec enim quasi logicalis est, ideo non est multum curandum quae pars dicatur, haec tamen videtur esse satis probabilis.

Si quis dicat quod hic est fallacia accidentis, “actu Caesar semper est homo, sed actu Caesar est praeteritus, ergo etc.” manifestum est quod fallacia accidentis hic non potest assignari, ex quo enim homo non determinat se ad esse nunc et esse tunc, vel esse in praesenti, praeterito, vel futuro, tunc manifestum est quod sicut homo potest convenire actu Cesari sic potest convenire ei quod est praeteritum. Et ideo esse hominem nunc est praedicatum pertinens ad diversificatem inter actu Caesar et praeteritum, et si dicas mihi actu Caesar non est in rerum natura, quomodo igitur est homo? Ista igitur obiectio nulla. Si ita esset quod actu Caesar esset homo per esse actualis existentiae, tunc actu Caesar non esset homo nisi quando actualiter existeret, sed actu Caesar est homo quia haec essentia est illa, quia qui intelligit actu Caesarem, intelligit hominem. Unde si quis quaereret quare homo est homo, dicerem quia essentia praedicati est essentia subjecti. Sic dicam quod actu Caesar est homo quia haec essentia est illa, propter nihil aliud, sicut, nulla eclipsi existente in rerum natura, eclipsis est eclipsis.

Si dicas, “homo mortuus non est homo, actu Caesar est homo mortuus, ergo etc.,” dico ad minorem quod actu Caesar manens actu Caesar non est homo mortuus, quia actu Caesar actu homo est. Unde sicut non dicis de homine quod est homo mortuus, similiter nec dicis de actu Caesare quod ipse est homo mortuus, sed Caesare corrupto, qui prius fuit actu Caesar et non est modo actu Caesar, est homo mortuus. Et si dicas “ille qui erat actu Caesar et actu Caesar erant indivisa secundum essentiam et non erat alius actu Caesar nisi qui est mortuus, si ergo Caesar est mortuus actu Caesar est mortuus, et si Caesar est homo mortuus tunc actu Caesar est homo mortuus,” ad hoc est dicendum quod, Caesar corrupto, actu Caesar est mortuus, et est mortuus quia, Caesar corrupto, nihil existit in re quod sit actu Caesar, ita quod substantia Caesaris amplius non inventur in esse actualis existentiae.

Et tu argues, substantia Caesaris non inventur in esse actualis existentiae, et planum est quod substantia Caesaris non inventur in anima, quia substantia rei non est in anima, sed
species. Species enim lapidis est in anima, et non lapis. Ipse ergo actu Caesar nullibi est secundum suam substantiam, ergo ipsa nihil est. Corrupto ergo Caesare, actu Caesar nihil est. 

Ad hoc dico quod, corrupto Caesare, in esse actualis existentiae nihil invenitur quod sit Caesar. Iterum, nec invenitur in anima quia substantia rei etc., tamen actu Caesar est in anima per suam speciem et similitudinem, ita quod intellectus per hanc speciem et similitudinem bene percipit de actu Caesare quod non amplius permanet in rerum natura. Nihilominus percipit quod haec substantia, quantum de se est, non determinat se ad esse in anima vel esse in rerum natura. Et ideo percipit istam substantiam Caesaris secundum quod est substantia et natura in se, et percipit quodlibet actu Caesar sit corruptus, tamen actu Caesar manens actu Caesar est essentia aliqua secundum se, et quia non est alia essentia quam essentia hominis, ideo percipit adhuc actu Caesar manens actu Caesar est homo. Et quia actu Caesar manens actu Caesar est praeteritus, ideo quoddam praeteritum est homo, non secundum quod praeteritum sed secundum quod essentia quaedam et natura. Recte sicut est de pluvia —intelligimus quod actu pluvia substantialiter est illud quod est non obstante quod ipsa non sit in re extra—similiter est in proposito. Et ad hoc advertens Avicenna dixit quod ex quo essentia non determinat se ad esse actualiter extra nec ad esse in anima, ponamus quod res non sit in esse actualis existentiae nec in anima, adhuc potest intellectus considerare istam naturam secundum se, et super istam naturam potest intellectus fundare aliquam propositionem veram et intransmutabilem. Et dicit Avicenna quod licet ab aeterno non fuerit haec veritas in intellectu humano, fuit tamen ab aeterno in intellectu divino.

Quod dictum est de Caesare intelligendum est de Antichristo, licet enim cum ipse non sit, tamen verum est dicere actu Antichristus est homo, etsi numquam fuerit, similiter sicut de Caesare. Si dicas quod generabitur homo non semper est homo, sed Antichristus generabitur homo, ergo etc., dico quod maior vera est, et ad minorem dico quod actu Antichristus numquam generabitur homo, quia actu Antichristus aeternaliter est homo, et quod aeternaliter est homo numquam generabitur homo. Quomodo ergo dicemus quod actu Antichristus generabitur? Dico quod sic, quia est actu Antichristus generabitur homo ita
quod simul erit homo et actu Antichristus.

Et si tu dicas mihi, “si actu Antichristus ab aeterno fuit homo, ergo ab aeterno forma Antichristi fuit in sua materia, et tamen Antichristus aliquando generabitur de novo, ergo forma Antichristi fuit in sua materia antequam generaretur, ergo per generationem non erit acquisitio formae substantialis, sed erit eductio quaedam ab oculto in manifestum, ita quod forma quae prius latebat in materia educit in manifestum, quae fuit positio Anaxagorae, qui posuit latitationem formarum.” Quando tu dicis in maiore, “actu Antichristus semper est homo, ergo ab aeterno” etc., dico quod non sequitur quia ista ab aeterno est vera, “Socrates est Socrates,” et tamen ab aeterno forma Socratis non erat in sua materia. Quod haec vera ab aeterno, “Socrates est Socrates,” planum est quia Philosophus dicit II Priorum quod qui opinatur istam, “bonum non est bonum,” ipse opinatur duo contradictoria in propositione, quia idem dicit esse bonum et non bonum. A simili qui opinatur Socratem non esse Socratem opinatur Socratem esse Socratem et Socratem non esse Socratem. Si tu dicas mihi quod Socrates non est Socrates, tunc Socrates est non Socrates, quia etsi Socrates sit non Socrates, tunc non Socrates est Socrates, tunc sic de quolibet verum est dicere alterum contradictoriorum—tunc si de Socrate non sit verum dicere quod sit Socrates, tunc de eo verum est dicere quod sit non Socrates. Convertatur haec, “non Socrates est Socrates.” Arguo ergo ex his, non Socrates est Socrates et Socrates est non Socrates, ergo Socrates est Socrates. Et prius dicis quod Socrates non est Socrates, ergo dicis duo opposita, et ita qui negat eam concedit eam, et similiter est de quolibet consimili—qui negat ipsum concedit ipsum.

Item, Philosophus dicit II Perihermeneias quod omnis negativa vera praesupponit aliquam affirmativam veram. Unde haec, “bonum non est malum,” non est vera nisi quia haec est vera, “bonum est bonum.” Unde si haec sit vera, “Socrates non est Socrates,” haec praesupponit affirmativam veram, sed nihil potest verius enuntiari de Socrate quam ipse inest. Ergo de Socrate oportet verificari Socratem. Et dixisti Socratem non esse Socratem, ergo in negando hoc habes tu concedere illud idem, et ideo dicit Philosophus IV Metaphysicae, ubi disputat contra negantes primum principium, quod de unoquoque magis
Quaestiones Veteres

vera est negatio quae alterius quam ipsius, quia de lapide verius dicere non currens, non domus, non homo, et quolibet aliud quam non lapis. Tunc haec, “Socrates est Socrates,” ab aeterno vera est, tamen non ab aeterno existit forma eius in materia. Et ideo ad hoc quod aliqua propositio sit vera ab aeterno non oportet quod forma eius ab aeterno existat in materia. Et itaque haec, “actu Antichristus semper est homo,” est semper vera, licet non semper sit forma eius in materia.

Et si dicas, “si actu Antichristus semper est homo actu, Antichristus semper est habens suam essentiam, et non habet suam essentiam nisi quia habet formam in materia,” dico quod hoc non oportet, sed illud bene sequitur, “si actu Antichristus semper est homo, ergo habens actu formam Antichristi in materia, dum est habens actu, semper est homo.” Et similiter considerando Caesarem quantum ad illud quod erat ante sui corruptionem, actu Caesar semper est homo, idest, dum aliquid est actu habens formam Caesaris in materia semper est homo, et hoc non esset nisi actu Caesar, consideratus ut sit pro quolibet tempore, esset homo et hominis suppositum. Unde si dicas nullus est talis Caesar actu, volo et ideo concedo quod nullus existat nunc talis Caesar actu qui sit homo, et tamen qui est actu Caesar de necessitate est homo, posito per impossibile quod sit aliquid talis, quia antecedente existente impossibili bene est consequentia necessaria. Per Commentatorem VII Physicorum sic igitur appareat quid dicendum ad quaestionem, quia dictum est quod terminus per unam rationem dicitur de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris. Et hoc dico de his quae participant formam termini sive sint praesentia etc. Hoc autem quod dictum est intelligo sic, quod terminus communis per unam rationem dicitur de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris, non secundum quod sunt praesentia, praeterita, et futura, quia eis ut sic nihil est commune univocum, quia enti et non enti nihil est commune univocum. Sed dicitur de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris ita quod per supposita praeterita intelligo illud quod ipsa sumunt substantialiter ante sui corruptionem, per futurum intelligo illud quod erit substantialiter post sui generationem. Unde non pono quod terminus per unam rationem dicatur de eo quod fuit actu Caesar et modo non est, et similiter de Antichristo. Sed per unam rationem dicitur de actu Antichristo et actu Caesare. Et quia
actus Antichristus futurus est, et actu Caesar praeteritus est, ideo per unam rationem dicitur de praeterito et futuro, non in quantum praeteritum vel futurum, sed per Caesarem intelligendo illud quod ipsum erat substantialiter ante sui corruptionem, et per Antichristum intelligendo illud quod erit post sui generationem, ita quod actu Antichristus qualis erit—ille qui generabitur manens actu Antichristus semper manet homo, et per eandem rationem per quam Socrates praesens manens actu Socrates.

Si tu dicas quod nihil est in rerum natura quod sit actu Caesar, verum est. Nihilominus istud est verum, “actu Caesar manens actu Caesar semper est homo,” et similiter de actu Antichristo, unde quo existente existit homo, quo intellecto intelligitur homo, quo significato significatur homo hoc, vel est illud idem quod homo acceptus sub ratione universali vel per se suppositum hominis. Et haec opinio videtur esse media inter duas quae communiter habentur, quoniam non pono quod terminus communis penitus aequivoce dicatur de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris, sicut ponit una positio, nec pono quod penitus univoce dicatur de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris. Non enim per unam rationem dicitur de suppositis praeteritis intelligendo per supposita praeterita illud quod sunt post sui corruptionem, et similiter per supposita futura. Et istis visis, patet de facili responsio.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “quidquid participat inferius” etc., verum est. “Ergo quidquid participat inferius secundum unam rationem” etc., verum est. Et tu dicis, “ens est superius” etc., “ergo quod non participat ens secundum unam rationem,” concedo. Et cum dicitur “suppositum existens et non existens,” dico quod intelligendo per “suppositum non existens” illud quod ipsum est post sui corruptionem, planum est quod existens et non existens non participant ens secundum unam rationem, quia suppositum non existens hoc modo solum habet esse in anima. Intelligendo tamen per “suppositum” illud quod erat ante sui corruptionem, sic dico quod suppositum existens et non existens participant ens secundum unam rationem. Utrumque enim est verum ens extra animam, quia verum ens extra animam est essentia aliquaque abstracta quae non determinat se ad esse in effectu vel esse in anima. Intelligendo per “suppositum non existens” illud quod erat ante sui
corruptionem, sic est verum ens extra animam, quia est essentia aliqua abstracta quae ex se non determinatur ad esse in anima, sed quantum est ex se potest esse in re extra\textsuperscript{148} si esset aliqua causa dans sibi esse.

Ad aliam rationem, cum dicitur\textsuperscript{149} “unumquodque naturalium,” verum est. Et tu dicis “suppositum existens” etc., dico sicut prius quod suppositum non existens, intelligendo per ipsum\textsuperscript{151} illud quod est post\textsuperscript{152} sui corruptionem, nec est homo nec operationem hominis habens, quia corruptus est substantialiter. Intelligendo tamen per suppositum non existens illud quod erat ante sui corruptionem, sic ipsum est homo et semper est homo, sicut homo praesens semper est homo. Semper enim essentia est idem quod ipsa. Si enim non, quid aliud de ipso potest verificari?

Ad aliam rationem, cum arguitur\textsuperscript{153} “duplex est genus transmutationis” etc., verum est. Et ex hoc tu accipis quod, “transmutitur substantialiter” etc. Verum est. Et tu dicis, “suppositum non existens transmutatum est substantialiter” etc. Dico quod suppositum non existens transmutatum est substantialiter, quia non est illud idem substantialiter quod prius erat, et in tantum nec est homo nec amplius participat rationem hominis. Si\textsuperscript{154} tamen attendamus ad illud quod prius erat, sic est homo et hominis rationem habens, et ideo attendendo ad illud semper est homo.

Ad quamdam rationem quae possit argui specialiter de Antichristo: Nihil participat naturam alicuius donec habeat formam et speciem,\textsuperscript{155} sed Antichristus non habet formam et speciem\textsuperscript{155} hominis, quia generabitur homo, sed\textsuperscript{156} Antichristus non est homo. Ad istam dico, concedo maiorem.\textsuperscript{157} Ad minorem dico quod per Antichristum possimus intelligere illud quod est ante sui generationem, et sic non habet formam hominis, et sic non est homo,\textsuperscript{158} vel illud quod erit post sui generationem, et sic est homo, quia ille est actu Antichristus, et actu Antichristus manens actu Antichristus semper est homo.

Ad aliam, cum dicitur “ei quod est, fuit, et\textsuperscript{159} erit” etc., ex quo accipitur, “enti et non enti” etc., si intelligas enti in actu existentiae et non enti in actu existentiae nihil est commune univocus, sic falsum est. Si intelligas ei quod habet aliquam essentiam et naturam et ei quod non habet aliquam essentiam et naturam nihil est commune univocus, sic est
verum. Et tu dicis, “suppositum praesens” etc., verum est, “sed suppositum praeteritum non est aliqua essentia et natura.” Dico, sicut prius, suppositum praeteritum, considerando ipsum quantum ad illud quod ipsum est ante sui corruptionem, sic dico quod aliquid est commune univocus praesenti et praeterito, quia sic praeteritum aliqua essentia est et natura; sed enti et non enti, idest ei quod est essentia aliqua et natura et ei quod non est essentia nihil est commune univocus. Et hoc intellexit Commentator si veritatem habeat dictum suum.

Adhuc solebant quidam arguere sic: universale sit abstractum a quolibet singulari secundum intellectum, tamen secundum esse est conjunctum cuilibet individuo. Illud autem quod significatur nomine hominis est verum ens extra animam, ergo oportet quod quodlibet suppositum eius sit verum ens extra animam. Visum est qualiter solvendum est ad hanc rationem, quoniam hoc solvendum est sicut ad primam, visum enim est quomodo suppositum non existens est verum ens extra anima et quomodo non.

Item, arguetur sic: forma dat esse, ergo quae differunt quantum ad esse differunt quantum ad formam, sed suppositum existens et non existens differunt quantum ad esse; ideo etc. Planum est quod forma dat esse essentiae, et ideo quae differunt quantum ad esse essentiae differunt in forma. Et tu dicis, “suppositum existens” etc. Verum est in esse actualis existentiae qui nunc est, sed in esse essentiae, intelligendo per suppositum non existens illud quod erat ante sui corruptionem, falsum est.

Solebat etiam argui sic: Commentator super VIII Metaphysicorum contra Alexandrum, qui posuit calidum et frigidum etc. esse formas substantiales elementorum, dicit quod Alexandrum arguit sic: quod calidum sit forma substantialis ignis quia corrupto calido corrupitur ignis, ergo est forma substantialis ignis. Et Commentator respondet ad hoc dictum quod “aliquid corrupti ad corruptionem alterius” potest intelligi dupliciter, vel causaliter vel concomitativo. Causaliter sicut ad corruptionem subjecti sequitur corruptio propriae passionis, concomitative sicut econverso, ut ad corruptionem calidi corruptio ignis. Ex hoc dicto Commentatoris accipio quod ad corruptionem propriae passionis corruptitum subjectum concomitativo. Modo licet esse in effectu non sit de essentia rei, tamen est aliqua
passio immediate consequens essentiam eius, ergo quae differunt in esse essentiae differunt quantum ad esse existentiae, et quae sic corrupitur illo modo corruppuntur. Sed suppositum existens et non existens differunt in esse existentiae etc. Ergo etc. Verum est quod esse existentiae non est de essentia rei, et illud supponatur ad praesens. Et tu dicis, “esse” etc. Dico quod esse est immediate consequens essentiam, sed non esse nunc, sed esse quod indifferenter abstrahit ab esse nunc et esse tunc. Et hoc est rationale, ex quo enim esse est passio per se consequens essentiam rei, a quocumque abstrahit essentia, ab eodem abstrahit esse. Et tu ponis quod existere est passio immediate consequens essentiam, sicut ergo essentia rei abstrahit ab hic et nunc, ita esse ab esse nunc vel tunc, unde et nomen significat sine tempore et universale. Dicitur esse ubicumque et semper, non positive sed per privationem loci et temporis determinati. Ideo rationale est quod existere consequens essentiam abstrahat ab existere nunc et tunc, ita quod existens tunc consideratum quantum ad illud quod erat substantialiter tunc est illud idem quod homo.

Dicebatur quod terminus per unam rationem dicitur de suppositis praesentibus, praeteritis et futuris, intelligendo per praeteritum illud quod erat ante sui corruptionem et per futurum illud quod erit post sui generationem, et hoc dico logice loquendo, licet forte realiter philosophus hoc non diceret. Nam apud logicus omnium illorum quorum est intellectus communis unus potest esse ratio communis una. Nunc autem suppositi praesentis, praeteriti, et futuri, intelligendo per praesens, praeteritum, et futurum quod dictum est, potest esse intellectus communis unus. Et est quia si intelligam per Caesarem illud quod erat ante sui corruptionem et per Antichristum illud quod erit post sui generationem, ipsorum ut sic et hominis in praesenti est intellectus communis unus, quia in natura humana abstracte considerata non differunt. Et ideo rationalis philosophus puta logicus dicit quod terminus communis univoce dicitur de praesentibus, praeteritis, et futuris, intelligendo per praesentia, praeterita, et futura, quod dictum est. Sed realis philosophus non diceret hoc quia inesse naturae suppositum praeteritum non est quantum ad illud quod erat vel suppositum futurum quantum ad illud quod erit, et propter hoc omnes qui tenent illam opinionem quod terminus univoce dicitur de praesentibus etc. tenent se
Quaestiones Veteres

supra rationem intelligendi. Omnes autem qui dicit partem oppositam feliciunt se super hoc quod essentia praeterita non manet, essentia prae sens manet. Unde sicut logicus dicit quod genus univoce praedicatur deuis speciebus, sic naturalis dicit quod genus aequivoce praedicatur deuis speciebus, et ita naturalis dicit aequivoce ubi logicus univoce, consimiliter logicus dicit terminum praedicari univoce et naturalis aequivoce. Ideo, procedendo per modum inquisitioni ad tantum deventum est quod terminus communis non dicitur secundum unam rationem de suppositis praesentibus, praeteritis, et futuris secundum unam rationem, intelligendo per praeteritum illud quod est post sui corruptionem et per futurum illud quod est ante sui generationem. Sed intelligendo per praeterita illud quod erant ante corruptionem, et per futura illud quod sunt post generationem, dicitur terminus univoce de illis, loquendo sicut logicus, aequivoce vero si loquamur ut naturalis, sicut est de genere, naturalis enim dicit genus aequivoce praedicari et hic propter diversitatem essentiae, logicus vero univoce propter unitatem rationis intelligendi.

APPARATUS

est om. OM (suppletur ab editore) \[^{170}\text{calidi}\] sequitur add. M \[^{171}\text{commentatoris accipio}\] commentator accipit M \[^{172}\text{nunc}\] tunc M \[^{173}\text{et}\] etiam M \[^{174}\text{abstrahit rep. et corr.}\] O \[^{175}\text{ita esse sup. lin.}\] O \[^{176}\text{et om.}\] M \[^{177}\text{universale}\] etiam add. M \[^{178}\text{erit}\] erat M \[^{179}\text{nam}\] non M \[^{180}\text{per om.}\] M \[^{181}\text{quia}\] sicut add. M \[^{182}\text{caesarem}\] caesar M \[^{183}\text{erit}\] est O erat M \[^{184}\text{univoce}\] om. M \[^{185}\text{dicunt}\] tenent M \[^{186}\text{sic}\] sicut O \[^{187}\text{secundum unam rationem}\] om. M \[^{188}\text{post}\] ante M \[^{189}\text{corruptionem corr. ex generationem}\] M \[^{190}\text{ante}\] sui add. M \[^{191}\text{post}\] sui add. M \[^{192}\text{illis}\] et hic M \[^{193}\text{vero}\] non M

NOTES

\[^{A}\] Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73a21 ff. seems to be intended, though these precise words do not occur in the existing Latin translations from Simon’s time.

\[^{B}\] Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73a28–34.

\[^{C}\] Aristotle, Meteorologica IV 12, 390a10–14, 389b31.

\[^{D}\] Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros II 5, 417b2-7, comm. 57, ed. F. Stuart Crawford, p. 216.

\[^{E}\] I could not find this reference.

\[^{F}\] Perhaps what is intended is Aristotle, Metaphysics VII 1, 1028a36–b1, “in the formula of each term the formula of its substance must be present.” See also VII 6.

\[^{G}\] Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros I 1, 402a23–b1, comm. 6., ed. F. Stuart Crawford, p. 9–10, ll. 15–21.

\[^{H}\] Aristotle, De Interpretatione 2, 16a19–20.

\[^{I}\] Aristotle, De Memoria et Reminiscientia 1, 450a1–7. Aristotle claims that in thinking about magnitude as such one employs an image which represents a determinate magnitude. Simon presumably takes it that the determinate magnitude represented is not, but in understanding it one understands magnitude that is, inasmuch as one understands magnitude in general.


\[^{M}\] Aristotle, Prior Analytics II 21, 67b12 ff.
Quaestiones Veteres

N Aristotle, *De Interpretatione* 14, 23b15–17 ff.


P I could not find this reference.


Quaestio 22

Quaeritur circa de omni, et ibi quaeratur utrum in universali affirmativa terminus solum distribuatur pro his quibus convenit forma termini.

Et arguitur quod non, in universali affirmativa terminus distribuitur pro omnibus illis quae significant formam termini, sed multa significant formam termini quae non participant formam termini; ergo etc. Minor patet quia Caesar et Antichristus significant hominem, et tamen formam hominis non participant, multa ergo significant formam termini quae non participant formam eius; quare etc.

Item, in universali affirmativa tunc terminus distribuitur cum significatum termini universaliter accipitur, sed forma termini non accipetur universaliter, nisi accipetur pro his quae participant formam termini et possunt participare; ergo terminus accipitur pro his quae possunt participare formam termini, sed illa quae possunt participare formam termini nondum participat eam; quare etc.

Oppositum arguitur: terminus solum distribuitur pro illis pro quibus fit suppositio sub in minori in prima figura, sed in minori non fit suppositio nisi pro illo cui convenit forma termini, sic patet dicendo, “Socrates est homo,” “Plato est homo”; ergo etc.

Dicendum quod in universali affirmativa terminus solum distribuitur pro his quibus convenit forma significata per terminum, quia quando aliquid agit in aliud sicut in objectum eius per se et proprium, manifestum est quod in nihil aliud agit nisi in quantum illud aliud participat rationem illius primi objecti; verbi gratia, calidum agit in calefactibile sicut in suum per se objectum et ideo in nihil aliud agit nisi quod participat rationem calidi. Nunc autem in distributione termini anima mediate signo attingit ad formam termini sicut ad per se
obiectum distributionis. Dico “anima mediate signo” quia anima est principale agens in distributione et signum est agens instrumentale. Ergo omne illud pro quo terminus distribuitur participat formam termini.

Item, hoc declaratur sic: quoniam terminus in propositione universali solum distribuitur pro suppositis suis. Supposita autem sunt duplicia, supposita per accidens et supposita per se. Supposita per accidens non cadunt sub distributione nisi propter supposita per se, quia enim hic homo cadit sub distributione et hic homo est albus, ideo hoc album per accidens cadit sub distributione. Supposita ergo per se cadunt sub distributione termini, sed supposita per se participant formam termini. Ex hoc convenit arguere sic: terminus distribuitur solum pro suppositis per se, omnia supposita per se participant formam termini; ideo etc. Minor patet, Philosophus enim dicit V Metaphysicae, distinguens de toto, quod duplex est totum, scilicet totum integrale et totum universale. Totum integrale est cuius nulla pars est ipsum suum totum, totum universale est cuius quaelibet pars est ipsum suum totum. Si totum universale est cuius qualibet pars ist ipsum suum totum, et pars totius universalis est suppositum per se, ergo suppositum universalis est ipsum suum totum. Quolibet ergo universale de supposito per se praedicatur praedicatione dicente “hoc est hoc,” et hoc non esset nisi quodlibet illorum formam termini participaret, ergo suppositum per se formam termini participat. Terminus ergo per se distribuitur per his quae participant formam termini.

Ad rationes in oppositum. Ad primam, cum arguitur “terminus distribuitur” etc., dico quod haec locutio est impropria. Terminus enim non distribuitur pro eo quod significat formam termini, quia vox est illud quod significat formam termini, sed terminus non distribuitur pro voce, sed pro his quae participant formam termini. Conceditar tamen, et ad minorem, cum dicitur “multa sunt quae significant” etc., mirabile est quod Caesar significet formam hominis et tamen formam hominis non participat. Quoniam si Caesar significet formam hominis, ergo homo est illud quod significatur nomine Caesaris, ergo si homo est illud quod significatur nomine Caesaris, ergo illud quod significatur nomine Caesaris est homo, per conversionem. Si tunc Caesar significatur nomine Caesaris, Caesar est homo. Et
ideo qui ponit quod\textsuperscript{4} Caesar includit hominem in suo significato ponit quod Caesar manens Caesar est homo, non dico qui prius fuit Caesar, et ideo Caesar manens Caesar est homo et formam hominis participat. Licet enim Caesar praeteritus sit, tamen Caesar dummodo est Caesar semper est homo, et hoc ostenditur quia illud quo posito ponitur homo, et quo intellecto intelligitur homo, et quo significato\textsuperscript{5} significatur homo, vel est illud idem quod homo vel per se suppositum hominis, sed intelligendo per Caesarem illud quod fuit ante sui corruptionem, sic Caesar semper est homo dum manet Caesar, non quia Caesar sit, sed quia in quocumque verificatur Caesar, in eo verificatur homo, sicut theologicus dicit quod omnis homo vivus est semper, in quocumque enim homo in eodem vivum inventur. Unde quia posito Caesare inesse\textsuperscript{6} ponitur homo, et intellecto Caesare intelligitur homo, et significato Caesare significatur homo, ideo Caesar vel est illud idem quod homo, vel per se suppositum hominis.

Ad aliam, cum dicitur,\textsuperscript{17} “tunc terminus distribuitur” etc., concedo. Et cum dicitur,\textsuperscript{18} “sed forma termini non acciperetur universaliter” etc., dico quod forma termini tunc universaliter accipitur quando actu accipitur pro omnibus his ad quae est universalis. Nunc autem non est universalis nisi ad ea quae actu\textsuperscript{19} participant formam termini. Solum enim est universalis respectu eorum a quibus abstrahit. Solum enim abstrahit a partibus formam termini, quoniam non abstrahit a non entibus, et ideo solum distribuitur pro illis.

APPARATUS

\textsuperscript{1} quaeritur] adhuc add. M \textsuperscript{2} non] quia add. M \textsuperscript{3} sed . . . termini om. hom. M \textsuperscript{4} suppositio] sub M \textsuperscript{5} quoniam] quia M \textsuperscript{6} pro] his add. et del. O \textsuperscript{7} duplicia] scilicet add. M \textsuperscript{8} ex hoc . . . termini om. hom. M \textsuperscript{9} totum] sed add. M \textsuperscript{10} si totum . . . suum totum om. hom. M \textsuperscript{11} illorum] eorum M \textsuperscript{12} si homo est om. M \textsuperscript{13} ergo . . . caesaris om. hom. M \textsuperscript{14} quod sup. lin. O \textsuperscript{15} significato om. O \textsuperscript{16} inesse om. M \textsuperscript{17} dicitur] arguitur M \textsuperscript{18} dicitur] arguitur M \textsuperscript{19} actu om. M

NOTES

\textsuperscript{A} Aristotle, \textit{Metaphysics} V 26, 1023b26 ff.
Quaestio 23

Quaeritur circa capitulum de per se, et quia Philosophus ponit quattuor modos eius quod est per se, quaeratur utrum tantum sint quattuor modi eius quod est per se.

Et arguitur quod sint plures, quia secundum Commentatorem V Metaphysicae haec est vera per se, “Chilus est vivus,” et tamen non videtur esse per se aliquo quattuor modorum hic positorum; ergo etc.

Item, omnis modus eius quod est per se aut est modus essendi aut est modus inhaerendi. Sed quartus modus qui ponitur a Philosopho non est modus essendi, ut patet de se, nec est modus inhaerendi, quia ubi est modus inhaerendi oportet quod unum comparetur ad aliud ita quod unum praedicatur de altero. Sed in quarto modo unum non sic comparatur ad aliud quod de eo praedicetur, quia in quarto modo unum comparatur ad aliud sicut causa et effectum, et causa non praedicatur de effectu nec e converso. Quartus ergo modus nec est modus inhaerendi nec modus essendi. Ergo non erit modus eius quod est per se. Tantum ergo erunt tres modi.

Oppositum apparet per Philosophum, qui vult quod quattuor sint modi eius quod est per se.

Intelligendum est hic quod per se quandoque dicit solitudinem, quandoque dicit inhaerentiam vel causalitatem inhaerentiae. Dicit solitudinem, sicut quando dicimus quod Socrates vadit per se, idest solitarie. Et hoc modo dicitur quod Socrates est per se, et universaliter omnis substantia prima, cuius ratio est quia omne quod subsistit per se, non per aliud quod est extra rationem suam, illud est per se secundum quod per se dicit solitudinem. Nunc autem omnis substantia prima subsistit in esse naturae, non per aliquid quod est extra rationem eius, sed solum per praesentiam suae formae in materia; propter quod omnis substantia prima est per se secundum quod per se dicit solitudinem. Accidens autem hoc modo non est per se secundum Philosophum in littera. Album enim et musicum non videntur per se hoc modo, illud enim quod non subsistit per naturam suam, sed per aliquid aliud quod est extra naturam suam, non est per se hoc modo. Sed tale est omne accidens quia subsistit per naturam subjectum. Ideo dicit Philosophus I Physicorum quod album non
Quaestiones Veteres

est nisi sit quoddam alterum et quod sit album. Sic igitur loquendo de per se omnis substantia prima est per se, nullum autem accidens est per se hoc modo. Et iste est tertius modus eius quod est per se quem ponit Philosophus, de quod loquens Themistius dicit quod Philosophus non posuit hunc modum ut valeret ad demonstrationem, sed ut sufficienter poneret modum huius quod est per se.

Alio modo per se dicit causalitatem inhaerentiae, et hoc modo per se invenitur in propositionibus. Isto modo dicimus quod illa propositio est per se quando praedicatum est causa subiecti, et e converso. Si autem praedicatum sit causa formalis subiecti, sic est primus modus dicendi per se. Si subiectum sit causa praedicati aut sicut materia, et sic est secundus modus, in qua subiectum comparatur ad praedicatum sicut materiale ad formale. Pro tanto enim comparatur ad ipsum sicut materia quia illud quod substrat rationem materiae habet. In secundo autem modo subiectum substat passioni, ideo dicimus quod subiectum respectu praedicati rationem materiae habet. Si autem subiectum comparetur ad praedicatum sicut causa efficiens, sic est quartus modus. Et ita in universo sunt quattuor modi eius quod est per se.

Et quia finis aliquo modo rationem efficientis habet, quoniam finis movet efficientem et efficiens materiam, ideo propositio illa in qua subiectum comparatur ad praedicatum in ratione causae finalis reducitur ad quartum modum dicendi per se. Et hoc modo est haec per se quarto modo, “felix per se est homo.” Hic enim subiectum comparatur ad praedicatum sicut causa finalis. Unde Commentator, auctoritate Alexandri, dicit quod finis hominis est esse perfectum per scientias speculativas in quo consistit summa hominis felicitas. Felicitatem igitur appellat finem hominis.

Et quia in quarto modo subiectum comparatur ad praedicatum sicut causa proxima ad suum effectum, inter causam autem proximam et suum effectum non est dare medium, et ideo omnis propositio quae est per se quarto modo proprie immediata est. Propter quod ad quartum modum reducuntur omnes propositiones immediatae. Et ideo cum sint immediatae non ingrediuntur conclusionem, quamvis aliqui hoc velint, sed in demonstratione potissima ponitur in maiore.
Ad rationes appareat solutio. Ad primam, cum dicitur7 “haec est per se” etc., dico quod vivum18 potest nominare vel habens formam quae est principium vitae vel operationem.9 Sic dico quod haec, “Chilus est vivus,” est per se primo modo, et similiter haec, “Caesar est vivus,” quia actu Caesar semper est homo et homo includit vivum, et loquendo logice ideo et actu20 Caesar hoc modo vivum includit. Si autem “vivum” dicat operationem consequentem formam, sic reducitur ad primum modum vel ad secundum. Et quare dicit logicus21 quod dici de omni22 quod non est in aliquo et in aliquo non23 et aliquando et aliquando non,23 sed de omni et semper, ita vult quod praedicatum inest subiecto et cuilibet eius supposito24 et hoc semper.1 Dico quod hoc est quia25 quod semel est suppositum semper est suppositum logice loquendo, propter quod haec, “Chilus est vivus,” est per se.

Ad aliam, cum arguitur “omnis modus eius quod est per se” etc., Lincolniensis ponit quartum modum esse modum causandi,1 concedatur tamen quod sit modus inhaerendi. Et ad probationem, dico quod causa et effectus dupliciter possunt considerari,26 vel in abstractione vel in concretione. Modo effectus non praedicatur de causa in abstractione, praedicatur tamen de ea in concretione. Et ideo Philosophus in quarto modo posuit sua exempla in concretione.

APPARATUS

NOTES
Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73a34 ff.
Quaestiones Veteres

B Averroes, Commentary on the Metaphysics V 18, 1022a25–26, comm. 23, Venice 1562, 132l. For “Chilus,” read “Callias.”

C Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73b6–10.

D Aristotle, Physics I 3, 185a25–35.

E Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73b6–10.

F Themistius, Paraphrasis of the Posterior Analytics, Chapter 4, ed. O’Donnell, p. 255, ll. 32–34.

G Averroes, Commentary on the Physics, Prologue, Venice 1562, 1H.


I Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73a28–30.


Quaestio 24

Quaeritur circa modos eius quod est per se magis in speciali, et primo circa primum. Et ad praesens quaerantur duo. Primum erit utrum esse in effectu praedicetur de aliquo per se primo modo dicendi per se, secundo utrum definitio per se praedicetur de definito.

De primo arguitur quod non. Idem non est causa essendi sibi ipsi, sed si aliquid esset ens per se primo modo dicendi per se, ipsum esset causa essendi sibi ipsi, quia per se dicit causam. Quod cum sit inveniens, manifestum quod esse in effectu non praedicatur de aliquo per se primo modo.

Item, quod non est nisi cum quoddam alterum est, non est ens per se primo modo, quia quod est ens per se primo modo potest esse ens quocumque alio circumscripto. Nihil enim consideratum secundum suam essentiam ab alio dependet. Sed in entibus non est dare aliquid quod sit nisi cum quoddam alteram est. Immo nec primum principium de quo maxime videtur, quia primum principium est primum movens, et si primum movens est,
primum mobile est, et sic sunt plura, quare etc.

Oppositum arguitur, si in entibus non sit dare aliquid quod sit ens per se primo modo, tunc non erit devenire ad primum ens. Et si non est dare primum ens non est dare aliquod posteriorum, quia destructo primo in aliquod genere, destruuntur et alia, et ita se non sit primum, nihil erit. Sed hoc est inconveniens, quod nihil sit, ergo oportet quod sit aliquod ens primo modo, de quo esse in effectu praedicetur primo modo dicendi per se.

Dicendum quod esse in effectu praedicatur de aliquo per se, et hoc primo modo dicendi per se. Et hoc arguitur ratione simili rationi Commentatoris IV *Metaphysicae*: in entibus est dare aliquid quod est existens in effectu, quaero tunc aut est existens in effectu per suam substantiam aut per aliquid additum. Si per suam substantiam, propositum habetur, scilicet, quod sit aliquid quod est ens in effectu per suam substantiam. Si per additum, illud additum oportet esse ens, quia per non ens non est aliquid ens in effectu. Quaero tunc de illo addito, aut est ens in effectu per suam substantiam aut per aliquid additum. Si per suam substantiam, propositum habetur. Si per additum, quaeratur de eo sicut prius. Et ita aut erit procedere in infinitum, aut erit devenire ad aliquid quod est ens in effectu per suam substantiam.

Item, hoc declaratur quia omne tale per participationem reductur ad aliquid tale per essentiam, quia omne tale per participationem est tale ab alio, et omne tale ab alio reductur ad aliquid quod est tale per se, quia omne ab alio est quasi per accidentes, et omne per accidentes reductur ad per se. Ideo omne tale per participationem reductur ad aliquod tale per essentiam, ergo omne existens per participationem reductur ad aliquod existens per essentiam. Sed in entibus sunt multa entia per participationem, quia omne causatum est existens per participationem primi entis. Erit ergo devenire ad aliquid quod est existens per essentiam. Et quid est illud? Dico quod primum principium, quia in ente primo suum existere non est causatum a sua substantia, sed est idem cum ea. Quia si dicas quod non est idem cum ea, tunc erit ibi compositio substantiae et accidentis, et per consequens diversitas aliqua, quod non est verum. Probat enim Proclus quod omnis multitudo reductur ad unum quod est unum et nihil aliud quam unum. Et cum forma simplex, secundum Boethium, non
possit esse subjectum accidentium, primum principium non esset pura forma, sed esset aliquid compositum. Et per consequens non esset simpliciter primum, quia omne compositum est posterius suis componentibus. Cum igitur invenienti sit quod primum principium non sit ens simpliciter primum, manifestum quod in eo non est compositio substantiae et accidentis. Et ideo suum existere praedicatur de eo per se primo modo, de nullo autem alio a primo praedicatur esse in effectu per se primo modo. Sed si per se praedicetur, praedicatur per se secundo modo. Quia sicut pono ad praesens, et probatum est prius per Avicennam, et alias videbitur de hoc, in omni alio a primo differt esse a substantia quia in omni alio a primo differt quo est et quid est.

Item, aliqui arguunt sic, quod esse in effectu non praedicetur per se primo modo de aliis a primo. Homo enim per nihil aliud effective est illud quod est essentialiter. Licet enim hominis multae sint causae, tamen huius, homo est animal, non est alia causa. Et hoc Philosophus vult V Metaphysicae. Immo homo est animal non est factum ab alio, hoc enim aeternum est. Homo ergo per nihil aliud effective est illud quod est essentialiter. Sed homo per aliquid aliud effective est existens (sive ens in effectu), quia omne ens causatum est ens per participationem primi entis. Homo ergo per aliquid alterum effective est existens in effectu, et non per aliud effective est illud quod est essentialiter, ut probatum est. Ergo existere in effectu non est de substantia rei. Esse ergo in effectu non praedicatur per se primo modo dicendi per se, et eadem ratio est de quolibet alio causato.

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur idem non est causa essendi sibi ipsi, verum est. Et tu dicis, “si aliquid esset ens per se primo modo” etc. Dico quod non. Et tu probas, quia per se dicit causam. Dico quod non est universaliter, quia per se positive acceptum causam dicit, sumitur tamen quandoque privativae, et tunc dicit privationem cuiuslibet casuslibet casuslibet exterioris. Cum ergo dico primum principium esse ens per se, intelligendum quod primum principium est ens per se, quia per privationem cuiuslibet causae exterioris. Unde primum per se est ens, non sic adhuc quod sibi ipsi sit causa essendi, sed quia a nullo dependet quantum ad suum esse.

Ad aliam, cum dicitur “quod non est nisi cum quoddam alterum est” etc., dico quod
Quaestiones Veteres

illud quod non est nisi cum quoddam aliud\textsuperscript{7} est causans ipsum non est per se primo modo. Et cum dicis “in entibus” etc., dico quod si intelligas quod in entibus non est aliquid\textsuperscript{8} nisi cum est aliquid causans ipsum, iste intellectus falsus est. Et tu probas quia primum principium non est nisi cum quoddam alterum sit. Dico quo quamvis primum\textsuperscript{9} non sit nisi cum quoddam alterum sit, secundum intentionem Philosophi tamen aliud non est causans ipsum, sed illud alterum est solum concomitative,\textsuperscript{f} propter quod primum principium est ens per se primo modo dicendi per se.

APPARATUS


NOTES

\textsuperscript{A}Averroes, \textit{Commentary on the Metaphysics} IV 4, 1007b19-1008a7, comm. 15; 1007a21–b18, comm. 14, Venice 1562, 82DEF, 80L–81A.

\textsuperscript{B}Proclus, \textit{Elementatio Theologica}, Proposition 5, ed. Vansteenkiste, p. 266.

\textsuperscript{C}Boethius, \textit{De Trinitate} II.

\textsuperscript{D}Avicenna, \textit{De Philosophia Prima} VIII 3, ed. Van Riet, p. 395, l. 12 – p. 397, l. 52.

\textsuperscript{E}Aristotle, \textit{Metaphysics} V 18, 1022a32-34 (cf. \textit{Posterior Analytics} I 22, 33a1–35; \textit{Metaphysics} IV 4, 1007a26–27, b1–17).

\textsuperscript{F}Aristotle, \textit{Physics} VII 2, 243a31–34.

Quaestio 25

Quaeritur utrum definitio per se praedicetur de definito.

Et arguitur quod non, quia definitio et definitum idem sunt. Idem autem non est sibi ipsi causa. Ergo definitio non est causa definiti. Sed si definitio per se praedicetur de definito,
hoc significaretur, quia per se dicit causam, quare etc.

Item, si definitio per se praedicaretur de definito, tunc partes definitionis per se praedicarentur de definito. Tunc arguo si partes definitionis per se praedicentur de definito, ergo partes definitionis per se praedicentur de se invicem, et ita genus per se praedicetur de differentia. Quod appareat in hoc syllogismo, “homo per se est animal, homo per se est rationalis; ergo rationale per se est animal.” Et tu dicis quod praemissis sunt verae, ergo conclusio vera est, et ita genus per se praedicaretur de differentia, quod est inveniens, quare etc.

Oppositum arguitur, omnes partes definitionis per se praedicantur de definito. Sed tota definitio non est aliud quam omnes suae partes. Ergo etc.

Dicendum quod definitio per se praedicatur de definito primo modo, quia illud quod includitur in substantia et ratione alicuius, inest sibi per se primo modo. Per se enim insunt hoc modo quaecumque insunt in ratione dicente quid est. Quod quid est, autem, quod significatur per definitionem, est in substantia definiti, immo est idem, ideo etc. Quod autem quod quid est, quod significatur per definitionem, sit idem in natura cum definito probatio: quia definitio et definitum non differunt actualiter nisi quia illud quod definitum dicit confuse et implicite definitio dicit explicite. Et ad hoc advertens Philosophus I Physicorum dicit quod definitio dividit in singulorium, A idest, distincte accipit singulas partes definiti.

Item, quod quod quid est, quod significatur per definitionem, sit idem cum definito patet, quia sicut abstractum ad abstractum se habet, sic concretum ad concretum. Nunc autem, quod quid est imponitur a quidditate sicut concretum ab abstracto et ens ab essentia similiter. Sed essentia et quidditas idem sunt realiter et solum differunt in ratione, quia illud idem quod essentia dicit absolute illud idem dicit ens ut concernens aliud. Ergo quod quid est et quidditas idem sunt, quare etc.

Licet autem definitio praedicetur de definito per se primo modo, et etiam partes eius, tamen partes definitionis de se invicem praedicantur per se primo modo. Nec enim genus de differentia nec differentia de genere praedicatur per se primo modo, quia per se insunt
primo modo quae insunt in ratione dicente quid est, solum ergo illud inest ali quod ponitur in ratione eius; sed in ratione differentiae non ponitur genus nec e converso, quia universaliter ex immediata additio tele alium quorum unum ponitur in ratione alterius, vel ratio unius est ratio alterius, causatur nugatio. Si ergo genus poneretur in ratione differentiae vel e converso, ex immediata additio talium causaretur nugatio, et ita omnis definitio esse nugatoria. Et hoc apparet, vel quia in propria ratione animalis secundum quod animal non includitur rationale, nec in propria ratione rationalis secundum quod rationale includitur animal, quia animal secundum quod animal includit sensibile, sensibile autem non in sui ratione.

Et tu dicis genus et differentia eamdem naturam important, ergo unum de alio praedicatur per se. Concedo quod genus et differentia eamdem naturam importent, sed hoc non sufficit ad perseitatem quia logicus non solum considerat ad essentias rerum, sed considerat ad essentias rerum sub determinatis rationibus intelligendi, et ideo perseitatem primo modo non considerat nisi quando res in re includitur et ratio in ratione. Et quia non sic se habent genus et differentia, ideo unum non praedicatur de alio per se primo modo. Quoniam genus se habet sicut potentia et differentia sicut actus proportionaliter, sicut compositum reale ex materia et forma, et quia ratio potentiae est extra rationem actus, ideo ratio generis est extra rationem differentiae. Et sicut ex materia et forma componitur unum ens naturale verum ex materia et forma, sic ex istis duobus intellectibus constituitur tertius intellectus, qui est intellectus speciei, et iste intellectus est intellectus alicuius determinati constitutus ex intellectu determinantis et intellectu determinabilibus.

Ad rationes. Ad primam, apparet ex dictis prius.

Ad aliam, cum arguitur “si partes definitionis” etc., dico quod non oportet, quia ratio generis non includitur in ratione differentiae nec e converso. Ratio tamen utriusque includitur in ratione speciei, propter quod ambo praedicantur de speciei per se primo modo. Neutrum tamen de altero praedicatur per se primo modo. Et cum tu probas “homo per se est animal” etc., dico quod ibi est fallacia accidentis,quia fallacia accidentis est quando accipiuntur aliqua duo partim eadem et partim diversa, et accipiatur aliquod tertium
pertinens ad diversitatem ipsorum, tunc est fallacia accidentis. Tale autem est per se esse animal respectu hominis et rationalis, et ideo ibi est fallacia accidentis, quoniam per se esse animal inest homini et non inest rationali, et ideo pertinet ad diversitatem inter illa.

**APPARATUS**


**NOTES**

^A Aristotl, *Phys* I 1, 184b10–12.


**Quaestio 26**

Quaeritur adhuc, circa primum modum eius quod est per se, utrum scilicet haec sit per se primo modo, "Socrates est homo."

Et arguitur quod non, quia illa propositio non est per se primo modo in qua praedicatum non inest suibecto pro quolibet tempore, sed homo non inest Socrati pro quolibet tempore; ergo etc. Maior patet, Philosophus enim vult' quod illud quod per se inest de necessitate inest,^A et quod de necessitate inest non potest non inesse; ergo quod per se inest non potest non inesse, ergo pro quolibet tempore inest. Minor patet quia "Socrates"^2 significat hominem determinati temporis, et ideo ei inest pro tempore determinato; ergo etc.

Item, in propositione quae est per se primo modo praedicatum inest suibecto secundum quod ipsum, sed homo non inest Socrati secundum quod ipsum; ideo etc. Maiorem dicit Philosophus in littera,^B dicit enim quod in talibus in quibus praedicatum per se inest
subiecto, praedicatum inest subiecto secundum quod ipsum, et ex talibus fiunt demonstrationes. Minor patet quia si Socrates secundum quod Socrates esset homo, tunc Socrates nihil aliud includerit quam homo includat, \(3\) sed modo ita est quod\(4\) Socrates aliud\(4\) includit; quare etc.

Oppositum arguitur, sicut genus se habet ad speciem, ita se habet species\(5\) ad individuum, sed genus praedicatur de specie per se primo modo, quoniam in praecedenti quaestione declarabatur\(6\) quod\(7\) partes definitionis per se praedicantur de definito; ergo species praedicatur de individuo per se primo modo. Sed homo comparatur ad Socratem sicut species ad individum. Ergo etc.

Dicendum quod haec, “Socrates est homo,” est per se primo modo, \(8\) cuius ratio est, nam illa propositio est per se primo modo\(8\) in qua praedicatum pertinet ad substantiam et quod quid est subjecti, per se enim insunt primo modo quaecumque insunt in ratione dicente quid est. Nunc autem, dicendo “Socrates est homo,” praedicatum pertinet ad essentiam subjecti, quod innuens,\(9\) Philosophus vult VII Metaphysicae\(10\) quod si Socrates haberet definitionem non haberet aliam definitionem quam hominis;\(c\) ergo etc.

Sed advertendum quod ista propositio, “Socrates est homo,” non est pure per se primo modo, cuius ratio est, illa enim\(11\) propositio non est pure per se primo modo in qua subjectum aliquid reale addit supra praedicatum. Ubi enim propositio est per se primo modo, ibi praedicatum non debet accidere subjecto nec e converso, saltem sicut res accidit rei, licet subjectum possit accidere praedicato sicut ratio rationi. Nunc autem, dicendo “Socrates est homo,” Socrates aliquid reale addit supra hominem, Socrates enim includit naturam humanum et principia individuantia quae accidunt illi naturae, et propter hoc non est pure per se primo modo. Unde sicut haec non est pure per se, “triangulus aeneus est triangulus,” sed aliquo modo per se, aliquo modo per accidens, quia triangulus aeneus in quantum triangulus per se est triangulus, in quantum vero est aeneus est triangulus per accidens. Similiter Socrates includit hominem et hunc, in quantum homo, Socrates est homo per se, in quantum hic, est homo per accidens.

Si\(12\) dicas, si Socrates haec\(13\) duo includat,\(14\) scilicet naturam humanam et principia
inviduantia accidentia illi naturae, sic\textsuperscript{15} Socrates est ens secundum accidens. Et ex hoc sequuntur duo inconvenientia. Primum est quod, cum generatio terminetur ad Socratem, tunc generatio et\textsuperscript{16} terminaretur ad ens secundum accidens. Secundum inconvenienti\ae\ est, si Socrates est ens secundum accidens et Socrates est substantia prima,\textsuperscript{17} tunc substantia prima\textsuperscript{18} erit ens secundum accidens. Hoc\textsuperscript{19} est inconvenientia quia Philosophus dicit in \textit{Praedicamentis} quod substantia prima\textsuperscript{20} est quae proprie et principaliter et maxime dicitur substantia.\textsuperscript{D}

Item, si Socrates includeret haec duo, scilicet naturam humanam et principia individuantia, cum principia individuantia pertineant ad genus quantitatis, ad eo per se esset haec,\textsuperscript{21} “Socrates est quantus,” sicut haec,\textsuperscript{22} “Socrates est homo.”

Ad primum istorum, dicendum quod ens secundum accidens potest duo dicere. Uno modo dicitur ens secundum accidens quod est aggregatum ex talibus duobus quorum unum non habet essentialem ordinem ad alterum, et quorum unum ab alio non dependet in esse naturae. Et hoc modo homo albus dicitur ens secundum accidens, album enim non habet essentialem ordinem ad hominem, nec e converso. Item, homo potest existere in esse naturae sine albo et e converso,\textsuperscript{23} album enim habet esse in pariete.\textsuperscript{23} Tale autem ens secundum accidens non est Socrates, nec\textsuperscript{24} potest esse terminus generationis.

Alio modo dicitur ens secundum accidens quod aggregatur ex talibus duobus\textsuperscript{25} quorum unum habet ordinem essentialem\textsuperscript{26} ad alterum, et quorum unum ab alio dependet in esse naturae. Et sic dico quod Socrates est ens secundum accidens. Socrates enim nominat aggregatum ex natura humana et principiis individuantibus, ita quod natura humana sine principiis individuantibus non potest existere in esse naturae. Nihil enim existit in esse naturae nisi hic et nunc. Et\textsuperscript{27} isto modo Socrates est ens secundum accidens, quia Socrates in sua ratione includit naturam humanam, quae necessario coniuncta est principiis individuantibus. Et ad tale ens secundum accidens bene potest terminari generatio. Hoc enim planum est, quod generatio terminatur ad substantiam quae existit quod\textsuperscript{28} in esse naturae necessario coniunctum\textsuperscript{29} est principiis individuantibus. Vocando ergo talem substantiam quae coniuncta est principiis individuantibus ens secundum accidens, generatio terminatur ad ens secundum accidens. Unde bene dicit Philosophus VII \textit{Metaphysicae} quod
quod quid est non generatur per se, \( ^{\text{E}} \) et intelligo per se quod per se est nota solitudinis. Unde non generatur per se, hoc est solitarie sine principiis individuantibus, quia illud generatur quod existit secundum quod quid est. Non existit solitarie sine principiis individuantibus, ideo nec per se, idest solitarie, generatur. Et ad hoc advertens Philosophus ibidem dicit palam quod nec species, aut quodcumque vocare in sensibus formam, non fit, nec est eius generatio, nec quod quid erat esse, sed quod quid erat esse est quod fit in alio. Unde nec materia nec forma generatur, nec etiam quod quid est, nisi in alio, et ita quod quid est generatur in quantum coniunctum est alii, hoc est, principiis individuantibus.

Si \( ^{30} \) tu dicas, “transmutationis simplicis debet esse terminus simplex, sed generatio est transmutatio simplex, ergo etc.,” dico quod transmutationis omnino simplicis debet esse\( ^{\text{II}} \) terminus simplex. Et ad minorem dico quod generatio est transmutatio simplex quantum est ex parte subjicii. Quantum tamen est ex parte termini composita est,\( ^{37} \) et quanto subjicii est magis ens in potentia, tanto requiritur quod terminus sit magis compositus, quia enim materia est subjicii generationis, est aggregatum ex materia et forma substantiali, et quia tale aggregatum existit,\( ^{33} \) et non existit nisi coniunctum principiis individuantibus, ideo etc.

Ad aliam, cum dicitur, “si Socrates est ens” etc., concedo quod prima substantia est ens secundum accidens, prima enim substantia et est substantia et substantia\( ^{33} \) individuata, et ideo oportet quod ipsa sit aggregata ex substantia et principio individuante substantiam, ex quo est substantia individuata. Appellando ergo ens secundum accidens illud quod si aggregatum est ex substantia et principio individuante, sic substantia prima potest esse ens secundum accidens. Et ad dictum\( ^{35} \) Philosophi, quando dicit\( ^{36} \) “substantia prima est quae proprie” etc., dico quod Philosophus loquitur ibi de substantia quantum ad actum substanti, et quia prima substantia substat\( ^{37} \) secundis substantiis et accidentibus, et secundae substantiae non, sic ideo primae substantiae dicuntur maxime substantiae, quoniam maxime substant. Et hoc videtur esse de intentione Philosophi ibidem loquendo, cum de substantia, secundum quod ex opposito dicitur contra accidens—hoc modo substantia prima non est maxime substantia, quia substantia secundum quod dicitur ex opposita contra accidens est ens absolutum, secunda autem substantia est ens magis absolutum quam prima. Et ideo hoc
modo secunda substantia est magis substantia quam prima. Homo enim magis absolutum quid est quam hic homo, quoniam hic homo dependet ab individualibus principiis et homo absolute non.

Ad aliam, quando dicitur quod “dato” etc., tunc non magis esset haec per se, “Socrates est homo,” quam ista, “Socrates est quantus.” Philosophus VII Metaphysicae dicit quod in his quae concepta sunt cum materia aliud est quod quid est et illud cuius est. Et exponunt expositores, et bene, in his quae concepta sunt cum materia particulata et signata aliud est quod quid est et illud cuius est. Unde Philosophus ibidem aliquando vocat materiam illud quod immediate est subiectum formae secundum quod dicimus materiam esse unum de principiis naturae, alio modo vocat quandoque materiam secundum quod nominat dispositiones consequentes compositum per materiam. Cum ergo quod quid est Socratis est aliud a Socrate, Socrates enim includit hominem et principia individuantia, quod quid est autem Socratis solum includit illud quod pertinet ad substantiam hominis, quia ergo esse hominem includitur in quod quid est Socratis et esse quantum non includitur in eius quod quid est, ideo attendendo ad hoc magis est haec per se, “Socrates est homo,” quam ista, “Socrates est quantus,” licet, inspiciendo quantum ad hoc quod Socrates includit principia individuantia aliquo modo possit haec dici per se, “Socrates est quantus.” Non tamen est ita per se sicut haec, “Socrates est homo,” cum perseitas principaliter attendatur ad quod quid est, et nihil plus pertinet ad quod quid est Socratis quam illud quod pertinet ad quod quid est hominis, eadem enim est quidditas speciei et omnium particularium. Sic igitur patet quomodo haec est per se, “Socrates est homo,” et quomodo non.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “illa propositio est per se” etc., sit ita. Et ad minorem, cum dicitur “homo non inest Socrati,” etc., intelligendo per Socratem illud quod est substantialiter, homo inest Socrati pro quolibet tempore, quia pro quolibet tempore verum est quod de quo verificatur Socratis de eo verificatur homo. Et hoc modo sempiternaliter est haec vera, “Socrates est homo.” Propter hoc homo inest Socrati pro quolibet tempore intelligendo per Socratem illud quod Socrates est. Et tu dicis Socrates significat hominem determinati temporis. Cum dicimus quod Socrates significat hominem
determinati temporis, intelligendum est quod Socrates significat hominem ad quem consequitur existere pro tempore determinato, unde pro tempore determinato existit, tamen non pro tempore determinato est homo.

Ad aliam, cum arguitur “in propositione per se primo modo praedicatum inest subiecto,” etc., dico quod duplex est per se primo modo, scilicet per se primo et per se non primo. Unde quando praedicatum inest subiectum per se et primo tunc inest ei secundum quod ipsum. Sed quando inest ei per se non primo non oportet quod insit secundum quod ipsum. Unde habere tres isocheli non inest secundum quod ipsum, quia non inest ei per se et primo, sed inest triangulo secundum quod ipsum inest ei per se et primo. Et sicut habere tres per se et primo inest triangulo, isocheli autem per se sed non primo, similiter haec, “Socrates est homo,” est per se non tamen primo, et haec, “Socrates est homo,” reducitur ad hanc, “homo est homo,” quae est per se et primo. Et universaliter omnis propositio per se sive affirmativa sive negativa reducitur ad aliquam propositionem in qua idem de se praedicatur, et ibi est status.

APPARATUS
NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73b16–24.

B Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73a34–36, 73a25–27.

C Aristotle, Metaphysics VII 1, 1028a15–17; 6 — cf. Categories 5, 2b31–32, to say what it is of an individual man one names the species.

D Aristotle, Categories 5, 2a12–15.

E Aristotle, Metaphysics VII 8, 1033a24–b19.

F Aristotle, Metaphysics VII 11, 1037b4–5.


H Aristotle, Metaphysics VII 10, 1035a1–5, and all those places where matter is coordinate with form in a composite; for matter as dispositions consequent on being a composite of matter and form, note the same chapter, where it is argued that for some composites the definition, which describes the form, does not include information about the arrangement of the matter, and so he speaks of the parts into which a thing is divided considered as matter (1035b11 ff.), and again in Chapter 11, 1036b2 ff., where flesh and bone are said to be of the matter of a human being, not part of its form.

Quaestio 27

Quaeritur utrum haec sit per se vera, “homo est animal,” nullo homine existente.

Et arguitur quod sic, quia nullo homine existente haec est vera per se, “homo est homo.” Nulla enim propositio est verior illa in qua idem de se praedicatur. Sed si homo est homo, homo est animal, ergo nullo homine existente haec est per se vera, “homo est animal.”

Item, quocumque casu contingente pars definitionis per se praedicatur de definito. Sed animal est pars definitionis hominis. Ergo quocumque casu contingente homo est animal. Ergo nullo homine existente haec erit vera, “homo est animal.”

Oppositum arguitur, sicut quaeestio quid est se habet ad quaeestionem si est, ita propositio quid est ad propositionem si est. Sed quaeestio quid est praesupponit quaestionem
si est. Ergo propositio quid est praesupponit propositionem si est. Ergo haec, "homo est animal," praesupponit hanc, "homo est." Sed nullo homine existente haec non est per se vera, ergo nullo homine existente haec non erit per se vera, "homo est animal."

Dicendum est quod quantum ad logicum haec est per se vera, "homo est animal," nullo homine existente. Logicus enim dicit omnem illam propositionem esse per se vera in qua praedicatum est de intellectu subiecti. Nunc autem nullo homine existente adhuc animal est de intellectu hominis, nam esse significatum sequitur esse intellectum, sed nullo homine existente animal est de significato "hominis," quia "homo" semper idem significat. Voces enim non cadunt a suis significatis etsi res non sit. Vox enim semper idem significat sive res sit sive non, quoniam eundem intellectum constituit, unde sicut sempiternaliter homine intellecto intelligitur animal, et homine significato significatur animal, hoc enim est quod significatur per hominem. Ita haec est sempiternaliter vera, "homo est animal." Et ad hoc advertens Philosophus IV Metaphysicae dicit quod homo est animal bipes, quia hoc significat. A Ideo in omnibus talibus, quando quaeritur de veritate propositionum in quibus ponuntur, debemus supponere significatum vocabuli, quia si dicerem quod homine non existente homo non amplius significaret animal, non dicerem quod haec esset vera, "homo est animal." Significatum autem vocabuli supponit Philosophus IV Metaphysicae, disputando contra negantes prima principia. Quia igitur hominem significare animal semper est supponendum, apud rationalem philosophum semper est haec vera, "homo est animal," sive existat sive non.

Forte tamen apud realem philosophum non esset haec vera, "homo est animal," nullo homine existente. Res enim habent duplex esse, scilicet esse in animam et esse in re extra, et secundum hoc duplex esse debetur eis duplex consideratio. Una est consideratio de rebus secundum esse quod habent in anima, et alia consideratio est de eis secundum esse quod habent in re extra. Prima consideratio pertinet ad logicum, secunda vero ad realem philosophum qui considerat de rebus ut sunt in esse naturae. Realiter ergo loquendo, haec non est vera per se, "homo est animal," nullo homine existente, et ratio huius est quia illud quod corrumpitur quantum ad substantiam et naturam corrumpitur quantum ad omne
Quaestiones Veteres

quod sibi substantialiter inest, quia qui tollit causam tollit effectum. Substantia autem uniuscuiusque est causa quare aliquid sibi inest substantialiter, et ideo corrupto alio quantum ad suam substantiam et naturam corrumpitur quantum ad omne quod sibi substantialiter inest. Nunc autem posito quod nullus homo sit, planum est quod corruptitur quantum ad suam substantiam, quia generatio et corruptio sunt tales transmutationes quibus si transmutetur aliquid, truansmutatur secundum nomen et secundum rationem. Et ideo realiter loquendo, nullo homine existente, haec est falsa, “homo est animal,” ex quo enim totum illud quod acquiritur per generationem tollitur per corruptionem, et per generationem acquiritur substantia rei, manifestum est quod substantia rei amittitur per corruptionem. Homo ergo consideratus quantum ad illud quod est post sui corruptionem nec est homo nec animal nec aliquid eorum quae prius de eo praedicabantur substantialiter.

Sed tu dices, “quomodo est hoc possibile quod illa propositio quam logicus iudicat esse veram falsa sit secundum considerationem realis philosophi?” Dicendum quod hoc nullum inconveniens est, quia ad aliud considerat realis philosophus et ad aliud considerat logicus. Logicus quidem considerat ad res secundum esse quod habent in anima, quia ergo idem intellectus essentialis potest manere de re, re existente et non existente, quia existere et non existere accidentae rei secundum se. Ideo logicus idem potest vere enuntiare de re, re existente et non existente. Et ideo sicut ipse dicit istam esse veram, “homo est animal,” homine existente, sic et dicit ipsam esse veram homine non existente, non attendendo ad illud quod est post corruptionem, quia ad generationem et corruptionem non advertit logicus, sed solum ad intellectum essentiae quem habet de re.

Philosophus autem realis considerat rem secundum quod est in esse naturae, et quia nullo homine existente nihil est in esse naturae quod sit homo, sed homo corruptus est, ideo realis philosophus, considerans ad illud quod homo est post sui corruptionem, dicit hanc esse falsam, “homo est animal,” quia post corruptionem rei res non habet esse nisi esse intellectum, et ad tale esse non considerat realis philosophus, sed solus logicus. Ideo etc.

Et si dicas, “intellectus intelligens aliter quam in re falsus est, sed nullo homine
existente in re, ita est quod nullus homo est animal; ergo intellectus intelligens aliter falsus est; logicus ergo dicens hanc, “homo est animal,” esse veram, nullo homine existente, falsus est,” ad rationem concedo maiorem, quia ab eo quod res est vel non est oratio vera vel falsa, et similiter intellectus verus vel falsus, quia oratio est signum intellectus. Et cum dicitur in minori, “sed nullo homine existente” etc., verum est quod in re ita est quod homo non est animal, non quidem homo manens homo sed quod erat homo, quia illud quod corruptum est non est homo, nec animal, sed prius erat et homo et animal. Et ideo intelligendo per hominem illud quod erat post sui corruptionem, falsa est haec, “homo est animal.” Sed logicus intelligendo hominem esse animal non considerat quantum ad illud quod est post sui corruptionem, sed considerat ad intellectum essentiali hominis, sive sit sive non sit, includitur animal, ideo dicit hanc esse veram, “homo est animal,” sive homo sit sive non sit. Et tunc non est repugnantia intellectus ad rem, quia intellectus non intelligit rem esse vel non esse in effectu, sed intelligit eam absolute, et sic attribuit ei esse animal.

Ad rationes apparat. Procedunt enim viis suis.

APPARATUS

NOTES


**Quaestio 28**

Quaeritur utrum ad perseitatem propositionis requiratur non solum identitas rei sed rationis, ita quod res in re et ratio in ratione includatur.

Et arguitur quod non requiratur identitas rationis. Metaphysicus considerat perseitatem in propositionibus, sicut apparet per Philosophum V *Metaphysicae*, ubi distinguet modos eius quod est per se.\(^A\) Sed metaphysicus solum considerat ad res, non ad rationes intelligendi. Ergo ad perseitatem propositionis etc.

Item, perseitas in propositionibus non debet intelligi penes aliquod accidens quia per se et per accidens distinguuntur per oppositum. Sed rationes intelligendi accidentia sunt rei significatae in propositionibus. Ergo perseitas in propositionibus non debet attendi penes rationem intelligendi, sed penes identitatem rerum.

Oppositum arguitur, si perseitas in propositionibus solum attenderetur penes identitatem rerum, tunc omnis propositio in qua praedicatum esset idem realiter cum subiecto esset per se vera. Sed hoc est falsum, ergo perseitas in propositionibus non solum attenditur penes identitatem rerum.

Intelligendum quod ad hoc quod propositio sit vera per se primo modo, non solum requiritur identitas rerum sed rationum, sicut dicit Lincolniensis supra capitulum de per se.\(^B\) In omni propositione quae est vera per se oportet quod praedicatum et subiectum sic se habeant ad invicem quod quidditas unius egrediatur ex principiis quidditatis alterius. Quod autem egreditur ex principiis quidditatis alterius recipit illud alterum in sui definitione, et ideo in omni propositione per se oportet quod praedicatum ponatur in definitione subiecti vel e converso. Si praedicatum ponatur in definitione subiecti, sic est propositio vera per se primo modo. Si subiectum ponatur in definitione praedicati, sic propositio est per se secundo modo. Et ad hoc advertens, Philosophus dixit quod per se primo modo insunt quaecumque
insunt in ratione dicente quid est. c Ex hoc ad propositum, in propositione per se primo modo praedicatum ponitur in definitione subiecti. Sed quod ponitur in definitione alterius includitur in eo et secundum rem et secundum rationem intelligendi, cum definitio cognitio quaedam intellectualis sit, et cum definitio sit ratio intelligendi quantum ad principia essentialia eius. Si ergo praedicatum ponitur in definitione subiecti, oportet quod praedicatum includatur in subiecto quantum ad rem et quantum ad rationem. Ergo etc.

Item, hoc apparat quia, secundum Philosophus III Metaphysicae, genus per se non praedicatur de differentia. d Et tamen genus et differentia eamdem rem vel naturam dicunt essentialiter. Aliter unum non praedicatur de alio praedicatione dicente hoc est hoc, sicut arguit Avicenna. e Nihilominus, licet ista sint idem secundum rem, tamen differunt secundum rationem. Ratio enim differentiae est extra rationem generis et e converso. Nihil ergo hic impedit praedicationem per se nisi diversitas rationum. Ex hoc arguo, illud quo posito ponitur perseveritas in propositionibus et quo remoto removetur perseveritas in propositionibus requiritur ad perseveratem propositionum. Sed posita identitate rationum, ponitur perseveritas, et illa remota, removitur. Unde genus de differentia non praedicatur per se, licet sint idem secundum rem. Ad hoc ergo quod aliqua propositio sit per se primo modo, oportet quod res significata per praedicatum sit eadem cum re significata per subiectum, et quod ratio includatur in ratione.

Item, per se secundum quod accipitur uno modo non dicit causam, sed privationem causalitatis respectu cuiuscumque exterioris. Et ideo haec, “homo est animal,” erit per se primo modo, homo enim per se est animal quia homo per nihil aliud est animal, et si homo per nihil aliud est animal, tunc oportet animal includi in homine et quantum ad rem et quantum ad rationem. Si quaeratur quae est ratio intelligendi existens in praedicato quae debet includi in subiecto, estne ratio intelligendi essentialis vel accidentalis, ad huius evidentiam considerandum quod dicendo sic, “homo est animal,” animal praedicatur per se, et res includitur in re et ratio in ratione. Animal autem quod est in praedicato contingit accipere dupliciter, aut absolute secundum quod est quaedam essentia et natura in determinato genere et in determinata specie entis, vel secundum quod est talis natura in qua
intellectus fundat intentionem generis. Similiter homo in subiecto potest considerari vel absolute vel secundum quod est talis natura in qua intellectus fundat intentionem speciei. Si accipiatur animal primo modo, sic sibi competit una ratio intelligendi essentialis quod animal est substantia animata sensibilis, et ista ratio intelligendi essentialis includitur in ratione essentialis hominis, et ita ratio in ratione includitur, loquendo de ratione intelligenti essentiali, sicut res in re. Si secundo modo accipiatur animal, sic sibi competit ratio quaedam intelligenti accidentalis, puta ratio non determinata ex se determinabilis per aliud. Ista etiam ratio intelligenti includitur in homine, secundum quod in homine fundat intellectus intentionem speciei, quia intellectus speciei est intellectus determinati, et iste intellectus includit in se rationem non determinati ex se et determinabilis per aliud et rationem determinantis. Sicut enim compositum naturae est ex uno quod est actus et ex alio quod est potentia, sic species quae est compositum rationis constituitur ex intellectu generis, qui est quasi potentia, et intellectu differentiae, sicut ex eo quod habet rationem actus. Et ita dicendo, “homo est animal,” per omnem modum ratio includitur in ratione, essentialis in essentiali, et accidentalis in accidentalis. Sic ergo res in re et ratio in ratione. Sed ita non est de genere in comparatione ad differentiam. Ratio enim generis est extra rationem differentiae et e converso. Licet alia sit ratio speciei et alia generis, tamen una includitur in alia, et ideo unum de alio praedicatur per se, genus autem de differentia non, nec e converso.

Et si forte quaereres ulterius, ista ratio essentialis differentiae est ne extra rationem essentialem generis, ita quod propter hoc unum non possit praedicari de alio per se? Non videtur autem quia genus et differentia unam essentiam dicunt, unius autem essentiae est unus intellectus essentialis, et ita generis et differentiae erit unus intellectus essentialis vel unus in alio includeretur, et ita genus de differentia poterit praedicari per se. Intelligendum quod genus et differentia non sunt diversae essentiae sed diversi intellectus fundati in eadem essentia, unde licet eadem essentia importetur nomine generis et differentiae, tamen ista essentia secundum quod importatur nomine generis alia est secundum rationem a se ipsa secundum quod importatur nomine differentiae, et ideo dicimus eos esse diversos intellectus. Eadem igitur essentia sic importatur. Verum est quod illud quod est genus et illud quod est
differentia una natura sunt et ipsorum ut sic est unus intellectus essentialis, nihilominus rationes istorum essentiales diversae sunt. Et tu dices, “si esset eadem essentia, ergo ratio essentialis differentiae includeretur in ratione generis et e converso.” Dico quod generis et differentiae sunt rationes essentiales differentes, tamen non differentes essentialisiter sicut duo individua eiusdem speciei sunt substantiae\textsuperscript{22} differentes, non cum sint differentes substantialiter. Et quia sic sunt diversa, unum de alio non praedicatur. Consimiliter cum ratio generis et differentiae sint rationes\textsuperscript{23} essentiales differentes quamvis non essentialisiter differant, unum de alio non praedicatur per se.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “metaphysicus” etc., dico quod metaphysicus considerat ad rationes essentiales intelligendi et per illas potest iudicare perseitatem propositionum, unde ipse metaphysicus videns quod ratio essentialis differentiae est extra rationem essentialem generis ut genus est, dicit quod genus de differentia non praedicatur per se, ut ratio essentialis animalis secundum quod animal est extra rationem rationalis, et tamen non est extra rationem hominis. Et magis pertinet hoc ad metaphysicum quam ad aliquem alium rationalem philosophum,\textsuperscript{24} quia metaphysicus considerat res\textsuperscript{25} et essentias rerum. Via autem propria deveniendi in essentias rerum est definitio, quia ergo perseitas propositionum maxime attenditur penes definitionem subiecti et praedicati, ideo ad metaphysicum bene pertinet iudicare de perseitate propositionum. Et qui perseitatem iudicat de propositionibus attendendo diversim et seorsum ad rationes intelligendi essentiales et accidentales, non secundum quod una ratio fundatur in alia,\textsuperscript{26} est pro parte\textsuperscript{27} logicus pro parte metaphysicus, nisi attendat ad rationes intelligendi essentiales ut in eis fundantur rationes intelligendi accidentales, sic enim\textsuperscript{28} est pure logicus. Unde in multis propositionibus metaphysicus et logicus habent modo consimili considerare, et in multis procedit metaphysicus modo logico sicut a principio quarti usque ad finem octavi.\textsuperscript{f}

Ad secundam patet ex dictis.

\textbf{APPARATUS}

‘philosophum rep. et repetitio del. M \textsuperscript{2} distinguat] contra add. M \textsuperscript{3} praedicatum...subiectum inv.'
Quaestiones Veteres


NOTES

F I.e., in Aristotle’s *Metaphysics*.

Quaestio 29

Quaeritur circa secundum modum dicendi per se. Philosophus dicit quod illa praedicantur secundo modo quando propria passio praedicatur de suo subiecto, et subiectum ponitur in definitione propriae passionis. Et quaeratur utrum accidens proprium habeat definiri per suum subiectum.

Et arguitur quod non, quia definitio est sermo quidditatis et essentiae. Quod ergo non pertinet ad quod quid est alicuius non ponitur in definitione illius. Sed subiectum non pertinet ad quod quid est passionis. Ideo etc.

Item, quod habet’ significationem absolutam habet quod quid est absolutum. Nunc autem accidentia habent significationem absolutam, ’quod declarant nota abstracta quae habent significationem absolutam,’ quia significant non ut in habitudine ad subiectum. Et3 universaliter accidentia in abstracto, si habent quod quid est absolutum et definitio dicit
quaestiones veteres 172

quod quid est, ergo habent definitiones absolutas, et illa non definitur per subiecta.

Oppositum arguitur, quod non habet esse absolutum, non habet quod quid est absolutum, sed accidens proprium non habet esse absolutum, ergo nec quod quid est, quare nec definitionem.

Dicendum quod propria passio habet definiri per suum per se subiectum, si eiusmod eius debeat esse definitio completa. Eadem enim est dispositio res in entitate et veritate, et ideo a quocumque dependet rei entitas, ab eodem dependet eius veritas. Entitas autem propriae passionis dependet ex entitate subiecti, quia causatur ex principiis essentialibus eius, et ideo eius veritas sive cognitio intellectualis ex entitate subiecti dependet. Definitio autem cognitio quaedam intellectualis est, et ideo definitio passionis ex subiecto dependet. Et ad hoc advertens, Philosophus VII Metaphysicae dicit quod definitio accidentium est ex additione, quia datur per rem alterius generis, videlicet per subiectum.

Hoc etiam declaratur sic, et fere redit in idem: quod egreditur ex principiis quidditatis alterius illud alterum recipit in sua definitione, quia a quo res dependet quantum ad quidditatem ab eodem dependet quantum ad definitionem. Sed proprie passio dependet a subiecto quantum ad suam quidditatem, ideo etc. Et sicut non habetur cognitio completa de effectu antequam habeatur completa cognitio de causa, ita nec de propria passione antequam sciatur subiectum, quo est immediata causa passionis. Et ideo definitio completa passionis accipit subiectum. Et ad hoc advertens Philosophus VIII Metaphysicae dicit quod definitio subiecti, si sit completa, nata est reddere causas omnium accidentium eius. Ex hoc apparet unum, scilicet quod quod quid est accidentium magis absolutum est quam sua definitio, quia in definitione accidentis ponitur aliquid alterius generis, sicut subiectum. Sed in quod quid est accidentis non accipitur subiectum nec in illo includitur. Sed quod quid est accidentis absolutum est a quod quid est substantiae, quod declarant nomina significantia in abstracto. Quae enim ex se ipsis formaliter distincta sunt, sic se habent quod unum non includitur in quod quid est alterius. Sed subiectum et propria passio ex se ipsis formaliter distincta sunt, sicut per se causa et per se effectus. Ideo etc.

Ad rationes in oppositum. Ad primam, cum arguitur “quod non pertinet ad quod quid
est alicuius" etc., scimus quod definitio datur causa innotescendi rem,\textsuperscript{16} cum ergo dicitur "quod non pertinet" etc., verum est nisi illud quod definitur tale fuerit quod non possit sufficienter cognosci ex suis principiis. Tunc\textsuperscript{17} illud quod\textsuperscript{18} non pertinet ad quod quid est illius non ponitur in definitione illius. Sed si ex suis\textsuperscript{19} principiis non sufficienter cognoscatur, oportet aliquid aliud poni in sua definitione. Et ad minorem dico quod vera est, tamen\textsuperscript{20} ex principiis propriis nunc habet sufficienter\textsuperscript{21} cognosci, sed cognitione propriorum principiorum dependet ex cognitione principiorum subiecti, propter quod recipit subiectum in sua definitionem.

Ad aliam rationem, cum arguitur "quod habet significationem absolutam" etc., concedo quod propria passio habet quod quid est absolutum, et\textsuperscript{22} habet etiam definitionem absolutam, sed per illam non habebitur completa cognitione de propria passio, sed oportet resolvere definitionem passionis in sua principia et illa principia in principia subiecti. Et antequam talis resolutio completa fuerit non habetur cognitione completa\textsuperscript{23} de propria passio.

\textbf{APPARATUS}

'habet] quod \textit{add.} O \textsuperscript{2}quod . . . absolutam \textit{om.} M \textsuperscript{3}et \textit{sup. lin.} O \textsuperscript{4}et illa \textit{om.} M \textsuperscript{5}habet[ habent O \textsuperscript{6}habet] habent O \textsuperscript{7}sed . . . absolutum \textit{om. hom.} M \textsuperscript{8}si \textit{om.} M \textsuperscript{9}dispositio res] disposita M \textsuperscript{10}ab] suam ad M \textsuperscript{11}cognitio completa \textit{inv.} M \textsuperscript{12}ad hoc \textit{rep.} M \textsuperscript{13}passio \textit{in marg.} M \textsuperscript{14}quod] quae M \textsuperscript{15}non \textit{om.} O \textsuperscript{16}rem] \textit{ab isto vocabulo ad finem quaestionis in marg. inf.} O \textsuperscript{17}tunc] ideo M \textsuperscript{18}quod] quo M \textsuperscript{19}suis] sui M \textsuperscript{20}tamen] quia \textit{add.} O \textsuperscript{21}habet sufficienter] habent propriae M \textsuperscript{22}et \textit{om.} M \textsuperscript{23}cognitio completa \textit{inv.} M

\textbf{NOTES}

\textsuperscript{A}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 4, 73a37–38.

\textsuperscript{B}Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 5.

\textsuperscript{C}Aristotle, \textit{Metaphysics} VIII 2, 1042b7–1043a11.

\textbf{Quaestio 30}

Quaeritur adhuc circa secundum modum dicendi per se, et quaeantur duo ad
praesens, primo, utrum unum accidens possit praedicari de alio accidente secundo modo dicendi per se, secundo, utrum aliquod accidens per se insit\textsuperscript{2} subiecto.

De primo arguitur quod sic, quia propria passio praedicatur de suo subiecto per se secundo modo, sed unum accidens potest esse propria passio alterius accidentis, sicut habere tres est propria passio trianguli; quare etc.

Item, Philosophus VII \textit{Physicorum}, capitulo de comparatione\textsuperscript{3} motuum, dicit quod unum et idem accidens\textsuperscript{4} potest reperiri in diversis secundum speciem, et assignat rationem. Sicut albedo, quae est unum\textsuperscript{5} accidens, potest reperiri in diversis secundum speciem, et potest esse unius rationis in illis, quia susceptivum primum albedinis, puta superficies, potest esse unius rationis in diversis.\textsuperscript{6} Ex hoc arguo, omne accidens praedicatur de suo susceptivo primo per se secundo modo, sed unum accidens potest esse susceptivum primum alterius accidentis, ut\textsuperscript{6} superficies albedinis; ideo etc.

Oppositum arguitur, quod non praedicatur, non praedicatur per se. Sed accidens non praedicatur de alio accidente, quia nec unum accidens est subiectum alterius accidentis. Ergo unum accidens non praedicatur de alio accidente per se secundo modo.

Ad hoc est dicendum quod unum accidens non praedicatur de alio accidente per se secundo modo, si propri\emph{e} velimus loqui de propositione per se secundo modo, quia subiectum comparatur ad praedicatum in duplici genere causae, scilicet in genere\textsuperscript{7} causae materialis et in genere causae efficientis. Et magis in genere causae materialis, quia magis est quartus modus quam secundus quando subiectum comparatur ad praedicatum in genere causae efficientis. Nunc autem unum accidens non potest comparari ad aliud accidens in genere materiae et subiecti, et ratio huius est quia cui\textsuperscript{8} non convenit\textsuperscript{9} ratio subsistendi,\textsuperscript{10} ei per se non convenit ratio subiciendi, “quod enim per se subicitur per se subsistit. Nunc autem accidenti non convenit per se ratio subsistendi,\textsuperscript{11} et propter hoc Philosophus inferius in hoc libro, capitulo de statu praedicamentorum, dicit accidentia esse non alicquid, quia rationem subsistendi\textsuperscript{12} non habent.\textsuperscript{8} Ergo unum accidens non propri\emph{e} comparatur ad aliud accidens in ratione subiecti. Maior patet de se, propter hoc enim dicimus quod nec materia nec forma propri\emph{e} est subiectum accidentium, sed illud quod per se subsistit, cuiusmodi est
aggregatum. Et ideo dicimus quod ex unione formae cum materia resultat omne accidens, accidens autem non proprie subsistit, propter quod nec proprie habet subici.

Item, ratio essendi absoluta et ratio essendi comparata videntur esse quasi primae differentiae dividentes substantiam ab accidente, propter quod Philosophus VII Metaphysicae dicit quod substantia primo et principaliter et maxime est ens. Sed esse accidentis est inesse, sed nulla substantia inventur cui competit ratio inhaerentis. Et ideo dicit Philosophus I Physicorum quod illud quod vere est nulli accidit. Nullum accidentis invenitur quod proprie habeat rationem subjicii, sed in secundo modo illud quod subjicit proprie habet rationem subjicii, ergo nullum accidentis proprie subjicitur respectu alterius ita quod alterum praedicetur de eo per se secundo modo.

Item, propositio per se debet esse secundum se, et propter hoc dicit Philosophus in hoc libro, capitulo de statu praedicamentorum, illud quod subjicitur supponatur subjicii secundum se, et subdit in littera, sed propositio in qua praedicatur unum accidens de alio non est secundum se, ut dicitur in littera. Unum ergo accidentis non comparatur ad alium proprie in ratione materiae et subjicii, propter quod unum non praedicatur de alio proprie secundo modo dicendi per se, quia hoc requiritur adhoc quod sit proprie secundus modus dicendi per se, quod subjicietum comparetur ad praedicatum in ratione materiae et subjicii.

Licet autem unum accidentis non comparetur ad alium in ratione subjicii, comparari tamen potest ad alium in ratione causae effective, ita quod substantia est causa effectiva unius accidentis, et illud accidentis est causa alterius accidentis, et ild alius, sicut substantia lactis est causa calidi et humidi sic proportionati, proportio autem calidi et humidi consequentis substantiam causa est dulcedinis in lacte. Et ita unum accidentis est causa effectiva alterius accidentis, quamvis non sit subjicietum respectu alterius accidentis. Si autem omnia accidentia referantur ad substantiam, referuntur ad eam immediate in ratione subjicii, quamvis non referuntur ad causam immediate in ratione causae.

Et tu dicis, quomodo haec per se, “triangulus habet tres,” “linea est recta vel curva”, cum numerus et linea accidentia sint? Dico quod “triangulus” non solum nominat triangulationem ipsum, sed cum dimensionibus illis dicit naturam subjiciam dimensionibus.
Licet enim mathematica abstrahant a substantia sensibili, non tamen abstrahunt a substantia absolute. Unde triangulus non solum nominat dimensiones, sed dimensiones cum natura subiecta, et totum illud est subiectum respectu huius, “habere tres,” ita quod proprium subiectum est aggregatum quod per aliquid eius comparetur ad passionem sicut subiectum, per aliquid autem sicut efficiens. Et similiter dico de numero respectu paris vel imparis. Numerus enim non solum nominat numerationem ipsam, sed numerationem et materiam subiectam numinationi, et totum illud est subjectum quando dicitur numerus est par vel impar.

Ad rationes apparet. Ad primam, cum dicitur “propria passio” etc., concedo et ad minorem visum est qualiter habere tres est propria passio trianguli, quoniam non secundum quod solum nominat ipsam triangulationem, sed secundum quod nominat totum aggregatum ex triangulatione et natura subiecta.

Ad aliam dicendum est de superficie sicut dictum est de triangulo.

**APPARATUS**


**NOTES**


Aristotle, *Posterior Analytics* I 22, 83a24-35 for the general picture here, 83a33-35 for the
Quaestiones Veteres

specific point, though Aristotle does not say that accidents are nothing, but that Platonic Forms are. The list of categories occurs at 83a21 ff., hence the name of the Chapter.


Quaestio 31

Quaeritur utrum aliquod accidens per se insit subiecto.

Et arguitur quod non, quia quod accidentaliter inest non per se inest, sed omne accidens accidentaliter inest; ergo etc.

Item, hoc arguitur: omne quod per se inest de necessitate inest, sed nullum accidens de necessitate inest; ergo nullum accidens per se inest. Minor patet per Philosophum in littera, qui dicit quod accidentia non sunt necessaria, et si sic, non de necessitate insunt.\(^A\)

Oppositum arguitur, conclusio demonstrationis debet esse per se, sed in conclusione demonstrationis accidens inest subiecto; ergo aliquod accidens inest subiecto per se.

Dicendum est ad hoc quod aliquod accidens per se inest subiecto, ad cuius evidentiam considerandum\(^2\) quod accidentia sunt\(^3\) duplicia. Quaedam enim sunt accidentia quae consequentur speciem, quaedam autem quae consequentur individuum.

Accidentia quae consequentur speciem causantur ex essentialibus principii\(^4\) speciei, et loquendo de talibus accidentibus manifestum quod tale accidens per naturam\(^5\) cuilibet individuo contento sub specie. Loquendo tamen de talibus accidentibus tantum est unum accidens in una specie, sicut enim existentium sub una specie est tantum una essentia, sic et accidens immediate ex principii essentialiae causatum erit tantum unum, quia ab uno non procedit nisi unum. Et hoc praecipue verum est in agentibus secundum naturam, propter quod non inventitur nisi unum accidens proprium\(^6\) in una specie, sicut risibile in homine. Talia autem accidentia demonstrantur de subiectis per definitionem subiecti, ex quo enim talia accidentia causantur ex principii essentialibus subiecti, et talia principia subiecti\(^7\)
exprimuntur per definitionem subjecti, rationale est quod ipsa demonstrantur de subjectis per definitionem subjecti.

Loquendo autem de talibus accidentibus quae sic causantur ex principiis essentialibus subjecti, verum est quod insunt per se suis subjectis, sed non per se primo modo, per se quidem insunt et huius ratione quia tunc praedicatum per se inest subjecto quando subjectum est causa praedicati. Nunc autem comparando accidentes ad subjectum ex cuius principiis causatur manifestum quod in tali subjecto est causa accidentis. Et ideo tale accidentes de suo subjecto praedicatur per se, sed non primo modo, quia ubi est perseveras primo modo praedicatum est de intellectu essentiali subjecti, sed accidentes non est de intellectu essentiali subjecti, quamvis ex suis principiis causetur. Et ideo quamvis insit per se, non tamen inest per se primo modo.

Talia autem accidentia quae consequuntur individuum non causantur ex principiis essentialibus individui, quoniam eadem sunt principia essentialia individui et speciei, puta materia et forma. Sed ista accidentia causantur ex commixtione qualitatum primarum in individuis, et ideo, quia in diversis individuis sunt diversae commixtiones qualitatum primarum, ibi sunt diversa accidentia talia in diversis individuis. Huismodi autem sunt ut album, nigrum, et talia, huiusmodi accidentia non habent causam per se in subjecto. Et ideo possunt adesse et abesse, propter quod ipsa non insunt per se. Hoc est quod dicitur communiter, quod quoddam est accidentem commune et quoddam proprium accidentem. Commune non inest per se subjecto, accidentes tamen proprium per se inest.

Sicut autem est aliquod accidentes quod per se inest subjecto, sic est aliquod accidentes primo inest subjecto. Sed praedicata de aliquo possimus considerare vel universaliter vel in genere, universaliter accipiendo omnia praedicata essentialia vel accidentalia, vel accidentalia solum. Considerando ad omnia praedicata essentialia et accidentalia, sic nullum accidentes primo inest subjecto, quia quod primo inest subjecto est quod quid est et essentia eius, nullum autem accidentes est de essentia subjecti. Considerando autem ad praedicata non universaliter sed in genere praedicatorum accidentalium, sic dico quod accidentes potest inesse subjecto primo, quia est aliquod tale accidentes quod primo inest subjecto, non per
Quaestiones Veteres

aliquod\textsuperscript{23} accidens prius, sicut habere tres triangulo, inest tamen ei per aliquod substantialie sive essentiale prius, puta per definitionem subiecti. Et ita est aliquod accidens quod per se inest, et etiam primo, modo tamen qui dictus est.

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur “quod accidentaliter” etc., sicut duplex est per se, sic\textsuperscript{24} duplex est per accidens. Quoddam enim est per accidens quod opponitur per se primo modo, quoddam autem\textsuperscript{25} quoddam opponitur per se secundo modo, quia quot modis dicitur per se, tot modis dicitur per accidens. Modo ad maiorem dico, quod\textsuperscript{26} inest\textsuperscript{27} accidentaliter non inest\textsuperscript{28} per se primo modo, potest tamen inesse\textsuperscript{29} per se secundo modo, et tale est accidens proprium respectu sui subjecti.

Ad aliam, concedo maiorem, et ad minorem nego eam.\textsuperscript{30} Et cum probas, “quia Philosophus dicit quod accidentia non sunt necessaria” etc., dico quod Philosophus ibi loquitur de accidente communi, unde subdit, “de tali enim dico accidente quod contingit inesse et non inesse,”\textsuperscript{8} hoc autem est accidens commune et non proprium.

APPARATUS

\textsuperscript{'}omne sup. lin. O \textsuperscript{2}considerandum\] est add. M \textsuperscript{3}sunt\] est O \textsuperscript{4}principii om. M \textsuperscript{5}naturam\] inest add. M \textsuperscript{6}proprium om. M \textsuperscript{7}et talia principia subjecti om. M \textsuperscript{8}autem\] tamen M \textsuperscript{9}et huius ratione om. M \textsuperscript{10}per se\] et M \textsuperscript{11}sed\] et add. M \textsuperscript{12}consequentur\] sequuntur M conservuntur O (forte M omissit con- per haplographium cum praecedenti quae, cuius signum similis est signi con-)\textsuperscript{13}ut album] et M \textsuperscript{14}talia\] et add. M \textsuperscript{15}hoc\] et hoc M \textsuperscript{16}dicitur communiter inv. M \textsuperscript{17}sic\] sicut M \textsuperscript{18}universaliter\] universali M \textsuperscript{19}quia quod primo inest subjecto om. hom. M \textsuperscript{20}ut add. O \textsuperscript{21}accidens rep. O \textsuperscript{22}accidens om. M \textsuperscript{23}aliquod rep. O \textsuperscript{24}sic\] sicut O \textsuperscript{25}autem\] est add. M \textsuperscript{26}quod\] illud quod add. M \textsuperscript{27}inest\] con- add. O \textsuperscript{28}inest\] ei add. M \textsuperscript{29}inesse\] quaestio add. M \textsuperscript{30}eam rep. M

NOTES

\textsuperscript{A} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 6, 75a18 ff., esp 31–32.

\textsuperscript{B} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 6, 75a20–21.
Quaestiones Veteres

Quaestio 32

Quaeritur utrum haec sit per se secundo modo, “linea est recta.”

Et arguitur quod non, quia quod per se inest omni inest, sed non omnis lineae est recta; ergo haec non est per se, “linea est recta.”

Item, quod per se inest de necessitate inest, sed linea non de necessitate est recta quoniam linea potest esse curva; ergo etc.

Oppositum arguitur, propria passio per se inest subjecto, sed rectum est propria passio lineae, quia, sicut Themistius dicit, impossibile est quod rectitudo inveniatur vacua a linea, hoc est, impossibile est quod rectitudo inveniatur sine linea. Erit ergo propria passio lineae, quare etc.

Dicendum quod haec non est per se secundo modo, “linea est recta,” et ratio huius est quia in propositione per se secundo modo oportet quod subjectum per rationem suam sit causa praecisa praedicati. Causa inquam praecisa hoc modo quod sit causa praedicati tamquam sui effectus proprii et immediati, et non alicuius alterius. Et hoc ideo est quia in propositione per se secundo modo subjectum et praedicatum dicuntur secundum convertibilitatem, praedicatum enim debet esse eiusdem communitatis cum subjecto et e converso. Et propter hoc demonstratio si bona sit est ex omnibus per se convertibilibus. Ex hoc ergo accipitur haec maius: in propositione per se secundo modo subjectum debet esse causa praecisa praedicati sicut sui proprii effectus, sed linea non est causa praecisa huius quod est esse rectum. Est enim causa huius quod est esse curvum sicut et huius esse rectum, et ita non est causa praecisa huius quod esse rectum. Ideo etc. Ita quod in propositione per se secundo modo oportet quod subjectum determinet se ad praedicatum ita quod non ad aliud. Sed dicendo linea est recta, linea non determinat se ad esse rectum ita quod non ad aliud. Potest enim esse curva, ut dictum est. Ideo etc. Et ex hoc accipitur quod in propositione per se secundo modo oportet quod praedicatum insit in subjecto per se, sive de necessitate et universaliter, ex quo est effectus immediatus eius quia in propositione per se secundo modo praedicatum inest subjecto per essentiam subjecti. Sicut igitur essentia subjecti inest subjecto universaliter et de necessitate, sic et propria passio, quae est
praedicatum, universaliter et de necessitate inerit subiecto. Sed rectum non de necessitate inest lineae, quia potest incurvari, nec universaliter, quia non omnis linea est recta. Ergo haec non est per se secundo modo, “linea est recta.”

Nihilominus, quia illa propositio est per se secundo modo, quia illa propositio est per se secundo modo in qua subjectum est causa praecisa praedicati et praedicatum inest subjecto universaliter et de necessitate. Sed dicendo sicut linea est recta vel curva subjectum est causa praecisa praedicati, et primum inest subjecto universaliter et de necessitate, quia sicut Philosophus dicit in littera, licet universaliter loquendo non rectum et curvum non sit idem, tamen in genere linearum non rectum et curvum idem sunt. Modo ex hoc arguo in genere linearum idem est non rectum et curvum, sed de linea verum est dicere quod ipsa de necessitate vel est recta vel non recta, quia de quolibet affirmatio vel negatio, ergo de linea verum erit dicere quod ipsa est recta vel curva. Ergo istud praedicatum sumptum sub disiunctione universaliter inest lineae et etiam de necessitate.

Si autem tu quaeras quomodo est hoc possibile quod haec duo per se et primo insunt lineae, quia quod per superhabundantiam dicitur uni soli convenit, sed primo inesse dicitur per superhabundantiam, ergo uni soli convenit, ergo dicendum est quod alterum iorum, rectum scilicet vel curvum, solum insit lineae et non utrumque simul—solutio, verum est quod aliqua duo non possunt primo inesse uni et eidem et hoc secundum idem, nihilominus aliqua duo possunt simul inesse uni et eidem secundum aliud et aliud, sicut vivere et esse corruptibile ambo ista primo insunt homini, tamen hoc est per aliud et aliud quia vivere inest homini per animam et esse corruptibile per materiam. Similiter possibile est quod rectum et curvum insunt lineae primo tamen per aliud et aliud, quia linea per hoc quod medium exit ab extremis est curva, per hoc autem quod medium non exit ab extremis est recta, et utrumque inest lineae primo quia linea est subjectum primum et immediatum utriusque. Sed enim non sit immediatum subjectum utriusque accepti per se, tamen est immediatum subjectum utriusque cum sumuntur sub disiunctione ad se invicem. Unde ista est per se et immediata, “linea est recta vel curva,” immediatione subjecti quamvis non sit immediata immediatione causae. Potest enim illa passio praedicari de hoc subjecto per definitionem
subiecti quod est causa etc., et hoc modo quaelibet conclusio demonstrationis est immediata, scilicet immediate subiecti, licet nulla conclusio demonstrationis sit immediata immediate causae.

Sicut autem haec est per se secundo modo, “linea est recta vel curva,” ita et haec, “animal est rationale vel irrationale,” praedicando differentias sub disiunctione de suo genere. Et ratio huius est quia secundum Avicennam eadem est comparatio generis ad differentiam et subiecti ad propriam passionem, sicut enim nos videmus quod propria passio est extra rationem et intellectum subjecti, ita differentia est extra rationem generis, et sicut subjectum est in potentia ad propriam passionem, ita genus est in potentia ad differentiam. Item, sicut propria passio habet rationem informantis subiectum, ita differentia habet rationem informantis genus, et sicut passio, si debet definiri, accipit subiectum in suam definitionem, sic, si differentia habeat definiri, et hoc in comparatione ad differentiam sibi oppositam, ipsa accipiet genus in sua definitione. Et sicut propria passio causatur ex principiis essentialibus subjecti, sic differentiae immediatae dividentes genus ex opposto.

Ex his contingit arguere primo quod haec sit per se secundo modo, “animal est rationale vel irrationale.” Illa propositio est per se secundo modo in qua praedicatum est extra rationem subjecti, et habet rationem informantis respectu subjecti, et recipit subjectum in sua definitione, et causatur ex principiis essentialibus subjecti. Sed dicendo sic, “animal est rationale vel irrationale,” praedicatum est extra intellectum subjecti, et praedicatum habet rationem informantis respectu subjecti, iterum praedicatum recipit subjectum in sua definitione, etiam causatur ex principiis subjecti. Sicut enim videmus in re quod ex uno principio materiali possunt causari contraria secundum formas, ita in ratione ex uno genere quod se habet in ratione principii materialis possunt procedere contrarie, ita quod proportionaliter sit in rationibus sic est in rebus. Propter quod haec est per se, “animal est rationale vel irrationale.” Similiter et haec, “animal est homo vel non,” est per se secundo modo, secundum quod non homo dicit negationem in genere et non extra genus.

Ad rationes apparat. Dictum enim est quod haec non est per se, “linea est recta,” sed haec, “linea est recta vel curva,” et ideo concedo rationem primam, quae probat hanc non
esse per se, “linea est recta,” et aliam concedo similiter.

Ad rationem in oppositum, concedo maiorem. Et ad minorem nego eam, quia totum illud, curvum vel rectum sic acceptum sub disiunctione, est propria passio lineae, et neutrum istorum per se sumptum, quia propria passio lineae debet esse convertibilis cum lineae. Sed totum illud sumptum sub disiunctione erit convertibile cum linea, et neutrum illorum per se sumptum, ideo etc. Et ad dictum Themistii, dico quod licet rectum non possit inveniri sine linea, linea tamen potest inveniri sine recto, propter quod rectum non est passio lineae.

**APPARATUS**


**NOTES**


Quaestiones Veteres

Quaestio 33

Quaeritur circa tertium modum eius quod est per se. Philosophus, ponens' tertium modum dicendi per se, dicit quod adhuc alio modo dicitur per se quod per se subsistit, et sic omnis substantia prima quae per se subsistit est per se, et nullum accidens est per se hoc modo.\(^1\) Ideo quaeritur utrum aliquod accidens sit ens per se hoc modo.\(^2\)

Et arguitur quod sic, quia significare sequitur intelligere, et intelligere sequitur esse, ergo a primo significare sequitur esse. Sed accidens significatur per se, ergo accidens est per se.

Item, Avicenna I suae *Metaphysicae* dicit, quod nihil est in se nihil est in alio, ergo quod aliquid est in alio aliquid est in se.\(^3\) Sed accidens est aliquid in alio, ergo est aliquid in se. Sed quod est aliquid in se rationem entis habet ex se, ergo accidens est aliquid ex se et per se.

Oppositum arguitur, quod non est ens nisi quia entis non est ens per se, sed accidens non est ens nisi quia entis, ut dicitur IV et VII *Metaphysicae*,\(^4\) ideo etc.

Distinguendum est de esse, quia duplex est esse, scilicet esse essentiae et esse actualis existentiae. Loquendo de esse essentiae, accidens est ens per se, et ratio huius est quia Philosophus, secundo huius, probat\(^5\) quod ipsius quod quid est non est demonstratio, quia eius non est altera causa.\(^6\) Ex hoc arguitur, quod inest alicui non per causam alteram inest sibi ex se et per se. Hoc enim dicimus per se inesse quod non per causam alteram inest. Nunc autem, quod quid est uniuscuiusque inest sibi non per cuasam alteram, ergo quod quid est accidentis inest accidente ex se et per se. Et propter hoc, sicut Avicenna dicit, de\(^7\) quidditate substantiae sensibilis, quod animalitas ex hoc quod animalitas nihil aliud est quam animalitas, et animalitas ex se habet quod sit animalitas, et non ab aliquo alio.\(^8\) Ita albedo\(^9\) ex hoc quod albedo nihil aliud est quam albedo,\(^10\) et albedo ex se habet quod sit albedo et non ab aliquo alio. Et sicut Philosophus dicit V *Metaphysicae*,\(^11\) hominis multae sunt causae, tamen huius quod homo sit homo non est alia causa,\(^12\) similiter, licet albedinis multae sint\(^13\) causae, tamen huius quod albedo est albedo, non est alia causa. Et hoc loquendo de esse essentiae, et ita loquendo de esse essentiae accidentis, sic accidentia sunt per se tertio modo.

Loquendo tamen de esse existentiae, sic accidens non est ens per se tertio modo, quia
quaestiones veteres

quod per se non existit non est ens per se loquendo de esse existentiae. Sed accidens non per se subsistit, quia omne quod subsistit in materialibus est compositum ex materia et forma.

"Sed accidentia non sunt composita ex materia et forma." Unde convenienter dicitur, et bene, quod accidentia non habent materiam ex qua, sed in qua, et causa quare non habent propriamente materiam ex qua est quia materia prima non est in potentia ad formas accidentales nisi mediantibus formis substantialibus. Ideo nullam formam accidentalem recipit nisi prius recipit formam substantialem, et quia ita est manifestum quod materia non est immediatum subiectum accidentum. Et ad hoc advertendo possimus dicere quod accidentia non habent materiam ex qua, sed in qua. Quando enim aliquid est compositum ex materia et forma, tunc in eo recipitur accidens, accidens ergo non est per se ens loquendo de esse existentiae, et ad hoc advertens, Philosophus I Physicorum dicit quod album non est nisi cum quoddam alterum est quod sit album. G Immo, si ita esset quod accidens per se existeret, tunc esset una ratio essendi communis substantiae et accidenti. Si enim accidens in suo existere, esset absolutum et per se ens, multo fortius in suo quo quid est. Ergo sicut substantiae convenit ratio essendi absoluta quantum ad suum quo quid est, et suum existere, ita et accidenti. Non magis ergo dependeret accidens a substantia quam e converso, et ita ens per unam rationem dicetur de substantia et accidente, puta per rationem essendi absolute, cum tamen ratio essendi absoluta et comparata sint quasi maxime diversificantes substantiam ab accidente. Ille etiam qui ponit quod accidens est per se ens ponit accidens non esset accidens, et contradictoria implicat, quia ex hoc quod ponit ipsum esse accidens ponit ipsum inhaerere, et per hoc quo ponit ipsum ens absolutum ponit ipsum non inhaerere, et ita ponit ipsum inhaerere et non inhaerere et ponit ipsum esse accidens et non esse accidens.

Ad rationem. Ad primam, dico quod verum est quod significare sequitur esse pro tanto quia omne quod significatur necessario aliquam rationem entis habet. Tamen possibile est quod aliquid abstracte significetur quod non est abstractum innatum, nec etiam distinctum in esse naturae. Natura enim non distinguunt inter albedinem et dulcedinem in lacte, tamen intellectus inter haec distinguunt, et ideo aliqua possunt abstracte significari quae non abstracte existunt. Et ideo accidens quod non abstracte existit potest abstracte significari.
Quaestiones Veteres

Ad aliam, concedo quod accidens sit aliquid in se et aliquid absolutum quantum ad esse essentiae, et hoc modo est aliquid ens ex se et per se, non tamen quantum ad esse existentiae.

APPARATUS


NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73b6–10.
B Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 37, l. 10.
C Aristotle, Metaphysics IV 4, 1007a21–b18 (a34–b1); VII 5, 1030b28 ff. (snub includes “nose” in its “definition.”)
D Aristotle, Posterior Analytics II 4.
G Aristotle, Physics I 3, 185a25–35.

Quaestio 34

Quaeritur utrum secundae substantiae sint entes per se, quia Philosophus satis facit mentionem de prima substantia.

Et arguitur quod non, quia quod est in alio non est ens per se, et istam videtur Philosophus accipere in littera. Sed secundae substantiae sunt entes in alio, quia sunt in primis substantiis. Ideo etc.
Quaestiones Veteres

Item, illud ad cuius esse requiritur esse cuiusdam alterius' non est ens per se. Sed ad esse secundarum substantiarum requiritur esse cuiusdam alterius, ad hoc enim secundae substantiae sint oportet primas substantias esse. Non enim est homo nisi cum est hic homo, et propter hoc si homo est, hic homo est, sicut dicitur in Praedicamentis, si color est in corpore tunc est in aliquo corpore. C Quare etc.

Oppositum arguitur quod non est ens per accidens et est necessario est ens per se. Nunc autem secundae substantiae sunt, et non sunt entes per accidens. Ideo etc. Quod non sint entes per accidens apparat, quia nihil quod est ens per accidens reponitur in praedicamento. Sed secundae substantiae reponuntur in praedicamento. Ideo etc.

Intelligendum quod secundae substantiae sunt ipsa universalia praedicata de singularibus. Universale autem dupliciter accipitur, quia quoddam est universale in potentia et quoddam est universale in actu. Universale in potentia est natura rei intellecta in potentia, et ista natura sic considerata tale esse habet in singularibus quod ipsa est una in uno et plures in pluribus. Ista etiam natura pro tanto dicitur intellecta in potentia, quia solam aptitudinem habet ad hoc quod intelligatur, et non est actu intellecta nisi cum actu abstrahitur. Universale autem actu est natura rei actu abstracta et actu intellecta. Si quaeratur de universali in potentia, dico quod ipsum est ens per se tertio modo, quia illud quod per se subsistit, non per alterum in quo sit vel de quo dicitur, est ens per se tertio modo. Sed natura rei de genere substantiae quae est intellecta in potentia est huiusmodi. Ideo etc.

Sed aliquis dicet illud quod non est nisi coniunctum alteri non est ens per se, sed natura rei intellecta in potentia non est nisi coniuncta alteri, ut principiis individuantibus; ideo etc.

Ad primum istorum, cum dicitur, “illud quod non est” etc., dico quod illud quod non est nisi coniunctum alteri ita quod causaliter habeat esse per illud non est ens per se tertio modo. Et cum dicitur, “natura rei” etc., verum est, tamen causaliter non subsistit per ea sed solum existit per ea concomitative, ita quod ad suum subsistere concomitative subsequuntur talia principia individuantia, et propter hoc corrupta natura rei ut habet esse sub principiis individuantibus, et natura rei corrupitur non causaliter sed concomitative, sicut corrupto calido ignis corrumpitur, ignis secundum Commentatorem non causaliter sed
concomitativa. \[\text{Propter quod natura rei intellecta in potentia est per se tertio modo.}\]

Ad aliud, \[\text{cum arguitur, “natura rei intellecta in potentia” etc., cum dicimus quod natura rei est singularibus non est intelligendum quod sit in eis sicut accidens in subiecto, sed sicut natura in habente naturam. Modo quo natura rei sic sit in alio non est inconveniens, sed bene stat cum eo quod sit ens per se tertio modo. Sed si natura rei esset in alio sicut in subiecto, tunc non esset per se tertio modo.}\]

Si loquamur de universali in actu, sic advertendum quod universale in actu duo dicit, scilicet intentionem universalitatis et naturam subiectam illi intentioni. Secundum quod dicit intentionem universalitatis planum est quod sic universale in actu non est ens per se, quia nullum accidens sive rei sive rationis est ens per se tertio modo, quia nullum accidens per se subsistit. Sed intentio universalitatis est accidens rationis quam intellectus fundat in re ut est actu considerata ab intellectu secundum quod una in multis et de multis, et antequam natura rei abstracta fuerit considerata ut aliquid unum secundum iudicium animae, in multis singularibus repertum, ipsa non efficitur actu universalis, ut Lincoliensis dicit. \[\text{E}\]

Si autem loquamur de universali in actu secundum quod nominat naturam quae est actu intellecta et subiecta isti intentioni, sic dico quod ipsa non est ens per se tertio modo, quia illud quod non est per se subsistens, nec hoc aliquid et unum numero, non est ens per se tertio modo. Sed natura rei ut est actu intellecta et actu subiecta intentioni universalitatis non est per se subsistens, nec hoc aliquid et unum numero, ideo etc. Verum est tamen quod illa natura quae est actu subiecta intentioni universalitatis est ens per se tertio modo, non tamen sub illa ratione qua subiecta est illi intentioni. Et ita apparat quid est dicendum ad quaestionem, quia si secundae substantiae considerentur quantum ad esse intentionale quod habent, non sunt entes per se tertio modo, si autem considerentur quantum ad esse suum reale, sic sunt entes per se tertio modo.

Ad rationes. Ad primam, dico quod illud quod est in alio sicut accidens in subiecto non est ens per se. Illud tamen quod est in alio sicut natura in habente naturam, et sicut substantia in habente eam, bene est ens per se tertio modo. Hoc autem modo sunt secundae substantiae in alio, scilicet sicut natura in habente naturam, unde circumscripsit accidentibus
eadem est natura secundarum substantiarum et primarum. Et ideo si prima substantia
causaliter subsistat per praeentiam suae formae in materia, et non causaliter per aliquod
accidens, manifestum quod secunda substantia quantum ad illud quod est realiter per se
subsistit, immo primae substantiae non subsistunt nisi per ipsam. ²⁰

Ad aliam, concedo maiorem, et ad minorem dico quod non cuiusdam alterius quod sit
diversum in essentia, quia considerando ad essentiam et naturam idem est quod importatur
per primam substantiam et secundam, et ideo si prima substantia subsistit per se et secunda
substantia ²¹ subsistit. Et tu dices, primae substantiae aliquid addunt supra secundas, et per
illud additum subsistunt. Et ideo non oportet, ²² licet primae substantiae subsistant ²³ per se,
quod propter hoc secundae substantiae per se subsistant. ²³ Sine dubio verum est quod aliquid
addunt, tamen per illud additum non subsistunt causaliter, sed per praeentiam formae in
materia, et quia hoc inventur in secunda substantia, ideo sicut prima substantia per se
subsistit sic secunda, quia ab eodem causaliter.

APPARATUS
¹cuiusdam alterius inv. M ²ad hoc enim] quia ad hoc M ³quare] ergo M ⁴per accidens corr. ex
subsistant om. hom. M

NOTES
A Aristotelis, Posterior Analytica I 4, 73b6–10.
B Aristotelis, Posterior Analytica I 4, 73b6–10.
C Aristotelis, Categories 5, 2b1–2.
D Averroes, Commentary on the Metaphysics VIII 2, 1042b8–1043a5, comm. 5, Venice 1562,
213E–H, F.
Quaestiones Veteres

Quaestio 35

Quaeritur utrum tertius modus sit modus essendi aut modus inhaerendi.

Et arguitur quod sit modus inhaerendi, quia nullus modus ponitur hic qui non sit utilis ad demonstrationem, cuius causa videtur esse quia si hic poneretur aliquis modus qui non conferret ad demonstrationem frustra poneretur. Nunc autem omnis modus qui est utilis ad demonstrationem est modus inhaerendi. Cum igitur tertius modus ponitur hic tertius modus erit modus inhaerendi.

Item, Socrates est ens per se tertio modo. Sed dicendo sic, “Socrates est ens per se,” li per se est nota inhaerentiae et determinat hic inhaerentiam qualiter praedicatum inest subiecto, sic igitur per se tertio modo determinat inhaerentiam. Tertius ergo modus est modus inhaerendi.

Oppositum apparet per Philosophum, qui dicit quod tertio modo dicuntur aliqua per se quandocumque dicunt hoc aliquid, et non dicuntur de alio nec sunt in alio. Ex hoc arguitur modus ille qui est determinatio alicuius incomplexi non est modus inhaerendi, sed per se tertio modo est determinatio incomplexi; ideo etc.

Ad hoc est dicendum secundum intentionem Philosophi ens est quod subicitur, esse vero quod praedicatur. Ens est quod subicitur, et huius ratio est, differentia enim est in materiam et subiectum. Materia enim nominat illud quod solum est ens in potentia, ita quod materia de se informae est, nec forma nec formam habens. Subiectum autem nominat aliquod ens actu per formam substantialem, licet sit in potentia ad formam accidentalem.modo ex hoc arguitur illud quod subicitur oportet esse aliquod ens actu, quia idem est subiectum in transmutatione et propositione, proprie accipiendo rationem subjecti utrobique. Sicut enim illud quod proprie est subiectum in transmutatione est aliquod ens actu ita et subiectum propositionis debet esse aliquod ens actu. Ideo Philosophus inferius, ubi ponit differentiam inter propositionem sive praedicationem per se et secundum accidens, dicit quod album non est subiectum ligni, quia ipsum non manet in transmutatione in qua de non ligno fit lignum. Quia igitur ens nominat aliquid prout habet esse actu, ideo dicimus quod ens est quod subicitur esse, aut est illud quod praedicatur, quia illud proprie habet
rationem praedicati quod habet rationem inhaerentis alteri. Et quia esse significat per modum inhaerentis alii, ideo dicimus quod esse est illud quod praedicatur.

Modo ex his ad propositum. Ex quo ens est quod subicitur, esse vero quod praedicatur, modus ille qui solum est determinatio subiecti vel praedicati "proprje est modus essendi et non modus inhaerendi. Nunc autem per se tertio modo est determinatio subiecti solum vel praedicati" solum, ergo etc. Quod solum sit determinatio subiecti, vel praedicati solum, patet, quia solum est determinatio incomplexi quod est hoc aliquid et unum numero, et quod nec est in alio nec dicitur de alio, et tale proprie rationem subiecti habet, propter quod per se hoc modo proprie solum est determinatio subiecti, et ideo non est proprie modus inhaerendi.

Licet autem non sit modus inhaerendi, tamen utilis est ad demonstrationem, et ratio huius est quia in demonstratione potissima passio demonstratur de subiecto per se proprio et immediato. Subiectum autem proprium et immediatum passionis est per se subsistens in esse existentiae et esse essentiae. Cui enim convenit ratio subiciendi per se, ei convenit ratio subsistendi. Licet igitur non sit modus inhaerendi, est tamen modus essendi et utilis ad demonstrationem, si enim subiectum in demonstratione proprie et per se rationem subiecti habet, manifestum quod sibi proprie et per se convenit ratio subsistendi. Et bene dico quod est per se subsistens quia proprie nec dicitur de alio nec est in alio. Propria enim passio dicitur de subiecto et est in eo. Si tunc ipsum subiectum dicetur de alio et esset in alio contingere quod demonstrationes procederent in infinitum in subsumendo, quod, cum sit inconveniens, oportet devenire ad subiectum passionis quod nec proprie dicatur de alio nec est in alio.

Ad rationes apparet. Ad primam, nego minorem.

Ad aliam, cum dicitur, "Socrates est ens per se tertio modo," quando dicimus "Socrates est ens per se," li per se potest esse determinatio inhaerentiae vel eius quod inhaeret. Si sit determinatio inhaerentiae sic est per se secundo modo, ut iste sit sensus, "Socrates per se habet esse." Si autem sit determinatio eius quod inhaeret sic per se dicit tertium modum, ut iste sit sensus, "Socrates est per se quia non per aliquid alterum." Unde isti duo sermones differunt, "esse non per aliquid alterum inest Socrati" et "esse inest Socrati non per aliquid
alterum.” Primum dictum reductur ad tertium modum eius quod est per se, secundum vero ad secundum reductur. 20

**APPARATUS**


**NOTES**


**Quaestio 36**

Quaeritur circa quartum modum eius quod est per se, et quia dicitur communiter quod subiectum potest comparari ad proprium passionem vel in genere causae materialis vel in genere causae efficientis, et si comparetur ad eam in genere causae materialis, sic est secundus modus eius quod est per se, si in genere causae efficientis, ^A sic est quartus modus, ideo quaeratur utrum subiectum sit causa efficiens respectu suae propriae' passionis.

Et arguitur quod non, quia per Philosophum II *Physicorum* materia et efficiens non coincidunt. ^A Subiectum autem rationem materiae habet respectu suae propriae passionis quia ratio subiecti ratio materiae est. Quare etc.

Item, effectus non praedicatur de sua causa efficiente. Nunc autem propria passio praedicatur de proprio subiecto, ideo etc. Maior apparend inducendo, in omnibus statua enim non est statuae factor nec e converso. Minor patet, dicimus enim homo est risibile.

Oppositum arguitur, subiectum est causa effectiva omnium accidentium. Sed propria
passio est accidens quoddam, et ideo alienum subiectum est causa effectiva eius. Hoc autem subiectum non videtur esse nisi subiectum proprium talis passionis. Quare etc.

Dicendum quod subiectum rationem efficientis habet respectu suae proprie passionis, et ratio huius est quia omne quod dat esse alteri et est distinctum ab eo per essentiam habet rationem efficientis respectu illius. Non enim solum potest habere rationem causae materialis respectu eius, quia quod solum habet rationem materiae respectu alterius nullum esse dat ei, quia materiae non est dare esse sed magis recipere esse. Item, nec est forma respectu eius, quia forma non est distincta per essentiam ab eo cuius est, sed forma rei est de essentia rei. Nec habet rationem finis, quia non necesse est finem praeexistere his quae sunt ad finem, quod autem dat esse alteri oportet praeeexistere vel tempore vel natura. Ex quo ergo illud quod dat esse alteri et est distinctum ab eo nec habet rationem finis, nec solum rationem materiae, nec formae, habet rationem efficientis respectu illius.

Accipiat ergo hoc maior quod dat esse alteri et est distinctum ab eo per essentiam, habet rationem efficientis respectu illius. Nunc autem subiectum dat esse suae passioni, et est distinctum ab ea per essentiam. Dat quidem esse passioni quia propria passio causatur ex propriis principiis subiecti, cuius signum est quia subiectum et sua passio inseparabiliter concomitantur se, et destructo uno destruitur aliud. Etiam aliquod signum est quia illa quae non communicant in propriis principiis subiecti non communicant in propria passione consequente subiectum. Item, subiectum distinctum est per essentiam a passione, quia quae contingit seorsum intelligere non sunt eadem per essentiam, nam da oppositum quod sint eadem, sequitur quod non contigit ipsa seorsum intelligere. Non enim contingit intelligere hominem quantum ad suam essentiam nisi intelligendo illum quod ipsum est essentialiter, puta intelligendo animal et rationale quae includuntur in essentia hominis. Subiectum autem et propriam passionem contingit seorsum intelligere. Contingit enim intelligere substantiam praeter omne accidens eius, sed subiectum comparatur ad passionem sicut substantia ad accidens, ergo contingit intelligere subiectum praeter passionem.

Est autem subiectum causa efficiens suae proprie passionis non ut unum principium motus sed unum principium esse, quia in mathematicis subiectum est causa suae passionis,
Quaestiones Veteres 194

non tamen efficiens unde principium motus, quia in eis non est\textsuperscript{21} motus, unde dicit Philosophus III \textit{Metaphysicae} quod in mathematicis non est finis neque\textsuperscript{22} bonum, quia non est ibi motus.\textsuperscript{C} Unde subiectum est causa efficiens suae proprie passionis pro tanto quia daret\textsuperscript{23} sibi\textsuperscript{24} esse, ita quod propria passio causatur ex principiis subiecti, non per transmutationem et motum, sed per simplicem emanationem, quia si causaretur per transmutationem et motum, cum in mathematicis non sit motus, subiectum ibi non esset causa efficiens passionis. Quia non est verum, oportet ergo\textsuperscript{25} quod subiectum per simplicem emanationem sit causa passionis. Unde sicut per quandam emanationem lux gignens\textsuperscript{26} gignit ex se lucem geminatam, ita subiectum ex se, hoc est ex\textsuperscript{27} principiis suae essentiae,\textsuperscript{28} gignit ex se\textsuperscript{29} passionem, licet differentia sit in hoc quod lux gignens\textsuperscript{30} et geminata idem sunt in essentia, subiectum autem\textsuperscript{31} et propria passio sunt diversae essentiae.

Et ista emanatio non dicitur creatio\textsuperscript{32} quia sicut materia est in potentia ad formam substantialem, ita etiam ad passionem consequentem formam, licet mediate et ordine quodam. Modo ex hoc arguo, nihil tale ad quod materia est in potentia passiva educitur\textsuperscript{33} per viam causationis, sed sicut materia est in potentia ad formam substantialem, sic est in potentia ad formam accidentalem sive\textsuperscript{34} passionem propriam consequentem eam. Ergo non educitur per causationem. Sed\textsuperscript{35} nec per transmutationem, et hoc\textsuperscript{36} per se, ut visum est. Educitur tamen per transmutationem, et hoc per accidens, educta enim forma substantiali per se\textsuperscript{37} a materia per transmutationem, educitur propria passio per accidens.

Cum hoc autem\textsuperscript{38} quod subiectum habet\textsuperscript{39} rationem efficientis respectu suae passionis, habet rationem causae materialis respectu eius, quia illud quod subst\textsuperscript{40} alii habet rationem materiae respectu illius, materia enim nata est\textsuperscript{41} substare omnibus formis substantialibus et accidentalibus. Sed subiectum\textsuperscript{42} substat propriae passioni, cum enim sit de genere accidentium. Quia passio\textsuperscript{43} manat de genere accidentium, secundum Boethium,\textsuperscript{D} manifestum quod passio non est per se stans, sed alii inhaerens et ad\textsuperscript{44} alterum dependens. Comparatur ergo\textsuperscript{45} subiectum ad propriam passionem in duplici genere causae, scilicet in genere causae efficientis et in genere causae materialis. Et cum subiectum sic comparetur ad\textsuperscript{46} passionem in duplici genere causae, ipsum ut accipitur in genere causae efficientis est principium
demonstrandi passionem de subiecto in ratione causae materialis. Et quia subiectum causa efficiens est suae passionis per sua principia essentialia, quae importantur per definitionem subiecti, ideo definitionem subiecti est medium ad demonstrandum passionem de subiecto, ita quod in maiore propositione, loquendo de demonstratione potissima, propria passio praedicatur de definitione subiecti, in minore vero, definitione subiecti de subiecto, ulterius in conclusione, per definitionem subiecti concluditur propria passio de proprio subiecto. Et quia in maiore propositione propria passio praedicatur de definitione subiecti, et definitio subiecti comparatur ad passionem in ratione causae efficientis passionis, ideo in maiore ponitur quartus modus. In minore autem, ubi definitio subiecti de subiecto ponitur primus modus, in conclusione vero, ubi propria passio praedicatur de subiecto ponitur secundus modus. Et ita cum sint tres modi inhaerendi, patet quomodo se habent ad demonstrationem. Tertius autem modus non ingreditur demonstrationem sicut modus inhaerendi, utilis tamen est ad demonstrationem modo quo dictum est prius.

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur, "materia et efficiens" etc., dico quod materia dupliciter potest accipi: uno modo materia dicitur illud quod est immediatum subiectum formae substantialis, alio modo secundum quod est immediatum subiectum accidentium. Loquendo de materia primo modo, materia et efficiens non coincidunt, quia omne quod agit agit ut ens actu. Sed materia primo modo est ens in pura potentia, propter quod ipsa non agit. Loquendo de materia secundo modo non dicit ens in pura potentia solum, sed dicit aliquod ens actu, et materia et efficiens coincidunt hoc modo. Ad rationem, tunc dicitur in minori, "subiectum rationem materiae" etc. Dico quod non habet rationem materiae secundum quod est in pura potentia et ut est subiectum primum respectu formae substantialis, sed secundum quod materia nominat immediatum subiectum formae accidentalis. Talis enim materia est ens actu et sic subiectum est materia respectu passionis.

Ad aliam, dico quod effectus potest accipi dupliciter, vel in abstractione, vel in concretione. Et causa similiter, modo effectus non praedicatur de sua causa in abstractione, praedicatur tamen de ea in concretione, et ideo Philosophus ponit exemplum in concretione dicendo interfectum interiit.
APPARATUS

Quaestiones Veteres 196


NOTES

AThis is the view of Thomas Aquinas, *In Aristotelis libros Analyticorum posteriororum expositio*, lectio 10.


Quaestio 37

Quaeritur circa partem illam, “universale autem quod est de omni” etc., et quae areantur duo: primo, utrum universale sit conditio subjecti aut praedicati.

Et arguitur quod sit conditio subjecti, quia universale est conditio illius cuius dispositio

Item, universale est proprie dispositio illius a cuius universalitate propositio dicitur universalis. Sed propositio dicitur universalis ab universalitate subiecti. Ideo etc.

Oppositum arguitur, universale includit de omni, sed de omni est conditio praedicati, praedicati enim est quod dicitur de omni; ergo etc.

Intelligendum est hic quod universale dicitur quattuor modis. Uno modo dicitur universale secundum causalitatem, et illo modo illud dicitur universale cuius causalitas se extendit ad productionem plurium effectuum, sicut causalitas caeli extendit se ad productionem omnium generabilium et corruptibilium. Et hoc modo primum principium dicit universalissimum in entibus, quia sua causalitas se extendit ad omnia quae sunt vel esse possunt. Alio modo dicitur universale secundum praedicationem, et sic Philosophus definiens universale dicit quod universale est unum in multis et de multis, unum in multis quantum ad essentiae unitatem, unum de multis quantum ad praedicationem. Alio modo dicitur universale idem quod propositio universalis. Tunc autem propositio dicitur universalis quando praedicatum attribuitur in esse cuilibet contento sub subiecto, et hoc modo universale includit universalitatem suppositorum. Quarto modo universale dicitur convertentia sive adequatio quaedam praedicati ad subiectum, ita quod praedicatum non transcendat subiectum nec e converso, et hoc modo intendimus hic de universali.

Et hoc modo universale includit per se et de omni. Per se et primo passio enim quae universaliter inest subiecto et est convertibilis cum eo inest subiecto de omni, quia inest cuilibet supposito contento sub subiecto. Item, inest sibi per se quia causatur ex principiis essentialibus subiecti. Item inest subiecto primo quia passio quae causatur ex principiis essentialibus subiecti inest illi subiecto et omni aliis per naturam ipsius. Hoc autem est primo inesse, passio ergo quae universaliter inest subiecto inest sibi de omni, per se, et primo. Et ex hoc appareat cuius conditio est universale, si enim universale includit de omni et per se, cuius conditio sunt de omni et per se eius conditio est universale, sed de omni et per se sunt
conditio praedicati, et hoc est planum de hoc quod est de omni. Item, et per se est conditio praedicati quia in eo quod, et per se, et talia sunt determinationes inhaerentiae, praedicatum autem est quod inhaeret, et ideo per se, et in eo quod, et talia sunt determinationes praedicati, et hic per se et primo in comparatione tamen ad subiectum, quare etc.

Ex hoc autem quod universale includit de omni et per se et primo manifestum quod nulla propositio in qua genus praedicatur de altera suarum specierum est universalis hic modo," quia in omni propositione quae est universalis universalitate de qua hic loquimur praedicatum sic inest subiecto quod omni alii inest per naturam ipsius. Nunc autem genus non inest alicui uni suarum specierum quod omni alii insit per naturam hominis, non enim inest asino per naturam hominis. Et ideo nulla talis propositio est universalis universalitate determinata in hoc libro. Est tamen universalis universalitate determinata in libro Priorum. Solum enim requiritur ibi quod praedicatum inest cuilibet concreto sub subiecto, et hoc bene est dicendo “omnis homo est animal,” propter quod ipsa est universalis universalitate determinata in libro Priorum. Si tamen ponemus quod non essent plures species animalis quam homo et asinus, tunc ista propositio, “homo vel asinus est animal,” esset universalis sicut hic loquimur de universali, quia dicendo “homo vel asinus est animal” praedicatum inest subiecto de omni, per se, et primo, quia omni alii per naturam istorum, et ideo esset universalis sicut hic loquimur de universali. Tamen ista non esset universalis, “homo est animal,” nec ista, “asinus est animal,” et causa visa est.

Ad rationes apparet solutio, procedunt enim viis suis. Rationes enim quae probant quod universale sit conditio subiecti bene probant secundum quod propria dispositio universalis est signum universale, quia “omne” non est addendum ad praedicatum. Non autem probant de universali secundum quod nominat convertibilitatem praedicati cum subiecto. Sic autem intendemus hic de universali, et hoc modo est disposition praedicati in comparatione tamen ad subiectum, ut visum est.

APPARATUS
Quaestiones Veteres

Aristotle, *Posterior Analytics* I 4, 73b25 ff. The William of Moerbeke translation and James of Venice both have “*universale autem dico quod cum de omni.*”

Aristotle, *Prior Analytics* I 1, 24a16–21, 24b28–30 seems to be meant, where a sentence is said to be universal if the predicate belongs “to every” case of the subject. It is not explicitly denied here that “every” can attach to the predicate.

Aristotle, *Posterior Analytics* I 4, 73a28–33. The remark in Note B applies here too.

Aristotle, *De Interpretatione* 7, 17a38–39 and *Metaphysics* VII 13, 1038b10–11 state that a universal is said of many, *Categories* 2 ff. speaks of what is said of a subject as well as what is in a subject, and Simon took it that both what is said of and what is in a subject is a universal.


Quaestio 38

Quaeritur utrum accidens quod universaliter et primo inest subiecto possit demonstrari de subiecto illo.¹

Et arguitur quod non quia omne quod demonstrantur de altero demonstrantur de eo per causam alteram. Si ergo passio quae primo inest subiecto demonstraretur de subiecto, inerat sibi per causam alteram. Prius ergo inerit causae quam subiecto cuius oppositum suppositum est, suppositum enim est quod passio illa primo inest subiecto.

Item, immediatorum non est demonstratio, sed omnis passio quae primo inest subiecto immediate sibi inest; ergo passio quae primo¹ inest subiecto non potest demonstrari de eo.
Oppositum arguitur, omnis conclusio demonstrationis est demonstrabilis, sed in conclusione demonstrationis passio quae primo inest subiecto concluditur de subiecto; ergo passio quae primo inest subiecto est demonstrabilis de subiecto.

Dicendum est ad hoc quod passio quae primo inest subiecto est demonstrabilis de subiecto, et ratio huius est, omne illud est demonstrabile de subiecto quod sibi inest per causam alteram. Omne enim illud est demonstrabile de subiecto quod causam habet in subiecto propter quam sibi inest. Ex quo enim demonstratio est per propriam causam, cuius est propria causa in subiecto potest per causam illam demonstrari de subiecto. Accipiatur ergo ista maior, “omne quod habet causam in subiecto propter quam sibi inest demonstrabile est de subiecto per causam illam.” Sed omnis passio quae primo inest subiecto habet causam in subiecto propter quam sibi inest, quia, sicut ostensum erat in penultima quaestione, passio quae primo inest subiecto causatur ex principiis essentialibus subiecti. Ideo etc.

Item hoc declaratur, planum enim est quod illud quod pertinet ad essentiam alciuis non est demonstrabile de eo, cuius ratio est quia omne quod demonstrabile de aliquo est demonstrabile de eo per causam mediam. Sed inter quod quid est et illud cuius est non est invenire causam mediam. Et ideo nihil quod pertinet ad quod quid est alciuis est demonstrabile de eo. Oportet ergo quod illud quod est demonstrabile de aliquo sit accidens illi. Nunc autem accidens duplex est, est accidens commune et accidens proprium. Accidens commune non est demonstrabile de subiecto secundum quod huius. Omne enim quod est demonstrabile de subiecto aliquo inest subiecto de necessitate, quia demonstratio non est nisi necessariorum, et quod de necessitate inest non contingit non inesse. Omne autem accidens commune contingit non inesse. Ideo etc. Oportet ergo quod illud accidens quod est demonstrabile de aliquo subiecto sit accidens proprium. Omne autem accidens proprium primo inest subiecto non per aliquod subiectum prius, ex quo enim est accidens proprium subiecti et causatur ex principiis essentialibus eius inerit illi subiecto primo ita quod non per subiectum prius. Illud ergo accidens proprium demonstrabile est de subiecto, non accidens commune.

Unde advertendum quod tria inveniuntur genera accidentium per se, accidentia prima,
Quaestiones Veteres

media, et ultima. Accidentia prima demonstrabilia sunt de subiecto per causam existentem in subiecto, puta per principia essentialia subiecti. 

*Accidentia media demonstrabilia sunt de subiecto per prima, ultima vero per media. Ultima autem sic sunt demonstrabilia quod non sunt principia demonstrandi alia, sed ibi est status. Verbi gratia, caliditas est accidens quod primo et de necessitate consequitur formam ignis. Calidatem in igne consequitur raritas et levitas, raritatem et levitatem consequitur motus eius sursum. Ergo caliditas habet demonstrari de igne per causam existentem in igne, puta per principia essentialia ignis, et raritas et levitas per calidatem. Propter hoc enim ignis est rarus et levis, quia est calidus, et motus eius sursum demonstratur per rarum et leve, movitur enim sursum quia est rarus et levis.*

Passio ergo quae primo inest subiecto demonstrabilis est de subiecto. Et quomodo? Quoniam per causam existentem in subiecto. Et si dicas, “quod primo inest, non per aliud inest, sequitur enim si per aliud inest ergo non primo,” si igitur passio primo inest subiecto, non inerit ei per aliud, et ita non erit demonstrabilis de eo,” scimus quod “per” dicit circumstantiam causae, et haec efficientis, formalis vel materialis. Finalis autem reductur ad formalem. Quando ergo dicitur, quod primo inest non per aliud inest, hoc potest esse non per aliud in genere causae materialis vel formalis vel efficiens. Unde illud quod primo inest in genere causae materialis non inest per aliud in genere subjicii, et similiter, quod primo inest in genere causae efficientis non inest per aliud in genere illo, et similiter de causa formali. Modo quando dicitur “quod primo inest” etc., verum est. Et eo modo quo primo inest non per aliud inest. Et cum dicis, “si igitur passio” etc., dico quod passio talis primo inest subiecto in genere subjicii sive in genere causae materialis, et ideo non per aliud potest demonstrari de eo in genere causae materialis, quia tamen inest sibi per aliud in genere causae efficientis puta per principia essentialia subjicii, ideo per principia essentialia subjicii est demonstrabilis de eo.

Ad rationes. Ad primam, concedo maiorem, sed causa dicitur multis modis, materialis, finalis, forma, et efficiens. Et tu dicis, “si ergo passio quae primo inest subiecto” etc. Concedo. Et tu dicis, “ergo prius inest illi causae.” Dico quod non sequitur, et istud declaro a simili,
quia aliud est quod est et quo est, quod agit, quo agit, et aliud est quod potest et quo potest, quia quod est est aggregatum, quo est forma, et quod agit aggregatum, quo agit forma, quod potest aggregatum, quo potest materia, materia enim est qua res potest esse et non esse. Similiter, dicam in proposito quod aliud est cui inest et mediante quo inest. Modo dico quod passio inest subiecto ita quod subiectum est illud cui passio inest, et subiecto inest passio per causam aliam ita quod causa illa non est illud cui passio, sed est illud quo passio inest. Propter quod non sequitur si passio est demonstrabilis de subiecto per causam aliam, ergo prius inest illi causae quam subiecto, quia subiectum se habet ut illud cui passio inest, sed causa non se habet ut illud cui passio inest, sed ut illud quo passio inest subiecto. Quare non potes dicere quod causa illa quod est illud quo passio inest subiecto est illud cui inest passio. Dico quod causa huius est quia illud cui inest passio aggregatum est, quia omne accidens praesupponit formam substantialem in materia. Quia igitur principia essentialia subiecti sunt aliquid simplex, resolvamus enim aggregatum in sua principia, puta in materiam et formam, neutra harum est aliquid aggregatum, propter quod eis non inest aliqua passio subiecti, sed ipsa sunt mediantibus quibus passio inest subiecto.

Item, illud cui inest passio oportet esse ens actu. Sed resolvamus subiectum in sua principia. Nullum istorum est ens actu. Materia enim non est ens actu, sed est illud quo res potest esse, et forma non est ens actu, sed est illud quo aliquid est actu, propter quod, quamvis passio insit subiecto per causam, non oportet quod illa passio prius insit illi causae.

Ad aliam, dico quod duplex est immediatio causa, una est immediatio in genere causae, et alia in genere subiecti. Unde illud quod immediate inest alicui, et hoc immediate causae, non potest demonstrari de eo. Illud tamen quod immediate inest alicui et hoc immediate subiecti ita quod insit illi subiecto, non per aliud subiectum prius, sed primo insit illi subiecto, talis passio potest demonstrari de subiecto, et per principia essentialia subiecti.

APPARATUS
Quaeritur adhuc circa capitulum de universalii, primo quidem utrum unum et idem, puta una et eadem passio, possit primo inesse diversis.

Et arguitur quod non, quia quod per superhabundantiam dicitur uni soli convenit, sed primo inesse est aliquid dictum per superhabundantiam; ergo uni soli convenit. Quod ergo primo inest uni soli inest.

Item, quod primo inest convertibiliter inest, universale enim includit de omni, per se et primo, et est quaedam adaequatio praedicati cum subiecto. Sed unum et idem non potest diversis inesse convertibiliter, quia convertibilitas est unius ad unum. Ergo idem non potest primo inesse diversis.

Oppositum arguitur quod aliqua plura possunt primo inesse uni et eidem, ergo eadem ratione unum et idem potest primo inesse pluribus. Consequentia videtur esse manifesta. Antecedens apparat quia rectum et curvum primo insunt lineae.

Dicendum est ad hoc quod aliquid primo inesse alci potest esse dupliciter, vel convertibiliter vel non convertibiliter. Tunc aliquid primo et convertibiliter inest alci quando inest sibi non per alterum, et omni alii inest per naturam ipsius. Tunc autem aliquid
Quaestiones Veteres

primo et non convertibiliter inest alii quando inest sibi non per alterum, sed tamen non omni alii inest per naturam ipsius, sicut videbitur. Loquendo ergo de eo quod primo inest alicui ita quod inest sibi convertibiliter, dico quod non est possibile quod unum et idem primo insit diversis, illud enim non est possibile quod implicat contradictionem. Nunc autem alicui primo et convertibiliter inesse diversis implicat contradictionem. Illud enim quod primo et convertibiliter inest alicui inest sibi non per alterum, et omni alii inest per naturam ipsius. Si ergo ponamus quod aliqua passio primo et convertibiliter insit diversis subjectis, ut puta ponamus quod albedo primo et convertibiliter insit cigno et nivi, tunc utrique inerit non per alterum. Inerit ergo cigno non per alterum et inerit omni alii per naturam ipsius. Et similiter inerit nivi non per alterum, et cuilibet alteri per naturam ipsius. Passio ergo inerit utrique per naturam alterius, et, ex hoc quod tu ponis quo haec passio insit utrique primo, ponis quod neutri inest per naturam alterius, et ita ponis quod passio insit utrique per naturam alterius, et hoc non per naturam alterius. Hoc autem implicat contradictionem et propter hoc una passio non potest primo et convertibiliter inesse duobus subjectis.

Item, hoc declaratur sic, quia omnis passio quae inest aliquibus pluribus inest eis per aliquam naturam communem, quae quidem natura communis non est natura propri alicuius ipsorum. Sed quando aliqua passio inest alicui primo, inest ei per naturam propriam et non per naturam communem. Ergo illa passio quae inest pluribus inest primo alicui ipsorum. Cum illud quod primo et convertibiliter inest alicui insit sibi per naturam propriam, non per naturam alterius, et ideo nulla passio quae inest duoibus subjectis potest eis inesse convertibiliter et primo. Loquendo ergo de eo quod sic primo inest quod insit convertibiliter, idem non potest primo inesse diversis primo.

Loquendo autem secundo modo, potest alicuius primo inesse diversis, et hoc modo genus primo inest diversis speciebus sibi oppositis. Inest enim eis non per alterum, et ideo inest eis non per alterum quia quod immediate inest alicui inest ei non per alterum, sed quod quid est uniuscuiusque immediate inest ei cui inest, ergo inest ei non per alterum, genus autem pertinet ad quod quid est suarum specierum, et ideo utrique illorum inest non per alterum. Propter quod et primo inest eis, non tamen inest utrique convertibiliter, quia
tunc uni inesset per naturam alterius. Hoc autem est inconveniens. Animal enim non inest
asino per naturam hominis nec e converso. Loquendo igitur de primo inesse secundo modo,
aliquid poterit primo inesse diversis.

Et si dicas, “omne quod inest pluribus inest eis per aliquam causam communem, si,
ergo, genus inest diversis speciebus et oppositis, inerit eis per aliquam causam communem,
inerit ergo\textsuperscript{24} eis\textsuperscript{25} per alterum et ita non primo”—ad maiorem istius dico quod omne quod
inest pluribus ita quod insit sicut passio velaccidens inest ipsis per aliquam causam
communem.\textsuperscript{26} Omnis enim passio causam habet in subierto, et passio univoca causam
univocam, et ideo si passio univoce insit diversis hoc erit per causam univocam. Genus autem
non est ut passio respectu suarum specierum, propter quod quamvis insit diversis speciebus
non oportet quod insit eis per causam communem.

Ad rationes. Ad primam,\textsuperscript{27} concedo maiorem, et ad minorem dico quod illud quod
primo inest ita quod convertibiliter inest dictum est per superhabundantiam, et illud uni soli
convenit. Unde Philosophus, capitulo de erroribus,\textsuperscript{8} dicit quod error est si passio quae
universaliter\textsuperscript{28} inest superiori assignetur inesse inferiori, licet illud non sit nisi unicum.\textsuperscript{29} Verbi
gratia, sol non est nisi unicus, si tamen passio communem universaliter inest soli assignetur
inesse huic soli, error est. Et causa huius est quia si esset ponere alium solem quam illum qui
nunc est, adhuc passio illa sibi inesset sicut etiam huic soli, in quo Philosophus innuit quod
passio primo et universaliter non inest nisi uni. Dicendum ergo quod passio quae primo inest
et convertibiliter, quod est inesse universaliter, uni soli inest.

Ad aliam apparat, quia bene concluditur de primo inesse, hoc est convertibiliter inesse.

APPARATUS

\textsuperscript{1}passio \textit{corr. ex species} M\textsuperscript{2}et| sed M\textsuperscript{3}potest primo \textit{inv.} M\textsuperscript{4}apparet| patet M\textsuperscript{5}est \textit{om.} M\textsuperscript{6}ipsius|
ilius M\textsuperscript{7}autem \textit{sup. lin.} O\textsuperscript{8}ipsius| illius M\textsuperscript{9}possibile| primo M\textsuperscript{10}ipsius| illius M
"convertibiliter| principaliter M\textsuperscript{12}ipsius| illius M\textsuperscript{13}et hoc non . . . alterius \textit{om.} M\textsuperscript{14}natura \textit{om.}
M\textsuperscript{15}pluribus| illud \textit{add.} O \textit{(om. M)}\textsuperscript{16}sed quando . . . alicui ipsorum \textit{om.} M\textsuperscript{17}propriam| et \textit{add.}
M\textsuperscript{18}sic| sicut M\textsuperscript{19}autem| tamen M\textsuperscript{20}eis \textit{sup. lin.} O\textsuperscript{21}non \textit{om.} M\textsuperscript{22}non per alterum \textit{om.} M
Quaestiones Veteres

M 28 universaliter] univoce M 29 nisi unicum] aequivocum M

NOTES

Quaestio 40

Quia Philosophus dicit quod cognoscens omnem triangulum habere tres non cognoscit triangulum secundum quod triangulus habere tres,^A quaeiritur^2 utrum cognoscens particulare cognoscat cognoscat^5 universale.

Et arguitur quod sic, quia cognoscens particulare cognoscit omne illud quod est idem substantialiter cum particulari. Sed universale est idem substantialiter cum particulari, et ideo^4 cognoscens particulare cognoscit universale ut videtur.

Item, Commentator II *Metaphysicae* dicit quod universalia fortius adhaerent particularibus quam accidentia substantiis.^B Nunc autem, accidens ducit in cognitionem substantiae, ergo multo fortius particulare ducet in cognitionem universalis. Ergo etc.

Oppositum patet per Philosophum, quia vult quod cognoscens omnem particularem triangulum habere tres non cognoscit^5 triangulum secundum quod triangulum habere tres.^C Triangulus autem est universale. Ergo etc.

Item, Philosophus dicit inferius quod cognoscens particulare non cognoscit universale nec actu nec potentia, ubi comparat demonstrationem universalem ad particularem.^D Ergo qui cognoscit particulare non cognoscit universale.

Dicendum est ad hoc quod cognoscens particulare non^6 cognoscit universale simpliciter et per se. Et ratio huius est quia omne quod cognoscitur simpliciter et per se cognoscitur per rationem eius absolutam secundum quam est illud quod est. Cognoscens autem particulare non cognoscit universale per rationem eius absolutam, sed cognoscit universale per rationem magis determinatam quam comperat sibi secundum naturam suam. Ideo etc.

Secundo hoc declaratur quia cognoscens universale per illud quod sibi accidit non
cognoscit ipsum simpliciter et per se, sed cognoscens universale per\textsuperscript{7} particulare cognoscit ipsum per illud quod sibi accidit, particulare enim accidit universali, immo universali accidit quod sit in particulari. Universale enim non est ex se determinatum ad\textsuperscript{8} esse particulari vel esse in anima, quia si ex se esset determinatum ad esse in anima non possit esse in re extra. Similiter, si ex se esset determinatum ad esse in re extra\textsuperscript{9} non possit esse in anima.\textsuperscript{9,10} Et ex hoc contingit quod aliquod praedicatum verificatur de universali secundum esse quod habet in particularibus, puta esse corruptibile, quod non verificatur de eo secundum esse eius\textsuperscript{11} in anima. Similiter, esse incorruptibile verificatur de universali secundum esse eius\textsuperscript{12} in anima, quod non verificatur de eo secundum esse eius\textsuperscript{13} in particularibus, si utrumque esse accidit. Et propter hoc cognoscens universale per particulare non cognoscit ipsum simpliciter et per se.

Tertio, hoc\textsuperscript{14} declaratur, universale non cognoscitur simpliciter et per se nisi per illud quod ponitur in sua definitione. Sed particularia non ponuntur in definitione universalium, sed magis e converso. Quod enim ponitur in definitione alterius est principium intelligendi illud alterum. Sed particulare non est principium intelligendi universale, sed\textsuperscript{15} e converso, quia universale est ut totum, particulare ut pars. Totum autem est notius quam sint suae partes, ut vult Philosophus I Physicorum.\textsuperscript{E} Et propter hoc ibidem dicit Commentator quod cum sint tres modi compositionis, scilicet compositio generis ex suis speciebus, compositio speciebus ex suis causis, et compositio individui ex partibus quantitativis, in omnibus his dicit Commentator quod totum est notius\textsuperscript{16} sua parte, unde in duobus primis patet quod totum est notius secundum intellectum, in tertio vero totum est notius\textsuperscript{16} secundum substantiam.\textsuperscript{F} Universaliter ergo totum\textsuperscript{17} notius sua parte, universale ergo notius\textsuperscript{18} est quam particulare, quare etc. Sed cognoscens particulare cognoscit universale sub quadam ratione quae sibi accidit, et sicut cognoscens particulare non cognoscit universale sic cognoscens universale non cognoscit particulare sub propria forma; quia cognoscens universale non\textsuperscript{9} cognoscit particulare nisi secundum quod particulare invenitur in eo, sed particulare includitur in universali solum in potentia, ideo etc. Et hoc non est cognoscere ipsum in propria forma, et ideo ubi Philosophus comparat demonstrationem universalem ad
particularem dicit quod cognoscens universale cognoscit particulare in potentia. Sic igitur appet quod cognoscens particulare cognoscit universale particulariter, et qui cognoscit universale cognoscit particulare universaliter, et quia cognoscere aliquid universaliter est cognoscere ipsum indeterminate et modo confuso, et ratio indeterminati est ratio possibile, ideo cognoscens universale cognoscit particulare in potentia.

Ad rationes. Ad primam concedo maiorem, et ad minorem dico quod verumtamen universale est idem particulari substantialiter, secundum tamen quod accipitur modo quodam contracto, Socrates enim non significat hominem absolute, sed hunc hominem ad quem consequitur esse hic et nunc. Ad substantiam ergo Socratis secundum quod particularis pertinet universale, secundum tamen quod contractum est.

Ad aliam, cum arguitur “universalia fortius adhaerentur” etc., et tu dicis, “accidens ducit” etc., verum est. Et tu dicis “ergo particulare” etc. Verum est, tamen non facit completam cognitionem de ea. Philosophus circa finem II Priorum dicit quod differentia est inter syllogismum deductivum et syllogismum scientificum, quia syllogismus deductivus est qui non facit scientiam completam de conclusione, sed ducit in aliqualem cognitionem conclusionis. Et hoc est cum maior manifesta et minor dubia, sicut ibidem dicit. Sed syllogismus demonstrativus est cuius ambae praemissae sunt necessariae, et faciunt scientiam de conclusione. Proprie igitur dictum est quod convenienter dicitur quod accidens ducit in cognitionem substantiae, quia aliqualem cognitionem facit de substantia, licet incompletam, et similiter particularia aliqualem cognitionem agunt de universali.

Dictum est quod cognoscens particulare non cognoscit universale simpliciter et per se, nihilominus particularia aliqualiter ducunt in cognitionem universalis. Quomodo autem particularia ducant in cognitionem universalis non est manifestum. Et ideo ad huius evidentiam considerata est pertranseundo quod ipsa particularia per se et in virtute propria non ducunt in cognitionem universalis, cuius ratio est quia nullum materiale per se agit in immateriale, quia agens universaliter est nobilius patiente, ut dicitur III De Anima, sed particularia comparantur ad universale sicut materiale ad immateriale. Ergo particularia in virtute propria non agunt cognitionem universalis in intellectu, sed agunt cognitionem
universalis in intellectu in virtute alterius, scilicet in virtute intellectus agentis. Et per quem modum hoc contingat considerandum est. Philosophus vult III De Anima quod fantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sensibilia autem movent sensum et similiter fantasmata movent intellectum. Fantasmata autem movent intellectum per hoc quod in fantasmatibus representantur determinatae similitudines rerum, quae quidem res, cum abstractae fuerint, sunt obiecta per se moventia intellectum. Et in his fantasmatibus necesse est intellectum speculare, quia intellectus quidquid intelligit in fantasmatibus sensibilibus intelligit, ex quo igitur in fantasmatibus representantur requisitae similitudines rerum, manifestum quod per fantasma Socratis repraesentatur intellectum natura hominis, et similiter per fantasma Platonis, et similiter de aliis particularibus. Intellectus autem considerans naturam istam existentem in particularibus et considerans quod ibi existit sub accidentibus subjecti, intellectus, per naturam qua agens est, abstrahit hanc naturam a conditionibus sub quibus existit in fantasmate, hoc enim potest facere intellectus, ex quo conditiones istae sunt accidentes naturae, et istam naturam sic abstractam recipit intellectus per naturam qua possibilis est, et intelligit per naturam qua intellectus est unum, cum in intellectu sit invenire agens et possibile. Per naturam qua agens abstrahit, per naturam qua possibilis recipit, per naturam qua intellectus intelligit. Ista autem natura sic abstracta sic intellecta, et postea actu comparata ad supposita a quibus abstrahitur, et considerata ut una in illis, fit actu universalis, et hoc modo particularia ducunt in cognitionem universalis.

Sicut autem particularia ducunt in cognitionem universalis, sic accidentia ducunt in cognitionem substantiae. Sed magis particularare videtur ducere in generationem universalis quam accidens in cognitionem substantiae. Modus autem secundum quem accidentia ducunt in cognitione substantiae potest esse iste: duae sunt virtutes cognoscitivae in nobis, scilicet sensus et intellectus, et istae virtutes cognoscitivae sic distinguuntur quia sensus per se est comprehensivus accidentium, intellectus vero substantiarum, ex quo igitur sensus per se est comprehensivus accidentium et intellectus substantiarum. Accidens primo et per se multiplicat suam speciem in sensus, ex consequenti vero in intellectu. Et propter hoc
dicimus quod omnis cognitio nostra ortum habet a sensu, hoc enim primo multiplicat speciem in intellectum quod sensibile est unum. Operatio sensibilis arguit formam sensibilem, sicut transmutatio arguit materiam. Isto igitur modo accidens quod primo multiplicat speciem suam in sensum ex consequenti saltim potest multiplicative in intellectum, nam intellectus, cum sit virtus suprema, nata est reflectere se supra actus virtutum inferiorum, et ideo species imaginatae aliqualiter possunt pertingere ad intellectum. Ulterius intellectus informatus per talem speciem accidentis inquirit quae sit causa propria et immediata istius accidentis, in inquiringo autem hoc primo procedat intellectus quodam via remotiva. Considerat enim quod tale accidentis non potest reduci in talem substantiam, sicut in causam, nec in talem, et sic inducendo intellectus sit magis ac magis fodiendo. Ut ita loquar quodam naturali discursu, deinde devenit in cognitionem substantiae quae est principissima, et causa talis accidentis. Et habita consideratione completa de substantia reddit ad habendum cognitionem completam de accidente, ita quod in operatione intellectus est quidam circulus, quia primo ex cognitione accidentis devenit in cognitionem substantiae, deinde reflectitur. Et haec est causa quare in demonstratione potissima definitio subjici, quae dicit naturam subjici, est medium ad demonstrandum passioni de subjicte, quia ex cognitione substantiae devenimus in cognitionem completam accidentis. Et sicut videndum quod omnis quodam naturali instinctu elicit intentiones non sensatas, puta ex specie sensibili lupi elicit intentionem non sensatam, puta quod est inimicus naturae suae, ita intellectus quodam naturali discursu sive naturali deductione ratione sub specie sensibili representata format speciem intelligibilem quae fuit principium cognoscendi substantiam. Nec est huius reddere aliam causam nisi quia hoc est de natura intellectus, quod sic ex uno per quamdam collationem deveniat in alterum quod sibi erat ignorantam. Modo igitur dicto particulare ducit in cognitionem universalis, et accidens in cognitionem substantiae.

APPARATUS

1 non sup. lin. O quaeritur quare (qi) M cognoscat cognoscit M et ideo ergo M cognoscit communem add. M non sup. lin. O per vel M ad ab M re extra . . . anima inv. O anima

NOTES
A Aristotle, Posterior Analytics I 5, 74a26–32.
B Averroes, Commentary on the Metaphysics I 9, 991a9–21, comm. 31, 20H.
C Aristotle, Posterior Analytics I 5, 74a26–32.
Quaestiones Veteres


FAverroes, *Commentary on the Physics* I 1, 184b10–14, comm. 5, fol. 7M–8C.


HAristotle, *Prior Analytics* II 23.

IAristotle, *De Anima* III 5, 430a18–19.


The division of *Posterior Analytics* I: Chapter 1 at 71a1 = our Chapter 1. Chapter 2 at 71b9 = our chapters 2-12. Chapter 3 at 28a23 = our Chapters 13-15. Chapter 4 at 79b23 = our Chapters 16-18. Chapter 5 at 81b10 = our Chapters 19-23. Chapter 6 at 85a13 = our Chapters 24-26. Chapter 7 at 87a31, 88b30, = our Chapters 27-32 and 33-34.

Quaestio 41

Quaeritur ergo circa partem illam, “non contingit ergo ex alio genere” etc., in qua Philosophus ostendit quod demonstratio non descendit ex uno genere in aliud. Ideo quaeritur utrum demonstratio possit descendere de genere in genus.

Et arguitur quod sic. Demonstrationes arithmeticae descendunt in musicam, sed arithmetica et musica sunt de diversis generibus, quia arithmetica est de numero, musica autem est de numero sonoro. Ideo etc.

Item, sicut subiectum ad subiectum se habet, sic scientia ad scientiam. Sed subiectum arithmeticae descendit in subiectum musicae. Ideo etc.

Oppositum arguitur, demonstratio debet esse ex appropriatis, sed illud quod est in uno genere non est appropriatum ei quod est in alio genere; ideo etc.

Advertendum quod tria sunt in demonstrationibus, scilicet subiectum de quo demonstratur passio, et passio quae demonstratur de subiecto, et medium per quod demonstratur. Et ista termina oportet esse appropriata in demonstratione. Medium enim oportet esse appropriatum ‘quia medium est definitio subiecti. Sed definitio est appropriata definito. Ideo medium est appropriatum sujecto. Passionem etiam oportet esse
appropriatum subjecto, quia illa quae sic se habent quod unum comparatur ad aliud sicut per se causa ad per se effectum sunt appropriata, sed subjectum comparatur ad passionem sicut per se causa ad per se effectum: ideo etc. Quare demonstratio est ex appropriatis. Cum igitur haec tria, subjectum, passio, et dignitas, sint appropriata et plura non inveniantur in demonstratione, si demonstratio descendat de genere in genus, oportet quod hoc sit per descensum alicuius horum terminum. Et cum omnia quae sunt in demonstratione principaliter reductur ad genus subjectum oportet quod, si demonstratio descendat a genere in genus, oportet quod hoc sit per genus subjectum in quantum unum genus subjectum continetur sub alio genere subjecto. Et ex hoc patet quod istae scientiae quae nec habent idem genus subjectum nec subjectum unius continetur sub subjecto alterius, demonstratio non descendit a scientia in scientiam nec de genere in genus. Et propter hoc demonstrationes quae sunt in geometria non descendunt in medicinam. Subjectum enim medicinae est corpus humanum secundum quod subicitur sanitati et infirmitati. Subjectum geometriae est magnitudo abstractae. Magnitudo autem non venit in compositionem corporis humani sub ratione qua subicitur sanitati et infirmitati, sicut dicit Lincolniensis. Scientia tamen de elementis bene descendit in medicinam, quia corpus humanam quod est subjectum in medicina vel est elementum vel compositum ex elementis. Sic autem se habent arithmetica et musica, quia subjectum arithmeticae venit in compositionem subjecti musicae, quia subjectum arithmeticae est numerus, subjectum musicae est numerus sonorus. Sic autem de uno genere descendit in aliud genus, quia per eamdem demonstrationem per quam aliquid demonstratur de uno genere subjecto, per eamdem demonstrationem potest aliquid demonstrari de ali o genere subjecto. In talibus scientia descendit in scientiam et demonstratio unius scientiae descendit in aliam. Unde per eamdem demonstrationem per quam aliquid demonstrantur de numero potest aliquid demonstrari de numero sonoro. In talibus ergo scientiis in quibus subjectum unius est sub subjecto alterius potest fieri descensus a genere in genus.

Et per hoc apparat sufficienter ad rationes.
Quaestiones Veteres

APPARATUS


NOTES

A Aristotelis, Posterior Analytics I 7.

Quaestio 42

Quaeritur adhuc circa ea quae inveniuntur in demonstratione, scilicet utrum medium et extrema oporteat esse in eodem genere.

Et arguitur quod non, quia medium in demonstratione est definitio subjecti, quae est in genere substantiae. Alterum autem extremum quod demonstratur est passio, quae est in genere accidentis. Substantia autem et accidentes non sunt idem genus. Ergo medium et extrema non sunt de eodem genere.

Item, illa quae distinguuntur ab invicem sicut causa et effectus non videntur esse in eodem genere, quia causa et effectus sunt distincta per essentiam. Causa enim est ad cuius esse sequitur aliud. Sed medium et extrema comparantur ad invicem sicut causa et effectus, per medium enim concluditur extremum de extremo sicut per causam. Quare etc.

Oppositum apparebit per Philosophum, qui vult quod non contingit demonstrationem descendere de genere in genus. Sed descenderet si medium et extrema non essent de eodem genere. Ideo etc.

Intelligendum est quod demonstratio debet esse ex appropriatis, quia scire simpliciter est effectus demonstrationis. Sed scire simpliciter non contingit nisi per principia propria et essentialia, quae insunt rei secundum quod ipsum. Et ideo demonstrare simpliciter non contingit nisi per principia essentialia eius quod demonstratur, et quae subjecto insunt secundum quod ipsum. Unde in littera dicit Philosophus quod propter ipsum oportet et
tertio medium et primum medio inesse. Sed illa quae insunt secundum quod ipsum sunt appropriata. Ideo demonstratio est ex appropriatis.


Sic igitur duplex est genus, cum igitur dicitur quod medium et extrema sunt in eodem genere, non est intelligendum quod oporteat ea esse de eodem genere praedicabili, quia si sic, tunc per medium quod est de genere substantiae oporteret concludere substantiam de substantia. Sed omnis praedicatio substantiae de substantia vel est necessaria et immediata vel est impossibilis. Oportet ergo conclusionem demonstrationis esse immediatam vel impossibilem, quorum utrumque falsum est. Non est immediata quia immediatorum non est demonstratio, nec est impossibilis quia conclusio in demonstratione semper est vera. Non sunt ergo medium et extrema de eodem genere praedicabili, sed sunt in eodem genere subicibili, quia omnia quae sunt in demonstratione attributionem habent ad genus subjectum. Et sicut videmus quod in scientia omnia quae sunt in ipsa reducuntur ad genus subjectum, et ideo ab universalitate subjecti, dicitur scientia una, sic omnia quae sunt in demonstratione attribuuntur generi subjecto vel sicut definitio vel sicut passio, medium sicut definitio, extremum autem quod demonstratur sicut passio.

Per hoc ad rationes, primae enim rationes probant quod medium et extrema non sunt de eodem genere praedicabili, et hoc verum est. Sunt tamen de eodem genere subicibili.
Ad aliam dico quod causa et effectus non sunt de eodem genere, praeedibili possunt tamen₂ esse de eodem genere subicibili, in quantum effectus causae attribuitur sicut passio attribuitur subiecto. Subiectum enim causa est suae passionis.

**APPARATUS**


**NOTES**

A Aristotel, Posterior Analytics I 7.
B Aristotel, Posterior Analytics I 6, 75a36–37.
C Aristotel, Metaphysics V 28, 1024b1–4.
D Aristotel, Metaphysics V 28.

**Quaestio 43**

Quaeritur circa partem illam' in qua Philosophus ostendit quod nec demonstratio nec definitio est corruptibilium, sed solum incorruptibilium. Ergo quaeritur utrum singularium sit scientia et definitio.

Et arguitur quod sic, quia quando aliqua duo sunt eadem secundum essentiam, sic² definitio est unius et alterius. Sed singulare et universale sunt eadem secundum definitio, et universalis est scientia et definitio. Ideo etc.

Item, scientia est habitus semper verus. Ergo de quo potest esse habitus semper verus de eo potest esse scientia. Sed de singularibus potest esse aliquis habitus semper verus, puta de Socrates quod Socrates est Socrates. Ergo etc.

Oppositum arguitur, scientia solum est remanentium et incorruptibilium, sed singularia non sunt incorruptilia. Ideo etc.
Dicendum est ad hoc quod singularium, secundum quod singularia sunt, nec est scientia nec definitio. De eis non est scientia quia, sicut Philosophus vult libro Perihermeneias, orationes sunt verae quamadmodum et res, ita quod super res necessarias et incorruptibiles fundatur veritas intransmutabilis, similiter super res transmutabiles veritas transmutabilis, ita quod, sicut ab eo quod res est vel non est oratio vera vel falsa, sic quodammodo ab eo quod res est vel non est oratio necessaria vel contingens. Unde Philosophus VII Metaphysicae dicit quod si trigonus esset mutabilis, dubium esset utrum haberet tres in numeros, per hoc quod super rem mutabilem non potest fundari veritas immutabilis. Singularia autem sunt transmutabilia, singulare enim est quod generatur et corrumpitur, quod advertens Philosophus VII Metaphysicae dicit quod omne illud quod generatur est hoc aliquid et generatur ab hoc aliquo et ex hoc aliquo, unde illud per se generatur quod per se existit. Sed singulare per se existit, non universale, et ideo singulare per se generatur, propter quod ipsum per se corrumpitur, et de per se corruptibili non potest esse scientia, cum de tali non possit haberi habitus firmus, quod tamen requiratur ad hoc quod de aliquo sit scientia. Dicitur enim in littera quod impossibile est scientem non credere illud quod scit. Item, nec eorum est definitio, quia definitio est quaedam cognitio intellectualis, et est cognitio intellectualis substantiae. Definitio enim est cognitio absoluta de re quantum ad sua principia essentialia praeter omne illud quod sibi accidit, ita quod definitio solum accipit principia essentialia rei circumscribendo omne accidens. Cognoscere autem rem quantum ad suam substantiam circumscribendo omne accidens ad solum intellectum permanet. Nulla enim virtus sensitiva comprehendit rem praeter omne accidens, sed singulare est admixtum et necessario coniunctum accidenti, unde Lincolniensis dicit quod non intelligimus singularem humanitatis nisi per hoc quod eam admixcemos accidentibus, et ideo singularium non est definitio, nec ergo scientia.

Sed forte aliquis diceret mihi, “tu dicis quod singularium non est scientia, quia singularia sunt corruptibilia, et de corruptibilibus non est scientia. Probatio quia de corruptibilis est scientia, quia ratio intelligendi rem existens apud intellectum est scientia,
ut videtur, sed corrupta aliqua re ratio intelligendi eam manet in intellectu, eamdem quae prius, ergo et scientia eadem quae prius. Ergo de re corruptibili potest haberi scientia incorruptibilis." Ad hoc est dicendum quod de re corruptibili secundum quod corruptibilis est non potest haberi scientia incorruptibilis, quia qui hoc concederet concederet\textsuperscript{16} impossibilita. Probatio quia scientia est habitus intellectualis semper verus. Veritas autem est adaequatio intellectus ad rem, unde Avicenna dicit quod veritas est adaequatio rerum et intellectuum, ergo scientia consistit in adaequatio intellectus ad rem.\textsuperscript{6} Si ergo de aliqua re sit scientia incorruptibilis,\textsuperscript{17} oportet illam rem esse incorruptibile. Da ergo quod de re corruptibilis secundum\textsuperscript{18} quod corruptibilis sit scientia incorruptibilis, erit dare quod res corruptibilis secundum quod corruptibilis sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile. Ideo etc.

Sed potestne de re corruptibili aliqua modo esse scientia incorruptibilis? Dico quod sic, quia Philosophus dicit in littera quod eorum quae non semper sunt est scientia non secundum quod non semper sunt, \textsuperscript{19}quia ut non semper sunt\textsuperscript{19} sunt corruptibilia et transmutabilia, sed eorum est scientia ut semper sunt,\textsuperscript{11} ut scilicet referuntur ad suas causas, quia positis suis causis ponuntur et ipsa. Et hoc modo de\textsuperscript{20} corruptibilis potest esse scientia incorruptibilis, et hoc per accidens quia quae corruptibilia sunt per se per accidens possunt esse incorruptibilia, et ideo de eis ut sic potest per accidens esse scientia. Nullus autem est corruptibile quin ipsum aliquo modo\textsuperscript{21} sit incorruptibile, Socrates enim est quid corruptibile,\textsuperscript{12} tamen includit\textsuperscript{13} talem naturam cui nec per se inest generatio nec corruptio, puta naturam humanam. Et ideo de Socrate per accidens potest esse scientia non secundum quod hic homo, sed secundum quod homo, et universaliter de singularibus est scientia hoc modo prout scilicet uniuntur in suo universalii.

Ad rationes apparat solutio. Ad primam, cum arguitur, "quando aliqua duo sunt eadem" etc., dico quod quando aliqua duo sunt eadem secundum essentiam ita quod habeant eamdem essentiam et eodem modo, si unius sit scientia, et alterius. Et ad minorem dico quod verum est, sed non eodem modo, quia universale habet hanc essentiam ut incorruptibilis est, sed singulare habet eamdem ut corruptibilis est. Et ideo de universalii est scientia, de
singulari vero secundum quod huius, non.

Ad aliam dico quod ibi est fallacia consequentis, sicut si argueretur “homo est animal, ergo quidquid potest esse animal potest esse homo”—concedatur tamen. Et tu dicis, “quod de Socrates potest haberi” etc. Concedo quod de Socrates potest haberi iste habitus semper verus, sed huius, “Socrates est Socrates,” nec est generatio nec corruptio, quia Socrates quantum ad hoc quod est esse Socrates nec generabile nec corruptibile est.

APPARATUS


NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 8; cf. Metaphysics VII 15.
B Aristotle, De Interpretatione 9, 19a33.
C Aristotle, Metaphysics VII 15, 1040a1–7 for the general point, though triangles are not mentioned there.
D Aristotle, Metaphysics VII 8, 1033a24–b19.
E Aristotle, Posterior Analytics I 2, 72b3–4.
H Aristotle, Posterior Analytics I 8, 75b33–35.
Quaestiones Veteres

Quaestio 44

Quia suppositum est in praecedenti quaestione quod ipsorum singularium secundum quod huiusmodi non est scientia nec definitio, quia ipsorum proprie et per se non est intellectus, ideo ad evidentiam illius quaeritur utrum intellectus possit intelligere singulare.

Et arguitur quod non, quia Philosophus dicit quod sensus est singularium, intellectus vero universalium, ita quod sicut sensus ad singulare se habet ita intellectus se habet ad universale. Ergo, per locum a commutata proportione, sicut sensus ad universale se habet ita intellectus ad singulare se habebit. Sed sensus nullo modo comprehendet universale, ideo intellectus nullo modo comprehendet singulare, ut videtur.

Item, materiale non potest agere in immateriale, sed singulare materiale est, intellectus vero immaterialis. Ergo singulare non agit in intellectum. Sed antequam aliquid cognoscatur ab intellectu, oportet quod suam cognitionem agat in intellectum. Cum ergo intellectus non possit facere, manifestum quod singulare non cognoscit ab intellectu. Maior patet quia omne agens est nobilium patiente, et materiale non est nobilium immateriali, propter quod materiale non potest agere in immateriale.

Item, quod recipitur in alio recipitur in eo per modum recipientis, non per modum rei receptae. Ergo omne quod recipitur in intellectu secundum quod huiusmodi immateriale est. Sed singulare non est immateriale. Ergo etc.

Item, si intellectus intelligeret singulare sicut et universale, tunc omnes res essent de se intelligibles, tam universales quam singulares. Ergo non indigeremus intellectu agente abstrahente. Nunc autem indigemus intellectu agente abstrahente, quia, sicut probat Philosophus III De Anima, necesse est in anima existere has duas differentias, scilicet intellectum agentem et possibilem. Ergo etc.

Oppositum arguitur, syllogizare est actus quidam qui ad solum intellectum pertinet, ergo syllogizare aliquid de particulari per medium universale solius intellectus est, sed ad intellectum non pertinet syllogizare aliquid de particulari per medium universale nisi ipse cognoscat particularare, quia nihil syllogizat de eo quod non cognoscit. Ideo etc.

Item, Philosophus dicit versus finem huius quod sensus est particularis et sensus
universalis. Si sensus universalis, ratione etiam est quod intellectus sit singularis, quia sicut sensus ad universale sic intellectus ad singulare. Quare etc.

Intelligendum est hic quod universale est per se et proprium obiectum intellectus, et huius ratio apparet ex tribus. I

Illud est per se et proprium obiectum alicuius virtutis quod sic comprehenditur ab illa virtute quod non a quacumque alia. Et propter hoc Philosophus II De Anima dicit quod illud est proprium obiectum sensus particularis quod non sentitur ab alio sensu, et hoc modo color se habet ad visum et sonus ad auditum. Sed universale sic comprehenditur ab intellectu quod non comprehenditur ab aliqua alia virtute. Universale non potest comprehendi a sensu, quod satis ostendit Philosophus ubi probat quod non contingit scire per sensum sic: omne quod recipitur in sensu est hic et nunc, sed universale non est hic et nunc, sed ubicumque et semper, ergo etc. Universale ergo sic comprehenditur ab intellectu quod non comprehenditur ab aliqua alia virtute, propter quod universale est proprium obiectum intellectus.

Item, hoc declaratur quia sensus et intellectus sunt virtutes apprehensivae rerum per earum species et similitudines, et ideo sicut sensus et intellectus sunt virtutes diversae, ita oportet quod species secundum quam sensus primo apprehendit rem, et species secundum quam intellectus apprehendit rem, sint species distinctae. Sensus autem et intellectus sic distinguuntur quod sensus est virtus materialis et intellectus est virtus immaterialis. Et ideo oportet quod species per quam sensus percipit suum obiectum sit materialis, et species per quam intellectus comprehendit suum per se obiectum sit immaterialis. Ex hoc arguo omne agens agit secundum exigentiam suae formae. Nunc autem species intelligibilis quae est sicut forma qua res movet intellectum est immaterialis, et ideo oportet quod illud quod primo movet intellectum sit immateriale. Tale autem est universale et non singulare, propter quod solum universale est proprium obiectum intellectus, ita quod intellectus directo aspectu tendit in universale, quoniam in illud tendit aliqua virtus directo aspectu in cuius comprehensione non ininitur alii virtuti, sed intellectus in comprehensione universalis non ininitur alii virtuti, sed in apprehendendo universale transcendit potentiam omnis virtutis.
sensitivae, et ideo per propriam virtutem comprehendit ipsum, quare etc. Immo quanto intellectus virtus apprehendit universale, tanto minus reflectit se supra sensum, et hoc dum est in abstrahendo, et hoc est signum,\textsuperscript{31} quod intellectus in apprehendendo universale apprehendit ipsum secundum lineam rectam, non secundum lineam reflexam. Et quid dicemus de singulari? Dico\textsuperscript{32} quod cognoscitur ab intellectu et hoc singulariter. Et huius ratio\textsuperscript{33} est,\textsuperscript{34} omnis virtus ponens differentiam inter aliqua duo necesse est quod utrumque eorum cognoscat, ut Philosophus dicit II De Anima capitulo de sensu communi.\textsuperscript{I} Intellectus autem ponit differentiam inter universale et singulare singulariter. Ideo oportet quod utrumque cognoscat et adhuc singulare singulariter, et ad hoc advertens Commentator III De Anima dicit quod, cum intellectus comprehendit alienitatem\textsuperscript{35} inter formam et individuum, intelligens per formam ipsam speciem, necesse est quod utrumque cognoscat.\textsuperscript{G}

Item, omnis virtus abstrahens cognoscit illud a quo abstrahit et illud quod abstrahit. Si enim non cognosceret illud a quo abstrahit, non magis abstraheret ab hoc quam a quocumque alio. Intellectus autem abstrahit universale a singulari. Ergo etc. Sed singulare intelligit per quandam reflexionem, sicut dicit Philosophus III De Anima,\textsuperscript{H} sed quare per reflexionem Philosophus non docet. Causa tamen est quia in illud tendit intellectus non secundum directum\textsuperscript{26} aspectum sed reflexum in cuius comprehensione\textsuperscript{27} inititur alii virtuti. Intellectus autem in comprehensione singularium inititur alii virtuti, intellectus enim non comprehendit singulare nisi reflectendo supra fantasma, et ideo non apprehendit singulare directo aspectu, sed reflexo. Et ad hoc advertens Commentator III De Anima dicit quod ista est dispositio intellectus quando apprehendit alienitatem inter formam et individuum, quod formam apprehendit per se, sed individuum mediate sensu.\textsuperscript{I} Pro tanto ergo per lineam\textsuperscript{18} reflexam intelligit singulare, quia in intelligendo ipsum non inititur virtuti proprie totaliter, sed convertit se ad fantasmata. Et sic reflectitur et incurvatur, et dicimus quod incurvatur cum reflectit se ad fantasmata, quia in intelligendo singulare intellectus, qui est virtus superior, reflectit se supra illud quod per se comprehendit ipsum singulare. Superius autem ita reflexum ad inferius quodammodo incurvatur et deprimuntur, quare etc.

Modus autem secundum quod intellectus comprehendit\textsuperscript{39} singulare linea reflexa potest
esse iste: In fantasmate Socratis existit intentio hominis in potentia, similiter in fantasmate Platonis et sic de aliis. Intellectus autem, considerans quod hoc non potest esse nisi per aliquam naturam repertam in his, abstrahit naturam illam et considerat eam praeter omne accidens. Et cum sic abstracta est considerat eam quomodo una et quomodo plures. Et quia ista natura non est plures nisi secundum quod participatur a pluribus ex consideratione istius nec secundum quod\textsuperscript{30} plures movetur intellectus ad intelligendum illa plura. Illa autem plura sunt singularia et sic tandem ex cognitione universalis reflectitur in cognitionem singularis, ita quod in toto isto discursu quem facit intellectus, procedendo a singularibus ad universale et ab universali reflectendo supra fantasmata, sit reditio ab eodem in idem. Unde operatio intellectus cum abstrahit universale a fantasmatibus et deinde reflectendo intelligit singularia similis est lineae spirali et quia in linea spirali sit reditio ab eodem in idem, ideo dispositionem intellectus secundum quam intellectus comprehendit singulare Commentator comparat dispositioni\textsuperscript{35} spirali, quia ibi sit reditio ab eodem in idem. Et sic dictum est cum intellectus sic procedit a particularibus ad universale\textsuperscript{32} et e converso, in procedendo a particulari ad universale intititur propriie virtuti, cum autem e converso ininitur quodammodo virtuti alterius quia per conversionem ad fantasmata hoc sibi inest.

Et si quaeratur, cum intellectus sic se reflectit supra singulare, aut intelligit singulare per\textsuperscript{33} propriam speciem singularis aut per speciem universalis, dico quod ex quo reflectit se supra singulare singulariter, singular autem singulariter non potest intelligi nisi per propriam speciem singularis, dico quod intellectus intelligit singulare per propriam speciem singularis, in illam autem propriam speciem singularis devenit intellectus per hoc\textsuperscript{34} quod in fantasmata representantur intellectui determinatae similitudines rerum. Istae autem determinatae similitudines representatae intellectui ducunt intellectum in propriam speciem singularis, unde in natura intellectus est, cum sit virtus discursiva,\textsuperscript{35} quod potest se reflectere ad fantasmata, sic autem reflectendo cognoscit singulare. Nec requiritur alia\textsuperscript{36} virtus media reflectens intellectum ad ipsam fantasmatam, ut supponit quaedam ratio quae possit fieri quae talis est. Si intellectus reflectit se supra singulare aut hoc est per se, quod non videtur quia tunc intelligeret singulare per propriam speciem, aut in virtute alterius, hoc autem\textsuperscript{37} non
videtur quia non est dare aliquam virtutem mediatam inter intellectum et fantasiam per quam intellectus sic se referelectere possit. Haec ratio solvit quia virtus intellectiva per se ipsam, eo quod discursiva est apprehensiva singularis, sic igitur\textsuperscript{38} intellectus cognoscit singulare sed non tamquam suum per se obiectum, quia si sic singulare tunc non cognosceretur ab alia virtute, sed sicut per se et proprium obiectum solum cognoscit universale.

Ad rationes in oppositum.\textsuperscript{39} Ad primam, cum dicitur, “Philosophus dicit quod sensus est singularium et intellectus est universalium, ergo sicut sensus” etc., dico quod quodammodo est sic,\textsuperscript{40} quodammodo non est sic. Quodammodo est sic quia sicut singulare est per se et\textsuperscript{41} proprium obiectum\textsuperscript{42} sensus, sic\textsuperscript{43} universale est per se et proprium obiectum intellectus. Sed in hoc est dissimilitudo, quia singulare, cum hoc quod comprehenditur\textsuperscript{44} sive cognoscitur a sensu, cognoscitur a virtute superiori. Hoc non est verum in omnibus virtutibus ordinatis, quod virtus superior comprehendit quidquid comprehendit virtus inferior, non tamen eodem modo, quia cum idem apprehenditur a virtute superiori et inferiori illud dicitur esse proprium obiectum virtutis inferioris,\textsuperscript{45} quod primo comprehenditur ab illa virtute, sed non oportet quod solum comprehendatur ab illa,\textsuperscript{46} quia quidquid comprehendit virtus inferior comprehendit et\textsuperscript{47} superior. Aliquid autem est primum et per se obiectum\textsuperscript{48} virtutis suppositione quod sic cognoscitur ab illa virtute, quod non a quacumque alia. Sic universale se habet ad intellectum. Dicendum ergo quod\textsuperscript{49} hoc modo singulare se habet ad sensum, quod est proprium et per se obiectum sensus, sed tamen illud obiectum apprehenditur a virtute superiori, et ideo locus a commutata proportione non valet.

Ad aliam rationem, cum arguitur, “materiale non agit in immateriali”\textsuperscript{50} etc., proprie et per se verum est. Et tu dicis, “singulare” etc. Verum est quod non agit in ipsum proprie et per se, et ideo cum sit materiale non erit per se et proprium obiectum eius.

Ad aliam, concedo quod intellectus est immaterialis, tamen non est immaterialis quia secundum esse sit\textsuperscript{51} abstracta a materia, sed est immaterialis quia non est virtus in organo. Omnis autem virtus materialis, puta omnis\textsuperscript{52} virtus sensitiva, aliquam partem corporis sibi determinat, sicut visus determinat sibi oculum. Intellectus autem nullam partem corporis sibi
determinat, et ideo non est virtus in organo et per\textsuperscript{53} consequens immaterialis est secundum se. Intellectus ergo secundum se consideratus virtus quaedam immaterialis est, quia secundum se consideratus non est in aliquo organo corporeo. Nihilominus intellectus secundum quod reflectitur ad sensum quodammodo materialis est, quia ut sic utitur organo corporeo sicut objectum, et quia quod recipitur in organo corporeo materiale est, ideo quod comprehenditur hoc modo materiale est et materialiter, unde sic\textsuperscript{54} intelligitur singulare et singulariter.

Ad aliam, cum arguitur, “si intellectus intelligeret singulare” etc., dico quod quantum ad operationem illam qua intellectus intelligit singulare, intellectus non\textsuperscript{55} indiget intellectu agente, quia intellectus non indiget\textsuperscript{55} intellectu agente abstrahente nisi cum recipit materiale immaterialiter. Sed intellectus in apprehendendo singulare non apprehendit aliquid immaterialiter, sed materialiter. Et ideo quantum ad illam operationem non indiget intellectu agente abstrahente. Sed quantum ad operationem illam qua intellectus intelligit universale indiget intellectu agente,\textsuperscript{56} quia fantasmatas in virtute propria non ducunt in cognitionem universalis, quia\textsuperscript{57} a singularibus non potest abstrahi universale, nisi in virtute intellectus agentis abstrahentis.

\textbf{APPARATUS}

'proprie . . . per se \textit{inv. M} 'evidentiam illius] huius evidentiam M\textsuperscript{3} se habet / ad universale \textit{inv. M} \textsuperscript{4} locum] locus M\textsuperscript{5} universale] singulare O\textsuperscript{6} singulare] universale O\textsuperscript{7} intellectum] intellectu M\textsuperscript{8} manifestum] est \textit{add. M} \textsuperscript{9} intellectu \textit{corr. ex universale O} \textsuperscript{10} in \textit{sup. lin. O} \textsuperscript{11} recipitur] corrupitur M\textsuperscript{12} in om. M\textsuperscript{13} ergo om. M\textsuperscript{14} solus intellectus . . . medium universale om. \textit{hom. M} \textsuperscript{15} sensus] sentire O\textsuperscript{16} tribus] quia \textit{add. M} \textsuperscript{17} modo] se \textit{add. et del. O} \textsuperscript{18} proprium] ab \textit{add. et del. M} \textsuperscript{19} apprehensivae] comprehensivae M\textsuperscript{20} virtuti om. M\textsuperscript{21} est signum \textit{inv. M} \textsuperscript{22} dico] dicendum M\textsuperscript{23} huius ratio \textit{inv. M} \textsuperscript{24} est] quia \textit{add. M} \textsuperscript{25} alienitatem] alietatem \textit{hic et passim M} \textsuperscript{26} directum] rectum M\textsuperscript{27} comprehensione] pressione M\textsuperscript{28} lineam] aliam M\textsuperscript{29} comprehendit] apprehendit M\textsuperscript{30} quod om. M\textsuperscript{31} dispositioni] dispositionem M\textsuperscript{32} universale] singulare M\textsuperscript{33} per om. O\textsuperscript{34} hoc om. M\textsuperscript{35} discursiva \textit{corr. ex superior O} \textsuperscript{36} alia] aliqua M\textsuperscript{37} hoc autem] et hoc M\textsuperscript{38} igitur om. M
Quaestiones Veteres


NOTES

A Aristotle, De Anima II 5, 417b22–23.
C Aristotle, Posterior Analytics II 19, 100a15–b1.
E Aristotle, De Anima II 5, 417b22–27.
F Aristotle, De Anima III 2, 426b17–18.


Quaestio 45

Quaeritur circa partem illam, “quoniam autem manifestum quod' non est demonstrare unumquodque,” in qua parte Philosophus ostendit demonstrationem esse ex propriis. Ibi autem accipit Philosophus quod ad nullam scientiam specialem pertinet demonstrare sua principia, sed illud pertinet ad scientiam superiorem subalternantem vel ad eam quae est omnibus communis. Et exponunt expositores quod illa omnibus communis est ipsa metaphysica vel ipsa logica. Ideo primo quae demonstrari.
Et arguitur quod sic, quia omne quod habet causam suae cognitionis potest demonstrari per causam illam, sed prima principia habent causam suae cognitionis, puta cognitionem rationis terminorum. Principia enim cognoscimus inquantum terminos cognoscimus. Ideo etc.

Item, omne verum quod potest negari potest ostendi, quia si non posset ostendi, tunc ipsum remaneret ignotum, et hoc est contra rationem veri, quia verum est manifestativum sui ipsius. Sed prima principia possunt negari, ut apparet IV *Metaphysicae*. Ideo etc.

Oppositum arguitur, si prima principia demonstrarentur, ipsa demonstrarentur per alia et illa per alia, et ita vel esset processus in infinitum vel esset demonstrare circulo. Utrumque autem istorum est inconvenientes, ut apparet ex principio huius. Ideo etc.

Intelligendum est hic quod duplex est demonstratio, scilicet demonstratio ostensiva et demonstratio ad impossibile. Loquendo de demonstratione ostensiva nullum principium nec proprium nec commune demonstrari potest, quia immediatorum non est demonstratio. Demonstratio enim solum est eorum quorum est causa altera, causa inquam media inter subiectum et praedicatum. Omne autem principium secundum quod huius est immediatum, quia si esset mediatum tunc haberet medium per quod posset demonstrari, et tunc non haberet rationem principii sed principati, sed omne principium est immediatum. Ideo nullius principii est demonstratio ostensiva. Alia est demonstratio per impossibile, et ista est quando ex opposito alicuius accepto pro hypothesi cum quodam vero coassaumpto deducitur ad aliquod manifestius falsum, et tali demonstratione possunt principia demonstrari.

Sed advertendum quod principiorum quaedam sunt propria, quaedam communia principia. Propria sunt quae fiunt ex complexione terminorum significantum aliquod ens determinatum, puta “homo est animal.” Principia autem communia sunt quae fiunt ex complexione terminorum non significantum aliquod ens determinatum, sed possunt applicari ad omne genus entis, puta “omne totum est maius sua parte,” et “de quolibet esse vel non esse.” Tunc dico quod principia communia non possunt demonstrari simpliciter demonstratione per impossibile, quia demonstratio per impossibile est etc., et deducitur ad aliquod manifestius falsum. Ex hoc arguo, ibi non cadit demonstratio per impossibile cuius
opposito non contingit accipere aliquod manifestius falsum. "Nunc autem oppositis principiorum communium non contingit accipere aliquod manifestius falsum," si enim contingeret accipere aliquod manifestius falsum, cum manifestiori falso manifestius verum opponitur, principiis communibus esset aliquod manifestius verum. Hoc autem est falsum. Ideo etc.

Principia tamen propria possunt tali demonstratione demonstrari, et hoc patet per idem medium quod modo additum est, quia in illo bene cadit demonstratio per impossibile cuius opposito contingit accipere aliquod manifestius falsum. Sed oppositis principiorum propriorum contingit accipere aliquod manifestius falsum, puta opposita principiorum communium. Ideo etc. Sed advertendum quod licet principia propria possint demonstrari demonstratione per impossibile, tamen nulla scientia particularis sua principia demonstrat demonstratione per impossibile, quia demonstratio per impossibile ex opposito alicuius accepto pro hypothesi cum quodam vero coassumpto ducit ad aliquod manifestius falsum. "Nunc autem in scientia particulari non invenitur manifestius falsum oppositis suorum principiorum, ideo etc. Sed hoc pertinet ad scientiam superiorem, et haec est prima philosophia vel logica. Et propter hoc Philosophus I Physicorum, ubi disputat contra ponentes omnia esse unum et immobile, dicit quod improbare hoc et demonstrare suum oppositum non pertinet ad scientiam naturalem, sed ad aliam superiorem. Et dicit Commentator quod respectus istae habet primam philosophiam. Demonstratione tamen elenchica contingit demonstrare omnia principia communia et propria, sicut Philosophus in IV Metaphysicae probat primum principium. Concesso enim quod voces habeant determinatas significationes, puta quod homo significat esse hominem et non esse non hominem, et sic de aliis nominibus, probat ex hoc veritatem primi principii.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “omne quod habet causam suae cognitionis” etc., advertendum quod demonstratio non est cuiuscumque habentis causam, sed demonstratio est alicuius complexi inter cuius subiectum et praedicatum cadit causa media per quam praedicatum potest demonstrari de subiecto. Cum ergo dicitur in maiori, “omne quod habet causam” etc., si universaliter accipiatur falsa est, sed si sic accipiatur, “omne quod
Quaestiones Veteres

habet causam mediam inter subiectum et praedicatum potest demonstrari,” sic vera est. Et ad minorem dico quod prima principia non habent causam suae cognitionis quae sit media inter subiectum et praedicatum, sed solum habent causam extrinsecam, puta cognitionem rationis terminorum.

Ad aliam, cum arguitur, “omne verum quod potest negari” etc., verum est. Potest ostendi ostensione simpliciter, vel ostensione ad aliquem. Et ad minorem, cum dicitur “prima principia possunt negari” etc., Philosophus dicit IV Metaphysicae quod nullus potest negare ea mente, quamvis neget ea ore, quia in concedendo quocumque aliud concedit illa. H

APPARATUS

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 9, 75b38 ff.

B I don’t know who these expositors could be. Aquinas and Giles of Rome mention only metaphysics as a common science. Averroes, Commentary on the Metaphysics, comm. 2, (1562) 39 C, says that both sciences consider being without qualification.

C Aristotle, Metaphysics IV 4, 1005b35–1006a2.

D Aristotle, Posterior Analytics I 3.

E Aristotle, Physics I 2, 184b27–185a3.

F Averroes, Commentary on the Physics I 1, 185a17–20, comm. 12, fol. 11LM.

G Aristotle, Metaphysics IV 4, 1006a12 ff.
Quaestiones Veteres


Quaestio 46

Quaeritur utrum logica possit demonstrare principia aliarum scientiarum.

Et arguitur quod non, quia doctrina illa quae tantum est generativa opinionis non videtur posse demonstrare principia aliarum scientiarum, quia cognitio principiorum non est opinio, sed est cognitio certissima. Logica autem videtur esse generativa opinionis, quia saltem quantum ad aliquam eius partem procedit ex probabilibus, quae generant solum opinionem. Ergo etc.

Item, demonstratio non descendit a genere in genus, sed si logica demonstraret principia aliarum scientiarum' demonstratio descenderet a genere in genus, quia genus subiectum logicae et aliarum scientiarum videntur esse totaliter disparata; ideo etc.

Oppositum dicit Philosophus I *Topicorum*, cum dicit dialectica,² cum sit inquisitiva ad omnium methodorum principia viam habet,⁴ sed dialectica est quaedam pars logicae; ergo³ logica ad omnium methodorum principia viam habet. Et non habet viam nisi quia potest declarare principia aliarum scientiarum. Ergo etc.

Intelligendum quod logica de ente est⁴ sicut de subiecto, sicut enim dictum est, scientia non descendit in scientiam nisi per descensum sui subiecti, omnia enim sunt in scientia principaliter attribuuntur uni, puta generi subiecto, sed logica descendit in omnes alias scientias quia⁵ omnes scientiae utuntur principiis declaratis in logica, ergo oportet quod eius subiectum descendat in subiecta omnium aliarum scientiarum. Sed hoc non esset nisi logica esset de ente sicut de subiecto, quare erit de ente sicut de subiecto. Non est autem⁶ de ente secundum quod ens sicut de subiecto, sed de ente prout subicitur operationibus intellectus, puta secundum quod⁷ intellectus in entibus fundat intentionem generis et speciei, quae logicus ipse per se considerat. Et quia nullum est ens⁸ reale quod non cadat sub aliqua intentionum secundarum, ideo logica, quae per se est de secundis intentionibus, est de omni ente. Propter quod dicit Philosophus IV *Metaphysicae* quod metaphysicus sicut et logicus circa omnia est.⁹ Unde logicus considerat de omnibus rebus non absolute, sed prout
intellectus in eis fundat diversas intentiones logicales. Et quia logica sic est de rebus, ut in eis fundantur intentiones logicales, ideo dicit Avicenna quod logica est de secundis intentionibus adiunctis primitis.\textsuperscript{c}

Ex his ad propositum, cum quaeritur utrum ad logicam pertineat demonstrare principia aliarum scientiarum, ex dictis apparet quod sic, quia ad illam scientiam pertinet considerare principia aliarum scientiarum quae considerat ea\textsuperscript{9} quae sunt communia omnibus entibus de quibus sunt omnes artes et scientiae. Sed ad logicam pertinet considerare de eis\textsuperscript{10} quae sunt communia omnibus entibus de quibus sunt omnes" scientiae. Ideo etc. Pertinet autem ad logicam considerare principia aliarum scientiarum ex his quae logica per se considerat. Logica enim per se considerat rationem maioris et minoris, quia est locus a maiori et minori. Considerat etiam rationem totius et partis, quia ex utroque est locus. Ex his autem potest declarare prima principia communia, ex ratione enim maioris et minoris quam logicus considerat potest aliquid declarare istud principium, "omne totum est maius sua parte." Ex ratione etiam oppositis contradictoriae quam per se considerat logicus\textsuperscript{12} potest aliquid declarare istud principium, "de quolibet esse vel non esse, de nullo eodem ambo." Dicit enim logicus quod contradictio est oppositio cuius non est medium. Et similiter ex ratione generis et speciei, potest aliquid declarare hoc principium, "homo est animal."\textsuperscript{3} Et dico "aliquid declarare" quia ad ipsum non\textsuperscript{14} pertinet simpliciter declarare ea, quia demonstratio simpliciter procedit ex appropriatis. Sed logicus\textsuperscript{15} non sic declarat principia aliarum\textsuperscript{16} scientiarum, quia ex communibus et ex intentionibus quae sunt extraneae a natura rei, propter quod logica dicitur extranea scientia, propter quod etiam bene dicit Philosophus et signanter quod dialectica cum sit inquisitiva ad omnium methodorum principia viam habet—non enim dicit demonstrationem, sed viam.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, "doctrina quae est\textsuperscript{17} tantum generativa opinionis" etc., concedo. Ad minorem, posset negari. Dialectica enim est generativa scientiae quamvis doceat considerare aliquid quod est generationem opinionis. Concedatur tamen, et non concluditur nisi quod non demonstrat ea simpliciter, et hoc concedo.

Ad aliam, cum arguitur, "demonstratio non descendit a genere in genus" etc., concedo.
Quaestiones Veteres

Et ad minorem, nego eam quia non est aliquod ens consideratum ab aliis scientiis quod non cadat sub ente rationis, quod per se considerat logicus. Et quia sic subjecta omnium\(^8\) aliarum scientiarum \(^9\) sub subiecto logicae continentur, ideo logica potest qualiter demonstrare principia aliarum scientiarum.\(^9\)

**APPARATUS**


**NOTES**


\(^{B}\)Aristotle, *Metaphysics* IV 2, 1004a34, b17–26, taking dialectic to be logic.

\(^{C}\)Avicenna, *De philosophia prima* I 2, ed. Van Riet, p. 10, ll. 73–74.

**Quaestio 47**

Quaeritur circa partem illam, “difficile autem est nosse,” in qua parte Philosophus, quasi concludendo ex praemissis, dicit quod difficile est nobis aliquid scire, et quod difficile est\(^2\) scire quando scimus aliquid et quando non,\(^A\) et gratia huius quaeratur utrum eadem scientia sciamus aliquid et sciamus nos scire illud.

Et arguitur quod non, quia similem comparationem videtur habere virtus sensitiva ad ipsum sentire et virtus intellectiva ad ipsum intelligere. Nunc autem non eodem sensu sentimus aliquid et sentimus nos sentire illud, sicut non\(^3\) eadem potentia videmus aliquid et iudicamus\(^4\) nos videre illud, quia potentia visiva videmus aliquid et sensu communi iudicamus nos videre illud. Ergo nec eadem virtute intellectiva intelligimus aliquid et intelligimus nos intelligere\(^5\) illud. \(^6\)Scientia autem est habitus intellectivus. Ergo non eadem scientia scimus aliquid et scimus nos scire illud.\(^6\)
Item, infinita non pertinent ad considerationem unius scientiae, quia infinita non contingit scire. Sed si ita esset quod eadem scientia sciremus aliquid et sciremus nos scire illud, infinita pertinent ad considerationem unius scientiae, quia eadem scientia sciremus aliquid et sciremus nos scire illud, et eadem ratione, eadem scientia sciremus nos scire scire scire illud, et adhuc eadem scientia sciremus nos scire scire scire illud, et sic in infinitum. Oppositum arguitur: scientia de re est perfecta cognitione de ea, sed si non eadem scientia sciremus aliquid et sciremus nos scire illud, tunc scientia esset quaedam imperfecta cognitione de re, quia si scirem aliquid et nescirem me scire illud imperfectam cognitionem haberem. Ergo eadem scientia scimus aliquid et scimus nos scire illud.

Intelligendum est quod est devenire ad aliquam eamdem qua scimus aliquid et scimus nos scire illud, et ratio huius est quia aut eadem scientia scimus nos aliquid et scimus nos scire illud, aut alia et alia. Si eadem, propositum habetur. Si alia et alia, ita quod alia scientia scimus aliquid et alia scimus nos scire illud, cum in sciendo nos scire illud, sciamus aliquid, quaeram aut eadem scientia scimus nos illud aliud et scimus nos scire illud, aut alia et alia. Si eadem, propositum habetur. Si alia et alia, cum in sciendo nos scire illud sciamus aliquid, quaeram aut eadem scientia scimus illud et scimus nos scire illud, aut alia et alia. Si eadem, propositum habetur. Si alia et alia, quaeram sicut prius, et ita vel erit procedere in infinitum in scientiis quae actu habentur ab homine, sed hoc est inconveniens quia quodlibet scitum possibile est esse in natura. Si ergo infinita actu essent scita, infinita actu possibile esset esse in natura, quod falsum est. Relinquitur ergo alienum membrum, scilicet quod eadem scientia scimus aliquid et scimus nos scire illud.

Hoc etiam declaratur sic: habitus proportionatur virtuti, sed scientia est habitus intellectus, et ideo consimile iudicium est de intellectu et de scientia quae est habitus intellectus. Sic autem iudicandum est de intellectu quod eodem intellectu intelligimus aliquid et intelligimus nos intelligere illud, quia intellectus infinitas potest reflectere se supra suum actum quantum est ex parte sui, ergo eadem scientia possimus scire aliquid et scimus nos scire illud, ut sic sit conformitas et proportion habitus ad virtutem.

Talis autem est scientia aliqua, quae autem sit illa? Considerandum est scire est rem
per causam cognoscere. Causa autem et medium demonstrationis idem sunt, omnis enim causa potest esse medium in demonstratione, et ideo scire est rem cognoscere per medium demonstrativum. Et ad hoc advertens, Philosophus primo huius dicit quod scire est in habendo huius syllogismum, quem vocamus demonstrationem,⁸ ex quo igitur scire consistit in habendo demonstrationem. Tunc ergo scimus nos scire aliquid quando scimus nos habere demonstrationem ad illud, et etiam eadem scientia scimus nos scire aliquid qua scimus nos habere demonstrationem ad rem illam.³⁹ Et quae est illa scientia qua scimus nos habere demonstrationem ad quamcunque rem? Dico quod haec est illa quae est de syllogismo demonstrativo. Nam per illam scientiam quae docet ex quibus et qualibus habet fieri demonstratio, scimus nos habere demonstrationem ad omne illud ad quod demonstrationem habemus. Sed scientia de syllogismo demonstrativo docet ex quibus et qualibus habet fieri demonstratio. Ideo etc. Si ergo eadem estscientia per quam scimus aliquid et scimus nos habere demonstrationem ad illud, et per istam scientiam scimus nos habere demonstrationem ad omne illud ad quod habemus demonstrationem, et ideo per istam scientiam scimus aliquid et scimus nos scire illud. Ista ergo scientia est qua scimus aliquid et scimus nos scire illud. Unde scientia particulari,³⁷ puta geometria, scimus aliquam conclusionem,³⁸ ³⁹ sed per geometriam non scimus nos scire illam conclusionem,³⁹ sed scimus nos scire illam conclusionem per scientiam hic traditam. Et propter hoc, sicut dictum est, illi qui non sunt instructi in hac scientia multa possunt scire, tamen nesciunt se scire ea quae sciant. Et ideo quantum ad hoc idiotae sunt. Et ita eadem scientia scimus aliquid et scimus nos scire illud per scientiam istam.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “similiter comparationem videtur habere” etc., dico quod quodammodo est eadem comparatio et quodammodo non. Est autem sic quia sicut sentire est operatio sensus, ita intelligere est operatio intellectus. Sed in alio non est sic, quia intellectus potest reflectere se supra se et supra suum actum infinities quantum est ex parte sui, sensus autem non potest se reflectere supra se et supra suum actum.⁴² Causa autem quare sensus non potest reflectere se supra se et supra suum actum est quia illud quod reflectit se supra se convertit se totaliter supra se, sed nullus corporeum potest se reflectere
Quaestiones Veteres

supra se propter distantiam partium, et ideo impossibile est quod totum applicetur toti. Et hoc est quod probat Proclus, quod omne conversum sui ipsius ad se ipsum necesse est esse incorporeum. Nullum ergo corporeum potest reflectere se supra se. Sed sensus est quaedam virtus corporea. Ideo non potest se reflectere supra suum actum, et hinc est quod nullus sensus particularis potest reflectere se supra suum actum. Intellectus autem non est virtus corporea, et ideo potest reflectere se supra se et supra suum actum, et scientia est habitus intellectus et ideo aliqua scientia possumus scire aliquid et eadem scientia possumus scire nos scire illud.

Ad aliam rationem, cum arguitur, “infinita non pertinent ad cognitionem unius potentiae,” dico quod infinita quae impossible est esse non pertinent ad cognitionem unius scientiae. Quaedam autem sunt in quibus non est inconveniens procedere in infinitum, et in quibus est inconveniens. In rebus enim naturae inconveniens est procedere in infinitum, in rebus autem rationis non est inconveniens, et ratio huius est quia intellectus potest infinitas reflectere se supra se, et supra suum actum. Tunc cum dicis, “infinita non pertinent” etc., dicendum ut prius. Et ad hoc quod dicit ultraus, verum est, et infinita quae sunt entia rationis pertinent ad considerationem unius scientiae, quia in eis non est inconveniens procedere in infinitum. Infinita tamen quae sint entia naturae pertinere ad considerationem unius scientiae est inconveniens, quia in talibus non est procedere in infinitum.

APPARATUS

Quaestiones Veteres


NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 9, 76a26–30.
B Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b17–19.

Quaestio 48

Quaeritur circa partem illam, “sunt autem quibus utuntur,” in qua dicit Philosophus quod in scientiis particularibus sufficiens est accipere principia communia secundum quod contracta sunt ad genus subiectum, A ideo quaeritur utrum scientia particularis possit appropriare principia communia.

Et arguitur quod non, quia omnis qui procedit ex communibus circa propria est temptativus, sicut apparet ex 1 I Elenchorum. B Sed si scientia particularis appropriaret sibi principia communia tenderet ex communibus circa 2 propria. Ergo scientia particularis esset scientia temptativa. Hoc 3 est inconveniens, ideo etc.

Item, si scientia particularis appropriaret sibi principia communia, aut ergo appropriat ea secundum intellectum aut secundum aliquam determinationem expressam in sermone. Non appropriat ea secundum intellectum ita quod aliquis intelligat principia communia ac si essent propria, quia ille intellectus esset falsus. Nec appropriat ea secundum aliquam 4 determinationem expressam in sermone, quia principium ut determinatum est in sermone
non est nisi principium proprium, non commune. Scientia ergo particularis non potest appropriare principia communia.

Oppositum arguitur, omnes scientiae particulares utuntur aliquibus principiis communibus. Si ergo scientiae particulares non possent appropriare principia communia, omnes demonstrationes factae in scientiis particularibus essent ex communibus ad propria, et per consequens litigiosae. Hoc autem est inconveniens, ideo et primum.

Intelligendum quod omnes scientiae particulares utuntur aliquibus principiis communibus, et ratio huius est quia sicut est in essendo, ita proportionaliter est in cognoscendo, quia eadem est dispositio rei in entitate et veritate. Nunc autem videmus in essendo quod non habemus causam sufficientem alicuius effectus in essendo antequam deveniamus ad causam simpliciter primam. Omnes enim causae mediae dependent ex prima et agunt in virtute illius, et ideo similiter in cognoscendo quod non habemus cognitionem completam de aliquo effectu antequam deveniamus ad causam simpliciter primam in cognoscendo. Causa autem simpliciter prima in cognoscendo sunt principia simpliciter communia omnis demonstrationis, et ideo non habetur cognitione completa de aliquo antequam deveniatur ad principia communia simpliciter. Et ideo si scientiae particulares faciant cognitionem completam de aliqua conclusione oportet quod hoc fiat resolvendo ipsam in principia communia.

Omnes ergo scientiae particulares utuntur principiis communibus, et hoc vel secundum substantiam vel secundum virtutem. Sed advertendum quod non utuntur principiis communibus in sua communitate, quia omnis demonstratio quae fit in scientiis particularibus debet esse ex principiis appropriatis ei quod demonstratur. Sed si scientiae particulares utuntur principiis communibus in sua communitate non essent in eis demonstrationes ex appropriatis ei quod demonstratur. Ideo etc. Ex quo autem omnes scientiae utuntur principiis communibus, et non in sua communitate, ergo utuntur eis ut sunt appropriata. Et hoc est quod Philosophus dicit in littera, sufficiens est in scientiis particularibus accipere principia communia non secundum quod communia sed secundum quod sunt appropriata. C Idem enim faciet geometria si non accipiat illud principium, “omne
Quaestiones Veteres 238

totum est maius sua parte,” in sua communitate, sed secundum quod contrahitur ad
magnitudinem, sicut si acciperet ipsum in sua communitate. Immo plus faciet ipso sic
contracto, quia ipso accepto in sua communitate nihil possit demonstrare, ipso autem
contracto potest. Similiter, arithmetica idem faciet si accipiat praedictum principium ut
contractum ad numerum sicut et in sua communitate, et adhuc plus.

Quomodo autem ista appropriatio fiat in scientiis particularibus? Utrum secundum
intellectum solum vel secundum expressionem sermonis. Videtur quod non possit fieri
secundum intellectum, quia oportet quod scientia particularis sic appropriet principia
communia quia talis appropriatio fiat nota addiscenti per ea quae proferuntur a doctore.
Nunc autem si doctor sic appropriaret primum principia communia quod solum intelligeret ea esse
appropriata, talis appropriatio non esset nota addiscenti per ea quae proferuntur a doctore.
Ideo etc. Sed ista appropriatio debet fieri secundum expressionem factam in sermone, ita
quod dicatur quod illud principio, “omne totum est maius sua parte,” venerit in
considerationem geometriae secundum quod contractum est ad magnitudines sic, “omne
totum continuum est maius sua parte.” Et similiter contrahitur ad arithmeticum sic, “omne
totum discretum est maius sua parte.” Similiter est de hoc principio, “de quolibet esse vel non
esse.” Venit enim in considerationem geometriae secundum quod contractum est, quia
geometria accipit hanc, “omnis linea est recta vel non recta.” Arithmetica accipit quod omnis
numerus est par vel non par. Et haec non sunt realiter illud principio, “de quolibet esse vel
non esse,” nisi secundum quod hoc principium est magis contractum. Sic igitur appareat
quomodo scientiae particularibus appropriant sibi principia communia.

Et ex hoc ad rationes. Ad primum, cum arguitur, “omnis qui procedit ex communibus
circa propria” etc., dico quod omnis qui procedit ex principiis communibus acceptis in sua
communitate temptativus est, sed non sic procedunt scientiae particulariores, sed principia
communia appropriant sibi, ut praedictum est.

Ad aliam, cum arguitur, “si scientia particularis appropriet sibi principia communia, aut
ergo appropriat” etc., dico quod appropriet ea secundum determinationem expressam in
sermone. Et tu dicis, “principium ut est determinatum” etc. Dico quod principium
Quaestiones Veteres

determinatum per expressionem in sermone est principium commune non ut commune, sed ut appropriatum est, et scientia particularis approprians principia communia non\(^7\) dicit principia communia esse propria, quia iste intellectus esset falsus. Sed ista principia communia non accipit ut communia, sed ut aliquiditer appropriata sibi, et istud bene possibile est.\(^8\)

**APPARATUS**


**NOTES**

\(^\text{A}\) Aristotle, *Posterior Analytics* I 10, 76a38 ff.

\(^\text{B}\) Aristotle, *Sophisticis Elenchis* 2, 165b1–7. An “tentative” argument proceeds from premisses anyone with a knowledge of the subject will know to be true, but which are not necessarily appropriate to the subject of the science. See the whole chapter for this quæstio.


**Quaestio 49**

Quaeritur circa partem illam, “non autem suppositio neque petitio.” Philosophus ibi, ponens divisum inter suppositionem, petitionem, et dignitatem, et quæstionem, et definitionem, dicit quod definitio non dicit esse vel non esse.\(^\text{A}\) Ideo quæritur utrum definitio significet esse vel non esse.

Et arguitur quod sic.\(^1\) Omne quod indicat quid est esse rei significat esse vel non esse, sed definitio indicat quid est esse rei; ideo etc.
Item, quod est universale et affirmativum significat esse vel non esse, sed definitio est universalis affirmativa, ut Philosophus dicit inferius;\textsuperscript{8} ideo etc.

Oppositum arguitur, definitio in significato et suppositis est convertibilis cum definito. Si ergo definitio significaret esse vel non esse, tunc etiam definitum significaret esse vel non esse. Sed hoc\textsuperscript{9} est inconveniens cum definitum sit incomplexum. Incomplexum autem nec significat verum nec falsum, ideo etc.

Sicut apparat per Philosophum V \textit{Metaphysicae}, esse quandoque accipitur secundum quod significat ipsam rei essentiam, alio modo esse significat compositionem intellectus secundum quam intellectus affirmat aliquid de aliquo.\textsuperscript{c} Loquendo de esse primo modo, dico quod ens et verum convertuntur, verum enim ut ibi accipitur est ipsa rei quidditas, unde rei quidditas rationem veri habet, quia tunc\textsuperscript{3} unaquaque res dicitur vera cum attingit ad propriam formam et quidditatem, unde ille dicitur verus homo qui proprie attingit ad formam et quidditatem hominis. Loquendo de esse hoc modo, dicendum\textsuperscript{8} quod definitio significat esse quia significat quidditatem.

Et hoc apparat quia sicut sunt duo genera rerum, scilicet substantia et accidens, ita sunt duo genera modorum cognoscendi quae sunt appropriata istis diversis generibus entium. Iste duo modo cognoscendi sunt definitio et demonstratio. Sed definitio est\textsuperscript{3} substantiarum et demonstratio accidentium. Ex hoc arguitur proprissimus modus cognoscendi substantiarum est definitio sicut accidentium demonstratio. Sed proprissimus modus\textsuperscript{6} cognoscendi substantiae est cognoscere ipsum per suum quod quid est, et ideo definitio proprissime significat rei substantiam, et ideo hoc modo definitio dicit esse.

Et quia definitio complete dicit substantia rei, ideo dicitur terminus. Terminus autem dicitur intra quod sunt omnia illius cuius est terminus et extra quod nihil, sicut punctus dicitur terminus lineae. Nunc autem intra definitionem sunt omnia quae pertinent ad quidditatem rei et extra ipsam nihil, et ideo definitio dicitur terminus. Definitio ergo complete significat esse rei, hoc est quidditatem et substantiam rei.

Secundum autem quod esse significat compositionem intellectus secundum quam intellectus affirmat aliquid de aliquo, hoc modo definitio non significat esse, quia omne quod
significat esse hoc modo esse\textsuperscript{7} significat verum vel falsum. Sed definitio secundum quod definitio non significat verum vel falsum, quod patet quia omne quod significat verum vel falsum includit talia duo quorum unum de alio praedicatur affirmative vel negative. In definitione autem unum de alio non praedicatur, propter quod Philosophus dicit secundo huius quod si haec sit definitio hominis, “animal bipes,” in hac definitione nec animal de bipede praedicatur nec e converso.\textsuperscript{D} Ideo etc.

Causa autem quare una pars definitionis non praedicatur de alia multiplex potest esse. Una est quia partes definitionis secundum quod veniunt ad constituendum definitionem ita se habent quod una est ut actus et alia ut potentia. Actus autem de potentia non praedicatur\textsuperscript{8} nec e converso, quia ratio actus et ratio potentiae sunt valde oppositae et maxime differunt secundum unumquodque genus, ut dicit Commentator I De Anima\textsuperscript{E} et XII Metaphysicae.\textsuperscript{F} Ideo partes definitionis de se invicem non praedicantur.

Item, definitio secundum quod definitio solum explicat substantiam et quod quid est definiti. Nunc autem quod quid est definiti, licet forte possit esse compositum ex forma et materia,\textsuperscript{9} tamen non\textsuperscript{10} est compositum ex subiecto et praedicato. Et ideo definitio secundum quod huius non dicit aliquid compositum ex subiecto et praedicato, propter quod una pars de alia non potest praedicat.

Item, omne quod est complexum ex subiecto et praedicato intelligitur ab intellectu componente et dividente, non ab intellectu simplici apprehendente. Definitio autem apprehenditur ab intellectu\textsuperscript{11} simplici, et hoc est quod Lincolniensis hic dicit.\textsuperscript{G} Intellectus in apprehendendo definitionem inquantum definitio est, est intellectu simplex\textsuperscript{13} apprehendens simplicem quidditatem rei. Et non est componens ordinatus unius ad aliud. Sed sicut visus cadens super aliquod visibile expansum in longitudine vel latitudine est virtus visiva simplex, sic intellectus cadens super totam definitionem habentem plures partes est virtus apprehensiva simplex et non virtus componens. Et hoc dicit Philosophus in littera, dicit enim quod intellectus definitionis est virtus simplex,\textsuperscript{14} sicut visus vel auditus. Ex quo enim definitio dicit\textsuperscript{15} solum substantiam rei, et substantia rei apprehenditur ab intellectu simplici. Ideo et definitio sic simplici intellectu apprehenditur, et ideo definitio non significat esse
Quaestiones Veteres

quod est compositio praedicati cum subiecto.

Licet autem definitio non significet unam partem definitionis inesse alteri, tamen definitio ipsius definito inest universaliter, si tamen proprie hic velimus loqui definitio non praedicatur de definito sicut nec una pars definitionis de alia, quia ubi est praedicatio unius de altero, ibi est compositio praedicati cum subiecto. Eiusdem autem ad se ipsum non est proprie compositio, quia idem de se non praedicatur proprie, ex quo ergo definitio solum explicat substantiam et quidditatem definiti. Sicut definitio de se ipsa proprie non praedicatur, ita nec definitio de definito. Unde, nec una pars definitionis de alia, nec definitio de definito proprie praedicatur, ut dicit Lincolniensis in secundo huius.¹

Ad rationes appareat per dicta, procedunt enim viis suis.

APPARATUS


NOTES

⁵Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* I 1, 402a23–b1, comm. 6, ed. F. Stuart Crawford, pp. 9–10, ll. 15–21.
⁶Averroes, *Commentary on the Metaphysics* III 6, 1002b32–1003a6, comm. 19, 63B, suggests that the two are contraries. I can find no other relevant passage in the *Commentary on the Metaphysics*.
⁸Aristotle, *Posterior Analytics* II 2, 90a32–33.
Quaestiones Veteres


Quaestio 50

Quaeritur adhuc circa partem illam in qua Philosophus comparat definitionem, petitionem, suppositionem ad invicem, et quaeretur utrum suppositio sit propositio per se nota circa quam non contingat errare.

Et arguitur quod sic, quia omnis propositio vera indemonstrabilis est propositio per se nota circa quam non contingit errare. Sed suppositio est propositio vera demonstrabilis. Philosophus enim dividit positionem in suppositionem et definitionem, et subdit, “positionem autem dico quam non contingit demonstrare.” Ideo etc.

Item, illud quod supponitur tamquam verum in scientiis est per se notum, et circa ipsum non contingit errare. Sed suppositio est illud quod supponitur in scientiis tamquam verum, ideo enim dicitur suppositio. Quare etc.

Oppositum arguitur, circa omnem propositionem demonstrabilem contingit errare quia talis non est per se nota. Sed suppositio est propositio demonstrabilis, sicut dicitur in littera. Ideo etc.

Intelligendum est hic quod principiorum quibus utimur in demonstrationibus quaedam sunt immediata et indemonstrabilia, quaedam autem demonstrabilia. Principia indemonstrabilia duplicia sunt, quaedam enim fiunt in terminis communibus quorum rationes sunt omnibus notae, scilicet, “de quolibet esse vel non esse,” et quia huiusmodi rationes terminorum sunt omnibus notae, ideo principia facta in terminis talibus sunt omnibus nota, et necesse est ea videri propter se ipsa. Talia autem principia dicuntur dignitates et maximae propositiones, et dicuntur maximae propositiones propter maximam sui certitudinem, quia, sicut dicit Albertus, sicut in istis materialibus sol est illud in cuius lumine omnia alia videntur, sic in intelligibilibus prima principia sunt illa in quorum luce omnia alia apprehenduntur. De istis loquens, Philosophus dicit quod necesse est ista quaelibet docendum habere, qui enim ignorat ista ignorat et omnia posteriora. Alia sunt principia indemonstrabilia quae fiunt in talibus terminis quorum rationes non sunt omnibus
notae, cujusmodi sunt “a puncto ad punctum rectam lineam ducere” et huiusmodi. Ista autem principia indemonstrabilia quae sic fiunt in terminis specialibus non dicuntur dignitates, sed suppositiones. Et dicuntur suppositiones quia talia non necesse recipiuntur ab omnibus, sed ab illis qui norunt rationes terminorum. Et ad hoc advertens Lincolniensis dicit quod suppositio simpliciter est quae nec est demonstrabilis nec eius receptio est necessaria apud omnis. F Talis suppositio est si dicam “a puncto ad punctum” etc., hanc enim supponit geometria.

Alia autem sunt principia demonstrabilia, et ista diversificantur tripliciter, quia aut ipsa sunt nota addiscendi et addiscens supponit ea tamquam vera et manifesta, licet secundum veritate sint demonstrabilia, et talia dicuntur suppositiones—non suppositiones simpliciter sed suppositiones ad aliquem. Non dicuntur suppositiones simpliciter, quia secundum veritatem sunt demonstrabilia, aliqua autem sunt principia demonstrabilia ad quae addiscens neutro modo se habet11 quia nec credit ipsis nec eorum oppositis, et talia ut sic dicuntur petitiones. Alia autem sunt principia demonstrabilia ita quod addiscens magis credat12 oppositis ipsorum13 quam ipsis, et tunc dicuntur esse quaestiones. Et ita principia demonstrabilia tripliciter diversificantur, quia quaedam sunt suppositiones ad aliquem,14 quaedam petitiones, quaedam quaestiones.

Sic igitur principia complexa indemonstrabilibus ad tria reducuntur, scilicet ad principia indemonstrabilia quorum rationes sunt omnibus notae, et ad principia indemonstrabilia quorum tamen rationes non sunt omnibus notae, et terto ad principia demonstrabilia. Prima principia dicuntur dignitates, secunda suppositiones,15 et tertia quaestiones, petitiones, et suppositiones ad aliquem. Principia autem incomplexa in demonstrationibus16 ad tria reducuntur, scilicet ad subiectum, passionem et medium. Et ita si quis consideret omnia principia demonstrationum reducuntur ad sex in genere, ad tria incomplexa et ad tria complexa.

Per hoc appareat ad rationes.

APPARATUS
Quaestiones Veteres


NOTES

A Aristotel, Posterior Analytics I 10, 76b27 ff. (In the James translation “terminus” is used for Simon’s “definitio” and “petitio” for Simon’s “quaestio.” Barnes has “term,” “postulation” and “supposition.”)

B Aristotel, Posterior Analytics I 2, 72a15–24; 72a15–16.


E Aristotel, Metaphysics IV 3, 1005b14–16.


Quaestio 51

Quaeritur circa partem illam, “nec geometricus falsa supponunt,” ibi dicitPhilosophus quod licet geometricus volens demonstrare supponat lineam quae non est recta esse rectam, et quae non est bipedalis esse bipedalem, non supponit in sua demonstratione. A Ideo quaeritur utrum geometria in suis suppositionibus accipiat falsum.

Et arguitur quod sic, quia omnis supponens aliquid esse tale quale non est falsum supponit. Sed geometria supponit aliquid esse tale quale non est, supponit enim lineam esse rectam quae non est recta, et esse bipedalem quae non est bipedalis. Ideo etc.

Item, omnis intellectus rem aliter quam sit falso intelligit. Sed geometria intelligit rem aliter quam sit, intelligit enim magnitudinem esse abstractum a qualitate sensibili. Et tamen secundum veritatem nulla magnitudo secundum esse abstracta est. Ideo etc.

Oppositum appareit per Philosophum, dicit enim quod quamvis geometria linea praetactam in planae supponat esse bipedalem quamvis non sit, non accipit falsum in sua
Dicendum quod geometria in suis suppositionibus non accipit falsum, ad cuius evidentiam considerandum est quod quandocumque aliqua duo sic se habent quod unum est prius et aliud est posterius, contingit intelligere prius non intelligendo posterius. Universaliter enim omnia illa contingit seorsum intelligere quorum unum est extra rationem alterius. Sed posterius est extra rationem prioris, et ideo contingit intelligere prius non intelligendo posterius, unde contingit intelligere animal non intelligendo hominem.

Item, quamvis aliqua duo sint coniuncta in, esse si sint diversa secundum rationem contingit intelligere unum seorsum non intelligendo aliud. Et hoc apparat quia intellectus est virtus magis immaterialis quam sit sensus, sed sensus eorum quae sunt coniuncta in esse potest sentire unum non sentiendo alterum, sicut apparat de albedine et dulcedine in lactae.

Nunc autem, ita est quod quantitas in materia praecedit omnes qualitates sensibles, quia secundum Boethium inter omnia accidentia quantitas primo advenit materiae. Item, quantitas et qualitas sensibilis distincta sunt in ratione, et ideo potest intellectus intelligere quantitatem non intelligendo qualitatem sensibilem. Et quia intelligere hoc sine illo non est nisi abstrahere hoc ab illo, ideo potest intellectus abstrahere quantitatem a qualitate sensibili. Sic igitur geometria potest abstrahere quantitatem a qualitate sensibili, et ita abstrahentium non est mendacium, immo sicut Philosophus dicit XIII *Metaphysicae*, optime consideratur unumquodque quando consideratur ut separatum ab eo cui coniunctum est in esse accidentaliter. Quia ergo quantitas solum est coniuncta qualitate sensibili in esse accidentaliter, optime consideratur quantitas cum consideratur ut abstracta a qualitate sensibili. Geometria ergo, sic abstrahens in suis demonstrationibus sive suppositionibus, non accipit falsum.

Item, geometria in suis protractionibus sensibilibus quas facit non accipit falsum, et ad huius evidentiam considerandum quod, sicut Philosophus dicit III *De Anima*, intellectus noster quidquid intelligit in fantasmatibus sensibilibus intelligit. Intellectum enim intelligentem quodcumque necesse est fantasmatibus speculari. Modus autem secundum quem intellectus intelligens quodcumque speculatur in fantasmatibus docet Philosophus in *De
Memoria et Reminiscentia. Dicit enim quod volentes intelligere hominem primo formamus in imaginatione nostra hominem determinatae quantitatis et determinatae figurae, et sic de aliis determinatis accidentibus. Nihilominus illud quod per se intelligimus non est homo sic fantasiatus, sic imaginatus, sed est homo simpliciter, ita quod abstrahendo ab illis fantasmatibus postea intelligimus hominem simpliciter. Simili modo in proposito, geometria, volens demonstrare aliquid de linea bipedalis, protractit aliquam lineam sensibilem quae secundum veritatem non est bipedalis, tamen ex illa protractione sensibili format sibi fantasma alicuius lineae bipedalis. Et sic formans fantasma lineae bipedalis, postea intelligit lineam bipedalem simpliciter ita quod non intelligit illam lineam sic protractum nec de ea aliquid demonstrat, "sed ad praesentiam lineae sensibilis protractae intelligit lineam bipedalem simpliciter et de ea aliquid demonstrat." Et ideo quamvis supponit lineam esse bipedalem quae non est bipedalis non accipit falsum, quia de ea nihil demonstrat.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, "omnis supponens aliquid esse tale quale non est" etc., concedo. Et ad minorem, dico quod directe geometria non supponit lineam quae non est recta esse rectam, sed dicimus quod supponit lineam non rectam esse rectam quia ad praesentiam alicuius lineae non rectae, statim format sibi fantasma lineae rectae, et per consequens supponit aliquam lineam rectam. Sic autem supponendo non supponit aliquod falsum, autem ad praesentiam lineae non rectae habet fantasma lineae rectae, sicut dictum est.

Ad aliam rationem, cum arguitur, "omnis intellectus intelligens rem aliter" etc., dico quod omnis intellectus intelligens rem esse aliter quam sit falsus est. Et tu dicis, "sed geometria intelligit rem aliter" etc. Dico quod intelligit quantitatem esse abstractam a qualitate sensibili, et hoc secundum rationem, et hoc est verum quia in sua ratione non includit materiam sensibilem. Sed si aliquam includat hoc erit materia intelligibilis, supponit ergo sicut est. Sed verum est quod si mathematicus supponeret quantitatem esse abstractam a materia sensibili, et hoc secundum esse reale, falsum supponeret. Sed hoc non supponit propter quod non accipit falsum in suis suppositionibus, ut visum est.
Quaestiones Veteres

APPARATUS


NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 10, 76b40 ff.
B Aristotle, Posterior Analytics I 10, 76b40 ff.
C Boethius, De institutione arithmetica I 1 and 2.
E Aristotle, De anima III 7, 431b2–3 (431a15 ff.); 8, 432a6–9.
F Aristotle, De memoria et reminiscencia 1, 450a1–8.

Quaestio 52

"Sicut autem A non esse in B individualiter consequuntur..." A Circa partem istam quaeritur, in qua Philosophus ostendit quod sicut in affirmativas est devenire ad aliquas immediatas, ita et in negativis. Ideo quaeritur utrum aliqua negativa sit immediata.

Et arguitur quod non, quia nulla propositio quae est vera secundum accidens est immediata, sed omnis negativa est vera secundum accidens; ideo etc. Maior patet, quia propositio immediata debet esse vera² per se. Minor³ patet, Philosophus enim II Perihermeneias dicit quod ista, “bonum non est malum,” non est vera nisi quia haec⁴ est vera, “bonum est bonum.” B Ergo omnis negativa est vera per aliud quia per affirmativam, omnis⁵ ergo negativa est vera per accidens, quare etc.

Item, propositio immediata est quae non est altera prior. Sed omni negativa est altera prior, omni⁶ enim negativa est affirmativa prior. Quare etc.

Oppositum arguitur, omnis demonstratio simpliciter est ex immediatis, sed aliqua
demonstratio negativa est demonstratio simpliciter; ideo etc. Sed omnis demonstratio negativa est ex aliqua negativa, ergo aliqua negativa est immediata.

Intelligendum est hic quod in negativis est devenire ad aliquam negativam immediatam, cuius ratio est quia, si aliqua negativa sit mediata, manifestum est quod ipsa est demonstrabilis. Si ergo debet demonstrari, oportet quod demonstraretur per aliam negativam priorem. Et negativa non sufficit, sed requiritur affirmativa cum ea, demonstratio enim non potest esse ex utrisque negativis. Si ergo aliqua negativa sit mediata demonstrabitur per negativam cum qua accipitur affirmativa. Tunc quaero de negativa probante aut est mediata aut immediata. Si immediata propositum habetur. Si mediata demonstrabitur per aliam, et ita vel erit procedere in infinitum in negativis vel erit devenire ad aliquam negativam immediatam. Sed procedere in infinitum in negativis est inconveniens, quia cum omnem negativam probantem comcomitetur affirmativa. Si in negativis esset procedere in infinitum in affirmativis esset procedere in infinitum, cuius oppositum ostendit Philosophus inferius. Ostendit enim quod nec in sursum nec in deorsum nec in mediis nec a latere sit procedere in infinitum in affirmativis.

Item, hoc secundo declaratur quia omnis propositio quae est per se primo modo est immediata. Nunc autem aliqua propositio negativa est per se primo modo, ideo etc. Maior patet quia in propositione per se primo modo praedicatum comparatur ad subiectum sicut formale ad materiale. Sicut ergo forma immediate inest ei cuius est ita in propositione per se primo modo praedicatum inest immediate subiecto. Propositio ergo quae est per se primo modo est immediata, et loquor de tali propositione per se in qua praedicatur genus de specie, quia ad minus talis est pure per se primo modo, et etiam, secundum unam opinionem, quando species praedicatur de individuo. Omnis ergo propositio quae est per se primo modo saltem praedicando genus de specie est immediata. Minor patet quia sicut haec est per se primo modo, “homo est homo,” ita haec est per se primo modo, “homo non est non homo,” quia per idem habet homo quod sit homo et quod non sit non homo. Homo autem per suam substantiam habet quod sit homo. Ideo et per suam substantiam habet quod non sit non homo. Et ideo, sicut haec est per se primo modo, “homo est homo,” ita et haec, “homo
non est non homo.” Per idem enim aliquid est ens et unum et per idem est ens in specie et distinctum a quocumque in specie. Per idem ergo habet homo quod sit homo, et quod sit distinctum a quolibet alio, ita quod non sit non homo.

Unde advertendum est hic” quod sicut contingit reperire diversas affirmativas in diversis modis dicendi per se, ita contingit reperire diversas negativas. Sicut enim haec est per se primo modo, “homo est homo,” sic etiam” haec est per se primo modo, “homo non est non” homo.” Sicut haec est per se secundo modo, “homo est risibilis,” sic et” haec est per se secundo modo, “homo non est non risibilis.” Sicut etiam” haec est per se quarto modo, “animatum est vivens,” sic” et haec, “animatum non est non vivens.” Apparet ergo maior et minor, erit ergo devenire ad aliquam negativam immediatam.

Si tu dicas,” non videtur quod propositio per se primo modo sit immediata, saltem non omnis. Haec enim non videtur per se primo modo, nec etiam immediata, “homo est homo,” vel etiam “homo est animal,” quia Philosophus dicit quod illa propositio non est immediata cui praedicatum et subiectum sint” in aliqua toto,” sed haec sunt huiusmodi, ergo non sunt immediatae et per consequens non sunt per se primo modo. Ad hoc dicendum quod plus requiritur ad hoc quod propositio aliqua dicatur mediata quam quod praedicatum et subiectum sint in aliquo toto. Requiritur enim quod praedicatum sit distinctum per essentiam a subiecto. Probo, solum enim illud est demonstrabile cuius est alterius causa

Nunc autem nullius inhaerentia est altera causa nisi in qua praedicatum est distinctum per essentiam a subiecto, enim praedicatum sit idem essentialiter, sic illius inhaerentiae non est alia causa. Non enim est aliqua causa quare homo est homo. Requiritur ergo ad hoc quod propositio sit mediata quod praedicatum sit distinctum per essentiam a subiecto. Sed sic non est hic, “homo est homo,” quia quilibet immediate sibi inest, quare etc.

Est ergo aliqua negativa immediata, nihilominus omni negativa est affirmativa prior, quia sicut primum complexum in affirmatis est quod ens est ens, ita primum complexum in negatis est quod ens non est non ens. Sicut ergo non ens se habet ad ens, ita primum complexum in negatis se habet ad primum in affirmatis. Sed non ens est posterius secundum rationem intelligendi quam sit ens, quod probatur quia quod primo apprehenditur
ab intellectu nostro est ens. Immo non ens in quantum intelligitur rationem entis habet, non quod intelligendo non ens intelligam ipsum esse ens, sed quia intelligendo ipsum oportet sibi aliquid
entitatis attribuere in quantum intellectus de eo ratiocinatur, quare non ens praesupponit ens. Et ideo primum complexum in negativis praesupponit primum complexum in affirmativis. Et ideo omni negativa quantumcumque fuerit immediata est affirmativa prior.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “nulla propositio quae est vera per accidens” etc., “secundum accidens” potest dupliciter accipi, vel secundum quod opponitur ei quod est primo vel secundum quod opponitur ei quod est per se. Accipiendo “secundum accidens” secundum quod opponitur ei quod est per se, vera est maior, quia omnem propositionem immediatam oportet esse per se veram. Loquendo de “secundum accidens” secundum quod opponitur ei quod est primo, sic non est vera universaliter, quia non est verum dicere quod nulla propositio quae est vera non primo est immediata. Haec enim, “Socrates est homo,” non est vera primo, haec enim est prius, “homo est homo,” et tamen illa est immediata. Et tu dicis in minore, “omnis negativa est” etc. Si intelligas de “secundum accidens” secundum quod opponitur ei quod est per se, sic non est minor vera, sicut enim haec est per se vera, “homo est homo,” sic et haec, “homo non est non homo.” Si sumatur secundum quod opponitur ei quod est primo, sic est vera, quia nulla negativa est vera primo. Et ideo bene dicit Philosophus libro *Perihermeneias* quod haec non est vera, “bonum non est malum,” nisi quia haec est vera, “bonum est bonum.” Prima enim est prius vera aliqua, tamen est negativa immediata.

Ad aliam rationem, cum dicitur, “propositio immediata est in qua” etc., littera potest sic exponi: propositio immediata est qua non est altera prior, hoc est, propositio immediata etc. est in qua non est aliqua propositio prior qua praedicatum demonstretur de subiecto. Et dico quod aliqua est negativa qua non sit propositio affirmativa prior, quasi medium inter subiectum et praedicatum ad demonstrandum praedicatum de subiecto, quia est devenire ad aliquam negativam inter cuius subiectum et praedicatum non sit aliquod medium, immo immediat minimalist praedicatum removetur a subiecto et ideo est aliqua negativa immediata.
Quaestiones Veteres

APPARATUS

Apparatus

NOTES


B Aristotle, *De Interpretatione* 14, 23b15–17.

C Aristotle, *Posterior Analytics* I 19 81b30 ff. for upwards and downwards, I 20 for “in the middle,” I 22 for “to one side.”

D Simon himself takes this view in *Quaestiones Novae*, Question 23.


Quaestio 53

Quaeritur adhuc de quodam obmissio. Philosophus enim, ponens differentiam inter demonstrationem quia et demonstrationem propter quid, dicit quod demonstratio propter quid fit per causam, demonstratio autem quia fit per effectum et a posteriori. A Ideo quaeritur utrum demonstratio quia sit demonstratio simpliciter.

Et arguitur quod sic, quia omnis demonstratio faciens scire est demonstratio simpliciter, demonstratio enim est syllogismus faciens scire. Sed demonstratio quia fact scire. Ideo etc.

Item, omne quod procedit per prima, vera, et immediata est demonstratio simpliciter, sed demonstratio quia est huieusmodi; ergo etc. Minor patet quia sicut contingit reperire causam immediatam ita contingit reperire effectum immediatum. Sicut ergo demonstratio propter quid procedit per immediata quoniam per causam immediatam, sic demonstratio quia procedit per immediata quoniam per effectum immediatum. Quare etc.
Oppositum arguitur solum demonstratio propter quid est demonstratio simpliciter, sicut Philosophus innuit in littera. Sed demonstratio quia non est demonstratio propter quid, differunt enim quia et propter quid. Ideo etc.

Intelligendum, sicut Philosophus vult IV Meteorum, unumquodque naturalium determinatum est quadam operatione in qua, cum potest dicitur singulum, et cum non potest non dicitur singulum nisi aequivoce, sicut hominis est aliqua propria operatio, sicut ratione, in qua cum potest dicitur homo et cum non potest non dicitur homo nisi aequivoce, sicut lapideus vel depictus, ex quo apparat quod sicut aliquid se habet ad operationem consequentem formam sic se habet ad formam quae est principium et causa illius operationis. Nunc autem propria operatio demonstrationis est facere scire; demonstratio enim per illam naturam qua est demonstratio facit scire, ergo sicut aliqua demonstratio se habet ad hoc quod faciat scire sic se habet ad hoc quod sit demonstratio, ita quod illud quae facit scire simpliciter est demonstratio simpliciter, et quae facit scire secundum quid est demonstratio secundum quid. Nunc autem demonstratio quia non facit scire simpliciter, demonstratio enim quia vel est per effectum vel per causam remotam. Nunc autem per causam remotam non contingit aliquid scire simpliciter de re, quia scientia simpliciter de re habetur per cognitionem completam et distinctam de ea, sed per causam remotam habetur solum confusa, demonstratio ergo quia secundum quod procedit ex causa remota non facit scire simpliciter. Item, nec demonstratio quia secundum quod facit scire causam per effectum facit scire simpliciter. Omnis enim causa excedit effectum in substantia et perfectione, et ideo nullus effectus potest perfecte ostendere substantiam et virtutem suae causae, ergo demonstratio quia quae demonstrat causam per effectum non facit scire aliquid simpliciter.

Demonstratio ergo quia ex quo procedit vel per causam remotam vel per effectum non est demonstratio simpliciter, nihilominus demonstratio quia est demonstratio secundum quid, quia facit scire secundum quid. Sicut enim aliquid se habet ad esse, sic se habet ad cognitionem. Nunc autem effectus est in causa et e converso, omnia enim sunt in omnibus, causae in effectibus et effectus in causis, et ideo oportet quod effectus cognoscatur in causa...
et e converso. Sed effectus cognoscitur in causa cognitione simpliciter, causa autem in effectu
cognitione secundum quid. Contingit ergo aliqualiter causam cognoscere\(^9\) per effectum, et
hoc cognitione secundum quid. Dicendum est ergo quod demonstratio quia non est
demonstratio simpliciter, sed solum secundum quid.

Et tunc ad rationes in oppositum appareat solutio, quia cum dicitur “omne quod facit”
etc., dico quod omne quod facit scire simpliciter est demonstratio simpliciter, quia sicut\(^{10}\)
aliquid participat operationem sic et formam participat. Et cum dicis in minori etc., verum
est secundum quid, et ideo est demonstratio secundum quid.

Ad aliam, cum dicitur “omnis demonstratio” etc., Philosophus dicit quod demonstratio
est ex primis et veris, notioribus, prioribus, immediatis et causis conclusionis. Cum ergo\(^{12}\)
dicitur in maiore, “omnis demonstratio” etc., verum est si illa prima et vera sint causae
conclusionis, causa inquam in cognoscendo et essendo. Talia enim\(^3\) sunt principia
demonstrationis. Et ad minorem dico quod demonstratio quia non est ex talibus quae faciant
scire simpliciter, nec ex talibus quae sunt causae in essendo, propter quod demonstratio quia
non est demonstratio simpliciter, sed demonstratio secundum quid.

**APPARATUS**

‘intelligendum’ quod *add.* M ‘philosophus vult *inv.* M ‘naturalium’ materialium M ‘qua]
M ‘enim om. M

**NOTES**


**Quaestio 54**

Quaeritur circa partem illam, “sed quia' scire differt et propter quid” etc., in qua
Philosophus, determinans de subalternatione scientiarum, dicit quod illae scientiae subalternantur quarum subjicta subalternantur, quid in quo Philosophus innuit quod unitas scientiarum est ex unitate subjictorum et diversitas ex diversitate. Ideo quaeritur utrum unitas scientiae sumatur ex unitate obiecti sive subjicti.3

Et arguitur quod non, quia, si unitas scientiae sumatur ex unitate subjicti, tunc diversae scientiae non possent considerare de uno et eodem, consequens est falsum ergo et antecedens. Falsitas consequentis apparat, diversae enim scientiae considerant de eodem, scilicet logica et metaphysica, quae sunt diversae scientiae, una enim est realis et alia rationalis, considerant tamen de eodem, puta de ente. Quare etc.

Item, si unitas scientiae sit ex unitate subjicti, ergo diversitas scientiarum sumetur ex diversitate subjictorum diversorum, ergo non poterit esse scientia una.3 Falsitas consequentis apparat, quia substantialium et accidentium est eadem scientia sicut appareat de metaphysica, subjictum tamen et accident non sunt idem genere nec specie nec numero. Quare etc.

Oppositum arguitur, nos videmus in practicis quod unitas operationis attenditur ex unitate operati, ergo similiter in speculativis, unitas cognitionis attenditur ex unitate cogniti. Sed scientia est quaedam cognition et subjictum est quid cognition. Ergo unitas scientiae ex unitate subjicti accipitur.7

Ad hoc est dicendum quod unitas scientiae sumatur ex unitate subjicti.8 Scientia enim comparatur ad subjictum sicut potentia ad obiectum, et ratio huius est quia sicut obiectum primum aliquid est9 quod primo apprehenditur ab illa potentia et sub cuius ratione apprehenduntur alia, sic subjictum in scientia est quod primo cognoscitur in scientia et sub cuius ratione omnia alia cognosciuntur. Unde quia subjictum est primo cognitum, ideo Philosophus primo huius dicit quod de subjicto oportet praecognoscere quid est et quia est.8 Si enim subjictum esset10 ignotum, omnia alia essent ignota. Sicut ergo potentia se habet ad obiectum, sic scientia se habet ad subjictum. Sed unitas potentiae est ex unitate obiecti, et ideo oportet ponere quod unitas scientiae sit ex unitate subjicti.

Item, hoc declaratur quia processus scientiae motus quidam rationis est. Motus autem rationis assimilatur motui naturae, et ideo processus scientiae assimilatur motui naturae. In
motu autem naturae unitas motus accipitur ex unitate termini, ergo sic erit in processu scientiae, quod unitas scientiae accipietur ex unitate termini. Terminus autem est subjectum scientiae, ergo unitas scientiae accipietur ex unitate subjecti. Et hoc est universaliter verum in scientiis speculativis et practicis. In scientiis enim speculativis finis scientiarum est cognition subjecti, in scientiis enim practicis finis scientiarum est consistentia subjecti. Sicut appetet quod in geometria finis geometriae est cognition magnitudinis, quae est subjectum in scientia illa, finis autem edificativae est constructio vel consistentia domus. Si ergo subjectum scientiae se habet in ratione termini, processus autem scientiae est sicut motus quidam, unitas scientiae attenditur ex unitate subjecti, propter quod Philosophus dicit postea in isto primo quod scientia una est quae est unius generis subjecti.

Sed ulterius est advertendum quod unitas et diversitas potentiæ non sumitur “ex unitate et diversitate cuiuscumque obiecti, puta materiali,” sed ex unitate et diversitate formali. Quantumcumque enim aliqua different secundum differentias materiales, obiecti diversimodo communicant sub ratione formali, manifestum est quod possunt cadere sub una potentia. Sicut album et nigrum differentiis materialibus coloris, nihilominus quia conveniunt sub ratione coloris secundum quod color est, ideo sunt unum obiectum respectu visus unitatis. Ergo et diversitas materialis obiecti non diversificat potentiam. Similiter dicendum est in scientiis quod unitas in scientia sumitur ex unitate formali subjecti, unde quantumcumque aliqua sunt differentia secundum differentias materiales vel formales dummodo conveniant in una ratione subjecti secundum quod subjectum est, poterunt cadere sub una scientia. Unde cum in metaphysica determineretur de ente sicut de subjecto, homo, lapis vel quaecumque alia entia, quantumcumque different per differentias formales vel materiales cadunt sub ratione metaphysici. Similiter, cum corpus mobile sit subjectum in scientia naturali, entia quantumcumque differentia dummodo conveniant in ratione entis mobilis cadunt sub scientia naturali. Et ideo unitas scientiae debet sumi ex unitate subjecti secundum quod subjectum est et non ex unitate subjecti secundum quod sibi accidit aliquid sub ratione qua subjectum est.

Ad rationes. Ad primam, concedo quod diversae scientiae non considerant de uno et
Quaestiones Veteres

eodem secundum unum rationem subiecti, sed si consideret de eos eodem, hoc erit non
secundum unam rationem subiecti, et ideo licet metaphysica et logica considerent de eodem,
non tamen considerant de eodem sub una ratione subiecti, quia metaphysicus considerat
de ente secundum quod ens, logicus vero de ente secundum rationem.

APPARATUS

"quia om. M "etc om. M "sive subiecti in marg. O "est om. M "scientia una inv. M "ex unitate
M "de eodem sub una ratione] secundum unam rationem M

NOTES

^A Aristotle, Posterior Analytics I 13, 78a23 ff.
^B Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a11–17.
^C Aristotle, Posterior Analytics I 28, 87a39.

Quaestio 55

Queritur circa partem illam, “ignorantia autem” etc. Philosophus ibi, distinguens
ignorantiam in ignorantiam negationis et ignorantiam dispositionis, dicit quod ignorantia
est deceptio facta per syllogismum. Ideo quaeritur utrum ignorantia generetur per
syllogismum.

Et arguitur quod non, quia quod generatur per syllogismum debet esse ens, quia illud
quod generatur per syllogismum generatur ex principiis certis et determinatis, sed ignorantia
est non ens. Ideo etc.

Item, Philosophus II Metaphysicae dicit quod sic medium est inter esse et non esse, sed ignorantia non est medium inter esse et non esse. Ergo ignorantia non generatur per
syllogismum.
Oppositum apparet per Philosophum, dicit enim quod ignorantia est deceptio facta per syllogismum. 

Dicendum quod duplex est ignorantia, scilicet ignorantia negationis et ignorantia dispositionis. Ignorantia negationis est in penitus nihil sciendo de re. Isto modo puer qui modo natus est est ignorans geometriam, quia nihil scit de geometria nec in universali nec in particulari. Intellectus enim noster a principio non habet intelligibile sibi innatum, sed est quasi tabula in qua nihil est actu scriptum. Non enim scit aliquid actu ante addiscere vel invenire, et ideo cum intellectus nullum intelligibile sibi habet innatum, nullam habet scientiam nec in universali nec in particulari. Ista ignorantia negationis contrariatur scientiae privative, cuius ratio est, privatio enim est negatio perfectionis in subiecto apto nato. Nunc autem ignorantia negationis nullam naturam positivam dicit sed est privatio perfectionis in subiecto apto nato, est enim privatio scientiae in intellectui. Ideo etc. Alia autem est ignorantia quae dicitur ignorantia dispositionis, et illa est deceptio contraria veritati quam aliquis opinatur contrarium propositionis verae mediatae vel immediatae. Unde ignorantia dispositionis potest fieri et circa principia et circa conclusiones, circa principia inquantum aliquis opinatur opposita principiorum, et circa conclusiones inquantum aliquis opinatur opposita conclusionum. Prima ignorantia dispositionis contrariatur intellectum qui est habitus principiorum, secunda vero contrariatur scientiae quae est habitus conclusionum. Ignorantia negationis de qua dicebatur non est deceptio facta per syllogismum, sed est ante omnem syllogismum. Hoc autem est a principio innata intellectui nostro, et praecedet omnem cognitionem quam intellectus noster habet de re et universalem et particularem. Sed ignorantia dispositionis quaedam generatur per syllogismum, quaedam autem non. Ignorantia dispositionis quae contrariatur habitui primorum non generatur per syllogismum, sicut nec habitus principiorum generatur per syllogismum. Sed ignorantia quae contrariatur scientiae quae est habitus conclusionum generatur per syllogismum. Sed in hoc est differentia, quia scientia quae est habitus conclusionum generatur per syllogismum demonstrativum, ignorantia autem sibi opposita per syllogismum deceptorium fit. Igitur apparet quae ignorantia generatur per syllogismum, et quae non. Verum est tamen quod
ignorantia dispositionis, quae est tam circa principia quam ea quae est circa conclusiones, aliquando potest haberi per syllogismum, aliquando autem non. Aliquis enim non motus aliqua ratione non potest credere opposto conclusionis verae, vel principii veri. Aliqui autem, ratione aliqua sophistica moti quam nesciunt dissolvere, credunt opposto principii veri, et hoc modo dicit Philosophus IV Metaphysicae quod quidam contradicunt primis principiis persuasi aliqua ratione, quidam non persuasi, sed propter ineruditionem vel pertinaciam volentes quaerere demonstrationes in omnibus.

Ad rationes. Ad primam, dico quod illud quod generatur per syllogismum est aliquod ens, vel ens secundum rationem vel ens secundum veram existentiam realem. Sufficit autem quod illud quod generatur per syllogismum sit ens secundum rationem. Et tu dicis, "ignorantia" etc. Dico quod ignorantia dispositionis est ens secundum rationem, quia sicut scientia est habitus conclusionum verus existens in anima aggneratus per prima, vera, et immediata, sic ignorantia ei opposita est habitus falsus aggeneratus per quaedam falsa et deceptoria. Modo falsum, licet non sit aliqua res quae sit extra animam, est tamen ens secundum rationem, bonum enim et malum sunt in rebus, verum autem et falsum in mente. Habitus ergo falsus est ens secundum mentem in quantum mens habitui falso potest credere vel decredere.

APPARATUS


NOTES

Aristotle, Posterior Analytics I 16, 79b23 ff.
Quaestiones Veteres


Quaestio 56

"Quaestiones sunt aequales" etc.¹ Philosophus in principio huius secundi² numerum scibilium accipit penes numerum quaestionum, dicens, "quaestiones sunt aequales."³ Quaerimus autem quattuor, et ideo quaeritur utrum quaestiones sint quattuor.

Arguitur quod non.⁴ Idem non est praecognitione et quaestio, quaestio enim est aliquid dubitatum, praecognitione autem est aliquid notum. Sed si est et quid est sunt praecognitiones per Philosophum primo huius,⁵ ergo non sunt quaestiones.

Item, quaestio quae quaerit per "quale," "quantum," quaestio est. Item, de significatione nominis quaestio est, quaestio etiam de modo inhaerendi quaestio est, et tamen non comprehenduntur sub aliqua istarum quattuor. Ergo plures sunt quaestiones quam quattuor.

Oppositum vult Philosophus, qui dicit quaerimus autem quattuor, si est, quid est, quia est, propter quid est.⁶

Dicendum quod omnes quaestiones in genere ad numerum quaternarium reducuntur, cuius ratio est quia omnis quaestio, si quaerit⁷ de essentia rei aut quaerit si est aut quid est, et secundum hoc duae sunt quaestiones,⁸ quaestio si est et quaestio quid est. Si autem quaerit de inhaerentia aut quaerit absolute de inhaerentia, aut quaerit⁹ de causa inhaerentiae. Si de inhaerentia sic est quaestio quia, si de causa inhaerentiae sic est quaestio propter quid. Omnes ergo quaestiones ad numerum quaternarium reducuntur, scilicet ad si est, quid est, quia est, et propter quid est.

Et hoc declaratur quia omnis quaerans quaerit medium. Et ratio huius potest esse omnis enim⁰ quaerens tendit in aliquid sicut in finem, quo habito cessat ab inquisitione. Nunc autem omnis tendens in aliquid sicut in finem quaerit medium per quod potest devenire in finem illum, propter quod omnis quaerens, si recte quaerit, quaerit medium. Et istam rationem videtur ponere Lincolniensis, quamvis non multum pertractet eam.¹¹ Ratio, ergo,
cum tendit in aliquid quaeit medium per quod potest devenire in illud, omnis ergo quaestio est quaestio medii. Sed omnis quaestio quae est medii aut quaerit medium sub ratione medii aut non sub ratione medii. Si quaeit medium sub ratione medii, sic est quaestio propter quid, quia medium et causa idem. Qui ergo quaerit medium sub ratione medii quaerit causam, sic autem quaeritur per “propter quid.” Si autem quaestio quaerat medium non sub ratione medii, aut ergo quaerit aliquis de medio quantum ad simplicem essentiam aut quantum ad inhaerentiam. Si primo modo, sic sunt duae quaestiones, scilicet quaestio si est et quid est, si secundo modo, sic est quaestio quia. Sic igitur quattuor sunt quaestiones.

Item, hoc tertio declaratur. Quaestiones sunt aequales numero his quae scimus, quot ergo sunt scibilia tot sunt quaestiones. Quattuor sunt scibilia in genere, ergo quattuor sunt quaestiones in genere. Quod quattuor sint scibilia in genere patet, quia omne quod scitur proprie aut scitur per totam demonstrationem aut per medium demonstrationis. Si primo modo, sic scitur quia est, scitur enim per demonstrationem quia passio inest subjecto, hoc enim est conclusio demonstrationis. Si autem sciaratur per medium demonstrationis, aut scitur per medium sub ratione medii aut scitur per illud quod est medium. Si primo modo, sic scitur propter quid, quia medium sub ratione medii est causa et propter quid. Si autem non sciaratur per medium sub ratione medii, sed sciaratur per illud quod est medium, cum illud quod est medium sit definitio, sic scitur quid est, quia definitio dicit quid, quod ergo scitur per illud quod est medium, cum medium sit definitio dicens quid illud est quod scito. Ante quid est scimus si est, unde vult Alfarabius, sicut recitat hic Albertus, quia si est non cognoscitur per propositionem categoricam, sed per propositionem conditionalem. Sic, si cognoscamus quid est, cognoscimus si est. Omne ergo quod scitur aut scitur per totam demonstrationem, et sic est quaestio quia est, aut per medium sub ratione medii, et sic est propter quid, aut per illud quod est medium, et sic scitur quid. Et cum scimus quid est scimus si est. Scimus igitur quattuor propter quod et quaerimus quattuor.

Sed forte aliquis diceret dubium. Videtur esse de quaestione quia est et si est. Videtur enim primo quod quia est non sit quaestio, per illud enim quod magis est nota assertionis quam interrogationis non videtur fieri quaestio, sed “quia” magis est nota assertionis quam
interrogationis; ideo etc.

Item, nec si est videtur esse quaestio, quia in unum quaestione aliquid supponitur et aliquid ignoratur. Omnis enim quaerens medium est inter pure scientem et pure ignorantem, et ideo in omni quaestione aliquid scitur et aliquid ignoratur. Sed in questione si est nihil ignorantur. Si enim aliquid ignoretur, hoc est esse, hoc autem non ignoratur, esse enim est illud quod primo occurrit intellectui nostro. Quare etc.

Ad primum videtur respondere Lincolniensis, dicit enim quod quandoque fit quaestio de dubitabili per modum dubitabilis, aliquando autem fit quaestio de dubitabili non per modum dubitabilis, sed per modum sciti. Verbi gratia, si dicam, “quaero an tonitrus est,” haec est quaestio de dubitabili per modum dubitabilis. Si dicam, “quaero quia tonitrus est,” quaeritur de dubitabili non per modum dubitabilis, quaeritur enim hic per illud quod magis est nota assertionis quam dubitationis. Quando ergo dicis, “per illud quod magis est nota assertionis” etc., verum est quod non potest fieri quaestio per tale de dubitabili per modum dubitabilis. Potest tamen fieri quaestio de dubitabili non per modum dubitabilis. Sic autem est hic, “quaero quia tonitrus est,” est ergo quaestio quia quaestio quae quaerit de dubitabili per modum sciti, ut dicit. Unde non quaeritur per “quia” ita quod hoc quod est “quia” proprie sit nota interrogationis, sed tunc dicimur “quare,” quia quando quaerimus ut sciamus quia ita est, ut cum quaero “estne homo risibilis?”, quaero quia quoniam quaero ut sciatur quia ita est.


Ad rationes. Ad primam, cum dicitur, “idem non est praecognitio et quaestio,” dico quod idem secundum eamdem rationem non est praecognitio et quaestio, tamen secundum aliam rationem bene potest, quod enim primo est quaestio postea potest esse praecognitio respectu alterius. Verbi gratia, de subiecto scientiae primo possimus quaerere si est et quid,
ambo enim possunt ignorari, sed ulteriorius cum scimus haec, ista possunt esse praecognitiones respectu illorum\(^{40}\) quae determinantur in scientia. Sic ergo idem secundum substantiam potest esse quaestio et praecognitionio.

Ad aliam rationem,\(^{41}\) cum dicitur, “quaestio per quantum et quale” etc., dico quod omnes istae reducuntur ad quaestionem quia, quoniam omnis quaestio quaerens de inhaerentia est quaestio quia, et omnis\(^{42}\) quomodo\(^{43}\) in alia.\(^{44}\) Illud quod quaeritur et illud de quo quaeritur sunt diversa in essentia, et ideo omnis talis quaestio dicitur quaestio ponens in numero. Sed in omni tali\(^{15}\) quaesionone, in qua quaeritur per “quale” et “quantum” et talia, illud quod quaeritur et de quo quaeritur sunt diversa in essentia ut si quaeratur, “estne homo quantus?”, “estne homo qualis?”, et ideo omnis talis quaestio est quaestio quia.

**APPARATUS**

't'uestiones . . . etc] citationes libri secundi posteriori *in marg.* M \(^{2}\)philosophus / in principio huius secundi *inv.* M \(^{3}\)arguitur quod non] et arguitur quod non quia M \(^{4}\)etiam om. M \(^{5}\)quaestio si quaerit om. M \(^{6}\)si est . . . quid est *inv.* M \(^{7}\)quaestiones] videlicet *add. in marg.* M \(^{8}\)quaerit om. M \(^{9}\)omnis enim] quia omnis M \(^{10}\)autem] modo *add.* M \(^{11}\)autem] aut M \(^{12}\)duae] dupliciter O \(^{13}\)quaestiones] si *add.* M \(^{14}\)ergo] propter quod O \(^{15}\)quod] autem *add.* M \(^{16}\)ergo scitur] cognoscitur M \(^{17}\)si *corr.* ex quid M \(^{18}\)quia] quod M \(^{19}\)igitur] autem M \(^{20}\)est] et *add.* M \(^{21}\)per illud enim] quia per illud M \(^{22}\)interrogationis] negationis M \(^{23}\)medium] medius M \(^{24}\)hoc autem] sed hoc M \(^{25}\)esse enim] quia esse M \(^{26}\)nostro] inter M \(^{27}\)aliquando] quandoque M \(^{28}\)dubitabili] non *add.* M \(^{29}\)dubitabilis] sed per modum sciti verbi gratia (si dicam *add. et del.*) di *add.* M \(^{30}\)dicis] quod *add.* M \(^{31}\)quaestio *sup. lin.* O *corr.* ex assertio M \(^{32}\)quare] quaerere O \(^{33}\)an] ante O \(^{34}\)essentia] esse M \(^{35}\)ibi om. M \(^{36}\)sic] si M \(^{37}\)dicitur] arguitur M \(^{38}\)enim om. M \(^{39}\)primo om. M \(^{40}\)illorum] istorum M \(^{41}\)rationem om. M \(^{42}\)et omnis *sup. lin.* O \(^{43}\)et omnis quomodo om. M \(^{44}\)in alia *sup. lin.* O \(^{45}\)in *sup. lin.* et omni tali *corr.* ex omnis talis per rasuram O

**NOTES**

\(^1\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 1, 89b24 ff.
Quaestiones Veteres

Albertus Magnus, In Analytica Posteriora II, Tract I, Chapter 1, ed. Borgnet, 156a34–43.

Robert Grosseteste, In Posteriorum Analyticorum Libros II 1, ed. Rossi, ll.70–76.

Quaestio 57

Quaeritur utrum quaestiones sint reducibiles ad se invicem.

Et arguitur quod non, quia opposita non reducuntur ad se invicem, sed quaestiones sunt oppositae; ideo etc. Maior patet, frigidum enim non reducitur ad calidum nec e converso. Minor' etiam patet, quia divisio fit per opposita, et inter quaestiones fit divisio; quare quaestiones sunt oppositae.

Item, si quaestiones essent reducibiles ad se invicem maxime essent reducibiles ad quaestionem quid est, sicut apparebitur in sequentibus. Sed quaestio quid est et si est et quia est non possunt reduci ad quaestionem quid est, quia tunc cognoscentem quid est necesse esset praecognoscere si est et quia est, quod tamen non est verum. Possum enim cognoscere quid est homo et tamen ignorare si est.

Oppositum arguitur omnes questiones sunt reducibiles ad quaestionem medii, quia omnis questio est quaestio medii. Sed quaestio quid est est quaestio medii, quid est enim proprie habet rationem medii; quare etc.

Intelligendum est, sicut apparet per Philosophum X Metaphysicae, in quolibet genere necesse est devenire ad aliquod primum et minimum quod est principium et mensura omnium eorum quae sunt in genere illo, et ideo in genere quaestionum necesse est devenire ad aliquam quaestionem primam quae sit principium et mensura omnium aliarum, metrum inquam et mensura non secundum quantitatem, sed secundum cognitionem, quia cognitio eius est mensura omnium aliorum, illa autem quaestio cuius cognitio est principium et mensura omnium aliarum, et ad quam omnis aliae sunt reducibiles est
quaestio quid est. Et hoc appareat quia omnis quaestio finaliter ordinatur ad hoc ut sciatur illud quod quaeritur, et ideo ad illud finaliter ordinatur omnis quaestio quo cognito absolvitur omnis quaestio.

Nunc autem, cognito quid est absolvitur omnis quaestio. Cognito enim quid est cognoscitur si est, qui enim cognoscit quid est res cognitionem habet de re in particulari et in propria forma. Qui autem cognoscit si est res cognoscit rem in universalis et modo confuso. Sicut ergo cognitio rei in particulari et in propria forma praesupponit cognitionem in universalis, ita cognition quid est praesupponit cognitionem si est. Et item cognito quid est cognoscitur quia est, nam cognoscere quia est est cognoscere alicui inesse rei, quoniam quia est quaerit de inhaerentia. Qui autem cognoscit quid est res cognoscit illa quae insunt rei per suum quod quid est, et ideo qui cognoscit quid est cognoscit quia est. Et item qui cognoscit quid est cognoscit propter quid, quia qui cognoscit quid est cognoscit causam omnium accidentium existentium in re, quia quod quid est est causa eorum. Sed propter quid causam dicit, quare cognoscens quid est cognoscit propter quid est. Sic igitur cognitio quid est cognoscitur omnis quaestio. Et ideo omnis quaestio reducitur ad quaestionem quid est. Et hoc innuit Philosophus in littera, cum enim in principio huius secundi posuit quattuor quaestiones illas reducit ad duas. Omnis enim quaestio quaeret quid est medium aut an sit medium, quia quaestio si est "et quia est quaerunt an sit medium, quid est" et propter quid est quaerunt quid sit medium. Sic, tunc, concludit si omnis quaestio quaerit quid sit medium aut an sit medium, omnis quaestio est quaestio medi. Nunc autem quid est res proprie habet rationem medi, et ideo per Philosophum omnis quaestio reducitur ad quaestionem quid est.

Ad rationes. Ad primam, dico quod opposita considerata secundum naturas suas distinctas non sunt reducibles ad se invicem. Nihilominus, considerando unum contrariorum inquantum habet rationem habitus et aliud privationis, et inquantum unum est magis perfectum, aliud vero minus perfectum, unum ad aliud reducitur, quia in omn genere imperfectum reducitur ad perfectum. Et cum dicitur in minori, "quod" etc., dico quod non. Immo sunt diversae et non omnis diversitas causat oppositionem et praecipue diversitas.
talium quorum cognitio unius a cognitione alterius dependet et quae in eodem fundantur, talia autem sunt quaestiones. Sunt enim quaestiones huiusmodi quia simul fundantur in eodem et cognition unius dependet ex cognitione alterius. Licet, enim, unum oppositorum sit principium cognoscendi alterum, tamen non simul fundantur in eadem re. Quaestiones enim in eadem re fundantur et cognition unius ex cognitione alterius dependet.

Ad aliam, cum dicitur, “si quaestiones essent reducibiles” etc., dico quod verum est. Et tu probas quod non, et ad probationem dico quod cognito quid est necesse est cognoscere si est. Et tu probas quod non, et ad illud dico quod si est potest dicere duo, vel si est aliqua res et natura vel si est in effectu. Unde cognito quid est non necesse est cognoscere si est aliqua essentia et natura.

**APPARATUS**


**NOTES**

A Aristotel, *Metaphysics* X 1, 1052b16 ff., which concerns measures, the point in Simon’s text being implied.


**Quaestio 58**

Quaeritur adhuc de quaestione si est, et quaeratur utrum quaestio si est sit quaestio medi. Et arguitur quod non, quia omnis quaestio medi videtur esse alicuius mediati,' et per
consequens habentis causam alteram, sed quaestio si est potest esse immediati et non habentis causam alteram, de principiis enim immediatis potest formari quaestio si est, etiam de primo ente, quod penitus nullam causam habet, potest formari quaestio si est, dubitaverunt enim aliqui si esset ponere primum principium in entibus; ideo etc.

Item, medium proprie est aliquorum duorum quae ponunt in numerum. Medium enim videtur praesupponere dualitatem, ergo omnis quaestio medii videtur esse quaestio ponens in numerum, sed quaestio si est non est quaestio ponens in numerum, sed est quaestio simplex secundum Philosophum; ideo etc.

Oppositum arguitur, omnis quaestio quae aliquid quaerit de medio est quaestio medii, sed quaestio si est quaerit de medio, quaerit enim an sit medium; ideo etc.

Ad hoc est intelligendum quod omnis quaestio quae aliquid quaerit medium. Ratio enim vel intellectus cum quaerit aliquid tendit in cognitionem eius quod quaeritur sicut in finem, omnis autem tendens in aliquid sicut in finem quaerit medium per quod potest devenire in finem illum. Et ideo ratio cum quaerit aliquid quaerit medium per quod potest devenire in illud quod quaerit, si, ergo omnis quaestio quaerit medium, omnis quaestio est quaestio medii.

Item, idem est quaeribile et scibile, et ideo dicit Philosophus quod ea quae quaerimus sunt aequalia his quae vere scimus. Nunc autem, omne scibile habet medium, quia omne scibile est demonstrabile, et omne demonstrabile habet medium, et ideo omne quaeribile habet medium. Quia, igitur, omne quaeribile habet medium, quaestio autem non est nisi de quaeribili, ideo omnis quaestio est quaestio medii vel alicuius sub ratione ea qua habet medium. Ergo quaestio si est quae est medii.

Sed quod aliqua quaestio sit quaestio medii potest intelligi dupliciter, vel ita quod quaerit de esse medii, vel de essentia medii. Quaestio si est est quaestio medii quia quaerit de esse medii, quaerit enim utrum medium habeat tale esse quod sit aliqua essentia et natura, et ideo quaerit an sit medium.

Sed tu dices, "si quaestio si est quaerit an sit medium, et quia est quaerit an sit medium, ergo si est et quia est non differunt." Ad hoc potest dici quod quaestio si est
quaerit de esse medii absolute, quaecumque est quaerit de esse medii non absolute sed per respectum ad extrema. Quaerit enim de esse medii secundum quod accipitur ut medium ad demonstrandum extremum de extremo.

Sed tu dices ulterius, "non videtur secundum dicta differt quia est a propter quid est, quia quaestio quae quaerit medium sub ratione medii propter quod demonstretur praedicatum de subiecto est quaestio propter quid. Si, ergo, quaestio quia quaerit medium sub ratione medii ut per ipsum demonstretur praedicatum de subiecto, ideo etc." Dico quod adhuc quaestio quia differt a quae quid est and quaerit quid est medium sub ratione medii quia quaerit quid sit illud medium. Et ideo sicut differunt quid est et si est, sic differunt quia et propter quid.

Sed tu dices, “per dicta videtur quod quaestio quid est et propter quid” non differunt, quia quaestio quae quaerit quid est medium est quaestio quid est. Si, ergo, dicas quod quaestio propter quid quaerit quid est medium per quod demonstretur passio de subiecto, quid et propter quid non differunt.” Dicendum quod quaestio quid est et propter quid differunt quamvis utraque quae quaerat quid est medium, quia quaestio propter quid quaerit quid est medium secundum quod accipitur ut medium ad demonstrandum praedicatum de subiecto, quaestio autem quid est quaerit quid est medium absolute vel illud quod est medium.

Ex quo accipiatur brevis divisio. Omnis quaestio autem quaerit de esse medii aut de essentia medii. Si quaerit de esse medii aut quaerit de esse medii absolute aut de esse medii ut medium. Si primo modo, sic est quaestio si est, si secundo modo, sic est quaestio quia est. Si quaerat de essentia medii, aut quaerit de essentia eius absolute, et sic est quaestio quid est, aut quaerit quid est medium sub ratione medii, et sic est propter quid. Medium enim sub ratione medii dicit causam, causa autem et propter quid idem; ideo etc.

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur "omnis quaestio” etc., dico quod omnis quaestio medii sub ea ratione qua medium est aliquidus mediati et habentis causam alteram, quaestio tamen eius quod est medium, non sub ea ratione qua medium, bene est aliquidus immediati.
Quaestiones Veteres

Quia quaestio si est est quaestio eius quod est medium absolute, ipsum autem ut sic non est aliquid complexum, et per consequens nec mediatum, quia omne mediatum in demonstratione complexum est. Et tu dicis, “sed quaeque si est potest esse immediate” etc. Verum est, et ideo concedo quod non est quaestio medii sub ratione medii, sed est quaestio eius quod est medium.

Ad aliam, dico quod medium ut medium dualitatem praesupponit. Et tu dicis, “ergo omnis quaestio videtur esse quaestio ponens in numerum.” Dico quod non sequitur. Albertus enim, supra partem istam, dicit quod quaestio illa est quaestio simplex cuius ultimum intentum est scire aliquid simplex.\(^\text{C}\) Quaestio autem ponens in numerum vel composita est cuius ultimum intentum est scire aliquid complexum.\(^\text{3}\) Modo ultimum intentum quaestionis si est est scire aliquid incomplexm,\(^\text{3}\) utrum scilicet illud quod est medium tale esse habeat quod sit aliqua essentia et natura. Et ideo quaestio si est est quaestio simplex.

**APPARATUS**

\(^\text{a}\)mediati] immediati M  
\(^\text{b}\)de sup. lin. O  
\(^\text{c}\)habet potest formari] formari habet M  
\(^\text{d}\)dubitaverunt...aliqui inv. M  
\(^\text{e}\)si esset] utrum esse M  
\(^\text{f}\)praesupponere] supponere M  
\(^\text{g}\)de medio om. M  
\(^\text{h}\)sit sup. lin. O  
\(^\text{i}\)medium] sicut add. et del. O  
\(^\text{j}\)ergo] enim M  
\(^\text{k}\)et ideo] unde M  
\(^\text{l}\)et ideo . . . medium om. hom. M  
\(^\text{m}\)igitur] ergo M  
\(^\text{n}\)quaestio] quaeque M  
\(^\text{o}\)add. et del. M  
\(^\text{p}\)quaerit] quaerat M  
\(^\text{q}\)esse] essentia M  
\(^\text{r}\)si om. M  
\(^\text{s}\)et . . . medium om. hom. M  
\(^\text{t}\)dices ulterius inv. M  
\(^\text{u}\)ut per ipsum] propter quid M  
\(^\text{v}\)quid] est add. M  
\(^\text{w}\)est] medium add. M  
\(^\text{x}\)quid] non add. et del. O  
\(^\text{y}\)accipiat brevis] accipitur verius M  
\(^\text{z}\)essentia] esse M  
\(^{\text{aa}}\)ea om. M  
\(^{\text{ab}}\)sed] quod M  
\(^{\text{ac}}\)quaestio] ratio M  
\(^{\text{ad}}\)simplexum . . . aliquid om. hom. M  
\(^{\text{ae}}\)complexum corr. ex simplexum O  
\(^{\text{af}}\)est om. M  
\(^{\text{ag}}\)incomplexum] complexum M

**NOTES**

\(^{\text{A}}\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 1, 89b25–34.

\(^{\text{B}}\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 1, 89b24.

Quaestio 59

Quaeritur circa partem illam in qua Philosophus comparat definitionem ad demonstrationem. Et quia Philosophus probat ibi quod eiusdem non potest esse definitio et demonstratio, ideo quaeritur utrum eiusdem possit esse definitio et demonstratio.

Et arguitur quod sic, quia accidentium est definitio et accidentium est demonstratio, ergo eorumdem est definitio et demonstratio. Maior appareat ex intentione Philosophi VII Metaphysicae et ex communi usu. Minor appareat per Philosophum in littera.

Item, cuius est demonstratio eius est principium demonstrationis. Nunc autem passionis est demonstratio. Ergo passionis est principium demonstrationis. Principium autem demonstrationis est definitio. Ergo eiusdem est definitio et demonstratio.

Oppositum arguitur, definitio est alicuius incomplexi et entis per se. Demonstratio autem est alicuius complexi. Ista autem non sunt eadem, ergo non eiusdem est definitio et demonstratio.

Intelligendum est hic quod eiusdem per se et primo non potest esse definitio et demonstratio. Demonstratio enim est eorum quae habent medium, unde omnis demonstratio procedit per medium. Medium autem et causa idem, et ideo demonstratio est eorum quae habent causam mediam—causam inquam mediam per quam unum de alio demonstretur. Nunc autem definitio non est aliquorum habentium causam mediam, definitio enim est ipsius rei quantum ad suum quod quid est quod sibi inest. Nunc autem inter rem et suum quod quid est non est dare causam mediam, nihil enim immediatius inest rei quam suum quod quid est. Definitio ergo non est proprie habentium causam alteram, demonstratio autem est habentium causam alteram; ideo etc.

Item, hoc appareat per quamdam rationem quam Philosophus ponit in littera, quamvis non multum eam pertractet. Dicit enim definitio ostendit quid est, sed demonstratio ostendit quia est. Modo ostendere quia est ostendere hoc inesse huic, et ideo demonstratio ostendit hoc inesse huic. Si ergo demonstratio principaliter ostendit hoc inesse huic, demonstratio ergo primo est eorum quorum esse est inesse. Sed ea quorum esse est inesse habent entitatem comparatam non absolutam, et ideo demonstratio est habentium
entitatem comparatam, propter quod omnis\textsuperscript{12} demonstratio est accidentium. Definitio autem est eorum quae per se et primo habent quod quid est et essentiam, essentia autem est per quam aliquid primo est, ergo definitio\textsuperscript{13} est eorum quae primo habent esse. Illa autem quae primo habent esse sunt substantiae. Definitio ergo est substantiarum. Habemus ergo quod demonstratio est per se et primo accidentium, et definitio est per se et primo substantiarum, sed substantia et accidens non sunt idem; ideo etc.

Eiusdem ergo non est definitio et demonstratio primo. Nihilominus eiusdem potest esse definitio et demonstratio non primo, quia definitio\textsuperscript{14} est eorum quae habent essentiam, et quod quid est, primo. Accidentium autem non est quod quid est primo, sed quod quid est eorum causatur ex quod quid est substantiae, et non habent quod quid est primo. Et ideo nec eorum est definitio primo, sed ex consequenti.\textsuperscript{15} Ista videtur esse determinatio Philosophi VII \textit{Metaphysicae}, ubi dicit quod definitio per se et primo est entis primi.\textsuperscript{E}

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur "accidentium est definitio" etc., dico quod accidentium est demonstratio primo et definitio non primo, et ideo concedo quod eiusdem est demonstratio primo et definitio non primo.

Ad aliam, cum dicitur, "cuius est demonstratio" etc., verum est eius est principium demonstrationis quia est, habere autem principium demonstrationis quia est habere definitionem quae ostendat hoc inesse huic. Et ideo dico quod cuius est demonstratio, eius est principium demonstrationis ostendens ipsum inesse subiecto. Et ad minorem concedo eam, et ideo concedo quod eius est principium demonstrationis ostendens ipsum inesse subiecto. Non tamen oportet eius esse principium demonstrationis dicens quid est eius,\textsuperscript{16} saltem per se et primo.

\textbf{APPARATUS}

\textquoteleft\textsc{eorumdem}\right\textquoteleft eorum M \textsuperscript{3}ex] quia M \textsuperscript{3}apparet] patet M \textsuperscript{4}incomplexi] complexi M \textsuperscript{5}autem om. M \textsuperscript{6}autem] ergo M \textsuperscript{7}rei] in add. M \textsuperscript{8}apparet] patet M \textsuperscript{9}non multum / eam \textit{inv.} M \textsuperscript{10}et \ldots huic om. \textit{hom.} M \textsuperscript{10}demonstratio ergo \textit{inv.} M \textsuperscript{12}omnis] quod add. M \textsuperscript{13}definitio om. M \textsuperscript{14}definitio] demonstratio M \textsuperscript{15}ex consequenti] consequenti et M \textsuperscript{16}quid est eius] eius ens M
NOTES


B Aristotle, *Metaphysics* VII 4, 1030a18–26, but Aristotle says this is definition only in a certain respect, “by addition,” not strictly speaking.


Quaestio 60

Quaeritur circa partem illam, “prius autem quod quid est.” A In parte illa Philosophus ostendit quis est modus deveniendi in quod quid est, et investigat utrum ille modus sit per demonstrationem vel per divisionem vel per syllogismum. Ideo quaeritur utrum quod quid est possit deveniri ita quod modus deveniendi in quod quid est sit demonstratio.

Et arguitur quod sic. 1 Omne quod habet causam alteram potest demonstrari per causam illam, sed quod quid est habet causam alteram. Omne enim quod est aliud a primo habet causam alteram, nihil enim est causa sufficiens sui esse nisi primum. 2 Ideo etc.

Item, conclusio demonstrationis demonstrari potest, 4 sed aliqua est definitio quae est conclusio demonstrationis. Ergo aliqua definitio demonstratur. Sed quod quid est significatur per definitionem. 5 Ergo quod quid est potest demonstrari.

Oppositum arguitur, diversorum cognoscibilium est diversus modus cognoscendi, sed quid est et quia est sunt diversa cognoscibilia; ergo etc. Demonstratio autem facit cognoscere quia est, ergo definitio facit scire quid est, et per consequens non ipsam demonstratio. Hanc rationem ponit in littera. 8

Item, possit hoc argui, omne quod demonstratur aliquid complexum est. Sed quod quid est rei non est aliquid complexum. Ergo quod quid est rei demonstrari non potest. 8

Tria sunt hic intelligenda. Primum est quod quod quid est passionis demonstrari potest demonstratione simpliciter et propter quid. Secundum, quod quod quid est subjecti non potest demonstrari demonstratione simpliciter, nec de eo cuius est nec de quocumque alio.
Tertium est quod licet quod quid est subiecti non possit simpliciter demonstrari, potest tamen demonstrari secundum quid.

Primum appareat in demonstratione potissima. Passio demonstratur de subiecto per se et proprie. Ex hoc arguitur de quocumque demonstratur unum convertibilium et reliquum, maxime si sit convertibilium quantum ad naturam et quod quid est, sed quod quid est passionis et passio convertibilium sunt in essentia et natura. Si ergo demonstratione simpliciter potest passio demonstrari de subiecto, similiter et quod quid est eius de subiecto demonstrabitur. Nihilominus quod quid est passionis non potest demonstrari de passione, demonstrationi enim est eorum quorum est causa media per quam contingit demonstrare unum de alio, sed inter quod quid est passionis et passionem non est causa media, quia quod quid est utriusque immediate inest ei cui inest; ideo etc. Sic appareat primum.

Secundo intelligendum est quod quid est subiecti non potest demonstrari nec de eo cuius est nec de quocumque alio, quia primum principium demonstrationis non potest demonstrari, quia tunc in demonstrationibus esset procedere in infinitum. Sed quod quid est subiecti est primum principium omnis demonstrationis, sicut patet per Philosophum II De Anima. Et hoc patet ratione, quia primum principium demonstrationis aut est aliquid complexum aut incomplexum. Non potest dici quod sit aliquid complexum, quia principio demonstrationis simpliciter primo non est aliquid prius. Omni enim complexo est aliquid prius, et ideo nullum complexum potest esse primum principium demonstrationis. Si sit aliquid incomplexum, aut est quod quid est passionis aut subiecti. Non passionis, quia quod quid est passionis est demonstrabile, sed primum principium demonstrationis est indemonstrabile, ergo primum principium demonstrationis non est quod quid est passionis.

Oportet enim primum complexum resolvi in primum incomplexum, talem enim oportet fieri resolutionem in demonstrationem. Item, quod quid est subiecti non possit demonstrari de eo cuius est. Probatio: quia immediatorum non est demonstratio, sed quod quid est subiecti immediate inest subiecto, et ideo quod quid est subiecti de subiecto non potest demonstrari. Item, nec potest demonstrari de aliquo alio. Probatio: quia si sit aut demonstrabitur de accidente aut de subiecto, de accidente non potest, quia conclusio
demonstrationis non debet esse secundum accidens, sed secundum se. Sed si quod quid est subiecti demonstraretur de accidente, conclusio demonstrationis esset secundum accidens, quod dicitur I Posteriorum quod tunc est praedicatio secundum accidentem quando subiectum praedicatur de accidente, ut dicendo “album est homo,” tunc enim praedicatur quod aptum natum est praedicari nec subicitur quod natum est subici, ideo etc. Item, nec quod quid est demonstratur de substantia aliqua, quia si sic aut esset demonstrabilis de se ipsa aut de alia. Non de se ipso, ut ostensum est, nec de alia. Probatio, quia omnis praedicatio substantiae de alia substantia quae differt ab ea est impossibilis, sed conclusio demonstrationis non est impossibilis, ergo in conclusione demonstrationis quod quid est subiecti non potest demonstrari de substantia alia in essentia. Ergo nec de se ipsa potest demonstrari nec de aliqua alia.

Ergo nullo modo est demonstrabilis demonstratione simpliciter. Et hoc est quod Commentator vult VI Metaphysicae, ubi loquitur de ista materia, facit enim ibi rationem istam: demonstratio est de substantiis ad accidentia, substantia non habet substantiam, ergo substantiae non est demonstratio. Et videntur propositiones istae inconiunctae, tamen cum dicit demonstratio est de substantiis ad accidentia, in hoc innuit quod illud quod demonstratur sic se habet ad illud de quo demonstratur sicut accidentem ad substantiam, ex quo accipitur hoc maior: illud quod demonstratur de alio debet accidere ei, etc. Dicit substantia autem non habet substantiam. In hoc innuit quod substantia non accidit substantiae. Lungatur cum prima, et concluditur quod substantiae non est demonstratio, propter quod quod quid est substantiae demonstrari non potest demonstratione simpliciter.

Nihilominus quod quid est subiecti aliquamquae potest demonstrari, subiectum enim duplicem habet definitionem, materialem et formalem. Materialis demonstratur per definitionem formalem, sicut vult Philosophus in littera. Et ideo similiter quod quid est subiecti consideratum secundum materiam potest demonstrari per quod quid est subiecti consideratum secundum formam, et ita quod quid est subiecti aliquamquae demonstrari potest, sicut definitio materialis potest demonstrari per definitionem formalem. Sed intelligendum quod cum definitio materialis demonstratur non demonstratur per
definitionem compositam ex definitione formali et materiali, quia qui sic demonstraret definitionem materialem peteret principium. Supponeret enim in minori quod deberet demonstrare. Et ideo si debeat demonstrari demonstrabitur per definitionem formalem. Similiter dico de quod quid est subjici, si debeat demonstrari, demonstrabitur per quod quid demonstrabitur per quod quid est subjici solum consideratum secundum formam. Et ad hoc advertens Commentator supra VI Metaphysicae dicit quod substantiae non habent demonstrationem quae reddit causam et esse simul. Hoc est dicere, si quod quid est subjici demonstretur medium demonstrationis non aggregabit in se causam et esse, hoc est, causam materialem et causam formalem dantem esse, unde non accipet pro medio definitionem compositam ex definitione formali et materiali. Ideo subdit ipse quod substantiae non habent demonstrationes quae sunt definitiones transmutatae in situ, hoc est quod quid est subjici, si demonstretur, non demonstratur per definitionem subjici quae est tota demonstratio, positione differens, sed quod quid est subjici consideratum secundum materiam solum demonstratur per quod quid est subjici consideratum secundum formam, non per quod quid est aggregatum ex utrisquem. Breviter igitur apparet quid est dicendum cum quaeritur etc., quoniam quod quid est passionis potest demonstrari non de passione sed de subjici, quod quid est tamen subjici non potest demonstrari de eo cuius est nec de quocumque alio, et hoc demonstratione formali.

Ex his ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “omne quod habet causam alteram” etc., si ista propositio accipiatur sic universaliter, ipsa est falsa. Non enim est aliquid aliud a primo, quin habeat causam alteram, sive sit natura corporealis sive intellectualis. Sed verum est quod omne complexum quod habet causam alteram medium inter subjici et praedicatum demonstrari potest. Si autem accipiatur universaliter falsa est. Omne enim aliud a primo habet causam alteram, omnium enim est una causa effectiva, ut probat Proclus. Et ad minorem dico quod verum est. Causam effectivam tamen quod quid est non habet causam alteram quae sit media inter subjici et praedicatum. Et ideo quod quid est non demonstratur demonstratione simpliciter, sed illud quod demonstratur est conclusio inter cuius subjici et praedicatum est causa altera, ipsius autem quod quid est respectu eius
cuius est non est causa altera, et ideo definitio de eo cuius est nullo modo demonstratur simpliciter, quia inter quod quid est et illud cuius est non cadit causa media. Unde dicit Lincolniensis demonstratio facit nos scire definitionem de definito non inquantum est definitiva dicens quod quid est de eo cuius est, sed inquantum est probabilis de definito praedicatione dicente hoc est hoc.  

Ad aliam, cum arguitur, “conclusio demonstrationis demonstrari potest,” verum est. Et tu dicis, “aliqua definitio” etc.—verum est, et ideo illa potest demonstrari. Et tu dicis “quod quid est importatur per” etc. Dico quod quid est consideratum secundum formam importatur per definitionem formalem. Quod quid est autem subjecti consideratum secundum materiam importatur per definitionem materialem. Et ideo concedo quod sicut definitio materialis potest demonstrari per definitionem formalem, sic et quod quid est huius potest demonstrari per illud quod quid est.  

**APPARATUS**

pars M 51 subiecti om. M 52 sic et] sed M 53 est rep. M

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics II 4-8.
C Aristotle, De Anima II 1 (cf. I 1, 402a1–12, b25–26).
D Aristotle, Posterior Analytics I 22, 83a2 ff.
E Averroes, Commentary on the Metaphysics VI 1, 1025b14, comm. 1, Venice 1562, 144I.
F Aristotle, Posterior Analytics II 9—there is an interpolation at 93b22 in the translation by James of Venice used by Simon, which reads “Diffinitiones quidem secundum speciem facte nullum habent medium quo demonstrentur, sed diffinitiones secundum materiam factae possunt habere medium.”
G Averroes, Commentary on the Metaphysics VI 1, 1025b14, comm. 1, Venice 1562, 144K.

Quaestiones Veteres

Quaeritur utrum quod quid est possit demonstrari vel ostendi via divisiva.

Et arguitur quod sic, quia via illa quae sufficienter accipit omnia praedicata essentialia definiti sufficienter videtur demonstrare quod quid est. Sed via divisiva sufficienter accipit omnia praedicata essentialia definiti, ut dicitur in littera. A Ideo etc.

Item, ad hoc quod habeatur definitio plus non requiritur nisi sufficiens acceptio omnium praedicatorum in quid et debitus ordo partium in definitione, sed per viam divisivam contingit fieri primum ut dicitur in littera. B Item, et secundum quia per viam divisivam contingit accipere primo genus, deinde autem differentias magis communes quousque deveniatur ad convertibilitatem definiti, C quare etc.

Oppositum apparet per Philosophum.

Ad hoc est dicendum quod per viam divisivam non potest sufficienter demonstrare
quod quid est, quia arguatio illa quae solum infert aliquid et non probat non demonstrat sufficienter quod quid est. Omnis enim demonstratio aliquid probat sufficienter. Nunc autem via divisiva solum infert aliquid et non probat, ideo etc. Minor apparat. Si enim arguatur sic, “omne animal est rationale vel irrationale, homo est animal, ergo homo est rationalis vel irrationalis,” adhuc bene concluditur propositum ut dicitur I Priorum. Sed cum dicitur ulterius, “homo est rationalis vel irrationalis, et homo non est irrationalis, ergo est rationalis,” hic petitur principium quia minor est aequi dubia, et quando sic concludit, tunc est petitio principii. Talis autem illatio licet inferat tamen non probat, ideo etc. Per istam eamdem rationem potest ostendi quod definitio definitionis et quod definitio contrarii et quod syllogismus non sufficienter probat quod quid est. Et ideo de omnibus illis potest breviter expediri, omnis enim illae viae quae doctae sunt, cum utuntur probare quod quid est de eo cuius est, petunt illud quod est in principio, ideo sunt inconvenientes.

Licet autem via syllogistica et divisiva non sufficienter demonstrant quod quid est, conferunt tamen ad investigandum quod quid est, et hoc est quod Commentator vult VI Metaphysicae, quod definitiones substantiae sumuntur his quattuor modis: sensu, syllogismo, compositione, et divisione. Unde via sufficiens ad investigandum definitionem et quod quid est debet componi ex his quattuor. Licet Commentator I De Anima non faciat mentionem nisi de divisionibus, de syllogismo et compositione, quod autem ista conferant ad investigandum quod quid est patet, quia si velimus investigare quod quid est hominis, primo debemus considerare in quo genere determinato invenitur homo. Accidentaliter enim est quod homo sit in genere animalis et quod homo fierit in hoc genere debemus accipere sensu et syllogismo. Quod sit in genere animalis arguendum est sic: omne quod habet sensum et motum est in genere animalis, quia animal a non animali distinguitur sensu et motu, sed homo habet sensum et motum; ergo etc. Minor accipiendi est a sensu. Ulterius genus hominis quod est animal debemus dividere per differentias oppositas, scilicet per rationale et irrationale. Demonstratio ex sensu accidentaliter est quod homo continetur sub altero dividendum, quoniam sub rationali. Omne enim quod actualiter intelligit et sentit rationale est, homo est huiusmodi, et hoc habemus ex sensu; ideo etc. Cum igitur ex sensu habeamus
Quaestiones Veteres

quod homo continetur sub rationali, ulterius istam differentiam sub qua est homo debemus componere cum genere, et ulterius debemus videre utrum differentia cum genere sit convertibile cum homine. Si sic, standum est, habemus enim definitionem. Si non, illud compositum debemus dividere ulterius, et sic semper negotiandum, quousque perveniamus ad tale aggregatum quod est convertibile cum definito. Et ita illae quattuor viae requiruntur ad investigendum quod quid est, et nulla istarum per se sufficiens est. Verum est quod per viam divisivam possumus33 concludere definitionem de definito, tamen non possumus14 concludere definitionem de definito inquantum est definitio dicens quid15 est, huiusmodi immo quid hoc vult facere petit principium. Item, definitionem de definito simpliciter probare non possumus, licet possumus inferre.

Ad rationes. Ad primam, cum dicitur, “via illa quae sufficit” etc., haec est falsa. Philosophus enim dicit in hoc secundo quod divisiones secundum differentias utiles sunt ad cognoscendum quod quid est, non tamen demonstrat, sed solum utiles ad colligendum quod quid est, hoc est, divisiones non sunt utiles ad hoc quod demonstrent definitionem de definito, tamen utiles sunt ad colligendum, et ideo via divisiva ut rationativa non valet ad investigandum quod quid est, sed solum ut est collectiva.

Ad aliam, dico quod verum est quod non requiritur plus ad hoc quod investigetur, plus tamen requireretur ad hoc quod demonstraretur si deberet demonstrari.

APPARATUS


NOTES

^Aristotle, *Posterior Analytics* II 13, 96b26 ff., 97a24 ff, resolving difficulties stated in II 5.

Aristotle, *Posterior Analytics* II 5, which argues that even if division arrives at a good definition, it does not prove it.


Averroes, *Commentary on the Metaphysics* VI 1, 1025b19–1026a6, comm. 1, Venice 1562, 144KL. Averroes speaks of the essence of substance being signified by the way of demonstration, through accidents posterior to substance (and presumably apparent to the senses), and through division and composition (in discovering definitions).

Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* I 1, 420a16–22, comm. 5, ed. F. Stuart Crawford, pp. 8–9, ll. 11–23.


**Quaestio 62**

Quaeritur circa partem illam in qua Philosophus determinat de medio demonstrativo, secundum quod dicit “propter quid et causam,” aut scilicet contingat demonstrare per causam materialem.

Et arguitur quod non, quia per illud quod nec est principium essendi nec cognoscendi non contingit aliud demonstrare, sed causa materialis non est principium essendi, sed solum forma. Item, nec est principium cognoscendi, sed est impedita cognitionis, ut Commentator dicit I *Physicorum*. Ideo etc.

Item, per illud quod non habet rationem causae non contingit aliud demonstrare, saltem simpliciter. Sed materia non videtur habere rationem causae, causae enim est aliud influere super causatum, materia autem nihil influit super causatum, hoc enim pertinet ad perfectionem, ad materiam autem nihil perfectionis pertinet. Ideo etc.

Oppositum arguitur per illud: ex quo sumitur necessitas in rebus naturalibus contingit demonstrare, aliter enim demonstrationes naturales demonstrationes non essent. Sed ex materia non sumitur necessitas in rebus naturalibus, ut dicitur II *Physicorum*. Ideo etc.

Ad hoc est dicendum quod per causam materialem contingit demonstrare, per illud enim ex quo ostendit aliud sequi de necessitate contingit demonstrare. Nunc autem ex
causa materiali\textsuperscript{9} sequitur aliquid de necessitate, ut dicitur in littera.\textsuperscript{D} Ideo etc.

Item, hoc patet quia materia et forma sunt causae intrinsicae rei. Causa autem est ad cuius esse sequitur aliud ex\textsuperscript{e} necessitate. Ergo ex causa materiali sequitur aliquid ex necessitate. Arguatur tunc sic: per illud ex quo contingit aliquid sequi ex necessitate contingit\textsuperscript{4} aliquid demonstrari, sed causa materialis est huiusmodi, \textsuperscript{12}ut patet per rationem causae;\textsuperscript{12} ideo etc.

Sed advertendum quod materia dupliciter potest considerare, vel secundum ipsam naturam materiae vel secundum quod ipsa est subiecta qualitatis activis et passivis. Considerando materiam primo modo, ipsa non est activa alcuuius effectus, nec est causa productiva alcuuius effectus. Unumquodque enim agit et producit secundum quod est in actu, materia autem in sui natura non habet aliquem actum; ideo etc. Nec sic\textsuperscript{5} per causam\textsuperscript{4} materialem contingit aliquid demonstrare, ipsa enim ut sic nullum intellectum essentialem habet per quem intelligatur a nobis in sua essentia et natura. Solum enim intelligitur per analogicam ad formam. Si autem consideretur materia secundo modo, sic ipsa est causa alcuuius effectus, et sic per ipsam contingit aliquid demonstrare. Sit enim materia secundum quod est subiecta qualitatis activis et passivis, et ipsa ut sic est principium demonstrandi aliquid, puta aliquid esse corruptibile, sic omne compositum ex contrariis est corruptibile, sed hoc est huiusmodi demonstrato aliquo, ideo etc.

Item, si per materiam intelligamus partes alcuuius totius, ipsae enim se habent in ratione materiae, sic contingit per materiam aliquid demonstrare, quia per partes totius contingit aliquid demonstrare de toto. Sicut per crispitudinem quae inest capiti contingit demonstrari crispitudinem inesse toti, nec alio modo videtur quod contingat aliquid demonstrari per causam materiale quam per partes, et in hoc sonant exempla Philosophi.\textsuperscript{E}

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “per illud quod nec est principium” etc., verum est ut sic.\textsuperscript{15}\textsuperscript{16} Et tu dicis “materia” etc. Verum est ut\textsuperscript{16} ipsa absolute considerata est, sed sola forma est principium essendi et cognoscendi. Materia tamen ut subiecta qualitatis activis et passivis, vel etiam ut partes dicuntur materia, sunt principia essendi et cognoscendi.

Et\textsuperscript{7} per idem apparet ad aliam\textsuperscript{18} rationem.
APPARATUS


NOTES

Aristotle, *Posterior Analytics* II 11, in which Aristotle identifies the four causes with middle terms in different sorts of demonstration.

Averroes, *Commentary on the Physics* I 7, 191a3–8, comm. 69, Venice 1562, 401–M.

Aristotle, *Physics* II 9, 200a15–b7. This argues that though the material cause necessitates in mathematics, it does not do so in natural things, where something must *act* for some *end*. There the material cause is necessary, but not necessitating.

Aristotle, *Posterior Analytics* II 11, 94a24–35. The material cause here is identified in a case where something follows of necessity from premisses, the premisses being the material cause of the conclusion (cf. *Physics* II 3, 195a15–18; *Metaphysics* V 2, 1013b17; *Metaphysics* V 1, 1013a15). Sometimes, presumably, the matter of a thing does necessitate that it have a characteristic, and in such a case a syllogistic formulation of the thing, with the matter occurring as the middle term, will be available. In his example, the angle is “half of two right angles,” and this expresses its matter (intelligible matter, or extension, cf. *Metaphysics* VII 10, 1035a12 and 1036a9–12; VII 11, 1037a2–5; VIII 6, 1045a33–36), but also, on a possible reading of 94a34, its essence, or at least something following on its essence. (For all this, see the notes to Barnes (1975) on *Posterior Analytics* II 11, and, for Simon’s reading of the text, Thomas Aquinas, *Commentarium in libros Posteriorum analyticorum* II Lectio 9.)

So Aristotle, *Posterior Analytics* II 11, 94a24–35; II 9, 93b25 is also no doubt taken as an example by Simon, units being taken as the matter of numbers. But surely parts to whole explanation in *natural* science, as in Simon’s example, is suggested.
Quaestiones novae super Analyticorum Posteriorum

by Simon of Faversham

Quaestio 1

"Omnis doctrina et omnis disciplina" etc. A Circa Librum Posteriorum quaeritur utrum ista propositio sit vera: Omnis doctrina etc.

Et videtur quod non, quia sicut est de cognitione sensitiva, sic de cognitione intellectiva. Sed doctrina sensitiva non fit ex praeexistente cognitione. Ergo etc.

Item, multa sunt quae sunt naturaliter nota; ergo non fiunt ex praeexistente cognitione. Antecessores patet, quia principia sunt talia.

Oppositum patet per Philosophum hic.

Ad hoc, est intelligendum secundum quod dicit Alexander hic, quod duo sunt modi cognitionis, cognitio per inventionem et per disciplinam. Unde intentio Philosophi secundum illum est "omnis doctrina" etc., idest ex praeexistente inventione. Sed hoc imponitur Alexander et si hoc dixit, male dixit, quia omnis cognitio nostra fit ex inventione priore. Si, tunc, omnis cognitio nostra fit ex inventione priore, prima cognitione esset alia cognitio prior, vel si aliquid addisceremus infinita prius addisceremus. Unde dicendum quod omnis doctrina fit ex praecognitione intellectiva, et propter hoc, contrarii declaranda sunt duo: primum est quod omnis cognitio fit ex praeexistente cognitione, secundum, quod ex cognitione intellectiva. Probatio primi: Quia nihil aliud intelligitur per hoc quod omnis doctrina et omnis disciplina fit ex praeexistente cognitione, nisi quod omnis conclusio fit ex cognitione praeexistente: conclusio autem est nomen alicuius ignoti, et in cognitionem ignoti devenimus per aliquod notum.

Item, ratio Theophrasti est ad hoc: omne quod movitur habet aliud illius ad quod movitur. Si ergo debemus cognoscere conclusionem oportet prius habere aliqualem cognitionem de conclusione.
Item, probatio secundi: Quia cognitio conclusionis est ex cognitione principiorum, est ex cognitione intellectiva. Et ulteriori cognitione principiorum est ex cognitione terminorum. Cognitio terminorum est ex cognitione sensitiva. Unde competenter dixit Philosophus quod omnis doctrina et omnis disciplina fit ex praeeexistente cognitione sensitiva, et ibi est status. 

Ad rationes. Ad primam, dico quod in hoc est similitudo, quod sicut sensus est in potentia et primo in actu sic et intellectus. Sed dissimilitudo est in hoc, quia cognition intellectiva est ex priore, sensitiva autem non. Item, dissimilitudo est in hoc, quia cognition intellectiva causatur a sensitiva, sed non e converso. Sed aliquis argueret in contrarium: posterius non est causa prioris, sed sensus est posterior intellectu, ergo etc. Dico quod prius dicitur dupliciter, aut secundum substantiam et perfectionem aut secundum generationem. Unde sensus est prior secundum generationem, intellectus secundum substantiam et perfectionem.

Ad aliam, dico quod aliquid esse naturaliter notum est dupliciter, aut quia aliquid sit in substantia animae nostrae, et sic nihil est nobis naturaliter notum, quia tunc non esset anima nostra sicut tabula rasa; aut quia statim intellectus noster est in potentia ad intelligendum illa, et tali sunt principia prima. Unde illorum non est ex cognitione priore intellectiva sed ex cognitione priore sensitiva.

APPARATUS


NOTES

^Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a1-2.

^Alexander of Aphrodisias's commentary on the Posterior Analytics, which is lost, but known
to have been used heavily by Philoponus in his commentary, was translated by James of Venice in the second quarter of the twelfth century. A number of marginal glosses are known citing and quoting this commentary, but none of them seem to make this particular point. See Bernard Dod (1970), “The study of Aristotle’s Posterior Analytics in the twelfth and thirteenth centuries,” B.Litt. thesis, Oxford University, pp. 16–17.


**Quaestio 2**

Consequenter quaeritur utrum de demonstratione possit esse scientia.

Et videtur quod non, quia si in demonstratione sit scientia, cum scientia sit per demonstrationem, quaero tunc de ista demonstratione utrum de ipsa sit scientia aut non. Si non, ergo nec de prima, si sic, quaeram de illa, et sic in infinitum.

Item, aliquis non habet scientiam de conclusione nisi prius sciat demonstrationem ad illam conclusionem; si ergo prius sciat se habere demonstrationem ad illam conclusionem prius scivit se habere demonstrationem ad illam demonstrationem; ergo prius demonstrationem habet quam sciat demonstrationem; hoc autem est impossibile. Ergo etc.

Oppositum patet per Philosophum hic.

Ad quaestionem dico quod de demonstratione potest esse scientia, et iterum de demonstratione est scientia, et iterum quod de demonstratione est scientia per demonstrationem.

Probatio primi: quia de omni eo quod est intelligibile ab intellectu et habet proprietates et passiones potest esse scientia. Sed demonstratio est huiusmodi.

Probatio secundi: quia de eo quod est commune cuilibet scientiae speciali de eo est aliqua scientia, sed demonstratio est commune cuilibet scientiae speciali; ergo etc. Et illa
scientia est communis, non specialis, quia qua ratione determinatur in una et in alia, et ideo determinatur in scientia communi. Cuiusmodi est logica. Sed cum logica sit in aliqua parte de demonstratione in aliqua parte de syllogismo probabili, intelligendum est quod quoad illam partem quae est de demonstratione est tantum docens et non utens, quia procedit ex communibus, et demonstratio in scientiis specialibus non est ex communibus; sed quantum ad illam partem aliam est docens et utens, docens quia docet ex quibus et qualibus sit arguendum probabiliter, utens quia operatur in aliis scientiis.

Probatio tertii: quia omnis scientia tradit doctrinam per demonstrationem. Cum ergo logica sit scientia tradit de demonstratione scientiam per demonstrationem, et hoc scitur per demonstrationem eundem specie, et non numero. Et sicut non est inconveniens procedere in infinitum circulariter in generatione, sic nec in demonstratione. Sicut est in operatione intellectus intelligentis alia, et intelligendo alia intelligit se intelligere, et postea intelligit se intelligere se, sic in infinitum.

Ad rationes: Ad primam concedo quod demonstratio fit per demonstrationem, nec est inconveniens ibi processus in infinitum; vel si non contingat procedere in infinitum in demonstratione potest demonstratio prima accipi ab aliquo sensu, sicut possimus de ista regula: omne totum est maius sua parte, et domus est quoddam totum, ergo etc. Omnia ista possimus sensu comprehendere, unde si demonstratio fuisset aggenerata in mente, tunc credo quod illam habuit per inventionem.

Ad aliam dico quod duplex est scientia, una in qua differt scientia et modus sciendi sicut est in omnibus scientiis specialibus, alia in qua non differt scientia et modus sciendi, cuiusmodi est logica, cum ipsa sit suus modi sciendi. Simul enim scit demonstrationem et modus demonstrandi, unde logicus licet sciat demonstrationem, non oportet quod sciat se habere demonstrationem ad illam. Sed maior solum intelligenda est in scientiis specialibus.

**APPARATUS**

NOTES

^Aristotle, Posterior Analytics I 1, which assumes that knowledge does occur, and concerns itself with how it does so.

Quaestio 3

Consequenter quaeritur circa partem illam “Dupliciter autem oportet praecognoscere” etc.,^A utrum tantum duae sint praecognitiones secundum quod dicit, scilicet quid est et quia est; secundo utrum definitio indicans quid est res et quid significat nomen sint una et eadem.

De primo arguitur quod non, quia omnis quaestio est quaedam praecognitionio, quia omne quod quaeritur aliquo modo praecognoscitur, aliter numquam inveniretur. Sed quattuor' quaestiones sunt sicut vult Philosophus secundo huius.^B Ergo etc.

Item, cuilibet praecognito respondet sua praecognitio; sed tria sunt praecognita, scilicet subiectum, passio et dignitas; ergo etc. Item, sicut contingit praecognoscere quid est ita contingit praecognoscere quale est et quantum est et sic de aliis; ergo etc.

Oppositum vult Philosophus.

Ad quaestionem dico quod tantum sunt duae praecognitiones, et secundum quod vult Philosophus secundo huius, quattuor sunt quaestiones, scilicet si est, quia est, quid est et propter quid est. Et ideo illa quae vere scimus quattuor sunt, scilicet dicta. Ex hoc arguitur quod tantum sunt duae praecognitiones, quia de numero illorum scibilium illa solum praecognoscuntur ante demonstrationem quorum cognitio per demonstratione non habetur; sed quid est subiectum, et quid significat nomen subiecti, et quia est subiectum, et quid est quod significat passio, et quia est dignitas per demonstrationem non habetur; ergo tantum sunt duae praecognitiones, quia sola ista cognoscuntur ante demonstrationem. Probatio minoris, quia cognition quidditativa subiecti est causa omnium passionum quae possunt demonstrari de subiecto, et si illa est causa per demonstrationem non habetur, quia est ante omnem demonstrationem. De passione similiter oportet scire quid est quia nihil potest demonstrari de aliquo nisi sciatur quid est. Cum ergo de passione debeat aliquid probari oportet praecognoscere quid est et similiter de dignitate.
Sed et tu dices, videtur quod debeamus habere tria praecognitiones, scilicet quid est subiectum secundum suam substantiam, alia quid significat nomen, tertia quia est. Dicendum quod una istarum praecognitioni reductur ad altera, scilicet illa quae est secundum substantiam et naturam subiecti ad illam quae est quid significatur per nomen. Numquam enim sciretur quid significaretur per nomen nisi sciretur quae est subjecta res.

Ad rationes, ad primam dico quod non ex eodem sumitur numerus quaestionum et praecognitionum, quia numerus quaestionum sumitur ex his quae vere scimus, sciuntur per demonstrationem, cuiusmodi sunt quattuor; numerus praecognitionum sumitur ex his quae sumuntur prout demonstrationem, et talia sunt duo tantum, quid est et quia est.

Ad aliam dico et concedo quod tria sunt praecognita secundum numerum, scilicet subiectum, dignitas et passio, tamen reductur ad duas, ad complexum et incomplexum, et talia praecognoscuntur quid est et quia est.

Ad aliam dico quod de aliquo non potest praecognosci aliquid esse quale vel quantum, quia intelligere aliquid esse quale est intelligere qualitatem sibi inesse, et qualitatem sibi inesse scimus per demonstrationem, et nullus scitum per demonstrationem praecognoscitur; et ideo non possimus praecognoscere aliquid esse quale vel quantum.

**APPARATUS**

| 1quattuor | communi M  | 2praecognita | praecognitiones M  | 3subiectum | pa add. et del. M |

**NOTES**


**Quaestio 4**

Consequenter quaeritur de secundo, et arguitur quod sic, quia quod quid est rei significatur nomine rei, sicut quod quid est hominis significatur nomine hominis. Sed definitio hominis dicit quod quid est hominis, ergo dicit quid significatur nomine hominis,
et per consequens quid significat nomen. Ergo eadem est definitio dicens quid est rei et nominis.

Oppositum arguitur sic: definitio dicens quid est nominis et quid est rei non est eadem, quia res et nomen non sunt idem; sed nominis definitio dicens quid significat nomen non est definitio dicens quid est rei.

Ad istam quaestionem dico quod non est eadem definitio dicens quid est nominis et dicens quid est rei, quia per Philosophum secundo huius quaestio quid est praesupponit quaestio si est. Et ideo dicit Avicenna in *Metaphysica* sua, qui dicit aliquid esse rem, et habere quidditatem, et dicat eam non esse, non est de unitate earum qui aliquid cognoscunt. Ex hoc accipio quod solius entis est definitio significans quid est res, sed definitio indicans quid significat nomen est entis et non entis.

Item dicit Themistius super istum passum quod si aliquis principiat puerum ire ad stabulum' ubi sunt equi et asini, et quod adducat equum, adducet equum; et hoc non faceret nisi sciret quid significaretur nomine equi, et tamen ignorat quid est equum secundum substantiam suam. Item possumus scire quid significatur nomine passionis ante demonstrationem, sed scire quid est passio non possumus scire ante demonstrationem, cum illa sciatur ex inhaerentia passionis ad subjectum. Unde dicit Avicenna quod omnium illorum quorum est definitio significans quid est nomen, est definitio significans quid est esse rei, vel secundum esse quod habet in anima vel secundum esse in re extra. Unde non cuiuslibet est definitio dicens quid est esse' rei extra cuius est definitio dicens quid significatur per nomen. Possimus enim scire quid significatur nomine vacui, scire tamen quod vacuum sit non possumus, cum non sit, sed quod Philosophus dicit in quarto *Metaphysicae* quod possimus scire quid significatur per nomen, non sciendo quid res est, dicit Avicenna quod omne quod habet definitionem habet esse in re extra vel in anima. Ad rationem, cum dicitur “quod quid est rei significatur nomine rei,” dico quod verum est. Et tu dicis, “ergo definitio dicens quid est rei est definitio dicens quid significatur nomine rei.” Dico quod non sequitur, immo sequitur quod illa definitio dicet quid est secundum
suam substantiam quod nomine rei significatur. Dicere autem hoc non est dicere quid nomen significat.

**APPARATUS**

'stabulum] tabulum M  'esse super lin. M

**NOTES**


D Avicenna, *De Philosophia Prima* I 5, ed. Van Riet, p.36, l. 84 ff.


F Avicenna, *De Philosophia Prima* I 5, ed. Van Riet, p.36, l. 84 ff.

**Quaestio 5**

Consequenter quaeritur circa partem illam “Scire opinamur” etc., primo utrum scientia possit generari in nobis per doctrinam.

Et videtur quod non, quia quod non generatur in nobis impossibile est generari in nobis per doctrinam. Sed scientia non generatur in nobis. Ergo etc. Probatio minoris: Illud enim quod advenit alicui per sedationem et quietationem non generatur in eo, quia sedatio et quietatio opponitur generationi, quae est transmutatio. Sed animae advenit scientia per sedationem et quietationem. Vult enim Philosophus quod anima in sedando et quiescendo fit sciens et prudens. Quare scientia non generetur in anima nostra. Ergo etc.

Item, si doctor generet in nobis scientiam hoc esset per suam scientiam, sed per suam scientiam non potest quia tunc sua scientia haberet virtutem activam; universaliter enim illud mediante quo agens agit virtutem activam habet super illud quod agitur. Sed scientia non habet virtutem activam cum sit de prima specie qualitatis. Doctor ergo per suam scientiam
non potest in aliquo scientiam generare. Ergo scientia non potest in aliquo generari per doctrinam.

Oppositum arguitur, perfectum est quod potest generare sibi simile in alio, si ergo doctor est perfectus in scientia poterit generare consimilem habitum in discipulo et ita poterit scientiam generari in aliquo per doctrinam.

Intelligendum quod opinio Platonis fuit quod scientia esset in anima nostra penitus ab intrinseco ita quod omnem scientiam et omnem habitum scientiae habet in actu a principio suae originis. Et tunc quarebatur ab eo cum habeamus in nobis habitum scientiae, quare non consideramus quando volumus? Respondebat quod hoc erat per unionem ad corpus, ex tali enim unione inclinatur ad delectationes sensuales quae ut plurimum retrahunt hominem ab studio scientiae et ab eius actuali consideratione. Unde anima corpori unita omnia cognoscit in universali sed per conversionem eius ad ideam separatam cognitionem omnium habet in particulari.

Sed ista opinio virtutem non habet. Philosophus enim dicit tertio De Anima quod intellectus ante addiscere vel invenire nihil est eorum quae sunt, et est quasi tabula rasa, in potentia ad omnes scientias. C Hoc autem non esset si anima nostra a principio suae originis haberet habitum scientiae.

Item, Philosophus secundo De Anima dicit quod aliquis est in potentia sciens dupliciter, vel quia habet habitum scientiae non tamen actu considerat, sicut geometres, qui habet habitum geometriae, non tamen actu considerat, vel quia nec habet habitum nec actu considerat, sicut puer qui nihil scit de geometria. D Sed manifestum est quod si scientia esset in nobis sicut Plato posuit puer non diceretur potentia sciens secundum praedictum modum, quare haec opinio directe est contra Philosophum.

Est igitur dicendum quod scientia potest generari in nobis ab extrinseco et per doctrinam, ad cuius evidentiam considerandum est quod quaedam fiunt ab arte, ut domus, quaedam a natura, ut plantae et animalia, quaedam ab utroque, ut sanitas. Partim enim fit a natura et partim ab arte. A natura quod tamquam ab agente principali, ab arte vero tamquam ab agente instrumentalii, recte sicut est in generatione sanitatis. Natura enim in
agendo sanatatem in animalia est agens principale in dirigendo humores crudes et expellendo superfluos. Medicus autem, qui est agens per artem, est agens intrumentale et coadiuvens. Iuvat enim naturam per potionem, per balneae et per amplastra, et si virtus naturalis interior deficeret, medicus numquam sanatatem induceret.

Simili modo est de generatione scientiae in nobis, nam ipsa generatur in nobis a doctore tamquam agente coadiuvante et removante prohibens, sed generatur ab aliquo principio per se noto tamquam ab agente intrinseco et principali. Verbi gratia, scientia istius conclusionis generatur in discipulo si sciat illud per se notum quod angulus sit aequalis duobus angulis intrinsecis sibi oppositis, et si sciat illud tunc doctor applicat ad conclusionem et inducit scientiam removingo prohibens. Si autem discipulus non sciat quod angulus extrinsecus etc., tunc oportet quod doctor continue resolvat usque ad rationem entis et terminorum, hanc enim nullus intellectum habens potest ignorare. Unde si doctor debet causare scientiam in discipulo oportet quod discipulus supponeret aliquid per se notum in ratione.

Et ad hoc attendens ille Lincolniensis dixit quod, “si vere loqui velimus, nec qui exterius sonat docet, nec littera scripturae ubi visua exterius docet, sed solum moverent haec duo et excitant, sed verus doctor est qui mentem illuminat et veritatem ostendit.” Et quid est hoc? Certe ratio primorum principiorum quae, secundum quod dicit Albertus, sunt prima lumina illuminantia intellectum possibilem.

Ad rationem primam, cum dicitur, “impossibile est scientiam generari in nobis ergo et per doctrinam,” dico quod consequentia est necessaria, sed antecedens nego. Et cum probatur, quod advenit alicui per sedationem et quietationem non generatur, verum est de generatione secundum quod est cum adiectione contrarii et corruptione simpliciter, sed non est verum de generatione secundum quod generatio notat adeptionem alicuius perfectionis, sive transmutatione quae debitur sibi per se, sicut cum aer fit vel generetur luminosus, et isto modo scientia potest generare in anima per sedationem et quietationem.

Ad aliam dico quod scientia bene habet talam virtutem activam qualis sufficit ad agens coadiuvans, vel potest dici quod, licet scientia per se non sit qualitas activa, cum per
sermonem significativem generatur, et per ipsum agit in discipulum. Formatur enim sermo a doctore et recipitur in discipulo.

**APPARATUS**

1. geometres vel geometricus (geomet') M 2. puer M 3. principio paralogismo (palo'no) M 4. inducit indicit M 5. non sciat om. M 6. etc om. M 7. moverent moveret M 8. fit sic M

**NOTES**


C. Aristotle, *De Anima* III 4, 429b32–430a2.


**Quaestio 6**

Consequenter quaeritur utrum sit nobis possibile scire aliquid.

Et videtur quod non, quoniam nos non scimus aliquam veritatem nisi sciamus causam simpliciter primam, sed causam simpliciter 'primam scire non possumus; ergo penitus nullam veritatem scimus. Maior declaratur quoniam causa' prima est causa cuiuslibet veritatis, sed ad cognitionem effectus requiritur cognitio causae, quare ad cognitionem cuiuslibet veritatis requiritur cognitio causae primae. Minor etiam manifesta est per auctorem *De Causis* qui dicit quod causa prima superior est omni narratione, et linguae deficiunt a narratione eius. A Narrationem autem accipit pro cognitione. Causa igitur prima excedit cognitionem nostri intellectus, quare etc.

Item, nihil est quod non habeat iudices contrarios. De primo enim principio fient aliqui iudices et opponentes contrariae. Qua ratione igitur est standum iudicio unius eadem ratione est standum iudicio alterius. Sed non existente iudicio cui magis credendum sit, non
est possibil demonstrare aliquid scire. Ergo manifestum est quod scientia cuiuslibet rei est nobis impossibilis.

Oppositum arguitur appetitus naturalis non est ad impossibile, quare esset frustra. Sed omnes homines naturaliter appetunt adquirere aliquam scientiam, ergo illud est possibile cuiuslibet homini, quare possibile est nobis aliquid scire. Et haec est ratio Commentatoris II Metaphysicae.

Dicendum ad quaestionem quod scientia alicuius rei est possibilis nobis, quod apparet ex duobis. Primo, quia si causae quae habent inducere aliquem effectum sint possibiles tunc effectus erit possibilis. Ponere enim aliquam causam cuius effectus sit impossibilis est removere ab ea rationem causae, quia causa est ad cuius esse sequitur aliud. Sed causae ex quibus est generatio sunt possibiles non solum simpliciter sed etiam nobis. Ad generationem enim scientiae concurrunt duo principia, principium passivum quod est intellectus possibilis, et principium activum quod est phantasma et intellectus agens, unde intellectus agens ad praesentiam phantasmatam in virtute priorum principiorum—quae sunt prima lumina illuminantia intellectum possibile, ut dicit Albertus introductionis et generationis scientiae. Et ideo cum omnia ista possibile sit in nobis reperire, immo etiam necessarium est, manifestum est quod possibile est scientiam in nobis generari.

Et hoc etiam apparat ex alio, nam moveri et motum esse unius rationis sunt quantum ad hoc, quod si unum est possibile et reliquum erit possibile. Sed nos videmus quod possibile est hominis moveri ad scientiam, immo etiam moventur quaerentes cognitionem posteriorum per priora, aliqui quidem ex inventione, aliqui ex aliorum instructione. Et ideo manifestum est quod hominibus inest potestas ad comprehensioinem scientiae ita ut non solum fuit ad moveri ad scientiam, immo etiam a moto esse. Secundum autem Commentatorem, duo sunt signa ex quibus perpenditur si quis rectam scientiam habet de aliquo. Unum est si opinionem quam habet possit reducere in sensibilia et per se nota, quia experimentum sermonum verorum est ut conveniant rebus sensatis. Aliud est si ipse possit reducere quemcumque alium ad hoc, quod non possit suae opinioni contradicere per rationem scientificam. Manifestum est tunc quod Philosophus realem opinionem habens
dispositus est ad scientiam, sic ergo per rationem et etiam per signa manifestum est quod scientia est nobis possibilis; in quo manifeste apparat error Academicorum, qui dicebant nos omnia ignorare et nullius rei cognitionem habere.

Ad rationem primam, cum arguitur “nos non scimus,” etc., verum est. Dico quod prima causa veritatis potest esse duplex, vel quae est prima in essendo vel quae est prima solum in cognoscendo. Causa prima in essendo cuiuslibet veritatis est ipsum primum principium quod est summe ens et summe verum. Causa prima in cognoscendo, saltem quoad nos, sunt prima principia in quibus, sicut dicit Albertus, sunt quaedam lustrae per quae intellectus noster educitur ut fiat actu sciens. Quod ergo dicitur quod non scimus nisi sciamus causam primam veritatis, dicendum quod verum est de causa prima in cognoscendo, sed non de causa prima in essendo.

Sed tu dices causa prima in essendo est causa cuiuslibet veritatis, sed ad cognitionem completam cuiuslibet effectus requiritur cognitio causae, ergo et ad cognitionem cuiuslibet veritatis. Dico quod duplex est cognitio completa, scilicet cognitio completa et perfecta simpliciter et cognitio completa in genere. Tunc dico quod ad cognitionem completam in genere cuiuslibet effectus non requiritur cognitio causae simpliciter primae. Sed verum est quod cognitio causae primae requiritur ad cognitionem simpliciter completam de effectu, cum hoc modo nihil cognoscitur a nobis cognitione completa, sed primo modo solum.

Ad aliud, cum dicitur qua ratione credendum est uni, et alteri eadem ratione habenti opinionem contrariam, dicendum quod non aequaliter credendum est iudicio cuiuslibet, sed magis credendum est iudicio sapientis quam ignorantis, et vigilantis quam dormentis. Et tu dicis hoc habet iudices contrarios, quod iste sit sciens vel ignorans. Dicendum quod qui bene dispositus est secundum mentem statim percipit an iste sit sciens vel ignorans. Signa autem ex quibus hoc perpendi potest superius posita sunt.

**APPARATUS**

'rep. M 'ponere] ratione M 'aliqui corr. ex aliquid M 'ad corr. ex in M 'quibus] quae M
Quaestiones Novae

NOTES

\(^A\) Liber de Causis V(VI) 57, ed. Pattin, p. 147.

\(^B\) Averroes, Commentary on the Metaphysics II 1, 993a27–b11, comm. 1, Venice 1562, fol. 28IK.

\(^C\) Albertus Magnus, In Analytica Posteriora I, Tract I, Chapter 3, ed. Borgnet, 8b25–45.

\(^D\) Averroes, Commentary on the Physics VIII 3, 253a32–b6, comm. 22, Venice 1562, 357B–F.

\(^E\) Albertus Magnus, In Analytica Posteriora I, Tract I, Chapter 3, ed. Borgnet, 8b25–45.

Quaestio 7

Consequenter quaeritur utrum passionis et aliorum accidentium sit definitio et quod quid est.

Et arguitur quod non, quia quod quid est est quod est hoc aliquid et unum, sed accidens non est huiusmodi, sed magis quale vel quantum; ideo etc.

Item, quod quid est vult esse aliquid absolutum, sed accidens non est aliquid absolutum; ergo etc. Maior patet quia vult esse absolutum ab aliis. Minor etiam patet quia accidentia non definiuntur sine substantia.

Oppositum arguitur sic: Quod quid est potest esse cuiuslibet comprehensi ab intellectu, sed accidentia possunt comprehendi ab intellectu; ergo etc.

Intelligendum est quod accidentium est quod quid est, quia sicut se habet aliquid ad esse ita ad quod quid est, quia ens dicit illud absolute quod quod quid est dicit in comparatione ad definitionem. Sed ipsorum accidentium est esse per se, quia esse per se dividitur in decem praedicamenta. Sed ipsorum accidentium non est quod quid est sicut substantiarum, quia substantiarum est esse simpliciter et primo sine comparatione ad aliquid extrinsecum, accidentium autem est esse secundum quid. Accidens enim non dicitur ens nisi quia entis in definitione, ergo et quod quid est accidentis cadit substantiam, et ita illorum non est quod quid est simpliciter et primo, sed secundum quid et secundum accidens ut includendo ipsam substantiam. Unde Commentator super XI Metaphysicae dicit quod negare accidentibus quod quid est est negare ab eis quod eis competit, attribuere et accidentibus quod quid est simpliciter est attribuere eis quod non est eis attribuendum.\(^A\) Et
ideo tenenda est una media, quod habent quod quid est per posterius.

Sed cum accidentia habeant quod quid est et definitionem, quod istorum habent verius? Dico quod verius haberent quod quid est quam definitionem significantem quod quid est,quia quod quid est habent sine respectu ad substantiam extrinsecam, quia quod quid est accidentium non est quod quid est substantiae, sed definitionem habent per respectum ad substantiam extrinsecam. Inde est quod definitio accidentium est per additamentum.³

Et per hoc est responsio ad rationes. Ad primam, dico quod accidentia non sunt simplicia omnino et ideo non competit eis definitio per se et primo.

Ad aliam, dico quod quod quid est⁴ absolutum dupliciter potest esse, vel quia ad quod quid est non pertinet aliquid extrinsecum, aut ita quod non attenditur ad aliquid extrinsecum. Primo modo est quod quid est accidentium absolutum, secundo modo non.

APPARATUS

‘quale] quid add. et del. M ²accidentium corr. ex definitionem M ³additamentum corr. ex experimentum M ⁴est rep. et corr. M

NOTES

³Averroes’ commentary on Book XI of the Metaphysics would not have been available to Simon. Perhaps he meant the commentary of Thomas Aquinas, In Metaphysicam Aristotelis Commentaria XI, Lectio 7, Section 2270 (on Metaphysics XI 8).

Quaestio 8

Consequentuer quaeritur utrum addiscens aliquam conclusionem prius scivit eam.

Et arguitur quod sic quia addiscens conclusionem aut prius scivit eam aut non. Si sic habetur propositum. Si non, ergo si obtinet⁵ ei non magis apprehendet de ea quod est illa cuius cognitionem quaerit quam alia, et ita nihil determinate quaerit, et hoc est inconveniens.

Item, intellectus non accipit alio de novo nisi per aliquam alterationem factam in eo.
Quaestiones Novae

Sed circa partem intellectivam animae nulla sit alteratio; ergo etc. Minor patet per Philosophum VII Physicorum.\(^A\)

Oppositum arguitur quia si addiscens sciret illam conclusionem prius, addiscere non esset nisi reminisci.

Ad istam quaestionem dicebo quod addiscens aliquam conclusionem scivit eam prius in universali. Secundum enim quod dicit Commentator III De Anima, sicut se habet materia ad formas particulares quod primo recipit formas corporum simplicium et postea corporum compositorum, sic se habet intellectus ad formas universales quod primo comprehendit principia et confusa magis et postea applicat ad conclusionem.\(^B\) Unde addiscens aliquam conclusionem prius scivit eam in universali et in suis principiis. Secundum enim Lincolniensis principia habent universalitatem\(^3\) activam et virtualem, sciens conclusionem tamen non praescivit eam in particulari, unde addiscens conclusionem scit eam prius in universali et in virtute, tamen ignorat in particulari.\(^C\)

Unde ad rationes. Ad primam dico quod addiscens conclusionem scivit eam prius in universali. Sed tu probas quod prius scivit eam in particulari quia aliter non cognosceretur cum occurret, sicut ponit Themistius, qui ponit exemplum de servo fugitivo.\(^D\) Unde intelligendum quod addiscens conclusionem prius habere conclusionem aliquam magis determinatam ad eam quam ad aliam. Verbi gratia, paterfamilias quaerens servum fugitivum nisi magis haberet cognitionem determinatam de eo quam de alio numquam apprehenderet. Eodem modo est de addiscens aliquam conclusionem, unde cognitio in universali habetur in demonstratione per maiorem propositionem. Cognition magis determinata explicatur per minorem propositionem. Et ideo in demonstratione indigemus duabus praemissis.

Sed tu dices Philosophus dicit quod addiscens aliquam conclusionem prius scivit solum eam in universali. Dico quod verum est quod solum scivit eam in universali prius tempore, nihilominus tamen oportet quod habeat aliquam conclusionem magis determinatam prius natura. Unde quia ista cognitio ultima habetur per minorem, minor scitur prius natura prior. Cognition habetur prius per maiorem, ideo maior scitur prius.
tempore.

Ad primam rationem patet. Ad aliam dico quod alteratio potest intelligi dupliciter; aut adeptio alicuius perfectionis sive aliqua transmutatione facta a contrario, aut transmutatio quae fit mediatibus qualitatibus activis et passivis. Unde maior vera est de alteratione primo modo dicta. Ad maiorem dico quod circa partem intellectivam animae non accipit alteratio quae est mediatibus qualitatibus activis et passivis; numquam enim fit intellectus calidus vel frigidus, humidus vel siccus, tamen in eo est alteratio quae est adeptio perfectionis, et hoc non est inconveniens.

APPARATUS

'sic corr. ex non M  'obinet] obinet M  'universalitatem] unitatem M

NOTES


^ Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros III 6, 430a26–31, comm. 21, ed. F. Stuart Crawford, p. 455.

^ Robert Grosseteste, In Posteriorum Analyticorum Libros, I 1, ed. Rossi, ll. 81–85; for the causal influence of the premisses, see, for instance, I 2, ll. 46–52.

^ Themistius, Paraphrasis of the Posterior Analytics, at the end of Chapter 1, ed. O'Donnell, pp. 246–247.

Quaestio 9

Consequenter quaeritur utrum ista propositio sit vera: unumquodque propter quod et  illud magis.^

Et arguitur quod non quia aliquis est calidus propter motum, et tamen motus non est magis calidus. Item, ferrum ignitum est calidum propter ignem, et tamen ignis non est magis calidus.

Item, Socrates est homo propter Platonem generantem, et tamen non Plato magis homo. Item homo est enebrius propter vinum, et tamen non vinum magis. Item, flamma
lucet propter ignem, et tamen non ignis magis. Ergo ista propositio est falsa.

Oppositum arguitur sic: causa est nobilis causata quia secundum Proclum omne producentem alterius est nobilis producto, sed illud propter quod est aliud est causa illius alius; ergo si illud aliud eveniat illud magis eveniet propter quod illud aliud est, cum sit nobilis illo.

Ad evidentiam istius intelligendum est quod propter quod dicit causalitatem, unde significatur per propositionem quod illud quod est causa alterius dispositionis in aliquo ipsum est magis tale. Sed causa duplex est, causa univoca et causa aequivoca. Univoca causa est quae producit in alio quod est in se ipso, sicut ignis in igniendo; sed equivoca est quae causat in aliud quod non non est in se ipso formaliter, ut sol causat caliditatem, et tamen non est calidus. Unde ista propositio potest intelligi vel in causis univocis vel equivocis. Sed in univocis sic habet veritatem “unumquodque propter quod et illud magis,” verum est formaliter. Sed in equivocis sic habet veritatem “unumquodque propter quod et illud magis,” verum est effective.

Item, propositio habet veritatem in causis et causatis essentialiter ordinatis et non accidenter ordinatis. Item habet veritatem in causis univoce agentibus quae sunt per se sufficientes ad causandum effectum in alio.

Unde ad primam rationem dico quod motus magis calidus est effective, vel sit sicut dictum est, propositio habet veritatem in causis essentialiter ordinatis. Nunc autem motus non est essentialiter ordinatus ad causandum caliditatem sed essentialiter est motus actus entis in potentia.

Ad aliam dico secundum quod dictum est, quod propositio habet veritatem in causis sufficientibus ducere effectum in alio, sed ignis non est sufficiens producere caliditatem sub tanta excellentia in frigido, sed comparatio frigidi facit ad hoc, et ideo non est propositio vera in talibus.

Ad aliam dico sicut dictum est, quod propositio habet veritatem in causis essentialiter ordinatis. Nunc autem vinum non essentialiter ordinatur ad inebriandum sed secundum quod vaporosum secundum Albertum, et hoc accidit.
Ad aliam dico similiter quod propositionio habet veritatem in causis essentialiter ordinatis. Nunc autem accidit Socrati quod generetur a Platone, quoniam si essentialiter inesset Socrati quod generaretur a Platone eadem ratione, essentiale esset Platonem generari a suo patre et similiter patri a suo patre et sic in infinitum, et ita aliquis effectus dependeret causis infinitis essentialiter ordinatis, quod est impossibile. Ideo ista propositionio non habet veritatem in talibus.

Ad aliam, similiter. Accidit enim igni quod flammet, quia flamma non inest igni nisi in materia aliqua, et ideo in talibus non habet propositionio veritatem.

**APPARATUS**


**NOTES**

*Cf. Quaestiones Veteres*, Question 15.


**Quaestio 10**

Consequenter quaeritur utrum scire simpliciter sit per causam.

Et arguitur quod non, quia si scire sit per causam, tunc quorum non est causa non est scientia, sed primorum principiorum non est causa, quare etc. Quod est contra Philosophum.^[1]

Item, omnis demonstratio facit scire per causam quam non demonstratio quia, sed omnis demonstratio facit scire simpliciter; ergo etc.

In oppositum est Philosophus.^[2]

Ad istam quaestionum dico quod scire simpliciter est per causam, sed ad hoc intelligendum quod scire simpliciter non est causam cognoscere, quia scire proprie loquendo est per causam cum sit ipsarum conclusionum. Et huius probatio est quia per idem habet res
esse simpliciter et sciri simpliciter, sed per causam habet res esse simpliciter; ergo etc.

Sed intelligendum quod ad scire simpliciter non requiritur cognitio causae, sed triplex requiritur cognitio, cognitio causae quae habetur in cognitione causae actualis, quae habetur in applicatione causae ad effectum et certa, quae habetur per hoc quod imposibile est aliter se habere. Et ideo posuit Aristoteles tres particulas in definitione scire, quod est “scire est causam cognoscere, et quoniam illius est causam, et quoniam illa imposibile est aliter se habere.”c Per primam particulam prima cognitio, per secundam secunda, per tertiam tertia. Sed, cum causa possit dupliciter considerari, vel secundum suam substantiam vel secundum quod causa est, possit aliquis quaerere utrum ad cognitionem requiritur cognitio causae secundum utrumque modum. Et ad hoc dico quod sic nam aliquis potest habere cognitionem causae secundum substantiam causae et ignorare effectum. Verbi gratia, interpolatio terrae est causa eclipsis lunae, et potest sciri ab aliquo quid est interpolatio, et si est et ignorare si sit eclipsis lunae. Et ad hoc attendens Philosophus dixit quod scire est causam cognoscere et quoniam illius est causae. Per primum intelligitur quod ad cognitionem effectus requiritur cognitio causae secundum substantiam suam, per secundum quod requiritur cognitio causae secundum quod causa est.

Ad rationes. Ad primam dico quod quorum non est aliqua causa eorum non est esse simpliciter, et quia primorum principiorum non est causa aliqua, ideo nec scientia simpliciter. Sed tu dices, “Philosophus dicit quod principia magis sciuntur quam conclusiones.”d Dico quod hoc est verum de scire in communi, quod est in communi comprehensio veritatis, sed scire et proprii est per causam cognoscere, unde intellectus proprie est principiorum.

Ad aliam rationem respondio interimmodo minorem, quaedam enim demonstratio est quae procedit ex prioribus simpliciter, et illa facit scire simpliciter; quaedam quae procedit ex prioribus quoad nos, et talis non facit scire simpliciter. Et ideo illa minor falsa est quae dicit quod omnis demonstratio facit scire simpliciter.

APPARATUS
Quaestiones Novae

'quae] non add. et del. M  ²si corr. ex sic M  ³et super lin. M  ⁴communi incommu" (?) M  ⁵et]
est M

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 3, 72b19–24; 33, 88b36–89a1.

Quaestio 11

Consequerter quaeritur utrum ad cognitionem effectus requiritur cognitio omnium causarum.

Et arguitur quod non, quia definitio substantiae est sufficiens cognitio substantiae, sed definitio substantiae non aggregat in se omnes causas, sed solum materiam et formam; ergo etc.

Item, medicina est completa cognitio sanitatis et tamen non considerat omnes causas. Secundum enim Philosophus I Ethicorum contra Platonem medicus non considerat primam ideam sanitatis.²

Item, demonstratio manifesta est potissima secundum Commentatorem II Metaphysicae,² et tamen non considerat omnes; ergo etc.

Oppositum arguitur sic: effectus est ex omnibus causis, ergo ex omnibus cognoscitur cum eadem sint principia essendi et cognoscendi.

Ad quaestionem istam dico quod cognitionem rei habentis omnes causas oportet cognoscere omnes intrinsecas et extrinsecas, quia scire est per causam cognoscere. Quantum ergo deficit aliquis a cognitione causae deficit a scientia rei.

Item, hoc patet per Aristotelem III Metaphysicae, qui dicit quod cognitio completa est solutio omnium dubitatorum,³ sed si sciamus unam causam contingit dubitare de aliis, ergo non est completa cognitio nisi omnes causae cognoscantur.

Item, hoc patet quoniam non scimus rem quousque sciamus eam resolvere in sua
principia omnia, sed hoc non scimus nisi omnes causas sciamus; ergo etc.

Sed intelligendum est quod cum aliqua scientia considerat rem sub aliqua ratione speciali sufficit quod consideret causas illius rei secundum quod talis, sicut medicus considerat sanitatem secundum quod sanitas. Sed secundum quod ens ideo, sub illa ratione non oportet illum discurrere ad cognitionem causae primae, cum non sit causa sanitatis secundum quod sanitas, sed secundum quod ens. Similiter Philosophus in libro De animalibus non debet considerare materiam primam, cum non sit principium animalis secundum quod animal, sed considerat sperma, et hoc sufficit.

Ad rationes. Ad primam dico quod bene concedo quod definitio substantiae est sufficiens cognitionis quidditatis, et illa non requirit omnes causas, et ideo completa est solum in tali genere. Sed non est perfecta simpliciter, cum non consideret omnes causas, et huic est quod nulla scientia specialis facit scire rem perfecte. Et ideo dependent a scientia una universali cuius modi est metaphysica.

Ad aliam rationem dico quod medicina non considerat sanitatem secundum quod ens, sed secundum quod sanitas. Et ideo non oportet quod cognoscat omnes causas eius, nec oportet quod cognoscat primam ideam sanitatis, cum non consideret eam in quantum est ens.

Ad tertiam dicendum quod demonstrationes mathematicae faciunt scire per omnes causas illius. Illae enim res de quibus sunt scientiae mathematicae non habent omnes causas. Non enim habent causam materialem nec efficientem nec finalem, ut dicit Aristoteles III Metaphysicae, quod in mathematicis non est finis nec bonum. Solum ergo considerat causam formallem. Unde si non facit scire rem nisi per causam formallem, unde non faciant scire rem nisi per unam causam, tamen sunt certissime quia non requiritur aliqua alia causa ad demonstrationem illam.

**APPARATUS**

1si super lin. 2considerat] con add. et del.
Quaestiones Novae

NOTES


B Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 3, 995a15–20, comm. 16, Venice 1562, 35K, 36BC.


Quaestio 12

Consequenter quaeritur utrum demonstratio sit ex veris.

Et arguitur quod non, quia demonstratio per impossibile est demonstratio et non procedit ex veris, quia procedit ex hypothesi falsa concludendo falsum; ergo etc.

Oppositum vult Philosophus ad quaestionem istam.\(^A\)

Dico quod demonstratio est ex veris quia quod non est non contingit scire, sed falsum non est; ergo etc.

Tunc arguo conclusio quae scitur est vera et verum non scitur nisi ex veris, ergo etc. Sed quia verum secundum Lincolniensis dividitur in contingens et necessarium,\(^B\) oportet quod demonstratio sit ex veris necessariis, quia omnis demonstratio est syllogismus faciens scire, sed solum necessarium scitur et non nisi ex necessariis; ergo etc. Sed cum demonstratio sit ex necessariis non solum oportet quod sit ex necessariis simpliciter, sed quoad nos, quia demonstratio est syllogismus scientificus per quem scimus, sed non scimus nisi ex nobis notis. Ideo oportet quod demonstratio sit ex necessariis simpliciter, et nobis. Talis demonstratio est manifesta, et ideo talis demonstratio est potissima. Sed si aliqua procedat ex nobis notioribus solum non est demonstratio simpliciter, nec demonstratio procedens ex notioribus naturae solum, sed solum illa quae procedit ex notioribus nobis et naturae. Talis solum est in mathematicis.

Ad rationem dico quod in demonstratione ad impossibile est falsus. Processus primus est ex falsa hypothesi, cum quodam vero coassumpto, concludere falsum, et iste est syllogisticus. Secundus est ex interemptione illius falsi ad interemptionem hypothesis. Tertius est ex interemptione hypothesis ad veritatem propositi, et iste ultimus processus est
demonstrativus et procedit secundum illam maximam non de eodem simul esse et non esse. Et secundum istum processum procedit ex veris.

NOTES


Quaestio 13

Consequentia quaeritur circa partem illam, “priora autem ad posteriora,” ut singulare ad universalia, et ibi quaeritur utrum universalia sint nobis notiora aut singularia.

Et arguitur quod universalia, quia illud ex quo procedimus naturaliter ad cognitionem aliorum est nobis notius, sed universalia sunt huiusmodi, ut patet per Aristotelem I *Physicorum*.

Item, hoc est illud quod est per intellectum, ergo illud quod est nobis notius per intellectum est nobis notius simpliciter, sed universalia sunt huiusmodi; ergo etc.

Oppositum arguitur, illud quod est propinquius sensui est nobis magis notum, sed singularia sunt huiusmodi; ergo etc.

Ad istam quaestionem dico quod singulare dicitur dupliciter, singulare simpliciter et singulare in respectu, singulare simpliciter quod non praedicatur de aliis, sed alia de ipso, singulare in respectu quod praedicatur de aliis et alia de ipso, sicut sunt species et genera intermedia. Unde ad quaestionem dico quod simpliciter sunt nobis magis nota singularia quam universalia, quia cognoscuntur cognitione sensiva, universalia autem non sic cognoscuntur, ideo sunt nobis minus nota. Sed est intelligendum quod licet singularia absolute loquendo sint nobis notiora quam universalia, tamen universalia sunt nobis magis nota secundum intellectum, quia illud quod per se cognoscitur ab aliqua virtute quae est in nobis notius est secundum illam virtutem quam illud quod per accidens. Sed universalia per se cognoscuntur ab intellectu, singularia per accidens quia per reflexionem; ergo etc. Et sicut
in intellectu quanto aliqua sunt magis universalia tanto citius perci piuntur ab intellectu, sicut singularia magis confusa citius perci piuntur a sensu. Unde Avicenna dicit quod prius perci pi tur de homine a longe quod sit hoc ens quam quod sit hoc animal, et quod sit hoc animal quam hic homo. C Unde dicit Philosophus in principio Physicorum quod in principio vocat puer omnes vires patres et omnes feminas matres, et postea distinguit patrem proprium ab alio. D Et causa huius est quia intellectus noster vadit de potentia ad actum et similiter sensus, et ideo illud quod magis confusum est prius comprehenditur a sensu et ab intellectu cum sit magis in potentia. Sed tu quaeres, cum singularare sit magis cognitum sensui et universale intellectui, quod illorum est prius? Dico quod singularare prius est secundum esse reale quam universale sit in intellectu, quia universale aut nihil est aut posterius est, cum omnis communitas a singularitate procedat.

Ad rationem dico quod a cognitione universalium procedimus in cognitionem universalium in respectu, et non in cognitionem singularium simpliciter. Sed ex cognitione singularium simpliciter procedimus in cognitionem universalium, unde hoc quod dicit Philosophus I Physicorum intelligendum est comparando universale ad singularare respectu, non autem est verum comparando universale ad singularare simpliciter.

Ad aliam rationem dico quod verum concluderet si cognitio intellectiva in nobis non esset ex alia cognitione, sed nunc ex alia cognitione est.

APPARATUS

1singularia in marg. M 2esset] esse M

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b34 ff.


D Aristotle, Physics I 1, 184b11–13.
Quaestiones Novae

Quaestio 14

Consequenter quaeritur utrum magis oporteat credere conclusioni quam principiis. 

Et videtur quod conclusioni magis, quia illi magis credendum est cuius cognitio certior est, sed cognitio conclusionis est certior cum sit per causam et alia per experimentum, quod fallax est; ergo etc.

Oppositum arguitur sic: certior est illa cognitio et notior quae non est per collationem quam illa quae est per collationem, quia per illam assimilatur substantiis separatis. Sed cognitio principiorum non est per collationem, cognitio conclusionis per collationem; ergo etc.

Ad istam quaestionem dico quod loquendum est de conclusione dupliciter, aut postquam probatur aut ante. Sed ante non magis credendum est conclusionem quam principiis cum ipsa sit ignota et principia sint praescita, quia nec sciens nec melius dispositus quam sciens magis credit eis quae non novit quam eis quae novit. Et tu dices, “proba mihi quod magis credendum sit principiis quam conclusioni postquam conclusio demonstratur.” Probo illud sic: verius habet illud esse quod habet esse ex se quam illud quod habet esse ex alio. Sed eadem est dispositio in esse et veritate, ergo verius sciuntur illa quae sciuntur ex se ipsis quam ea quae ex alii. Sed cognitio principiorum est ex se ipsis, cognitio conclusionum ex alis; ergo, etc.

Ad rationem in oppositum, concedo maior et nego minor, quia certitudo de cognitione conclusionis accipitur ex principiis, ergo principia sunt magis certa. Et tu dicis quod cognitioni conclusionis est per causam. Dico quod ex hoc probo quod cognition principiorum est certior, quoniam’ causa cognitionis conclusionis est ex principiis, et qui errat in principiis errat in conclusione, et non e converso; ideo etc. Sed tu dices, “experimentum, quod est via cognoscendi principia, est fallax.” Dico quod duplex est experimentum, unum ex quo accipitur cognition universaliun in speculationibus, et alium in agentibus. Unde experimentum in agentibus est fallax et speculationibus autem non, et ex tali experimento habetur cognition principiorum.
APPARATUS

‘quoniam’ quam M  ‘et alium in agentibus om. M

Quaestio 15

Consequenter quaeritur utrum omnium contingat esse scientiam per demonstrationem.

Et arguitur quod sic, quia omne quod est vel est causa vel est effectus. Sed effectus demonstratur per causam et e converso, ergo etc. Maior patet quia causa et effectus ex opposito dividunt ens; minor patet quia effectus demonstratur per causam propter quid et causa per effectum quia.

Item, si contingat circulariter demonstrare omnium potest esse scientia per demonstrationem, quia sic posteriora possunt demonstrari per priora et e converso. Nunc autem contingit circulariter demonstrare per Aristotelem secundo huius, ut si est pluvia necesse est terram esse madidam, et si terra est madida necesse est fieri vaporem, et si vapor sic necesse est fieri pluvia. Ergo a primo si pluvia est pluvia est.

Oppositum arguitur sic, quia si omnia sciuntur per demonstrationem nihil sciretur. Sed hoc est falsum, ergo et primum. Probatio antecedentis: Quia si omnia scirentur per demonstrationem tunc non essent aliqua simpliciter prima, quia omnia essent demonstrabilia, et sic non contingeret scire prima, nec per consequens posteriora.

Dicendum ad hoc quod non omnium est scientia per demonstrationem quia, nec omnium est scientia simpliciter quae habetur per demonstrationem, quia primorum principiorum non est scientia simpliciter. Non enim omnis cognitio est scientia, ut cognitio sensitiva, quia tunc bruta scirent. Item, nec omnis cognitio intellectiva, ut incomplexi immo magis intellectus. Item, non omnis cognitio complexi, sed quae est per causam. Et ideo quorum non est causa non est scientia simpliciter. Sed primorum principiorum non est causa; ergo eorum non est scientia simpliciter. Sed tamen cognitio eorum est principium scientiae, quia ex cognitione principiorum devenimus in cognitionem conclusionis. Quare non omnium est scientia per demonstrationem, licet tamen principiorum non sit scientia simpliciter tamen eorum est scientia per accidens, quia scientia per accidens est quando
aliquid scitur per accidens. Nunc principiorum est scientia per accidens, quia non habent causam, ideo eorum cognitio est per accidens.

Ad argumentum: Ad maiorem dico quod vera est. Ad minorem dico quod verum est quod effectus demonstratur per causam simpliciter et ideo scitur simpliciter. Sed causa demonstratur per effectum demonstratione quia, et ideo scitur secundum quid.

Ad aliud, Philosophus negat maiorem quia non omnium est scientia per demonstrationem, non enim contingit demonstrare circulariter omnia sed solum convertibilia. Potest tamen dici ad minorem quod non contingit circulariter demonstrare simpliciter. Ad Philosophum secundo huius Albertus docet respondere, et dicit quod in illis quae generantur circulariter non potest fieri circulatio natura, quod non sit reitio ab eodem in idem secundum numerum, sed secundum speciem. Et propter hoc non est in eis circulatio simpliciter. Nec pluvia hesterna est prior secundum naturam pluvia hodierna, cum circulatio illa fiat in infinitum et in infinito non est prius quia ibi non est primum. Et quodlibet a prius dicitur respectu alicuius primi, et ideo non est pluvia prior altera secundum natura.

NOTES

A Aristotle, *Posterior Analytics* II 12, 95b38–96a8.


Quaestio 16

Consequenter quaeritur utrum haec conditio per se sit possibilis in entibus.

Et arguitur quod non, quia ‘per’ denotat causam, et ‘se’ est pronomen reciprocus. Denotat ergo aliquid esse causam sui ipsius, sed hoc est impossibile in entibus; ideo etc.

Item, per se dicitur ‘esse illud quod non’ habet causam aliam quia privat causalitatem respectu alterius, sed nihil est quod non habet causam aliam nisi primam; ergo etc.

Oppositum arguitur sic, istae tres conditiones se habent secundum ordinem: de omni, per se, et primo. Sed ista conditio primo est possibilis in entibus, ergo et per se.
Ad istam quaestionem dico quod per se potest dupliciter intelligi, vel privative vel positive. Si privative contingit esse quattuor modis: uno modo per privationem cuiuslibet causalitatis, et hoc modo sola causa prima est per se. Solum enim primum est illud quod non est effective ab alio, et omnia sunt effectus eius. Unde secundum quod dicit privationem efficientis esse, sola causa prima est per se. Secundo modo, secundum quod per se dicit privationem esse materialis, et sic separata omnia sunt per se. Tertio modo materialis dicitur aliquid esse per se quod non est per aliud sicut per subjunctum; et sic omnis substantia dicitur esse per se, quia nulla substantia indiget alio ad generationem subjuncto. Istos tres modos ponit Lincolniensis. Quartum modum possimus addere, quod aliquid dicitur per se quia secundum se est tale, ita quod ipsum non est tale per causam aliam nec per causam aliam effectivem, loquendo de causa proxima efficiente. Et hoc modo dicuntur omnes propositiones per se in primo modo et quarto. In illis enim subjunctum pertinet praedicatum non per aliud formaliter nec effective proxime, ut in primo modo homo est animal non per aliam causam formalem, similiter in quarto interfectum interiit non per aliam causam effectivam proximam.

Alio modo potest per se praedicari positive et hic duobus modis, uno modo quia significat illud cuius additur esse causam sui ipsius. Et haec conditio non est possibilis in entibus, quia nihil est causa sui ipsius; cum causa sit ad cuius esse sequitur aliud, et illud nec est aliud a se ipse. Etiam causa est prius causato et idem non est prius se ipso. Alio modo dicitur aliquid per se quia aliquid habet in se causam quare aliud ei inest et ista conditio est per se in secundo modo.

Ad rationes patet. Praecedunt enim viis suis.

Ad primam dico quod vel denotat aliquid esse principium sui ipsius vel aliquid habere in se principium mediante quod illud ei inest. Et isto ultimo modo est haec conditio per se possibilis.

Ad aliem dico quod omne quod est praeter primum habet causam remotam; ad minus quaedam tamen sunt quae non habent causam proximam.
APPARATUS


NOTES


Quaestio 17

Consequenter quaeritur utrum ea quae pertinent ad quod quid est insint per se primo modo.

Et arguitur quod non, quia materia et forma pertinent ad quod quid est substantiae sensibilis. Sed materia non inest formae per se primo modo, nec forma materiae inest per se primo modo.

Item genus et differentia pertinent ad quod quid est speciei. Nunc autem genus de differentia non praedicatur primo modo. Ergo etc.

Oppositum arguitur, quae pertinent ad quod quid est aut insunt primo modo aut secundo. Non secundo quia tunc propria passio pertineret ad quod quid est sui subiecti. Ergo quae pertinent ad quod quid est insunt per se primo modo.

Ad istam quaestionem dico quod illa quae pertinent ad quod quid est possunt referri ad se invicem vel ad illud cuius sunt quod quid est. Sunt in natura et substantia rei. Ergo etc. Sed si referantur inter se, non insunt per se primo modo, quia illa quae insunt primo modo unum ponitur in definitione alterius. Sed illa quae pertinent ad quod quid est, unum non ponitur in definitione alterius, quia sic omnis definitio esset nugatoria. Probatio: quia quando aliqua duo adiunguntur ad invicem immediate et unum est in ratione alterius, est nugatio. Sed hoc contingit si unum pertinentium ad quod quid est poneretur in definitione alterius. Ergo etc. Autem oportet quod, cum aliqua duo referantur ad quod quid est, alciuus quae sunt de ipso quod quid est, quod unum sit in potentia et reliquum sit actus, unde dicit logicus quod genus est ut materia, differentia vero ut forma.

Ad rationes patet quia procedunt in aequivoco.
Consequenter quaeritur utrum genus de differentia praedicetur primo modo dicendi per se. Secundo quaeratur utrum haec sit per se, “Homo est homo.” Tertio utrum “Animal est homo.” Quarto utrum haec, “Callias est homo.”

Et primo arguitur quod sic. Genus praedicatur de differentia. Aut ergo praedicatur per se aut per accidens. Si per se habetur propositum. Si per accidens, aut quia subiectum accidit praedicato aut praedicatum subiecto, quod non contingit quia sunt idem secundum rem, aut quia utrumque accidit alicui tertio, quod non est verum quia utrumque significat substantiam et substantia nulli accidit.

Item quaecumque aliqua duo sunt eadem omnino quidquid praedicatur de uno et de alio, et eodem modo. Sed genus, species et differentia sunt huiusmodi, quia, per Aristotelem in VII Metaphysicae, differentia ultima est totum esse speciei. \[A\] Sed genus praedicatur per se de speciei. Ergo etc.

Item, nullus animal est rationale per se, omnis homo est rationalis per se, ergo etc. Conclusio est falsa et non minor, ergo maior. Ergo sua contradictoria est vera per se, scilicet haec, “Rationale est animal.”

Oppositum arguitur sic: si contractum de contracto per se et abstractum de abstracto, si ergo haec sit vera, “Rationale est animal,” per se, haec erit vera per se, “rationalitas est animalitas.” Sed haec est falsa quia eorum sunt diversae rationes.

Ad istam quaestionem intelligendum duo. Primum est quod genus et differentia non sunt diversa secundum naturam et rem. Secundum est quod genus et differentia diversificantur secundum rationem.

Probatio primi, quia substantia rei semel est, ergo illa quae pertinent ad essentiam rei debent importare simplicem essentiam. Dico autem simplicem non quia simplex\[8\] est omnino, sed quia non est partita.

Item, dicit Philosophus quod in substantia rei non est ordo,\[8\] puta non differre in homine unam formam per quam est substantia et alia per quam est animal et homo, quia si sic forma differre, esset accidentaliter, et ratio huius est quia si forma substantialis adveniat
materiae quantumcumque fuerit completa dat esse in actu materiae, quia dat esse tale per quod materia potest manere in actu per speciem sicut patet de forma elementi, quae est maxime incompleta. Nunc autem omnis forma adveniens enti in actu secundum speciem est accidentalis. Per conclusionem III De anima differentia est inter formam substantialem et accidentalem. Forma enim substantialis est quae dat esse simpliciter et primo. Forma accidentalis accipit esse simpliciter ab eo cui advenit, et dat esse tale modo si forma aliqua adveniat enti in actu, secundum speciem. Non dat esse primo et absolute ipsi cui advenit. Ergo dat sibi esse tale. Ergo sequitur quod forma substantialis posterior est accidentali. Sed tu dices, licet non adveniat enti in actu completo, potest tamen adveniat enti in actu incompleto. Quaero a te aut illud adveniens dat esse primo et absolute aut non. Si constat quod non, quia primo obtinuit formam incompletam ergo dat esse solum completum, et illud est esse tale. Et quod differunt formam completam et incompletam? Verum est quod comparando formas inter se una est completior et alia incompletior, loquendo tamen de forma in se non est ita incompleta, quin det esse secundum speciem ipsi materiae. Unde dicendum quod genus et differentia dicunt unum secundum rem.

Et hoc patet, quia si genus importet unam naturam communem utrique speciei, et differentia essentiam additam. Quia aut genus dicit totam essentiam utriusque speciei, quod non potest si dicas quod genus dicat partem speciei contraria, quia pars de toto non praedicatur essentialiter et in quid. Genus ergo de specie non praedicatur essentialiter et in quid, et haec est ratio Avicennae. Tamen genus et differentia differunt secundum rationem, quia immediata adiunctio non differentium secundum rem nec secundum rationem est causa nugationis. Si ergo significanter eamdem rem sub eadem ratione qualibet definitio esset nugatoria.

Sed tu dices, “Quomodo imaginabor ego quod significat unam rem secundum diversam rationem?” Dico quod in rebus est gradus sicut in genere substantialiae. Est aliqua substantia quae non est corporea, alia corporea quae non est animata, ita quod in posteriori virtute est prior. Unde in homine est forma qua homo est homo, quae virtutem habet in se per quam est substantia et corpus et corpus animatum, et sic de aliis, sicut triangonus in
Quaestiones Novae

tetragono. Unde ista natura quae non multiplicatur multiplicatione praedicatorum in quid, secundum diversitatem operationum animalius diversitatem praedicatorum; ut in haec quod sentit convenit homo cum asino, per hoc quod rationale differt ab aliis. Unde genus significat idem sub ratione indeterminati quod differentia sub ratione determinati, et sicut est in materia quod ex materia et forma sit unum per essentiam, sic est quod ex genere et differentia sit unum secundum essentiam. Unde ad propositum dico quod genus de differentia non praedicatur per se primo modo, quia praedicatio per se primo modo exigit quod ratio unius includatur in ratione alterius. Nunc autem ratio differentiae non includitur in ratione generis nec e converso. Ideo etc.

Ad rationem primam, dico quod genus praedicatur de differentia per accidens, non quia res accidit rei sed quia ratio accidit rationi, et illud in convenientium procedit si accidet res rei.

Ad aliam rationem, dico quod genus, differentia, species sunt idem secundum rem, differat tamen secundum rationem, quia per se restringitur ad rationes subjecti et praedicati, quia diversa est ratio speciei et differentiae, licet aliquid per se praedicetur de specie non oportet quod per se differentia praedicetur.

Ad aliam rationem, dico quod ibi est fallacia accidentis, quia fallacia accidentis est quando accipiuntur aliqua duo quae partim sunt eidem et partim diversa, et accipitur aliquid tertium quod pertinet ad diversitatem eorum, et requiritur aliquid ab utroque ipsorum quia requiritur ab uno; et ideo omni rationele sic se habeat respectu animalis et hominis si removeamus ab homine quia alibi animali, est fallacia accidentis.

Item, praedictum probatur sic: scilicet quod genus non praedicatur per se de differentia. Aristotelis in libro Topicorum dicit quod ens non potest esse genus, quia praedicatur per se de differentia qualibet primo modo, et genus per ipsum ibi non praedicatur de differentia per se. Et hoc est quia ratio generis includitur in ratione speciei et in ratione differentiarum non. Et ideo genus non praedicatur per se de differentia nisi mediantibus suis speciebus, et ideo haec est per se rationale in quantum homo est animal.

Item, hoc patet per Philosophum VI Topicorum, qui dicit quod si genus praedicatur
per se de differentia unum animal esset plura animalia, \( ^F \) et hoc patet quia si rationale per se est animal rationale, per rationem rationalis est animal; et cum ratio rationalis includatur in ratione hominis, homo erit unum animal per rationale. \( ^4 \) Homo est unum animal per hoc quod animal cadit in sua definitione; et animal non cadit in ratione hominis per rationem rationalis. Erit tunc homo animal non per rationale et sic erit aliud \( ^5 \) animal et sic unum animal esset duo animalia. Probatio etiam quod animal non cadit in definitione hominis per rationale, quia tunc esset nugatoria definitio.

Item, si animal caderet in definitione hominis per rationem rationalis cui non competeter ratione animalis, cum ergo asino non competat ratio rationalis ei non competet ratio animalis, quod fallacia est.

**APPARATUS**

'simplex] non add. M 'secundum] ..9\( ^u \) (?) in marg. M 'determinati corr. ex indeterminati M

\(^4\) rationale] rationem add. M 'aliud corr. ex unum super lin. M

**NOTES**


\(^B\) Aristotle, *Metaphysics* VII 12, 1038a33.

\(^C\) Aristotle, *De Anima* III 13, 435b4–25.

\(^D\) Avicenna, *De Philosophia Prima* II 2, ed. Van Riet, p. , l.

\(^D\) Aristotle, *Topics* IV 6, 127a26–34.

\(^E\) Aristotle, *Topics* VI 6, 144a31–b2.

**Quaestio 19**

De secundo arguitur, et arguitur quod haec non sit per se, “homo est homo,” quia per se significat illud cui adiungit esse causam alicuius. Denotans ergo hominem esse hominem per se denotat aliquid esse causam sui ipsius. Sed hic est impossibile, ergo etc.

Item, si haec sit per se, aut erit primo modo aut secundo aut quarto. Non primo quia homo non est definitio hominis, nec pars definitionis; non secundo quia non est propria
passio hominis; non quarto quia homo non est effectus hominis.

Oppositum arguitur nulla propositio est verior illa in qua idem praedicatur de se, sed ita est haec,1 homo est homo; ergo est verissima, et ita erit ista per se.

Aliqua dixerunt quod ista est per se quia tunc est propositio per se quando subiectum est causa quare praedicatum ei inest. Sed ita est haec,2 “homo est homo,” quia homo est homo per formam hominis quae est in homine, et ita est per se. Ista conclusio vera est quia ista est per se, “homo est homo,” sed non est vera ut ipsi intellexerunt, quia forma hominis est aliud ab homine, quia includit materiam cum forma, sed homo per nihil aliud ab homine est homo. Ergo homo per formam hominis non est homo, quod homo per nihil aliud ab homine sit homo. Probatio: quia per Philosophum V *Metaphysicae*, dicitur quod licet multae sunt causae hominis, sic gressibile et bipedes et talia, tamen homo est homo per illud quod est homo.3

Item, nec homo significat [sic, scilicet ita quod]4 ista propositio “homo est homo,” [significat sic,]5 scilicet quod homo sit homo per formam suam, quia et locutio refert6 illud quod praecedit, sed non solum formam hominis praecedit. Et ideo cum dicitur sic, “homo est homo per se,” licet “se” non refert tantum forma hominis sed totum compositum. Unde dicendum quod homo per illud quod est est homo et haec non7 est per se positive, ita quod habeat aliquam causam sui, sed privative, ita quod non habet aliam causam. Unde considerandum quod quaedam propositiones sunt ita verae quod rationes terminorum sunt omnibus notae, ut de quolibet etc. Quaedam sunt per se verae quarum rationes terminorum non sunt omnibus hominibus notae, ut sunt iste, “homo est homo” et huiusmodi tamen scienti rationes terminorum est per se. Manifesta probatio, quia illa propositio est per se, scilicet privative, cuius veritas dependet ex significato subiecti et praedicati solum. Sed talis est ista, “homo est homo,” ergo etc. Et ad hoc attendens Philosophus dixit fine VII8 *Metaphysicae* quod quaerens quare homo est homo nihil quaerit, quia qui sic quaerit idem quaerit et supponit.8 Homo enim est homo quia ipsum est ipsum.

Quare dices tu quod non contingit sic quaerere, quia qui quaerit propter quid scit quia est et si est. Et non contingit scire quia homo est homo, et si homo est homo et propter quid
homo est homo. Unde respondendum est sic quaerenti quod homo est homo quia est homo et huius est esse indivisibile.

Item, probatio quod iste qui negat istam, “Homo est homo,” non poterit praedicare vere aliquid de homine, quia primum de quolibet genere est causa omni non posteriorum. Et si proxima in quolibet genere non est verum nec aliquod posteriorum. Sed primum in genere praedicationis est praedicato de se, cum sit simplicissima. Qui ergo negat praedicationem eiusdem de se negat omnem praedicationem.

Sed tu dices si ita sit in genere complexorum quod praedicatio eiusdem de se est prima, ergo ista non est prima: “de quolibet esse vel non esse.” Dico quod hoc est verum immo, ista prior ens est ens; et secundo non ens est non ens; et tertio de quolibet esse vel non esse; quarto de quolibet affirmatio vel negatio.

Ad rationes. Ad primam, dico quod “per se” prout intelligitur positive denotat illud cui adiungitur esse causam alerius; tamen cum “per se” intelligitur privative denotat non esse aliam causam illius cui adiungitur, et ista sumitur hic.

Ad aliam rationem, dico quod ista est per se quarto modo. Quod est per se quarto modo, quod est per se manifestum per Philosophum V Metaphysicae, ubi reducit omnes modos ad quattuor. Est etiam per se primo modo, quia tunc est per se primo modo quando ratio praedicati est ratio subjecti, vel ratio praedicati includitur in ratione subjecti, unde, quia in proposito ratio praedicati est ratio subjecti, ideo haec est per se. Item est in quarto modo quia huius non est alia causa.

**APPARATUS**


**NOTES**

Quaestiones Novae

Quaestio 20

De tertio arguitur quod sic. Haec sit per se, “animal est homo,” quia quod per naturam suam et non per aliquod additum est homo per se est homo, sed animal est huiusmodi; ergo etc. Maior patet quia per se dicit idem quod non per aliud. Nunc autem animal est homo per rationale, quod non est aliud ab eo.

Item, si animal non per se est homo, ergo per accidens. Aut, ergo, quia subiectum accidit praedicato, aut e converso, aut utrumque alterii. Non primo modo nec secundo, quia eadem natura importatur per utrumque; nec tertio modo, quia quod vere est nulli accidit.

Item, “homo est animal” convertitur in istam, “animal est homo”, sed haec est per se, “homo est animal”; ergo etc. Et confirmatur ratio, quia sicut vera non convertitur nisi in veram, ita per se vera nisi in per se veram.

Oppositum arguitur, per se supponit de omni, si ergo haec sit per se, “animal est homo,” haec erit per se, “omne animal est homo,” sed haec est falsum; ergo et primum.

Quidam dicunt quod considerando ad ea ad quae metaphysicus considerit haec est per se. Tamen considerando ut logicus, cum animal sit homo per rationale, et rationale addit aliquid istius super animal, ideo est per accidens. Sed ista opinio falsa est, quia si esset per se esset primo modo, quia non secundo, quia homo non est propria passio animalis, nec quarto modo, quia illius perseitatis est alia causa. Sed probatio quod non primo modo: quia tunc est proprie per se primo modo quando praedicatum dicit quod quid est subiecti vel partem quod quid est, sed animal non est tale respectu hominis.

Item, falsum dicunt in hoc quod dicunt quod metaphysicus in perseitate non considerat rationes quia aliter esset haec per se, “rationale est animal,” quod ipse negat.

Alia dicunt quod ista, “animal est homo,” est per se perseitate praedicati non tamen perseitate subiecti. Per se enim dicit causam et ideo per se dicit perseitatem subiecto subiecti vel praedicati. Si dicat perseitatem praedicati, haec est per se quia animal, quantum hoc quod est homo, est homo, si subiecti falsa est, quia tunc significat quod animal secundum quod animal est homo. Sed haec opinio est falsa, quia nulla propositio videtur esse per se nisi perseitate subiecti. Et hoc declaratur quia propositio solum dicitur esse per se perseitate
illius cuius per se est conditio, sed per se solum est conditio subiecti. Ergo etc. Probatio minoris: quia ex dictis eorum, quia per se dicit causam, ergo solum invenitur in eo in quo est causa inhaerentiae, sed causa inhaerentiae est solum in subiecto, ergo etc. Item si ista, “animal est homo,” sit per se perseitate praedicati, tunc significat quod animal per hominem est homo. Sed hoc non significat ista propositio, “Animal per se est homo,” quia relativo solum refert illud quod praecedit, sed li “animal” solum praecedit; ergo etc. Ideo dicendum est quod ista est per accidens, “animal est homo,” quia perseitas non solum attenditur penes rem sed penes rationem; tunc licet eadem res importetur nomine animalis et hominis, tamen in natura animalis non reperitur aliquid determinatae rationis cuius animal sit homo, sed accidit animali quod sit homo. Sed inteligendum quod diversimode sunt istae per accidens, “animal est homo,” et “rationale est homo,” et “homo est albus,” quia hic homo est albus per accidens quia res accidit rei, et hoc est per accidens, “rationale est homo,” quia ratio praedicati accidit rationi subiecti et e converso. Sed tu dices, estne haec, “animal est homo,” reducibilis ad aliam per se? Dico quod sic sub disiunctione ad suum oppositum, ut “animal est homo aut non homo.” Secundum quod enim dicit negationem in genere et non extra genus et est per se secundo.

Ad rationes. Ad primam dico ad maiorem quod insufficienter arguit, quia non solum ad perseitatem requiritur identitas rei sed rationis. Unde illud quod per naturam suam et non per aliquid additum est homo realiter est homo, non tamen per se.

Ad aliam dico quod est per accidens. Ulterius dico quod praedicatum accidit subiecto quia ratio praedicati accidit rationi subiecti. Sed res non accidit rei; eadem enim est res in utroque sed hoc non sufficit ad perseitatem.

Ad aliam concedo maiorem, non tamen sequitur quodlibet una sit vera per se quod convertatur in veram per se, quod patet in hac, “omne grammaticus de necessitate est homo.”

**APPARATUS**

'est] est *add. et del. M*  'quantum] qui *vel* quod (?) M  'per se *om. M*  'enim] non M
Quaestiones Novae

Quaestio 21

Consequenter quaeritur utrum haec sit per se, “animal est rationale.”

Et arguitur quod non, quia si sit per se, aut erit primo modo, aut secundo, aut quarto. Non primo quia nec rationale nec irrationale dicunt quod quid est animal; nec secundo quia non sunt propriae passiones animalis; non quarto quia quartus modus est quando praedicatum comparatur ad subiectum sicut effectus ad causa, sed sic non est in proposito. Ergo etc.

Oppositum arguitur, per se dicit privationem causalitatis, sed istius non est alia causa; ergo etc.

Dicendum est quod ista est per se, “animal est rationale vel irrationale,” quia, sicut dicit Avicenna, eadem est comparatio generis ad differentias et subjecti ad propriae passiones. Sicut enim non cuiuscumque subjecti sunt quaecumque passiones sic nec cuiuscumque generis sunt quaecumque differentiae. Nunc autem animal per se dicitur per rationale et irrationale, et istae differentiae non natae dividere aliquod aliud genus. Ergo arguo sic: quae sunt eiusdem communitatis cum alio, et sunt ei appropriatae, insunt eo secundo modo, sed rationale et irrationale sunt huiusmodi respectu animalis; ergo etc. Sed tamen rationale et irrationale non sunt propriae passiones respectu animalis. Sed quia propria passio praedicata de animali habet rationem informantis ipsum genus subiectum, ideo omnis praedicatio per se formalis de materiali habet reduci ad secundum modum dicendi per se. Cum ergo dicere habeant rationem informantis ipsum genus, ideo ista perseitas habet reduci ad perseitatem secundo modo. Tamen ista non est per se, “Animal est rationale,” quia rationale non universaliter inest omni animali, sicut nec par inest universaliter numero, sed hoc totum sub disjunctione par vel inpar. Eodem modo ex parte ista animal est rationale vel irrationale.

Ad rationem dico quod est per se secundo modo, nec tamen quia praedicatum comparatur ad subiectum sicut propria passio, sed quia praedicatum eo modo comparatur ad subiectum sicut forma ad materiam. Ideo aliqualiter et magis improprie dicitur per se secundo modo “animal est rationale vel irrationale” quam ille in quibus praedicantur propriae
passiones.

APPARATUS


NOTES


Quaestio 22

Consequenter quaeritur utrum haec sit per se, “homo est animal,” homine non existente.

Et videtur quod non, quia in essentialiter ordinatis si non sit primum nec aliquod posteriorum. Nunc autem ista ordinem habent in re compositio, in intellectu, et compositio in sermone, quare si non sit compositio in re, nec in aliquo posteriorum. Sed cum homo non sit, non est vera compositio in re animalis ad hominem, quia nec homo in re existens, quare nec compositio in intellectu, nec in sermone. Quare etc.

Item, quod corrumpitur quantum ad suam essentiam corrumpitur quantum ad omne praedicatum essentiale sibi inhaerens, sed nullo homine existente homo corrumpitur quantum ad suam essentiam,’ quare quantum ad omne praedicatum essentiale sibi inhaerens, quare quantam ad esse animal. Quare etc.

Item, quod corruptum est essentialiter non manet idem, neque secundum nomen, neque secundum rationem definitionis. Sed homine non existente homo corrumpitur essentialiter, quare nec manet idem nec secundum definitionem, quare nec homo nec definitio hominis nec pars definitionis praedicatur de ipso. Sed animal est pars definitionis hominis, quare ipso corrupto nec praedicatur animal de ipso vere nec per se. Maior manifesta est per Commentatorem secundo *De anima*, ubi dicit quod generatio et corruptio sunt tales transmutationes secundum quas si aliquid transmutatur non manet, deest
secundum nomen et secundum rationem. A

Item, nullum mortuum est animal per se, sed homine non existente, homo est mortuus; ergo etc.

Item, ens de non ente non praedicatur per se; sed homine non existente homo non significat rem extra animam. Sed animal est nomen illius quod est extra animam, quia potest esse asinus. Ergo homine non existente haec erit falsa, “homo est animal.”

Oppositum arguitur sic: quocumque casu contingente semper definitio et pars definitionis per se praedicatur de definito, sed animal est pars definitionis hominis; ergo etc.

Item, quandocumque aliqua duorum significat idem essentialiter, et solum differunt sicut determinatum et indeterminatum, unum essentialiter praedicatur de altero; quia talis est praedicatio superioris de inferiori. Sed homo et animal idem substantialiter significat, et solum differunt in modo determinati et indeterminati; quare animal de homine etc.

Item, quandocumque aliiquid est causa per se et sufficiens alium, quocumque alio posito vel remoto, quod non tollit causam non tollit effectum. Sed hominem significare animal est causa sufficiens quare homo est animal, quia Philosophus dicit IV Metaphysicae quod homo est animal quia hoc significat. B Ergo qui non tollit hominem significare animal non tollit hominem esse animal. Sed quocumque casu contingente homo semper significat animal. Quare etc. Et hoc confirmatur quia vox non cadit a suo significato.

Item, nullo homine existente homo est homo per se, et homo est animal; ergo, nullo homine existente, homo est animal per se. Aliqui ponunt quod in causatis esse in effectu non differt realiter ab esse, sed solum in modo intelligendi; et tamen dicunt quod ista est per se, “homo est animal,” nullo homine existente. Ratio autem eorum est ista, quia homo, ex hoc quod homo, nec est nec non est in effectu; quia ex hoc quod homo esset in effectum non posset non esse. Item, nec secundum quod homo est non ens, quia prohibitum est non esse nequumquam fieri posset homo. Ergo nec secundum se est nec secundum se non est. Et haec ratio Avicennae. Ex hoc arguitur accidentale non transmutat essentiale; sed essentialis est inhaerentia animalis ad hominem. C Ergo quamvis non ponitur hominem in effectu, haec erit per se, “homo est animal.”
Sed aliquis diceret, “tu dicis quod esse et non esse accidunt essentiae rei.” Ego dico quod esse in effectu est de essentia rei, et hoc videbitur in secundo huius. Sed dicentem aliam positionem dicunt quod non, quia non contingit aliquid intelligere perfecte et ignorare quod est de essentiae eius, sed rosa non existente possum intelligere idem non essentialiter\(^5\) quod possum ipsa existente. Secundum Algazelem enim possum intelligere quaternarium ignorare tamen si est, ergo esse non est de essentia rei.\(^D\)

Sed tu dices, “Si nullus homo sit, essentia hominis aliquod esse habet, ad minus quidditatem, et tale est verum esse extra animam. Esse verum extra animam est esse in effectu.”

Ad hoc posset dici quod esse quidditatem hominis est esse verum extra animam. Verum est pro tanto non quia dependet ab anima, unde ulterius dico quod esse verum extra animam non est esse in effectu, quia esse verum extra animam debetur rei absolute, sed esse in effectu non, sed prout est terminus generationis.

Sed tu quaeres ulterius, “si ita sit quod homo non sit animal per esse in effectu, non invenitur nisi triplex esse, scilicet esse in effectu et esse intellectum et significatum, ergo homo erit animal per aliquid istorum, et ista accidunt essentiae hominis, ergo homo erit animal per aliquid accidens.” Dico quod dimittente Aristotelis in sumendo esse, est enim aliud esse, scilicet quidditatem verum extra animam, et per illud homo est animal.

Ad rationes. Potest dici, sustinendo istam positionem, ad maiorem vera est, ad minorem, “ista fuit essentialiter ordinata” etc., conceditur totum. Et cum dicitur “nullo homine” etc., dico quod falsum est, et tamen haec est verum quantum ad existere in effectu. Immo vera est compositio quantum ad esse reale quidditatem per quod sibi animal inest. Per se enim quidditatem animal inest per esse homini, quod sufficit.

Ad aliud, conceditur maior. Ad minor dico quod, nullo homine existente, homo non corrumpitur quantum ad esse\(^6\) in effectum, quod accidit homini per rationem Avicennae. Non corrumpitur ergo homo quantum ad suum esse quidditatem. Et tu dices, “illud tollitur per corruptionem quod acquiritur per generationem, sed hoc erat substantia rei; quare etc.” Ad illam maior conceditur. Ad minor cum dicitur, “per generationem acquiritur substantia
rei etc.,” dico quod non absolute acquiritur substantia rei per generationem, sed substantia quae existit in effectu, ut quando generatur Caesare generatur substantia Caesaris existens. Sed tu dices, “si absolute substantia generetur, habetur propositum, si accidens etc., esset alteratio.” Dico quod nec illud nec illud, sed utrumque substantia scilicet per respectum ad accidens, nec iste respectus dicit aliqua additum nisi secundum rationem, quia generato homine albo generatur album non absolute nec per se, quia sic sibi non competit. Sic dico quod substantia generatur per respectum ad accidentia, non absolute, etc.

Ad aliam rationem concedo maiorem. Ad minorem dico quod non corrumpitur essentialiter quantum ad essentiam absolute, sed ut erat terminus generationis. Et hoc modo illud est singulare cui competunt? generatio et corruptio, et propter hoc verum est quod homo corruptus est quantum ad essentiam ut erat terminus generationis, ut erat singularium. Nec oportet tunc quaerere ubi est esse, male enim quaeritur quia essentia nec loco nec tempore mensuratur.

Ad aliud dico quod mortuum potest dicere privationem vitae, et sic est maior vera, vel potest dicere privationem operationis consequentis vitam, et quoad hoc mortuum potest esse homo quantum ad essentiam.

Ad aliud concedo maiorem. Ad minorem dico quod nullo homine existente, homo non est nomen illius quod non est extra animam. Immo dico quod nullo homine existente homo habet verum esse extra animam quod non dependet ab anima, et eius esse est verum reale quidditatem; sed hoc non est esse in effectu.

Potest etiam sustineri quod non sit per se, et ratio huius est quia per se dicit causam. Nunc autem ita est quod in unocumque genere destructa causa destructur effectus. Nunc autem essentia hominis est causa quare homo est animal, et destructa ista essentia,8 “homo erit animal,” haec est falsa. Sed destructis singularibus destructur ista essentia, ergo etc. Et hoc confirmatur per dictum Aristotelis in fine VII Metaphysicae—ubi dicit quod trigonus esse mutabilis, dubium esset utrum haberet tria.9 Eodem modo possimus dicere in proposito.

Item quando aliqua est propria dispositio immediate consequens essentiam alicuius, destructa illa dispositione, destructur et essentia quam consequitur, sicut patet de calefacere
respectu ignis. Sed esse in effectu est dispositio consequens essentiam hominis, et cuiuslibet alterius causati. Ergo destructo esse in effectum destruitur essentia hominis, et per essentiam hominis homo est animal. Ergo etc.

Item, homo et animal sunt in uno praedicamento, ens autem extra animam est quod dividitur in decem praedicamenta, et essentialiter praedicatur de quolibet animal, ergo praedicatum de homine et ipsum ens sunt vere extra animam. Ergo posito quod nullus homo sit, si haec sit falsa, “homo est ens extra animam,” haec erit falsa, “homo est animal.”

Ad rationes, ad primam dico quod definitio et pars definitionis per se praedicantur de definito. Supposita autem essentia definiti, qui autem destruit essentiam definiti definitionem dicit ei non inesse. Nunc autem qui ponit hominem non esse, destruit essentiam hominis, ergo etc.

Ad aliam rationem dico quod ad praedicationem per se non sufficit quod idem significant quia significare accidit essentiae, sed quod essentialiter sint idem. Nunc autem destructo homine homo et animal non sunt essentialiter idem. Ideo etc.

Ad aliam rationem dicunt quod haec est per se, “homo est homo,” et tamen non ista, “homo est animal,” quia qui dicit “homo est homo” dicit idem de se, qui autem dicit “homo est animal,” homo destructo destruitur causa quare animal ei inerat. Et ideo haec non est per se, “homo est animal,” homine destructo. Qui etiam dicit “homo est homo” dicit quod homo est illud quod essentialiter est homo. Sed adhuc videtur quod illud non valet, quia vide qualiter sequitur “homo est homo,” quia esse unius est essentia alterius, et tunc videtur quod sequitur ergo homo est animal eodem modo.

APPARATUS


NOTES

Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros II 5, 417b2–7, comm. 57,
Question 23

Consequenter quaeritur utrum haec sit per se, “Socrates est homo.”

Et videtur quod non, quia sicut se habet quaestio ad quaestionem sic propositio ad

propositionem, quia omnis quaestio potest transformari in propositionem, sed quaestio quid

est praesupponit quaestionem si est; ergo etc. Ergo ista, “Socrates est homo,” praesupponit

istam, “Socrates est,” sed ista non est per se, “Socrates est,” quia potest corrumpi; ergo nec ista

est per se, “Socrates est homo.”

Item, illud non inest alicui per se quod inest ei pro aliquo tempore determinato, quia

Socrates significat hominem pro tempore determinata.

Item, quando aliqua significant sub oppositis rationibus unum non praedicatur per

se de alio, sed homo et Socrates sunt huiusmodi quia homo sub ratione indeterminati

Socrates sub ratione determinati; ergo etc.

Item, orationes sunt verae quantum aliiquid et res. Ergo de rebus transmutabilibus

sunt propositiones habentes veritatem transmutabilem. Ergo cum Socrates sit res

transmutabilis, non erit ibi veritas nisi transmutabilis, et talis non est per se; ergo etc.

Oppositum vult Philosophus. V Metaphysicae dicit quod haec est per se, “Callias est

homo,” ergo et haec.

Aliqui dicunt quod ista propositio, “Socrates est homo,” uno modo est per se, alio

modo est per accidens. Dictum enim quod Socrates et quodlibet aliud individuum in

substantiis materialibus importat aliquod reale super speciem; unde dicunt quod Socrates

importat duo, scilicet naturam humanam et aliquid additum ratione naturae humanae. Et

per se ratione, superadditi non, sicut est de ista, “triangulus aeneus est triangulus.” Et
confirmant illud sic, quando aliquod primum inest alicui aggregato ita quod ratione unius
inest ei per se et ratione alterius per accidens, uno modo est per se, alio modo per accidens.
Ideo, cum Socrates sit quid aggregatum ex substantia et accidente, ratione substantiae suae
est homo per se, ratione superadditi est homo secundum accidens.

Primum, quod ipsi dicunt alicui non videtur habere veritatem, scilicet quod
individuum aliquod reale addit supra speciem, quia illud reale additum quod ipsi ponunt non
est nisi aliquod accidens per quod individuum est individuum, sed non contingit positione
aliquod accidens reale, ergo etc. Probatio minor, quia illud quod secundum se non est
individuum non est causa positiva individuationis. Nunc autem nullum accidens est per se
individuum, quia solum est per se individuum quod per se existit, sed nullus accidens existit
per se.

Sed aliquis dicit quod maior non est necessario vera, quia illud quod secundum se non
est ens est cum entitatis in alio puta forma. A simili aliquid potest esse causa individuationis
in alio quod secundum se non est individuum.

Manifestum est quod postquam causa et causatum sunt per se differentiae entis
opertet quod sint entes. Unde licet forma non sit ens eo modo quo compositum est, cum
ipsum esse, eodem modo quo compositum, est illud quod debet esse causa individuationis,
opertet quod sit ipsa indivisio vel indivisionem habens. Non potest esse indivisio cum
indivisio sit sola privatio, et nullum accidens positivum est tale. Ergo oportet quod illud
quod sit causa individuationis sit habens indivisionem secundum se, et solum tale est
individuum. Ergo quod est causa individuationis est individuum.

Item, illud non est rationale quod ipsi dicunt quod individuum est ens secundum
accidens, quia substantia est illud quod est ens secundum se et non secundum accidens, et
ideo non videtur quod illud quod est maxime substantia sit ens secundum accidens.

Dicendum est igitur quod in substantiis materialibus individuum non addit aliquod
reale supra speciem, quia si addat aut illud est de genere accidentis, quod non potest. Quia
omne accidens, unde tale, potest reperire in pluribus et per nihil tale individuum est
individuum. Ergo oportet quod sit substantia, aut ergo materia aut forma aut compositum.
Et hoc non potest esse materia nec forma, quia utrumque potest reperire in pluribus; nec compositum, quia illud est de quo quiserimus; nihil ergo reale addit individuum super speciem. Sed tu quaeres, per quid, ergo, individuum est individuum? Dico quod illud per quod individuum est individuum est ipsa indivisio, nec habet causam aliam formalem positivam ex istis.

Ad propositum dico quod ista est per se primo modo, et ita per se quod non per accidens. Et ratio huius est quia illa propositio dicitur esse per se primo modo qui subjectum nihil addit reale supra praedicatum, et ratio praedicati includitur in ratione subjecti, sed utrumque reperitur in proposito; ideo etc.

Sed tu quaeres, si Socrates nihil reale addit, quid est illud quod addit? Dico quod solum addit habitudinem ad accidentia et illud accidunt substantiae unde substantia est. Et tu dices Socrates addit illud accidunt eius quid reale est, ergo addit quid reale. Dico quod pro tanto dicitur esse accidentis, quia non inest substantiae unde substantia est, tamen non dicitur accidentis sicut res accidentis, sed quaedam est relatio. Et multae sunt relationes quae sunt de genere accidentis, sicut relatio quam habet materia ad formam. Sed inest materiae per substantiam suam, ut suppono nunc, unde ille respectus quem habet ad accidentia et ad generationem, cuius est per se terminus, non est res accidentis. Unde haec substantia formaliter est haec per hoc quod habet respectum ad accidentia. Et ad hoc Philosophus dixit in VII Metaphysicae quod quidquid generatur in alio, intendendo per hoc quod generatio non est alicuius nisi in quantum refertur ad alium, ut ad accidentia et ad generationem, cuius est per se terminus.

Ad rationes. Ad primam dico quod quaestio quid est praesupponit quaestionem si est, non tamen si est in effectu. Sed illud quod debet habere quid est, oportet quod ei non repugnet esse. Unde esse in effectu non est propria passio alicuius, sed quod ex sua ratione non sit quid prohibitum esse. Sed cum dicit Socrates est homo, dicit quid est Socrates verum est, quaere supponit Socratem esse verum. Et sic quod non sit prohibitum hoc esse, non tamen sic quod Socrates sit in effectu. Et quia esse Socratis non est prohibitum, ideo potest habere quid est.
Ad aliam nego minorem. Ad probationem dico quod Socrates significat hominem determinati temporis, hoc est, Socrates significat hominem ut habet habitudinem ad tempus determinatum et locum determinatum. Et ista tamen non includitur in sua ratione, et ideo cum ista accidunt essentiae Socratis, et hoc est de essentia Socratis, Socrates non erit homo per haec.

Ad tertiam rationem concedo maiorem, minorem nego. Et ad probationem, cum dicitur homo significat sub ratione indeterminati, hoc est, homo significat aliquid quod est ex se determinatum, determinatum tamen ab alio, et cum homo non sit ex se determinatum, et Socrates ex se determinatum sit, dicendo “Socrates est homo” ratio praedicati cadit in ratione subiecti, quia non determinato ex se competit quod determinetur ex alio.

Ad quartam rationem, dico quod in Socrate est duo considerare naturam hominis et respectum ad accidentia. Ratione naturae humanae non sub generatione et corruptione, ratione respectus est transmutabilis et sic cadit sub geneatione et corruptione. Et isto ultimo modo non potest homo per se verificari de Socrate, primo tamen modo potest homo de Socrate verificari per se.

APPARATUS

\textsuperscript{1}differentiae corr. ex dicerem M \textsuperscript{2}est] ? add. et del. M

NOTES

\textsuperscript{A}Aristotle, *Metaphysics* V 18, 1022a25–27.
\textsuperscript{B}See Question 30. Cf. Peter of Auvergne, *Quaest. Porph.*, q. 8: “Vel aliter potest dici, quod individuum aggregat in se duo, scilicet intentionem et rem quae subiacet illi intentioni.”
\textsuperscript{C}Cf. Aristotle, *Metaphysics* VIII 1, 1042a26–30; Boëthius, *In Cat.* 184A; *Liber de sex principiis* I [6].
\textsuperscript{D}Cf. *Quaestiones Veteres*, Question 26, which takes a different view of the matter. Cf. Peter of Auvergne, *Metaph.* VII q. 25 (ed. A. Monahan, p. 173): “Sic ergo apparat ex omnibus istis per quid substantia dicitur individua et hoc aliquid, quoniam non per materiam, non per
formam, nec per aliquod accidens, nec universaliter per aliquam rem sibi additam, sed per solam rationem.”


**Quaestio 24**

Quaerens aliquibus circa primum modum dicendi per se, quaeratur de secundo modo dicendi per se, et primo quaeratur utrum accidens sit ens per se.

Et arguitur quod sic, quia Philosophus V *Metaphysicae* dividit ens in ens per se et ens per accidens, et ens per se in X praedicamenta, et accidens est aliquod X praedicamentorum, ergo etc.

Oppositum vult Philosophus, dicens quod accidens non est ens per se, sicut musicum et album. Manifestum quod in entibus est devenire ad aliquod primum quod habet esse ex ratione sua, quia, si aliquid habet esse et non habet esse in ratione sua, est in potentia ad esse. Ergo oportet quod determinetur ad esse per aliquid aliud habens esse, quia nihil educit se ipsum de potentia ad actum. Quaero nunc determinate ad esse aut esse habet ex ratione sua aut est in potentia ad esse? Si ex ratione sua habet esse habetur propositum, si non, determinatur ad esse per aliquod aliud. Quaero de illo aliо, et sic in infinitum aut erit devenire ad primum aliquid; et illud primum est causa omnium aliorum, unde haec est per se, “Deus est ens,” et universaliter omne dictum de domini quod non transit in materiam extrinsecam, cuiusmodi sunt “Deus est movens” et huiusmodi. Motus enim non est in substantia primi; motus est in re mota tamquam in subjecto et non in movente. Sed non quaerimus isto modo utrum accidens sit ens per se, sed quaerimus utrum sit per se aliquo alio modo.

Ad hoc est intelligendum quod aliquid est ens per se dupliciter, aut ita ens per se quod habet esse ita quod in suo esse non dependet ab anima, et sic dividitur ens per se in X praedicamenta, et sic non dicuntur esse in tertio modo dicendi per se. Alio modo dicitur aliquid esse per se quod non indiget aliquo alio ad hoc quod existat, et talia sunt individua substantia, ut Socrates et huiusmodi. Et ista quae sic sunt entia per se sunt per se tertio
modo. Unde Socrates subsistit per se tertio modo, quia subsistit per illud quod non est aliud ab essentia sua, sicut per praesentiam materiae in forma.

Sed dicit aliquis si Socrates existit per se ita quod in suo esse non indiget alio, ergo non est causatum. Dico ad hoc quod ista duo stant simul, quod aliquod sit causatum ab alio ita quod effective sit ab illo, et tamen forma est ex se ipso, sicut homo formaliter est ens per se, effective tamen a prima causa, quod est universaliter omnium causa.

Rationes procedunt viis suis. Ratio enim ad primam partem ostendit quod accidens ita est per se quod in suo esse non dependet ab anima, et hoc concessum est. Alia ratio probat quod accedens non est ens ita quod non indiget alio ad suum esse, et hoc est concessum.

NOTES


Quaestio 25

Consequenter utrum aliquod accidens per se insit subiecto.

Et arguitur quod non, quia per se et essentiale sunt idem, unde ibi nos habemus in natura transmutatione per se in alia habetur essentiale, sed nullus accidens est essentiale; ergo etc.

Item, quae per se insunt de necessitate insunt, sed accidentia non insunt de necessitate; ergo etc.

Item, diversitas modi inhaerendi requiritur ab diversitate eorum quae inhaerent. Sed quando substantia inhaeret et quando accidens inhaeret diversum et diversum est inhaerens; ergo et diversus modus inhaerendi. Sed substantia inhaeret per se, ergo et accidens per accidens.

Oppositum arguitur, conclusio demonstrationis est per se, sed in conclusione demonstrationis accidens inhaeret subiecto; ergo etc.

Dicendum est ad hoc quod aliquod accidens per se inhaeret subiecto, ad cuius
Quaestiones Novae

evidentiam considerandum est quod quaedam accidentia sequuntur aggregatum secundum speciem, quaedam secundum individuum. Accidentia quae insunt secundum speciem insunt aggregato per essentiam propriam ipsius, non ita quod illa includuntur in ratione ipsius speciei, sed quod aggregatum per se sit causa eorum.

Ex hoc sequuntur duo: primum est quod omne accidens per se proprium per se praedicatur de suo subiecto; secundum est quod nullum accidens praedicatur per se primo modo.

Probatio primo: quia aliquod praedicatum dicitur per se de subiecto quando in subiecto est causa praedicati, sed universaliter subiectum est causa propriae passionis; ergo etc.

Probatio secundi: quia in propositione per se primo modo praedicatum non est extra intellectum subiecti sed propria passio est extra intellectum sui subiecti, quia passio comparatur ad subiectum sicut effectus ad causam. Sed effectus non est de intellecti causae. Ergo etc.

Quaedam sunt accidentia quae sequuntur aggregatum secundum individuum, et talia non habent causam propriam in subiecto, et ideo non insunt per se subiecto. Sive sint separabilia sive inseparabilia, unde haec non est per se, “corvus est nigrus.” Sed aliquis diceret videtur quod accidentia inseparabilia insunt per se, quia insunt semper et de necessitate, ergo per se. Ad hoc respondet ex positione quod non omnia accidentia inseparabilia insunt per se substantiis, quia si sunt talia accidentia quae nec ponuntur in definitione substantiarum, nec substantia in definitione eorum, non insunt per se.

Sed ipse quaeret ulterius qualiter sciemus quae accidentia inseparabilia dabent poni in definitione subiecti, et quae non? Et ipse respondet ad hoc quod si sint talia accidentia quae habent propriam causam in subiecto ita quod non possunt reperiri in aliquo subiecto differente secundum speciem, talia ponuntur in definitione substantiarum. Modo ita est quod nigredo reperitur in aliis a corvo differentibus ab illo secundum speciem, et ideo nec nigredo ponitur in definitione corvi, nec e converso.

Sed tu quaeres, cum sit aliquod accidens quod inest per se, estne aliquod accidens
quod insit subiecto primo? Videtur enim quod non quia quod primo inest alibi videtur esse de substantia eius, et accidentis non est de essentia subiecti; ergo etc.

Item, intellectus componens sequitur intellectum apprehendentem, sed illud quod primo apprehendit intellectus est substantia rei; ergo quod primo componit cum re est de substantia eius; ergo nullus accidentis primo componetur cum subiecto.

Ad hoc dicendum quod possimus considerare aliter praedicata de aliquo subiecto universaliter, ut in genere, universaliter ita quod accipiamus omnia praedicata essentialia et accidentalia, in genere ita quod accidentalia. Primo modo manifestum est quod nullus accidentis inest subiecto primo, quia illud quod sic inest primo est substantia rei. Secundo modo accidentis aliquod inest per se primo ipsi subiecto, cuiusmodi est risibile respectu hominis, et hoc est necessarium quia non est aliquod accidentis ita commune quin insit aliqui primo, quia sumpto\(^3\) aliquod subiectum cui inest accidentis aut inest ei primo aut per aliud. Si primo, habetur propositum, si non, ergo inest illi per aliquod aliud et quaero sic de illo sicut prius. Et ita erit processus in infinitum in praedicatis essentialibus, quod est contra Aristotelem V *Metaphysicae.*\(^\text{A}\)

Ad rationes patet. Ad primam concedo maior sumendo essentialiter large. Ad minor dico quod aliquod esse essentialiter est dupliciter, vel ita quod sit in sua ratione vel ita quod immediate causatur a subiecto et essentialiter; et isto ultimo modo insunt accidentia essentialiter subiecto.

Ad aliam rationem nego minor. Ad probationem dico quod hoc est intelligendum de accidentibus quae consequuntur aggregatum secundum individuum, illa enim sunt corruptibilia ut nulli insunt per se.

Ad aliam, dico quod ratio non concludit plus nisi quod modus inhaerendi accidentis non est per se eo modo quod modus inhaerendi substantiae; et hoc concedo. Concedo etiam quod accidentia insunt per accidentis; hoc est, non insunt eo modo per se quo illa insunt quae sunt per se primo modo. Illa insunt per se primo modo quando praedicatum cadit in definitione subiecti, secundus modus est quando subiectum est causa praedicati et illa est quando propria passio praedicatur de proprio subiecto.
NOTES

^Aristotle, *Metaphysics* VII 6, 1031b18–1032a5. Probably a “7” was mistaken for a five by the copyist.

**Quaestio 26**

Consequenter quaeritur circa illud, scilicet utrum duo accidentia possint primo inesse eidem subiecto, ut par vel impar numero.

Et arguitur quod non quia sicut se habent duo subiecta ad unum accidens primum, sic duo accidentia ad unum subiectum primum. Sed duo subiecta non possunt primum esse subiectum unius accidentis primi quia tunc duo subiecta essent unum subiectum; quare duo accidentia non possunt primo inesse eidem subiecto.

Item, subiectum per suam essentiam est immediata causa accidentis sed unius causae est unus effectus per se et primo, ergo etc.

Item, quod per superhabundantiam dicitur convenit uni soli,^A sed primo inesse est quid dictum per superhabundantiam; ergo etc.

Oppositum per intentionem Philosophi I *Metaphysicae*.^B Pythagoras voluit quod illud quod primo inest alicui esset substantia esse eius. Vult Philosophus contra eum quia si illud quod primo inest alicui esset substantia eius multa essent substantia unius, sed ista consequentia non valeret nisi plura accidentia immediate inessent alicui subiecto.

Aliqui volentes solvere quaestionem istam dicunt quod aliquid dicitur inesse alicui primo quia inest non mediate priori. Sed hoc potest esse non mediate priore subiecto, sicut est hic triangulus habet tres. Habere tres inest primo trianguilo, quia non mediate priore subiecto; tamen inest sibi mediate priore praedicato, quia per hoc quod duo anguli valent tres angulos extrinsecos sibi oppositos. Vel non mediate priore praedicato. Et hoc modo inest definitio definito, quia non mediate priore subiecto nec mediate priore praedicato. Tunc cum quaeratur utrum duo accidentia etc., dicunt quod duo accidentia possunt simul inesse
Quaestiones Novae

eidem subiecto primo, ita quod non mediate priori praedicato, quia si sic passio esset
indemonstrabilis de subiecto. Quia demonstratio est per causam, sed si ita esset quod non
esset aliquod primum essentiale quod prius diceretur de subiecto quam passio, non esset
causa quare passio diceretur de subiecto. Nec enim definitio substantiae\textsuperscript{3} numquam aliud,
et ita propria passio nec aliquod accidens probaretur de subiecto. Isti verum dicunt, sed non
dissolvunt. Certum enim est quod duo accidentia non insunt primo subiecto non mediate
priore praedicato, sed si insunt primo insunt primo ita quod non mediate priori; sed hoc est
quod quærimus, et etiam ad illud non respondunt.

Et ideo dicendum quod secundum hunc modum non possunt duo accidentia inesse
primo subiecto uni per unum, et primo, sed per aliud et aliud. Et huius declaratio est quia
diversis actibus respondent diversae potentiae, quia potentiam et actum oportet esse
proportionata. Sed si duo accidentia insunt primo eidem subiecto illa accidentia sunt duo
diversi actus. Oportet tunc quod in ipso subiecto sint duae diversae potentiae, ita quod per
unam potentiam recipiat primo unum accidens, et per aliam aliud.

Sed tu dicis, “Ex dictis tuis sequitur quod uni subiecto inquantum unum non inest nisi
unum accidens primo, quod videtur esse falsum, quia numerus est unum et tamen par et
impar insunt ei primo.” Dico quod si ista duo accidentia, par et impar, insunt numero primo
non insunt ei nisi ut unum. Et quomodo unum? Unum genere quia numerus est unum
genere. Si tamen consideretur par et impar secundum proprias rationes ipsorum, sic
considerata non insunt numero secundum quod\textsuperscript{4} est quid unum, sed secundum quod
diversificatur secundum diversas species, quod Lincolniensis dicit quod nihil prohibit unum
et idem dicit de pluribus ita quod de quolibet illorum primo, sicut genus inest pluribus
speciebus ita quod cuilibet illorum primo sit de diversis accidentibus respectu subjicti.\textsuperscript{c} Si
nos consideramus aliquod unum inesse duobus primo, non contingit nisi altero istorum
duorum modorum, vel quod illa plura considerantur ut unum, vel quod illud unum
consideretur ut plura. Sic oportet considerare\textsuperscript{5} de genere altero istorum modorum respectu
specierum ad hoc quod insit eis primo. Sic patet quod duo accidentia insunt eidem primo,
sed per aliud et aliud sicut in corpore animato. Vivere enim inest ei per animam primo,
Quaestiones Novae

primo etiam inest ei esse mortale, et hoc est per materiam.

Et per hoc appareat ad rationes.

APPARATUS


NOTES

A Aristotle, Topics V 5, 134b23–24.

Quaestio 27

Consequenter quaeritur utrum haec sit per se “numerus est par.”

Et videtur quod non quia, in propositione per se secundo oportet quod praedicatum insit subiecto de necessitate, sed par non de necessitate inest numero; igitur nec per se.

Oppositum arguitur accidentia insunt per se subjectis quae accipiuntur in ratione illorum accidentium, sicut vult Philosophus in capitolo isto. A Sed in definitione paris ponitur numerus, quia numerus par est numerus non habens medium; a quare videtur quod haec sit per se secundo modo.

Dicendum quod ista non est per se, “numerus est par,” ista tamen est per se, “numerus est par vel impar.” Similiter ista non est per se, “linea est recta,” ista tamen est per se, “linea est recta vel curva.” Primum patet quia ad hoc quod propositio sit per se secundo modo oportet quod praedicatum insit subiecto de necessitate et universaliter. Sed hoc praedicatum “par” non de necessitate et semper et universaliter inest numero, nec rectum lineae, quia non de necessitate linea est recta nec omnis linea est recta, et similiter nec de necessitate numerus est par nec omnis numerus est par, quare non erunt per se, cum per se et de omni idem sint, et quae sunt per se sunt necessaria ut ostensum est supra.

Sed dicet aliquis ad propositionem per se non requiritur ut videtur nisi quod in
subiecto sit causa praedicati. Per se enim causam importat, quare sufficit ut in subiecto sit causa praedicati vel everso. Nunc autem in linea invenitur sufficiens causa recti et in numero paris quare et quare etc.

Dicendum est ad hoc quod verum est quod ad propositionem per se secundo modo requiritur quod subiectum sit causa praedicati sufficiens, et cum hoc quod subiectum sit causa praecisa praedicati. Et hoc patet ex praecedentibus, quia ad propositionem per se secundo modo oportet quod praedicatum et subiectum dicantur secundum convertentiam; hoc autem non esset nisi subiectum esset causa praecisa praedicati. Sic autem non est cum dicitur “numerus est par,” quia numerus non est causa respectu huius quod dico par, quia est causa alterius. Tamen ista est per se secundo modo, “numerus est par vel impar,” quia ista est per se secundo modo, “numerus est numerus habens medium vel non habens medium,” sicut ista, “animal est homo vel non homo,” ut ostensum est. Sed omne habens medium in genere numerorum est par vel impar, quae est per se. Sed quae per se insunt de necessitate insunt, quare ista “numerus est par vel impar,” “linea est recta vel curva,” sunt per se secundo modo. Unde istae tres propositiones differunt: “numerus est par,” “numerus medium non habens est par,” et “binarius est par.” Quia ista, “numerus est par,” nullo modo est per se. Haec, “numerus medium non habens est par,” est per se primo modo quia subiectum est causa inhaerentiae praedicati. Ad rationem, haec, “binarius est par,” est per se non primo. Non est primo quia binarius ex hoc quod binarius non est par, sed ex hoc quod numerus medium non habens.

Ad rationes. Ad primam dico quod maior vera est. Hoc suppono quod illa accidentia universaliter insint subiecti. Haec enim est una conditio requisita ad propositionem per se. Ad minorem dico quod quamvis numerus ponatur in definitione paris, tamen par non inest universaliter numero. Et ideo haec non est per se, “numerus est par.” Et si vellemus aliter dicere, quod non sufficit ad propositionem per se quod praedicatum includit subiectum in sua definitione, sed quod subiectum sit immediatum illud praedicati. Item quod ipsum subiectum sit causa efficiens et praecisa ipsius, et secundum quod ipsum est unum numerus non est causa paris per hoc quod numerus, sed per hoc quod est numerus medium non
Consequenter quaeritur circa tertium modum utrum tertius modus sit modus inhaerendi vel essendi.

Et arguitur quod sit modus inhaerendi, quia ille modus per se est modus inhaerendi ubi per se est determinatio inhaerentiae, sed in terto modo est per se determinatio inhaerentiae, quia ista est per se terto modo, “Socrates est per se”; sed per se est hic determinatio inhaerentiae esse ad Socratem; ergo etc.

Item, Philosophus in capitulo de per se\(^A\) solum numerat modos\(^1\) qui conferunt ad demonstrationem, \(^2\) sed illi qui conferunt ad demonstrationem\(^2\) sunt modi inhaerendi; ergo etc.

Oppositum arguitur, ille modus per se non est modus inhaerendi secundum quem modum aliquod incomplexum dicitur per se. Sed ubicumque est inhaerentia est quaedam complexio praedicati cum subiecto. Sed penes tertium modum aliquod incomplexum dicitur per se, puta Socrates, et omnis prima substantia; ergo etc.

Lincolniensis dicit quod omnes modi per se quod Philosophus dicit reducuntur in tres modos, scilicet in modos essendi, inhaerendi, et modum causandi.\(^8\) Primus modus et secundus sunt modi inhaerendi, quartus modus causandi, tertius essendi. Et in hoc convenit cum Themistio super passum illum,\(^C\) qui dicit quod Philosophus non enuntiat illum tertium modum ut conferat ad demonstrationem, sed ut completus sit numerus per se. Sed planum est quod si esset modus inhaerendi conferet ad demonstrationem, quare manifestum est

quod iste tertius modus non est modus inhaerendi.

Item, quod non sit modus inhaerendi patet sic, quia secundum istum tertium modum substantia singularis dicitur per se. Nunc autem substantiae singularis non est inhaerere alii, nec etiam substantiae universalis; quia nomine substantiae importatur aliquid abolutum. Et isti sunt modi per quos Philosophus distinguat substantiam ab accidente, scilicet quod substantia est per se ens, accidens autem est ali inhaerens. Manifestum igitur quod iste tertius modus dicendi per se non est modus inhaerendi, et hoc est quod Philosophus dicit in littera, quia secundum istum modum dicuntur aliqua per se quae non dicuntur de subiecto aliquo, talia autem sunt sola singularia. Singularia autem sunt per se subsistentia quia subsistunt per aliquid quod non est extra rationem eorum. Tunc ad hoc quod haec sint non requiritur aliquid aliud cui accident. Haec sunt igitur subsistentia per se. Ideo iste tertius modus non est modus inhaerendi, sed modus per se subsistendi.

Ad rationem primam, concedo maiorem. Nego minorem quia per se tertio modo non dicit inhaerentiam praedicati ad subiectum. Dico quod per se potest determinare hoc verbum “est” vel ipsam inhaerentiam: Si determinet inhaerentiam, dico quod haec, “Socrates est per se,” est per se secundo modo, et est sensus, Socrates est per se, scilicet esse per se inest Socrati, supponendo quod esse in effectum insit ei per se secundo modo. Si autem determinet hoc verbum “est,” sic Socrates est per se tertio modo, et est sensus, Socrates est per se, idest solitarius.

Sed aliquis dicet, “ex dicto tuo videtur quod per se faciat propositionem modalem, quia per se potest determinare inhaerentiam, vel hoc verbum “est” per te, et ita haec erit modalis, “homo est animal per se,” et talia.” Dico quod hoc est verum, quia non solum isti modi necessarium et impossibile et huiusmodi faciunt propositiones modales, sed infiniti alii faciunt propositiones modales.

Item, omnis isti sunt modales, “Socrates bene currit” vel “cito,” quia modus non est nisi determinatio inhaerentiae praedicati ad subiectum; et ideo omnis illa determinatio quae potest determinare inhaerentiam praedicati ad subiectum potest facere propositionem modalem. Huiusmodi autem sunt infiniti et hoc vult Armonius et Simplicius super.librum
Quaestiones Novae

Perihermeneias. E, F

APPARATUS

' modos corr. ex numeros M  ' sed . . . demostrationem in marg. M  ' non super lin. M

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics I 4.


C Themistius, Paraphrasis of the Posterior Analytics, Chapter 4, ed. O’Donnell, p. 255, ll. 7–9 from the bottom.

D Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73b6–10.


F So far as I know, no commentary by Simplicius on Aristotle’s De Interpretatione was available to Simon, and I could not find the reference in Simplicius’s commentary on the Categories, ed. Pattin (1971).

Quaestio 29

Consequenter quaeritur utrum Socrates sit per se tertio modo; secundo utrum quartus modus sit modus inhaerendi.

De primo arguitur quod non, quia per se dicit privationem causalitatis cuiuslibet alterius; illud ergo est per se tertio modo, et solum, quod non habet causalitatem sui esse, quia causato repugnat per se hoc modo; quia Socrates habet causalitatem sui esse, ergo Socrates non est per se tertio modo.

Item, nihil quod est ens secundum accidens est per se tertio modo, sed Socrates est ens secundum accidens, quia inesse coniunctum est accidentibus, et etiam, secundum aliquos, in ratione sua includit duo realia quorum unum accidit ali; ergo etc.

Oppositum arguitur, omne quod est species vel individuum de genere substantiae est per se tertio modo, substantia enim est quae primo et principaliter; sed Socrates est in
Quaestiones Novae

substantiae genere; ergo etc.

Ad hoc est intelligendum quod Socrates est per se tertio modo, quia omne quod existit per rationem suam est, et non per aliquod quod est extra rationem suam est, per se tertio modo in ratione sua; ideo etc.

Item, omne quod significat hoc aliquid est per se tertio modo, sicut vult Philosophus in littera, quia illud est per se tertio modo quod non dicitur de aliqua, sicut album et musicum; sed Socrates est hoc aliquid, idem enim est individuum et hoc aliquid. Sed dicitur individuum quia non divisum in plures partes, et hoc aliquid quia per se subsistit; unde Socrates per se subsistit et omne tale est per se tertio modo. Sed tu dices illa sunt per se tertio modo quae significant hoc aliquid et per se subsistunt, quia videtur quod universalia substantiae non sint per se tertio modo, quia non subsistunt per se sed in singularibus; nec significant hoc aliquid quia dicuntur de singularibus, et illa sunt per se tertio modo quaecumque non dicuntur de subiecto a quo, et cum universalia dicuntur de subiecto aliquo, videtur quod etc.

Dicendum est ad praesens quod universale dicitur dupliciter, universale in actu et universale in potentia. Universale in potentia est natura rei intellecta in potentia, et ista natura est una in uno et plures in pluribus, et non una in pluribus antequam intellecta sit, et ideo ipsa non est aliud quam natura singularium. Immo si singularia per se subsistant per ipsam subsistunt, et ideo ipsa sic considerata sunt res per se tertio modo dicendi per se. Alio modo dicitur universale in actu et tale est natura rei actu intellecta, ut in ipsa fundatur ratio universalitatis, et ideo in universali in actu est duo considerare, scilicet naturam subiectam universalitati et ipsam universalitatem. Considerando naturam subiectam est per se tertio modo, quia per illam naturam sunt particularia illud quod sunt. Immo nec singularia sunt per se tertio modo nisi quia sunt per illam. Considerando illam universalitatem non est per se tertio modo. Sic est accidens, et ad hoc considerans, Aristoteles VII Metaphysicae contra Platonem dixit quod universalia non sunt substantiae. Et hoc est verum considerando ad rationem universalitatis. Et haec est quod dicit Commentator XII Metaphysicae, quod universalia apud Aristoteles sunt in anima collecta a pluribus singularibus ab intellectu
Quaestiones Novae

considerante et faciente ea ex similitudine intentionem unam. Et ista intentio accidunt rei et quantum ad illud non sunt universalia per se tertio modo, nec valet universalia sunt in singularibus, ergo non sunt per se tertio modo. Bene enim consideret rationem, si universale esset in singularibus sicut accidens in subjecto. Nunc autem non est ita, sed universale est in singularibus sicut natura in habente naturam.

Ad aliud dico quod hoc non est proprie dictum universale. Est in aliquo sicut in subjecto. Subjectum enim de sua racione nominat aliquod ens in actu, et per hoc distinguuntur subjecta a materia per Commentatorem. Si igitur aliquid adveniat subjecto est accidens cum ipsum sit actu. Et ideo cum omne principium de subjecto ut subjectum est accidens, et propter hoc non est verum dicere quod universalia praedicentur de singularibus ut de subjecto aliquo, cum universalia sint de substantia singularium. Apparet igitur quod Socrates sit per se tertio modo, et universa omnis substantia prima et secundo per se tertio modo dicendi per se, sicut prius visum est.

Ad rationes in oppositum, cum arguitur “per se” dicit privationem causalitatis, dico quod per se loquendo proprie dicit privationem causalitatis; aliquando dicit privationem unius causae aliquando plurium. Cum enim dicitur Deus est per se, per se dicit privationem cuiuslibet causae, quia principium non est per aliquam aliam causam. A se alio modo dicit privationem causalitatis materiae, cum dicitur intelligentia est per se, quia forma earum non est recepta in materia. Alio modo dicit privationem subjecti, et hoc modo substantia tam prima quam secunda est per se, quia non indiget alio ut subjecto ad haec quod subsistat. Sic autem omnis substantia est per se tertio modo, quia non habet causam aliam sui esse in genere; ergo etc. Dicitur in minore, “Socrates habet aliam causam.” Verum est efficientem et materialem, tamen non habet aliam causam in genere subiecti.

Ad aliam rationem potest dici dupliciter. Ille enim qui sustinet, quod individuum includat duo realia, dicit sic: Aliquid dicitur esse dupliciter secundum accidens, aut quia inesse coniunctum inest accidentibus, aut quia non est nisi cum accidit alii. Unde illud quod est ens secundum accidens iste secundo modo non est per se tertio modo, illud tamen quod est ens secundum accidens quia inesse coniunctum inest accidentibus est per se tertio modo.
Quaestiones Novae

Et secundum aliam opinionem dicendum quod nihil quod includit duo realia quorum unum accidit alii est ens per se tertio modo. Nunc autem ita est quod Socrates non includit duo realia quorum unum accidit alii. Ideo Socrates, et quaecumque alia substantia, potest esse per se tertio modo.

APPARATUS

‘nec] veri add. et del. M

NOTES


C Averroes, *Commentary on the Metaphysics* XII 1, 1069a26–29, comm. 4, Venice 1562, 292D.

D Averroes, *Commentary on the Metaphysics* VIII 1, 1042a24–32, comm. 3, Venice 1562, 210GH.

Cf. I 8, 989a31–b6, comm. 17, 14K, distinguishing genus from matter.

Quaestio 30

De secundo arguitur, scilicet quod quartus modus non sit modus inhaerendi, sic: causare non est per se inhaerere, immo ex hoc quod aliquid causat aliud per se conclusum quod unum non est aliud, quia causa et causatum differunt in essentia. Cum ergo quartus modus, secundum Lincolniensem, sit modus causandi, non enim ponit nisi duos modos inhaerendi. Ergo quartus modus etc.

Item, ex quo per se dicit causam, ubicumque est modus inhaerendi per se oportet quod praedicatum comparetur ad subiectum sicut causa, sic est primus modus, si ut causatum, sic est secundus. Ergo omnis modus inhaerendi erit primus vel secundus.

Oppositum arguitur omnis modus qui cadit in demonstratione est modus inhaerendi. Et propter hoc voluit Themistius quod tertius modus non est modus inhaerendi, quia non cadit in demonstratione. Sed quartus modus cadit in demonstratione; ergo etc.

Ad hoc dicendum est quod quartus modus est modus inhaerendi per se, quia ibi est modus inhaerendi per se ubi subiectum comparatur ad praedicatum ut causa ad causatum.
Sic in quarto modo comparatur subiectum ad praedicatum sicut ad causatum, et hoc in ratione causae efficientis, ut interficiens interiit propter interfactionem, et ipsius non est alia causa, propter quod manifestum est quod quartus modus est modus inhaerendi. Unde subiectum comparatur ad suam passionem in duplici genere causae, scilicet in genere causae materialis et in genere causae efficientis. Secundum quod comparatur ad suam passionem in genere causae materialis est secundus modus. Secundum quod comparatur subiectum ad suam passionem in genere causae efficientis est quartus modus. Unde subiectum prout comparatur in ratione causae efficientis est principium demonstrandi passionem de se ipso in genere causae materialis, quia subiectum per sua principia formalia est causa effective passionis. Ideo definitio quae aggregat principia formalia subiecti est medium ad demonstrandum passionem de subiecto, sicut patebit post. Et quantum ad propositum, utrumque modus est modus inhaerendi, sed modus inhaerendi primus cadit in praemissis demonstrationis, sed secundus in conclusione.

Sed quo modo differt iste modus ab aliis modis inhaerendi? Aliqui dicunt quod iste quartus modus differt a primo et a secundo sicut universale a particulare. Et hoc confirmant per Aristotelem, ubi dat modos de secundum quod: primus modus secundum quod pertinet ad formam, secundus ad materiam. Et addit ulterius, secundum quod dicit habitudinem cuiuslibet causae. Tunc est quartus modus dicendi secundum quod. Eodem modo dicunt de per se quod secundum modum dicendi per se. Sed isti ad paucab considerabant. Verum est quod secundum quod primo modo pertinet ad formam, secundo modo ad materiam, sed quod ipsi dicunt quod in quarto modo secundum quod dicit habitudinem ciuscumque causae. Dicit enim Aristoteles quod illa est per se quarto modo, modo cuius non est alia causa, cuius modi est ista, “Homo est homo.” Et non facit mentionem de hic quod dicunt, quod secundum quod ut dicit habitudinem ciuscumque causae indifferenter. Ideo aliter est dicendum, verum est quod per se in quarto modo differt a primo ut universale a particulare, non quia per se in quarto modo dicat habitudinem ad quamlibet causam, sed quia omnes propositiones quae sunt per se primo modo sunt per se quarto modo, quia propositiones per se primo modo sunt immediate et harum non est alia causa sicut propositiones per se in
Ad rationes. Ad primam concedo maiorem, ipsa enim causatio per se non est inhaerentia\(^4\) per se, quod tamen est causatum ab alio, potest ei per se inhaerere. Sed causatum ad causam potest dupliciter considerari, aut in abstractione aut in contractione. Si in abstractione sic nec causa per se praedicatur de causato nec e converso, sicut causatio non est per se inhaerentia. Sed in contractione dico quod causatum de causa per se potest praedicari, ut interfectum interiit, praedicatur causatum de causa per se in contractione. Et propter hoc bene modus causandi est modus inhaerendi quantum ad contractionem. Ad minorem, si intelligat quod quartus modus sit ita modus causandi quod non inhaerendi, similiter dicit nec videtur ratio quod quartus modus sit magis modus causandi quam secundus, quia sicut effectus in quarto modo praedicatur de causa, sic in secundo modo mutatum de materia in genere causae materialis. Et si dicas quod sic quia in quarto modo subiectum est causa efficiens praedicati in subiecto, subiectum est causa materialis quia efficiens est causa causalitatis materiae. Quia efficiens, ideo quartus modus est modus causandi, secundus modus non est modus causandi, illud non valet quia finis est causa efficientis. Et\(^5\) similiter forma et finis coincidunt. Et si vis est causa causatum ergo si praedicatum comparatum ad subiectum sicut forma maxime dicetur modus causandi et talis est primus modus et hoc est contra eos et ita causa eorum non est sufficiens.

Ad aliam rationem concedo maiorem, et cum dicis “si praedicatum comparetur ad subiectum ut causa ad causatum sic est primus modus,” concedo. Et ulterior, cum dicitur quod cum praedicatum comparatur ad subiectum ut causatum ad causam est secundus modus, dico quod hoc non est verum praecise quia causatum potest comparari ad causam vel in genere causae materialis, et sic est secundus modus, vel in genere causae efficientis, et sic est quartus modus.

**APPARATUS**

Consequenter quaeritur qualiter modi dicendi per se habeant ad demonstrationem.  

Et videtur alicui gà quod quartus modus non ingrediatur demonstrationem quia contingit aliquando demonstrare passionem de subiecto per definitionem passionis. Sed ubi accipitur passio demonstrationis per medio quartus modus non ingreditur demonstrationem. Quia in tali demonstratione in maiore passio praedicatur de sua definitione qui modus reducitur ad primum. In secunda propositione definitio passionis praedicatur de subiecto, et subiectum respectu passionis videtur se habere in ratione causae materialis. Item, nec in conclusione, quia ibi praedicatur passio de suo subiecto et ita est secundus modus.  

Item, contingit aliquando demonstrare passionem de subiecto sicut per aliam passionem priorum, sicut quod triangulus habet tres per hoc quod est figura habens angulum extrinsecum etc. Sed in tali demonstratione primus modus non ingreditur demonstrationem, quia in prima propositione passio de passione praedicatur, nec in secunda quia ibi prior passio praedicatur de subiecto, nec in conclusione quia ibi praedicatur passio proposita de subiecto, et nullus istorum est primus modus.  

Dicendum est ad hoc quod cum quattuor sint modi eius quod est per se, quartus modus non ingreditur demonstrationem, nisi sicut incomplexum aliquid quod per se determinat inhaerentiam. Verum est tamen quod, cum omne per se inhaerens dependeat ad aliquod per se ens, sicut omnis modus inhaerendi per se dependet ad modum essendi per
Quaestiones Novae

se. Et propter hoc in conclusione demonstrationis per se potissimae, sicut ibi est modus inhaerendi per se oportet quod subiectum sit ens per se. Et antequam deveniat ad tale subiectum quod est ens per se de quo demonstratur passio, de subjecto non est demonstratio potissima. Unde non est universaliter verum dicere quod quartus modus non conferat ad demonstrationem, sed quod non conferat ut accipitur in praemissis demonstrationis hoc est verum de aliis modis.

Intelligendum est duo. Primum est quod in demonstratione potissima passio demonstratur de subiecto. Secundum est quod medium ad demonstrandum passionem de subiecto est definitio subiecti, et dicens causam inhaerentiae passionis ad subiectum. Et hoc est quod dicit Aristoteles secundo huius, quod medium dicit quid est et propter quid. B. Dicit autem quid est subiecti et propter quid passionis inhaerentiae ad subiectum. Unde in demonstratione potissima in maiore passio attribuitur medio, quod medium est 'causa efficiens passionis, 'qua medium in tali demonstratione dicit quid est' subiecti et propter quid inherentiae praedicati ad subiectum et illud medium est causa efficiens passionis et sic est per se quarto modo. In secunda propositione definitio subiecti attribuitur subiecto et ita est ibi primus modus. In conclusione passio attribuitur subiecto et ita est ibi secundus modus. Et ita in demonstratione potissima quartus modus est in maiore, primus modus est in minore, secundus in conclusione, et sic in demonstratione potissima omnis modi requiruntur.

Ad argumenta. Ad primum cum arguitur passio aliquando ostenditur de subiecto per definitionem passionis, et ibi non est quartus modus dicendi per se, potest dici quod ibi ingreditur demonstrationem quartus modus, quia sicut subiectum se habet in ratione causae materialis respectu definitionis passionis, sic se habet in ratione causae efficientis. Quia definitio passionis dicit essentiam passionis, esse autem passionis causatur a subiecto effective. Et ideo in tali demonstratione quartus modus sumitur in secunda propositione, quia in prima passio attribuitur definitioni passionis, in secunda autem definitio passionis subiecto. Vel potest dici quod omnis tres modi ingrediuntur demonstrationem ubi est demonstratio potissima; ubi autem ostenditur passio de subiecto per definitionem passionis
non est demonstrationi potissima, quia talis demonstrationi non procedit per immediata quia
adhuc potest ostendi definiti passiones de subiecto per aliquid prius.

Ad secundum dicendum quod ibi primus modus non videtur ingredi
demonstrationem nihilominus si dicatur quod per quartum intelligitur primus, quia omnis
propositio primo modo est per se quarto modo, ideo cum ibi sit quartus modus erit ibi
primus ad minus sicut particularis in suo universali.

APPARATUS
'causa efficiens . . . quid est rep. hom. M 3quia medium . . . passionis rep. hom. M 3attribuitur]
subiecto effective et ideo in tali demonstratione quartus modus add. et del. per vacat M

NOTES
\[A\] These others include Giles of Rome, *Super librum Posteriorum*, ad II 9, 93b26–28, 1488 ed.,
117D ff., and *De medio demonstrationis*, and, earlier, Albertus Magnus, *In Analytica

\[B\] Aristotle, *Posterior Analytics* II 2, 90a7-23.

Quaestio 32
Consequenter quaeritur utrum aliqua negativa sit vera per se.

Et arguitur quod non, quia nulla propositio quae solum est vera per accidens dicitur
esse per se, sed omnis propositio negativa est vera per accidens, sicut dicit Aristoteles in libro
Perihermeneias, bonum non est malum nisi quia ista est vera, “Bonum est bonum.”\[A\] Cum
ergo omnis negativa verificetur per affirmativam, videtur quod nulla negativa sit per se.

Item, haec est negativa vera, “Nullus homo est asinus,” et tamen non est per se, quia
si esset per se esset primo modo aut secundo aut quarto; sed non primo modo, quia
praedicatum non cadit in definitione subiecti, nec secundo modo, quia praedicatum non est
propria passio subiecti, nec quarto, quia subiectum non est causa efficiens praedicati.

Oppositum arguitur, demonstratio est ex his quae sunt per se, sed contingit facere
demonstrationem ex aliquibus negativis; ergo etc.
Ad hoc est intelligendum quod in genere negativarum est devenire ad aliquam negativam per se et immediatam, quia si aliqua sit' negativa et debeat demonstrari, debet sumi aliqua negativa, et hoc non sufficit sed debet sumi alia affirmativa. Quaero tunc de illa negativa probante aut est immediata aut mediata; si immediata propositum habetur, si non, sed demonstretur per aliam, quaero de illa alia aut erit immediata aut non; et sic in infinitum.

Item, si negativa non possit probari nisi sumatur affirmativa, sed in affirmativis est status, ergo in negativis. Sed non esset ibi status nisi aliqua esset immediata; ergo etc. Minor probatur per Aristotelem in hoc primo, scilicet quod sit status in affirmativis tam in praedicatis essentialibus quam in accidentibus.  

Item, in unoquoque genere quod est per accidens reducitur ad illud quod est per se in illo genere, sed in genere negativarum contingit reperire aliquam negativam per accidens, ergo ibi erit aliqua per se ad quam reductur.

Item, sicut in affirmativis est reperire aliquam primum, sicut in terminis entis, sic in genere negativarum contingit reperire aliquam primam qua non est alia necessarior, et ista fit in terminis communibus entis, puta “Non ens non est ens,” vel “Ens non est non ens.”

Sed tu dices si sic dare negativam immediatam, et immediatam sit quo non est aliud prius et necessarius, erit tunc aliqua negativa qua non erit aliqua prior; et hoc est contra Philosophum, qui dicit quod omni negativa est affirmativa prior.  

Dicendum quod sicut aliquid est immediatum sic nihil est prius eo, sed “aliquid esse immediatum est” dicitur vel simpliciter vel in genere. Unde si aliquid sit immediatum in genere nihil est prius in genere illo. Unde contingit devenire ad aliquam negativam primam in genere negativarum, et tali immediato est aliquid prius.

Sed tu dices cum nulla negativa sit immediata simpliciter, quoniam est aliquid prius, videtur quod demonstrationes non fiant ex negativis cum demonstratio fiat ex immediatis simpliciter. Concedo quod nulla demonstratio potissima fit ex negativis, unde notandum est quod non omnis demonstratio fit ex affirmativis primis simpliciter, sed alia fit ex affirmativis immediatis in suo genere. Si enim demonstratio semper fieret ex immediatis simpliciter non esset nisi una demonstratio, et sic de negativis.
Sed tu quaeres ulterius, si aliquae negativae sint per se quomodo reperientur in eis modo dicendi per se? Intelligendum est quod sicut in affirmativis est assertio praedicati ad subjectum, sic in negativa est de assertio praedicati ad subjectum. In aliquibus negativis tale est subjectum quod ipsum in sua definitione includit oppositum praedicati, ut hic, “Nullus homo est asinus.” Et tales negativae sunt per se primo modo. Aliquando autem subjectum est tale quod ab eo removitur praedicatum ita quod subjectum est proprium subjectum respectu oppositi praedicati, ut hic, “Homo non est irrisibilis.” Et sic est secundus modus. Aliquando autem contingit quod subjectum sit tale quod sit cuasa efficiens oppositi praedicati, ut hic, “Nullus interfectum vivit.” Et sic est quartus modus.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur, “nulla propositio” etc., dico quod aliquid esse per accidens est dupliciter, vel per accidens quod opponitur ei quod est per se, vel ei quod est primo. Unde concedo quod nulla propositio ita per accidens quod opponitur ei quod est per se est per se, propositio tamen per accidens quod opponitur ei quod est primo potest esse per se. Multae enim sunt propositiones per se quae non sunt primo; tales enim sunt negativae.

Ad aliam rationem dico quod ista, “Nullus homo est asinus,” est per se primo modo, quia praedicatum removitur a subjecto ita quod oppositum praedicati includitur in ratione subjecti.

APPARATUS

1sit super lin. M 2propositio] est add. M

NOTES

A Aristotle, De Interpretatione 14, 23b8–26
B Aristotle, Posterior Analytics I 7, 75b2; I 22, 83b20, for immediate accidents.
C Aristotle, De Interpretatione 14, 23b8–26.

Quaestio 33

Consequenter quaeritur de per se in comparatione ad secundum quod ipsum: Primo,
Quaestiones Novae

utrum per se et secundum quod ipsum sint idem.

Et arguitur quod sic per Philosophum, qui hoc dicit.\textsuperscript{5} Dicit enim quod per se et secundum quod ipsum idem dicunt.\textsuperscript{1} Triangulus enim secundum quod ipsum habet tres angulos aequales duobus rectis,\textsuperscript{2} quare etc.

Item, illa quae significant idem sunt eadem, sed per se et secundum quod ipsum significant idem; ergo etc. Maior patet, minor probatur quia idem significatur per ipsam propositionem, “Homo per se est animal,” et “Homo secundum quod ipsum\textsuperscript{3} est animal.”

Oppositum arguitur sic: secundum quod ipsum inesse et primo inesse sunt idem, ergo etc. Non enim omne quod per se inest primo inest. Item, si per se et secundum quod ipsum sunt idem ubicumque inventur unum et aliud. Sed hoc est falsum, quia dicendo sic, “Isocheles habet tres,” est per se, non tamen secundum quod ipsum, quia isocheles secundum quod isocheles non habet tres, sed secundum quod triangulus.

Dico quod per se et secundum quod ipsum aliquo modo sunt idem, aliquo modo sunt diversa. Sunt idem quia “per” dicit causam et “se” est pronomen relativum, et ideo “per se” duo includit, scilicet relativum identitatis et nomen\textsuperscript{4} causalitatis. Et ideo ubicumque inventur in alia propositione denotetur esse causalitatis, et illa causalitas est subiecti supra praedicatum, quod “se”\textsuperscript{5} est pronomen relativum, ideo solum refert illud quod praecedit, et ideo solum refert subiectum et non refert quamcumque causalitatem sed solum illam. Simili modi, “secundum quod ipsum” duo includit, scilicet relativam identitatis et nomen causalitatis; in hoc ergo conveniunt ista duo, scilicet “per se” et “secundum quod ipsum.”

Quod utrumque importat causalitatem patet per Philosophum V Metaphysicae, ibi enim ponit tres modos “secundum quod” magis usitatos.\textsuperscript{8,6} Primus modus est prout essentia vel forma rei est illud per quod aliquid est, sicut idea boni est respectu per quod aliquid est bonum. Secundus modus est prout “secundum quod” dicitur subiectum in quo natum est fieri aliquid primo, et secundum hoc dicimus quod corpus est coloratum secundum superficiem quia superficies est illud secundum quod corpus est coloratum primo. Tertius modus dicitur prout “secundum quod” denotat aliquis, idest cuius causa venit aliquis, et iste tertius modus reductur ad quartum hic. Unde in quarto modo non solum praedicatum
comparat ad subiectum in ratione causae efficientis sed etiam finalis. Sic ergo inducendo patet quod “secundum quod” importat causalitatem, et qualiter sunt idem.

Item, aliquo modo sunt diversa, ad cuius evidentiam considerandum est quod differenti modo sunt ista per se, “Triangulus habet tres,” et “Isocheles habet tres,” quia triangulus secundum totum illud quod est habet tres. Per sua principia est causa huius quod est habere tres, unde secundum quod triangulus habet tres. Sed licet isocheles, secundum totum illud quod est, habeat tres, non tamen habere tres inest sibi primo, sed prius triangulo. Ista ergo est per se, non tamen secundum quod ipsum, quia si secundum quod isocheles habere tres, primo inesse sibi et per ipsum inesse omni alii. Hoc autem est falsum, quia triangulus habet tres per se et primo, non tamen per naturam isocheles sed per naturam trianguli.

Sed aliquis diceret quod videtur accipi falsum in ratione quia dicitur quod si isocheles in quantum isocheles haberet tres per se et primo inesset omni alii per naturam ipsius. Dicimus enim quod ista est per se et primo, “Homo est animal,” tamen non dicimus quod animal inest omni alii per hominem; ergo etc. Aliquis diceret quod locutio est impropria, “Homo secundum quod ipsum est animal,,” ista tamen est propria, “Homo secundum se est animal.” Ista enim differunt, “secundum se” et “secundum quod ipsum.” Tunc enim dicitur aliquid esse aliud secundum se quando illud quod inest et illud cui inest non differunt realiter. Ideo ista non est secundum se, “Homo est animal secundum quod ipsum.” Tunc dicitur aliquid “esse aliud secundum quod ipsum” quando illud quod inhaeret et illud cui inhaeret realiter differunt, ita quod unum sit accidens immediatum causatum ab essentia alterius et ista non est propria “Homo secundum se est risibilis,” sed ista, “Homo secundum quod.” Adhuc, diceret aliquis, dicitur quod ista est per se, “isocheles habet tres,” aut ergo primo modo, quod non potest quia praedicatum non cadit in definitione subiecti, nec secundo modo, quia in propositione per se secundo modo praedicatum solum convenit subiecto, vel si aliis inest omnis inest per naturam ipsius, subiecti tale autem non est isocheles respectu huius quod est habere tres.

Dico quod in primo modo et secundo sunt diversi gradus, quia in primo per se alia est
per se et primo, aliqua per se non primo, sicut ista est per se et primo, “Homo est animal,” sed ista est per se non primo, “Socrates est animal.” Eodem modo, alia est per se et primo, ut “Triangulus habet tres.” Sed quomodo inerit aliquid alicui per se secundo modo, nisi sit causatum ex principiis propriis et essentialibus ipsius subiecti? Ideo hoc est per se primo, “Triangulus habet tres,” quia habere tres causatur ex principiis essentialibus trianguli. Sed ad hoc quod sit per se secundo non oportet quod per se causetur ex propriis et essentialibus principiis subiecti, sed sufficit quod subjectum participet essentialiter naturam illius quod est causa passionis per sua principia essentialia et propria, cui per se et primo inest; ut ysocheles inest habere tres et secundo, et ideo non oportet quod habere tres causetur immediate a propriis principiis ipsius, sed sufficit quod ipsum essentialiter pertinet naturam ipsius cui primo et per se ipsum inest. Et sic patet qualiter per se et secundum quod ipsum sunt aliquo modo eadem, aliquod modo diversa.

Sed tu quaeres, “Ubi ponemus ipsa esse eadem et ubi diversa?” Dico quod in illis quae sunt per se et primo sunt eadem per se et secundum quod ipsum, sed in illis quae sunt per se non primo per se et secundum quod ipsum sunt diversa.

Rationes procedunt viis suis.

**APPARATUS**


**NOTES**


Consequenter quaeritur utrum aliquod accidens quod primo et universaliter inest alicui subiecto possit demonstrari de eo.

Et arguitur quod non, quia illius quod demonstratur est altera causa, si ergo passio quae primo inest subiecto demonstratur de subiecto, demonstrabitur per causam alteram; ergo illa passio prius inerit illi causae quam subiecto, et hoc est contra positum, quia ponitur quod primo inest subiecto; ergo etc.

Item, quod immediate inest alicui non potest demonstrari de eo, quia immediatorum non est demonstratio, sed passio quae primo et per se inest subiecto inest ei immediate; ergo etc.

Item, si passio quae primo inest alicui subiecto demonstretur de eo, aut hoc erit per aliam passionem priorem, aut per passionem posteriorem, aut per definitionem passionis, aut per definitionem subiecti. Non potest demonstrari per passionem priorem quia positum est quod illa sit prima; nec per posteriorem, quia tunc esset petitio principii, nec per definitionem passionis, quia illa est demonstrabilis de subiecto sicut passio; nec per definitionem subiecti quia oportet medium esse eiusdem coordinationis cum extremis, sed si definitio subiecti acciperetur pro medio medium non esset eiusdem coordinationis cum extremis, quia medium esset de genere substantiae et extrema de genere accidentium, et non potest pluribus modis demonstrari passio de subiecto; quare etc.

Oppositum patet per Philosophum in littera, dicit enim quod tunc universale est cum demonstratum est aliquid quod inest subiecto per se et primo. Vult ergo quod passio, quae inest et primo subiecto, possit demonstrari de subiecto.

Ad hoc est dicendum quod passio quae per se et primo inest subiecto potest demonstrari de subiecto, et eius proprie est demonstratio, et alia non demonstrantur nisi illam, quia passio quae primo inest subiecto causatur ex principiis essentialibus subiecti, quia in compositis materia cum forma est causa cuiuslibet accidentis, et cum haec passio non sit de essentia subiecti habebit causam per quam inest subiecto. Tunc, arguo, omne quod habet aliam causam quare inest subiecto potest demonstrari de subiecto, sed omnis passio quae
inest subiecto per se et primo habet causam in subiecto, sicut universaliter omne accidens; ergo etc.

Item, definitio subiecti medium est in demonstratione potissima, sicut videbitur in secundo huius. Cum ergo passio prima subiecti sit causata a subiecto per definitionem subiecti, ergo definitio subiecti poterit esse medium ad demonstrandum passionem de subiecto quod definitio subiecti sit causa illius passionis. Patet quia definitio subiecti dicit quod quid est subiecti, et subiectum per suum quod quid est est causa passionis in ipso, quare ipsa definitio subiecti dicit causam passionis in subiecto.

Et est intelligendum ulterius quod accidentia sint triplicia, scilicet prima, media, et ultima. Accidentia prima possunt demonstrari de subiecto per causam existentem in subiecto, media autem possunt demonstrari per primam, sed ultima per media. Et ultima solum sunt demonstrabilia et non possunt esse media ad demonstrandum aliquod aliud, ex quo ipsa sunt ultima, sicut appareat in naturalibus. Iguis enim per suam formam substantialem est causa causalitatis, et per causalitatem est causa levitatis et raritatis et sic usque. Ad aliquam passionem quae est demonstrabilis solum oportet devenire, et ipsa ulterius non est medium, ita quod in omnibus universaliter oportet quarere statum, tam in naturalibus quam in aliis.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “si accidens ostendatur de subiecto, ergo per aliud, et illi prius inhaerebit; ergo posterius inerit illi,” verum est sub ratione causae, sed non prius inerit illi sub ratione subiecti. Unde habere tres inest triangulo per causam, et illi causae prius inest ut causae, non tamen ut subiecto. Et ita potest passio demonstrari per causam.

Ad aliam rationem, dico quod aliquid esse immediatum alii est dupliciter, aut immediatum immediatione subiecti aut immediatum immediatione causae. Unde omnis propria passio immediate inest subiecto immediatione subiecti, non tamen immeidalione causae. Immo omnis demonstratum' habet causam ad demonstrationem sui de subiecto, licet primo et per se insit subiecto. Quod autem est immediatum alii immediatione causae et immediatione non potest demonstrari de subiecto.
Ad tertiam rationem, dicitur quod per definitionem subiecti ostenditur talis passio de subiecto; et cum dicitur medium debet esse eiusdem coordinationis cum extremis, dico quod non oportet quod medium sit eiusdem coordinationis praedicamentalis cum extremis, sed sufficit quod sit eiusdem coordinationis loquendo de tali coordinatione quae est inter causam et causatum. Talis autem est inter definitionem subiecti et ipsam passionem quae primo et universaliter inest subiecto, qua definitio subiecti est causa et passio ipsa causatum, et haec identitas coordinationis medii cum extremis sufficit.

**APPARATUS**

'demonstratum] -tio M

**NOTES**


Aristotle, *Posterior Analytics* II 11, 94a24–36, cited in support of this point by Thomas Aquinas, *Commentarium in libros Posteriorum analyticorum* II, Lectio 1, though in most of the examples in Book II the definition of the passion seems to be the middle term. Aquinas explains this by arguing that the definition of the passion must be completed by the definition of its proper subject.

**Quaestio 35**

Consequenter quaeritur utrum haec sit universalis, “Homo est animal,” universalitate determinata in hoc libro.

Et arguitur quod sic quia Themistius super capitulum de erroribus dicit quod genus universaliter praedicatur de suis speciebus, sed animal est genus ad hominem; quare universaliter inest homini. Ideo ista universalis universalitate determinata in hoc libro.

Item, illa propositio est universalis in qua praedicatum inest subiecto universaliter per se et primo, sed in hac propositione, “Homo est animal,” animal inest homini universaliter quia haec est vera, “Omnis’ homo est animal,” et est per se quia praedicatum est de ratione subiecti. Item, est primo quia illud praedicatum inest primo quod non inest per aliquod
prius, sed animal inest homini non per aliquod prius; ergo etc.

Oppositum arguitur, in propositione universale ut hic loquimur de universali primum non excedit subiectum nec e converso. Sed animal excedit hominem, in pluribus enim reperitur quam homo. Ergo etc.

Ad hoc intelligendum quod universale accipitur quattuor modis: Uno modo secundum causalitatem, alio modo secundum praedicationem, alio modo universale idem est quod propositio universalis, quarto modo dicitur universale convertentia praedicati cum subiecto. Universale secundum causalitatem est illud cuius causalitas se extendit ad productionem plurium effectuum, et isto modo dicitur sol universale. Est enim causa omnium generabilium et corruptibilium. Alio modo dicitur universale secundum praedicationem, et illud est causatum per operationem intellectus abstrahentis aliquid a conditionibus materialibus sive individuantis; et de hoc dicit Aristoteles universale est unum in multis et de multis. C Et de tali non intendimus hic. Tertio modo universale, quod est propositio universalis, ut ista, “Omnis homo est animal,” et adhuc isto modo non intendimus. Quarto modo dicitur universale ipsa convertentia praedicati cum subiecto, et hoc modo dicitur quod universale inest universaliter suae propriae passioni, quia subiectum et sua passio non sunt sicut excedens et excessum, in quibus unum reperitur et reliquum et e converso. Et sic intendit Philosophus hic de universale, unde dicit propositionem esse universalem in qua praedicatum inest subiecto per naturam subiecti, cum conclusio convertitur ita quod non per aliquod aliud sibi inest.

Ad quaestionem igitur dicendum quod ista, “Homo est animal,” in uno convenit cum universale, sed in tribus disadvenit. In hoc enim convenit cum ipso quia animal inest homini universaliter, per se, et primo, ut ostensum est. Sed in tribus disadvenit, primo quia in propositione in qua praedicatum primo inest subiecto ipsum non inest aliis nisi per naturam ipsius, prout hic sumitur primo. Taliter autem non convenit animal homini, a deo enim aequaliter convenit asino sicut et homini. In alio etiam disadvenit, quia in propositione universalis praedicatum est propria passio subiecti, et non sunt sicut excedens et excessum. Sic autem non se habent animal et homo, quia animal non est propria passio
hominis, nec est convertibile cum homine, dicitur enim de aliis speciebus. Item et in tertia, quia in propositione universali ita se habet subiectum ad praedicatum quod posito subiecto ponitur praedicatum et illo remoto removitur praedicatum. Sic autem non se habent animal et homo quia licet posito homine ponatur animal, tamen destructo homine non destructur animal.

Et ideo dico quod ista proposito, “Homo est animal,” non est universalis universalitate determinata in hoc libro, ex quo apparat cuius conditio est ipsum universale. Si enim universale non est nisi convertibilitas praedicati cum subiecto, universale vel erit conditio praedicati vel praedicati in comparatione ad subiectum, et illud ultimum est magis verum.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “secundum Themistium genus universaliter praedicatur etc.,” dico quod genus ita universaliter praedicatur de suis speciebus, non sic primo quod prius homini quam asino, sed propter hoc primo quia non inest homini per aliquod prius. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit universale, sed requiritur quod primum sit accidens subiecti et sic convertibile cum ipso.

Ad secundam rationem, concedo maiorem. Ad minorem dico quod licet praedicatum insit subiecto primo ita quod non per aliquod prius, tamen hoc non est absolute primo. Adhuc enim quod praedicatum conveniat subiecto primo proprie loquendo de primo, oportet quod non insit sibi per aliquod prius, et ita quod non conveniat aliis sicut illi; sic autem non inest animal homini primo quia adeo primo inest animal asino sicut homini, et omnibus aliis speciebus eius.

**APPARATUS**


**NOTES**


BThemistius, *Paraphrasis of the Posterior Analytics*, Chapter 4, ed. O’Donnell, p. 257, ll. 35–39, seems to be intended, though the “Chapter on Errors” should be Chapter 3.
Quaestiones Novae

CFor instance, Aristotle, *De Interpretatione* 7, 17a37–38 and *Metaphysics* VII 13, 1038b10–11 say that a universal is suited by nature to be predicated of many. Simon no doubt took *Categories* 2 ff., which refers to what is said of another and what is in another, to be speaking of universals in both cases.

**Quaestio 36**

Consequenter quaeeritur utrum ad naturam universalis exigatur multitudo suppositorum.

Et arguitur quod sic. Philosophus dicit quod universale est unum in multis et de multis. Et Porphyrius dicit quod universale est aptum natum praedicari de pluribus. Themistius dicit super librum *De anima* quod universale est conceptus quidam intellectus sive hypostasi ex omni similitudine collectus, similitudo autem non est nisi in pluribus; quare etc.

Item, de ratione totius unde totum est habere partes plures, quia secundum Boetium impossibile est totum unde totum in una parte consistere. Sed universale unde tale est quoddam totum. Ergo etc.

Item, per Philosophum, *I Caeli et mundi*, in omnibus habentibus formam in materia necesse est esse multitudinem suppositorum in actu, sed in omnibus universalibus habetur materia in forma; ergo etc.

Oppositum arguitur, Philosophus dicit VII *Metaphysicae* quod sol et luna sunt universalia, et si applicetur eis definitio erit universalis, sed sol et luna non habent plura supposita; ergo etc.

Item, ad naturam illius' non exigitur multitudo suppositorum quod potest salvari in qualibet parte, sed universale unde tale potest salvari ad quamlibet sui partem, ergo ad naturam universalis unde tale non requiritur multitudo individuorum in actu.

Ad hoc est intelligendum quod in entibus inveniuntur quattuor genera universalium, duo in generabilibus et duo in sempiternis. In generabilibus inveniuntur aliqua generata per propagationem, aliqua per putrefactionem. In generatis per propagationem oportet esse duo
supposita ad hoc quod natura rei salvetur, scilicet masculum et femellam, et unum erit agens reliquum patiens. In generatio per putrefactionem non est necesse esse plura supposita in actu, quia\(^3\) forma inducit in illis per virtutem corporum superiorum. Unde dicit Philosophus quod pater generatorum per putrefactionem est sol.\(^\text{G}\) Causa quare in generatis per propagationem\(^3\) universale requirit necessario plura secundum actum, et quare oportet illa esse distincta secundum diversificatem sexus, est illa, quod ad hoc ut natura speciei salvetur in talibus oportet ut fiat generatio\(^3\) individuorum; et\(^5\) ideo dicit Philosophus quod in ipsis entibus data est generatio propter constitutionem\(^6\) speciei.\(^\text{H}\) Generatio autem individuorum non possit esse nisi per actionem quorum unum esset patiens et reliquum agens. Et propter hoc licet mulier non sit intenta a natura\(^7\) speciei, est tamen intenta a natura, scilicet universalis, cuius est continuare species in esse. Universale autem in generatis per putrefactionem non requirit plura supposita in actu, sed in potentia solum, cuius ratio est quia in ipsis nullum inventur individuum quod possit semper manere, immo nec aliquod in speciei activorum. Nunc autem species in talibus non potest salvari nisi per esse alicuius individui. Ideo oportet ponere in ipsis successionem individuorum ut salvetur natura speciei ita ut corrupto uno generetur aliud.\(^8\) Propter quod universale repertum in ipsis licet non habeat immuta supposita secundum actum et simul oportet ut habeat multa secundum potentia necessario.

In sempiternis etiam inveniuntur duo genera entium.\(^9\) Unum est substantia sempiterna corporea, aliud est substantia sempiterna incorporea, quod est abstracta a motu et a materia. In substantiis corporeis sempiternis non sunt plura individua in actu nec in potentia, quia si ibi esset potentia ad plura illa potentia ordinaretur ad impossibile. Ideo non possunt esse plures soles et plures lunae, et ratio huius est quia in istis in quibus est pluralitas individuorum causa multiplicationis est quia tota materia debita illi speciei non occupatur in uno individuo, et item quia individuum non est tale ut forma unius individui\(^{10}\) possit faciare appetitum materiae speciei. Nunc autem in sempiternis ita est quod materia quae debetur toti speciei occupatur in uno individuo, et sub forma eius, et forma unius individui faciat totum appetitum materiae. Sicut est de sole, unde praeter hunc solem non invenitur
aliquid quod sit in potentia ad formam solis, et ideo tota materia occupatur in uno individuo, et sua forma faciat appetitum materiae. Item cum est sub forma non appetit esse sub alia, nec est ibi admixta privatio. Et similiter est de mundo et luna et aliis. Et ideo in talibus non est multiplicatio individuorum secundum actum nec secundum potentiam. In quibusdam autem aliis est multiplicatio secundum actum et in quibusdam secundum potentiam, ut visum est.

Sed tu quaeres, “Quare est ita in corporibus, unum individuum occupat totam naturam debitam una speciei, et non hoc?” Dico quod est quia approximant magis illi quod est maxime unum et maxime perfectum, et ideo providit natura ut ipsa sint incorruptibilia et secundum speciem et secundum individuum, et quod ista inferiora sint corruptabilia ad minus secundum individuum. Licet tamen in sempiternis non inveniatur multitudo suppositorum necque secundum actum necque secundum potentiam, tamen bene forte invenitur ibi multitudo suppositorum secundum aptitudinem, quia formae solum non repugnat esse in pluribus, et ideo dicimus esse aptum natum quod non habet repugnantiam ad illud. Et non sequitur ulterius habet aptitudinem ad hoc, ergo habet potentiam, sicut patet de caeco. Quia caecus est aptus natus ad videndum, non tamen habet potentiam ad videndum, quia a privatione etc.

In substantiis autem sempiternis incorporeis non inveniatur multitudo suppositorum nec secundum actum nec secundum potentiam nec secundum aptitudinem, quia omnis multitudo suppositorum est ex divisione materiae, et divisio materiae ex partibilitate quantitatis, et ideo, quia in ipsis non est materia quanta, ideo non invenitur in ipsis multitudo suppositorum aliquo modo secundum Philosophum, licet forte oppositum sit tenendum secundum veritatem. Unde dicit Rabin Moyses quod in ipsis non invenitur aliqua distinctio nisi illa quae est inter causam et causatum, et hinc consonat auctorem De causis, dicens quod intelligibilia scit res supra se quoniam est causata ab illis, et scit res sub se quoniam est causa ipsorum, et haec distinctio solum est causae et causati.

Sed tu quaeres, “Quomodo sunt istae universales?” Dico quod ex hoc quod sunt actu multiplices sunt universales, unde dicit Philosophus III De anima quod omne separatum est
actu intelligens et intellectum, \textsuperscript{M} et ex hoc\textsuperscript{44} universales sunt in actu. Unde valde longe est ibi ratio universalitatis et in istis inferioribus. Sed adhuc non videtur definitionem quaestio. Quaestio enim est utrum de ratione universalis unde universale est sic quod habeat multitudinem suppositorum, forte de ratione universalis unde universale est quod habeat multiplicationem suppositorum secundum aptitudinem, sed non secundum actum\textsuperscript{15} nec secundum potentiam, quia ex hoc est aliquid universale quia est actu absolutum praeter conditiones individuationis. Talis autem absolutio possibilis est si non reperiantur plura nec secundum actum nec secundum potentiam, unde possum intelligere substantiam solis praeter quantitatem et praeter omnia talia accidentia. Intellectus absolutus facit rationem universalis quare ad rationem universalis requiritur solum aptitudo ad plura.

Et si tu dicas, “In substantiis separatis non est aptitudo ad plura,” dico quod alia est ratio universalis in ipsis et in aliis, ut dictum est.

Ad rationes. Ad primam, dico quod omnis definitiones illae bene concludunt quod de ratione universalis sit aptitudo ad multa. Unde alibi Philosophus dicit quod universale est aptum natum praedicari de pluribus.\textsuperscript{N} Et si tu dicas cui repugnat actus ei repugnat aptitudo,\textsuperscript{16} ergo cum aliquibus repugnat actus ad plura ei repugnat aptitudo ad plura; dico quod maior falsa est. Quia non omnis aptitudo ordinatur ad actum.

Ad secundam, dicendum quod sicut est totum sic habet partes secundum potentiam, et si secundum actum habet partes secundum actum, et si secundum aptitudinem habet partes secundum aptitudinem. Et cum dicitur universale est totum, verum est secundum aptitudinem, ut dictum est.

Ad aliud, cum arguitur in habentibus formam in materia est\textsuperscript{17} multitudine et individuorum sub una specie\textsuperscript{18} per materiam, dicendum quod si maior sumatur universaliter, falsa est, quod quaedam habent formam in materia qua materia est in potentia ad formam et non ad privationem formae. Et in talibus non requiritur multitudo individuorum per materiam sub una specie, et ideo in talibus poterit manere unum et idem secundum numerum sempiternaliter. Alia autem habent formam in materia qua est in potentia ad formam et ad privationem formae, et in istis necessario requiritur multiplicatio individuorum
secundum materiam sub una specie, cum unum secundum numerum non possit sempiternaliter manere.

APPARATUS


NOTES

AFor instance, Aristotle, De Interpretatione 7, 17a37–38 and Metaphysics VII 13, 1038b10–11, speaks of the universal being naturally suited to said of many. Categories 2 ff. speaks of what is said of another and what is in another, and Simon took both to be universal.

BPorphyry’s Isagoge does not seem to contain any such passage referring to universals as such, but in the second paragraph of its discussion of genus it is indicated that genus is predicated of many species in quid, and that species is predicated of many differing in number. Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata, pp. 26–27.


EAristotle, De Caelo I 9, 277b29–278a21, though Aristotle only argues here that it is possible for what has a form in matter to have several instances.

FAristotle, Metaphysics VII 15, 1040a28–1040b1.

GAristotle, Generation of Animals II 6, 743a32–35.

HAristotle, History of Animals V 1, 539a16–25.
Quaestiones Novae

Quaestio 37

Conseuerter quaeritur utrum genus requirat multitudinem specierum.

Et arguitur quod non, quia sicut se habet species ad individuum sic genus ad speciem, quia utrobique est comparatio totius universalis ad suam partem. Sed species non requirit multitudinem individuorum in actu, ergo nec genus multitudinem specierum.

Item, differt totum integrale et totum universale, sicut vult Philosophus V Metaphysicae, quia totum universale habet partes quorum quaelibet est suum totum. Totum autem integrale habet partes quorum nulla est suum totum, sicut patet de domo. Sed genus comparatur ad species sicut totum universale ad suas partes, ergo ad naturam generis etc.

Oppositum arguitur, de ratione totius est habere partes, sed genus est quoddam totum, ergo ad naturam generis requiritur multitudo specierum.

Intelligendum est quod in genere est duo considerare, scilicet suam essentiam et suum esse. Si consideretur secundum suam essentiam non requirit multitudinem specierum, sed quod plus est, ad essentiam eius nulla species pertinet, nec una nec plures. Et huiusmodi est, quia genus contrahitur ad species suas ad differentias contrarias. Sed nulla differentia est de essentia generis, quia genus se habet respectu differentiarum sicut materia respectu formae et subiectum respectu accidentium, sed forma non est de essentia materiae nec accidentia de essentia subiecti, ergo nec differentiae sunt de essentia generis. Et cum genus determinatur ad species per differentias, species erunt extra rationem generis, et una et plures.
Sed aliquis diceret genus secundum suam essentiam consideratum nihil aliud est quam omnis suae species. Quomodo ergo non sunt species de eius essentia? Dico quod in genere reperitur unitas et non reperitur unitas secundum formam, sed unitas secundum intellectum et rationem. Licet tunc unum quod est unum secundum formam possit plurificari per diversa numero, tamen impossibile est quod unum et idem secundum formam diversificetur per diversa specie, quia tunc unum essentialiter esset plura essentialiter. Et ideo cum nos ponamus genus plurificari per plures species diversas, manifestum est quod genus est non unum secundum formam et essentiam ita quod nomine generis importantur plures res vel duae, et istae res plures sub uno conceptu communi conveniunt apud intellectum. Quoniam quidem intellectus attribuit eis rationem generis. Et iste conceptus animus sumitur ex aliquo apparenti in re ita quod per genus importuntur diversae essentiae sub ratione communi, quae quidam ratio communis est in differentibus secundum speciem, ex quo manifestum est quod ad essentiam generis ut sic non pertinet aliqua specierum. Illud enim quod pertinet ad essentiam generis ut sic est aliquid unum in ratione quod quidem reperitur in pluribus secundum speciem. Sed nulla species, sive una sive plures, considerata in propriis naturis potest habere talem rationem communem per quam possit aliqua species reperiri in diversis secundum speciem. Et ideo ad rationem generis ut sic neque pertinet una species neque plures species. Verumtamen species omnes habent rationem communem in genere, sed sic considerare speciem est considerare naturam generis et non speciei.

Si autem consideratur quantum ad suum esse, hoc potest esse duobus modis, aut hoc erit secundum esse quod habet in anima aut secundum esse quod habet in re extra. Primo modo non requirit plures species. Sicut enim ad essentiam generis non pertinet una species neque plures, sic neque ad intellectum essentiale generis, quia eadem est dispositio rei in entitate et veritate. Si consideretur secundum esse quod habet in re extra requirit multitudinem specierum non actu sed potentia. Nam cum genus sit natum dividi per differentias oppositas, ipsum genus de necessitate existit sub altera oppositarum differentiarum. Subiectum enim existens sub uno contrariorum est in potentia ut sic sub alio. Et cum differentiae sint causae formales respectu specierum, simili modo dicendum est.
de genere respectu specierum. Et ideo genus quantum est ad esse extra requirit multitudinem specierum in potentia. Sic igitur patet qualiter ad naturam generis requiritur multitudo specierum et qualiter non.

Modo dicendum est ad rationes. Ad primam dico quod quodam est similitudo. Similitudo est quia sicut species potest salvari in uno individuo sic genus in una specie; et sicut species praedicatur in quid de individuo sic genus de specie. Sed dissimilitudo est quia genus per differentias determinatur ad species, per differentias quae accipiuntur ex parte formae habentis contrarium; et ideo necessario, cum genus sit sub una specie, requirit quod possit esse sub alia, quia si unum contrariorum est innata et reliqua poterit esse de necessitate. Et ideo cum genus per differentias determinetur ad species necessario habet potentiam ut sic sub alia, sed species determinatur ad individuum per materiam et materiae ut sic nihil contrarietur, et ita ratione contrarietatis non est causa quare species requirat multitudinem individuorum. Immo contingit reperire tale individuum quod semper manet, quia cum materia sit sub illo individuo non est in potentia ut sic sub alio, talia autem sunt sol et luna; ideo etc., ut visum est.

Ad aliam rationem, cum dicitur “Genus est totum universale,” concedo. Et ideo quaelibet species est ipsum quod est genus realiter etc. Dicitur ergo “sufficienter potest salvari in una specie,” verum est secundum actum et causa dicta est.

APPARATUS

NOTES

\(^{A}\)Cf. Aristotle, Categories 2b18–20.

\(^{B}\)Aristotle, Metaphysics V 26, 1023b26 ff..
Quaestiones Novae

Quaestio 38

Consequenter quaeritur utrum cognoscens omnem particulare triangulum habere tres, cognoscat triangulum habere tres.

Et arguitur quod sic, quia quaecumque se habent sicut relativa cognito uno cognoscitur reliquum, quia cognito uno relativorum etc. Sed omnes particulares trianguli convertuntur cum triangulo universaliter dicto, ideo etc.

Oppositum dicit Philosophus, dicit enim quod quamvis aliquis demonstret de gradato et ysochele habere tres non demonstret de triangulo habere tres, nisi sophistico modo.

Dico ad hoc quod cognoscens omnem triangulum particularem habere tres, loquendo de scire simpliciter, quia ad hoc quod aliquis sciat passionem de subiecto oportet quod sciat per propriam rationem subiecti et non per aliquod accidens, sed ratio omnium particularium triangulorum accidit rationi trianguli in communi, immo ratio eorum est extra rationem trianguli communis—ideo cognoscens omnem triangulum particularem habere tres non cognoscit triangulum habere tres per rationem propriam trianguli. Sed aliquis dicet, “Commentator super II Metaphysicae dicit quod universalia sunt bonae mixtionis cum particularibus.” Fortius enim inhaerent suis particularibus quam accidentia suis subjectis. Sed ex cognitione propriorum accidentium intellectus devenit in cognitionem subiecti. Ergo multo fortius ex cognitione particularium devenimus in cognitionem universalis, et ita sciens omnem triangulum particularem habere tres scit triangulum habere tres.” Verum est quod nullum accidens per se et primo et in virtute propria ducit in cognitionem quiditativem substantiae, tamen verum est quod ex operatione aliquando devenimus in cognitionem substantiae. Sed cum in animali apparret ista operatio quae est sentire, et ista operatio non potest reduci in materiam, nec in dimensiones sentiret, nec in qualitates primas, quia tunc ignis sentiret quia est calidus, nec qualitates posteriores. Et ideo reducimus ipsam in aliquam formam substantialem, sic ergo ex operatione discurrit intellectus in cognitionem substantiae a qua progreditur talis operatio. Et non cuiuscumque, nec devenit in cognitionem substantiae quocumque modo, sed prout est causa illius operationis. Habesne adhuc intellectum essentiale substantiae? Dico quod non, quia quandocumque tu intelligis
subiectum in comparatione ad aliud subiectum. Simili modo ex parte ista dico quod particularia in virtute propria non ducunt in cognitionem universalis. Tu dices in virtute cuius? Tunc dico quod in virtute intellectus agentis. Intellectus enim agens videns omnia particularia convenire in una natura communi abstrahit ipsam ab omnibus principiis individuantibus et facit ipsum universale. Unde bene dixit Philosophus quod cognoscens omnem particulare triangulum habere tres non cognoscit simpliciter de triangulo quod habeat tres, secundum quod triangulus, sed forte secundum accidens.

Ad argumenta. Ad primum, dico quod relativa sunt dupliciter. Sunt enim secundum substantiam et sunt secundum esse, secundum substantiam sicut definitio et definitum, secundum esse sicut universale et particulare. Qui ergo cognoscit definire unum relativorum definire cognoscit et reliquum. Qui tamen cognoscit unum relativorum secundum esse non oportet quod cognoscat aliud nisi secundum esse. Et ideo quia omnia particularia in esse sunt idem cum ipso universali et convertibilis cum ipso, sciens omnia particularia scit ipsum universale secundum esse quod habet in re extra. Sed haec cognitionis ipsius universalis non est cognitio ipsius secundum substantiam suam, immo quia ipsum universale secundum substantiam suam et omnia particularia non convertuntur, nec sunt ad invicem relativa. Ideo cognoscens omnem triangulum habere tres non cognoscit simpliciter de triangulo secundum substantiam suam. Et sic intelligit illud Philosophus.

**APPARATUS**


**NOTES**

^Cf. Aristotle, *Categories* 8a35.

^Aristotle, *Posterior Analytics* I 5, 74a26–32. In the James translation that Simon used, we read “Propter hoc neque si aliquis monstrat unumqualque triangulum demonstratione aut
una aut altera quod duos rectos habet unumquodque, “isopleuron” seorsum et “skalenon”, id est gradatum, nondum cognovit triangulum quod duos rectos, nisi sophistico modo...”
The translation is quite literal from the Greek, except that where the Greek has “kai to isoskeles” James has “idest gradatum.” The point is that the three sorts exhaust all triangles, and James apparently intends by “idest gradatum (gradatim?!),” “that is, step by step,” or some such thing. It is hard to tell what Simon makes of this (he must be reporting from memory or using a corrupt text of James’s translation, since James never mentions isosceles triangles here), but he understands the point of the text, and, if he does not understand James as I have suggested James intends the thing, perhaps he takes a “gradatum” as a kind of triangle, as one that is not isosceles.

C Averroes, Commentary on the Metaphysics I 9, 991a9–21, comm. 31, 20H.
D Cf. Quaestiones Veteres, Question 40.
E See note B.

Quaestio 39

Consequenter quaeritur utrum genus acceptum in sua communitate praedicetur de specie, puta animal sumptum in sua communitate praedicetur de homine.

Et arguitur quod non, quia si animal in sua communitate possit praedicari de homine, ergo cui non repugnat animal in sua communitate ei non repugnat homo, sed asino non repugnat animal in sua communitate; ergo nec homo sibi. Ergo haec erit vera, “Homo est asinus.”

Item, in propositione affirmativa praedicatum est idem numero cum subiecto, sed animal acceptum in sua communitate non est idem numero cum homine; ergo etc. Probatio minori: quia per Philosophum I Topicorum unum numero dicitur tripliciter, scilicet unum definitione, unum proprio, unum accidente. A Quod non sit definitioni probatio: Quia definitio est convertibilis cum definito, tale autem non est animal in sua communitate respectu hominis; ergo etc.

Oppositum arguitur, nihil quod non est acceptum in sua communitate potest
praedicari de alio sicut genus, sed animal praedicatur de homine sicut genus, ergo ut sic accipitur in sua communitate.

Intelligendum est quod nomine generis importat duo, scilicet intentionem generis et rem subjicitam intentioni. Et cum dicimus praedicari de specie non est hoc intelligendum de praedicatione quae est intentio generis, quia illud quod praedicatur de partibus est aliquid existens in ipsis. Tale autem non est intentio generis, quia illa solum est in anima, quia si esset extra animam tunc circumscripto intellectu adhuc maneret, quod falsum est. Nulla enim intentio logicalis manet circumscripto intellectu. Propter quod cum dicimus ergo “praedicari de specie” intelligendum est de re subiecta intentioni.

Sed est intelligendum ulterius quod illud praedicat terminus quod significat, et nihil aliud. Idem autem significat nomen et definitio; ratio enim, cuius nomen est signum, definitio est per Aristotelem IV *Metaphysicae.* Et ideo illud quod indicat definitio rei subicit terminus et praedicat, et illud quod indicat definitio animalis est haec substantia animata sensibilis. Sic ergo dicendo “Homo est animal,” nihil aliud est quam “Homo est substantia animati sensibilis,” unde intentio non praedicatur sed res praedicatur cui applicabilis est intentio, sed interius restat.

Praedicaturne animal ut superius ut commune et ut universale? Dico quod non. Quia licet illud quod praedicatur fuerit commune, non tamen praedicatur ut commune, cuius ratio est quia communitas, universalitas, et intentio generis non accidunt animali nisi ut animal intellectum est. Et hoc apparebit per Avicennam qui dicit quod rebus naturalibus secundum duplicem modus essendi duplicita debentur accidentia. Habent enim res materiales esse extra anima, et secundum hoc esse debentur eis accidentia talia cuius modi sunt album nigrum. Et talia habent etiam esse in anima et secundum hoc esse debentur eis ista accidentia esse genus et esse speciem et huiusmodi. Ex hoc patet quod talia accidentia, esse genus vel esse universale, non conveniunt animali nisi ut intellectus est. Sed constat quod haec praedicatio est per accidens, “Homo est animal secundum quod intellectum est,” quia praedicatum affirmatur de subjecto sub aliquo accidente. Manifestum est autem quod esse genus et esse speciem accidunt animali et homini, quare si genus praedicetur de specie per
se, non est dicendum quod animal praedicetur de homine ut genus est, nec ut commune. Quod igitur praedicatur ibi est commune, sed non praedicatur ut commune est vel genus.

Sed diceret aliquis, illud quod animal significat est aliquid ut indeterminatum est, singulare illud ut commune, ergo animal significat aliquid ut commune, ergo et illud quod significat et praedicat, et e contrario; ergo praedicando animal de homine praedicat aliquid ut commune. Dico quod quando dicimus quod animal significat aliquid indeterminate, credo quod illud indeterminate nec includitur in significato animalis nec in modo significandi eius. Sed natura animalis ut significatur per animal nec determinata nec indeterminata est. Et ratio huius est quia illud quod convenit aliqui naturae secundum se convenit omnibus participantibus naturam illam, sicut patet de habere tres respectu trianguli. Si ergo dicas quod ratio indeterminati convenit animali ut sic significatur, ergo convenit homini, quod sit indeterminatum ad plures species cum animal essentialiter de homine praedicetur. Hoc autem est falsum, cum homo non sit indeterminatum ad plures species, unde animal non significat indeterminate ita quod determinatio vel indeterminatio cadunt in sua ratione.

Sed tu dices, quare dicimus tunc quod animal significat aliquid indeterminate? Dico quod intellectus apprehendens naturam animalis ut sic apprehendit ipsum ut indifferens est ad multas species, et ideo dicimus quod significat indeterminate ad multas species, propter quod dicendum quod cum idem praedicat terminus quod significat terminus. Et ideo cum animal significet quid commune cum praedicatur de homine, praedicatur quid commune. Non tamen praedicatur ut commune quia animal non significat ut commune. Immo si ad illud quod significat solum attendamus nos dicimus quod non significat nisi esse animalis in composito, sic quodlibet nomen concretum. Et manifestum est quod istam rationem accidit universalitas et particularitas.

Ad rationes. Ad primam, cum arguitur “Si animal acceptum etc.,” dico quod non sequitur quia animal non est ita commune ad hominem et ad asinum, quod illa non importet in actu, sed in potentia. Quia animal illud quod significat, significat ut homo ab asino non differt. Et istas naturas significant homo et asinus distinctum, et ideo non potest homo de asino praedicari, quia significat aliquid ut distinctum ab asino. Sed tu dices,
“Quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Sed animal dictum de homine est idem numero cum homine, et animal dictum de asino est idem numero cum asino, ergo homo et asinus idem sunt inter se.” Dico quod quocumque uni et eidem determinate sunt eadem, inter se sunt eadem. Nunc autem homo et asinus non sunt idem numero in animali determinate, sed indeterminate, et esse idem in numero nihil quam esse idem genere, et ideo non oportet quod sint idem inter se.

Ad aliud dicendum quod animal quod praedicatur stat in sua communitate, et tamen est idem numero cum homine. Et ista stant simul, "sed ista non staret simul:" Si animal praedicatum de homine praedicetur de ipso ut commune, staret ut commune. Et hoc negatum est, praedicatur enim commune, non tamen ut commune, sed solum praedicatur de homine sicut illud quod est idem essentialiter et realiter cum homine; immo sic significat et ideo sic praedicat.

Ad aliud, cum arguitur "Aut est idem definitione etc.,” dico quod animal est idem homini definitione pro tanto quia pertinet ad definitionem et quidditatem hominis.

**APPARATUS**


**NOTES**


^C Avicenna, *De Philosophia Prima* V 1, ed. Van Riet, 227 ff.

**Quaestio 40**

Consequenter quaeritur utrum per medium contingens possit sciri conclusio necessaria.
Et arguitur quod sic quia ista est necessaria, “luna eclipsatur,” et tamen medium est contingens, scilicet interpositio terrae.

Oppositum vult Philosophus.\(^{\text{a}}\)

Ad quaestionem dico quod duplex est medium contingens, unum quod est contingens secundum se respectu conclusionis, et tale est album, aliam respectu huius conclusionis, ‘habere tres.’ Et per tale medium non potest sciri conclusio necessaria, quia scire est per causam cognoscere et remota causa removitur effectus. Nunc autem remoto medio contingente non removitur conclusio necessaria, ideo illa non potest esse causa conclusionis necessariae.

Aliud est medium quod non est contingens secundum se nec respectu conclusionis, cuiusmodi est habere triangulum extrinsecum etc. respectu huius habere tres. Aliud est medium quod est contingens secundum se, necessarium tamen respectu conclusionis, et tale est haec interpositio terrae inter solem et lunam. Est contingens secundum se quia aliquando est et aliquando non est. Est tamen necessaria respectu huius conclusionis, “luna eclipsatur,” quia posita interpositione terrae necessario ponitur eclipsis, et luna remota removitur eclipsis. Et manifestum est quod per tale medium bene scitur conclusio.

Sed tu dices, “potestne sciri loquendo de scire simpliciter?” Credo quod non, quia quod scitur simpliciter habet esse perpetuum et impossibile aliter se habere. Lunam autem eclipsari non est perpetuum, sed possibile est aliter se habere. Contingit enim eclipsum esse et etiam non esse. Et item non potest demonstrari de demonstratione simpliciter per illud medium quod est interpositio terrae. Et hoc dicit Lincolniensis, quod lunam eclipsari non est necessarium, manifestum enim quod eclipsis particularis non semper est, item, non contingit universale manere si non sit aliquod individuorum, et ideo cum non semper sit aliqua eclipsis particularis non semper manebit eclipsis universalis.\(^{\text{b}}\)

“Et oppositum Lincolniensis sibi ipsi,” tu dicis, “quod est universalis et tamen non semper est. Nonne sunt universalia perpetua si debet salvari complete universum?” Et respondet quod inconveniens est ponere tale universale non esse, quod quidditativa universale dicit aliquam naturam subiectam universalitati. Modo eclipse lunae est universale
Quaestiones Novae

quod non dicit aliquam naturam, sed magis defectum naturae dicit, enim magis non ens quam ens. Et talia universalia ponere non esse non est inconveniens, et ideo dicit quod de eclipsi non est demonstratio neque scientia simpliciter. C Est simpliciter necessaria de qua possit esset simpliciter scientia.

Ad rationem, cum arguitur, “hoc medium est contingens, interponi terram, etc.,” verum est secundum se, respectu huius conclusionis quod est “luna eclipsatur,” est necessarium, ita quod posita interpositione terrae impossibile est quin fiat eclipsis.

APPARATUS

1album scrips. et del. M 2medium corr. ex contingens super lin. M

NOTES


Question 41

Quaerimus consequenter quia Philosophus dicit quod corruptio scientiae potest contingere vel per corruptionem scientis vel scibilis vel medii, A ideo quaeritur utrum corrupta re corrumpatur scientia.

Quod non videtur, quia positis causis ponitur effectus, ergo cognitis causis cognoscitur effectus. Sed non existente scibili potest sciri causa eius, ut corrupta pluvia potest sciri causa pluviae. Quare etc.

Item, quando alicui rei convenit duplex esse, quorum unum non dependet ex alio, corrupta re quantum ad unum non oportet quod corrumpatur ad aliud. Sed esse in re extra et esse in anima sunt duo quorum unum non dependent ab alio. Ergo corrupto scabilia quantum ad esse extra non oportet corrumpi quantum ad esse in anima. Esse autem in anima est sua cognitio ab anima. Quare etc.
Oppositum vult Philosophus hic et in V *Metaphysicae* super . . . B. Item, dicit Philosophus in principio quod de subiecto oportet supponere quid est et quia est, quare ipso corrupto quantum ad suum esse et quantum ad suum scire destructur.

Intelligendum quod scibile potest intelligi illud quod scitur, ut conclusio demonstrationis. Differt enim intellectus et scientia, quia scientia est conclusionum, intellectus autem principiorum. Et ideo potest per scibile intelligi illud quod scitur. Item, per scibile potest intelligi illud de quo scitur, ut subiectum scientiae. Loquendo de scibili primo modo, dico quod corrupto scibile corrumpitur scientia, cuius ratio est quia tale scibile non refertur per se ad scientiam, sed scientia ad ipsum. Quaedam enim sunt relationes, secundum Commentatorem II *De Anima*, quae fundantur super substantiam utriusque extremini, ut pater et filius, duplum et dimidium; et quaedam super substantiam alterius tantum, et talia sunt mensura et mensurabile, scientia et scibile, quia scientia per se refertur ad scibile, scibile autem non per se refertur ad scientiam. Tunc arguo illud ad quod aliquid per se refertur, corrupto illo ad quod refertur per se et ipsum corrumpitur. Sed scientia per se refertur ad scibile, quare destructo scibili necessario destruitur scientia.

Item, hoc apparat sic: scientia non est aliud nisi ratio informans intellectum sub relatione ad rem ipsam, unde ad scientiam namque requiritur conformitas eius ad rem. Sed si corrumpitur scibile quod est conclusio demonstrationis iam non esset adequatio scientiae ad rem. Arguitur, si corrupto scibili non corrumpitur scientia, sequitur vel quod scientia sit habitus falsus. Et ideo si ponitur triangulum habere tres, destructo isto scibili manifestum est quod destruitur scientia per quam scitur, quia triangulus habet tres. Scientia enim est ratio existens in intellectu sub conformitate eius ad rem, unde et, quia ista duo scientia includit, dixerunt quidam quod est in genere ad aliquid et est in genere qualitatis.

Si autem per scibile intelligitur illud subiectum de quo scitur aliquid, sic dico quod corrupto scibili quantum ad aliquid quod convenit sibi secundum se, destruitur scientia, corrupto tamen ipso quantum ad esse extra, non oportet quod destruatur scientia eius.

Primum apparat sic: destructo scibili quantum ad illud quod convenit sibi secundum se, destruitur medium quod est propria ratio illius scibilis. Destructo autem medio quod est
ratio propria ipsius scibilis, destruitur scientia quia ipsa est causa scientiae, destructa autem causa destruitur effectus. Quare destructo scibili quantum ad illud quod convenit sibi secundum se, destruitur scientia. Et ideo si ponitur quod triangulus destruitur quantum ad quidditatem, est manifestum quod scientia destruetur per quam scitur quod triangulus habet tres.

Similiter, destructa quidditate hominis destruitur scientia per quam scitur quod homo est animal rationale. Destructo tamen scibile quantum ad esse extra, non propter hoc destruitur scientia de scibili, cuius ratio est quia esse et non esse accidunt rei. Quodquid enim ex quoquid nec est nec non est, ut probat Avicenna in *Metaphysica* sua, capitolo de universalii. Si enim esset non possit non esse; si non esset non possit per aliquid esse, nec per aliam causam, cum ex se ipso non sit. Cum ergo de natura intellectus non sit intelligere illa seorsum ibi inesse, ideo potest intellectus intelligere quidditatem absque hoc quod intelligat ipsum esse vel non esse. Tunc arguitur res solum nata est sciri ex principiis quae ingrediuntur suam quidditatem, et ideo corrupta re quantum ad aliquod accidens eius non oportet quod corrumpatur scientia de ipsa, sed corrupta re quantum ad esse eius extra corrumpitur solum quantum ad aliquod accidens, quare corrupta re quantum ad esse extra animam non oportet corrumpi scientiam de ea. Et hoc est quod dicit Aegidius super primum *De Generatione*, quod res habent talis esse in se ipsis, in suis causis, in intellectu, et corrupta re quantum ad esse in se ipsa, non oportet quod corrumpatur quantum ad esse quod habet in suis causis. Per tale autem esse habetur scientia de re, et ideo corrupta re quantum ad esse extra animam non corrumpitur necessario scientia de ipsa verumtamen.

**APPARATUS**

'post super] spatium fere 6 litteras M  ratio corr. ex ratione M  post sequitur] spatium fere 40 litteras M

**NOTES**


Quaestiones Novae


Giles of Rome, *Commentaria in libros De generatione et corruptione, ad* I 1, 314a4–6, *dubium tertium*, (1505) fol. 3rb-va.

**Quaestio 42**

Consequenter quaeritur utrum corruptibilium possit esse scientia et definitio.

Et arguitur quod sic, quia rerum naturaliam potest esse scientia et definitio, alter enim de rebus naturalibus scientiam non habemus. Sed res naturales sunt corruptibiles, quia omnes res naturales habent materiam quae est principium corruptionis. Ergo etc.

Item, scientia est habitus semper verus, ergo quorum potest esse habitus semper verus, de eis est scientia. Sed de singularibus potest esse habitus semper verus. De Socrates enim possim habere istum habitum, “Socrates est Socrates,” et iste est semper verus. Ergo etc.

Oppositum patet per Philosophum. Et arguitur racione quia scientia est semper existentium et perpetuorum, sed singularia non semper sunt, quia per Philosophum VII *Metaphysicae* singularibus absentibus a sensu dubium est utrum sint vel non sint, ergo etc.

Ad quaestionem. Quod scientia et definitio non est rei prout est universalis nec prout est singularis, sed de re absolute. Quod de re non sit scientia secundum quod universalis probatio, quia esse universale accidit rebus, et de nullo est scientia per aliquod quod sibi accidit, ergo etc. Minor patet per Philosophum VII *Metaphysicae* contra Platonem, dicit enim quod universale accidit rei. Nec de re est scientia ut particularis est, rerum remanentium. Res autem ut est particularis corruptibilis est, ergo etc. Sed de re absolute est scientia, quia de eo quod nec generatur nec corrumpitur est scientia, sed quod quid est rei absolute acceptam nec generatur nec corrumpitur, ergo etc. Probatio minoris: Quia omne
generatum generatur ex materia sibi proportionali et forma sibi proportionali et agente sibi proportionali. Si tunc quod quid est generatur, generatur ex materia et forma sibi proportionali, et talis materia et talis forma non sunt determinatae ad hoc vel illud, et ab agente absolute non hoc vel illo, sed sic primae generationem est impossibile; ideo etc.

Item, si quod quid est per se generaretur, generato Socrate generaretur omnis homo. Sed consequens est falsa. Consequentia patet quia quod convenit alicui naturae secundum se convenit omnibus participantibus naturam illam, sed quod quid est hominis convenit cuilibet supposito hominis, ergo si generato Socrate generaretur quilibet homo. Ideo Philosophus dicit VII Metaphysicae quod quod quid est non generatur absolute, sed quod quid est generatur in hoc ipsius. Ergo rei prout est universalis vel prout est particularis non est definitio vel nec scientia, sed rei absolute.

Sed tu dices, “tu dicis quod rei, prout universalis est, non est definitio nec scientia, nec rei prout particularis est. Quare ergo dicit Philosophus magis quod universalium est definitio et scientia quam quod particularium?” Dicendum est ad primum quod universalium ut universalia sunt non est definitio nec scientia. Verum est tamen quod scientia et definitio sunt habitus quidam intellectuales, et ideo non competunt alicui rei nisi illi quae nata est comprehendi ab intellectu, et unumquodque in quantum est comprehensibile ab intellectu habet in tantum rationem universalis. Et ideo dicimus quod scientia et definitio est universalium et non particularium. Non tamen est quod quid est rerum secundum quod universales sunt, quia esse universale ut sic est accidens rei, scientia autem non est de aliquo per accidens, quare proprie universalium erit scientia et definitio non tamen ut universalia sunt.

Ad secundum, dicendum quod in Socrates est duo considerare, ut quod quid est et quod quid est hominis ut habet respectum ad accidentia, ut est Socrates hic et nunc per quod quid est hominis. Per quod quid est absolute est Socrates homo, et per quod quid est hominis ut habet respectum ad accidentia non est Socrates homo absolute, sed hic homo. Modo Socrates in quantum homo non corrumpitur sed in quantum hic homo, unde quidditas hominis in Socrate ut absolute consideratur non corrumpitur, sed ipsa ut habet respectum
ad accidentia. Et quia illa quidditas hominis in Socrate ut habet respectum ad accidentia est quidditas Socratis secundum quod Socrates, ideo dicimus quod corrupto Socrates corrumpitur quidditas Socratis. Et ideo cum dicitur corrupto Socrate corrumpitur quod quid est, verum est de quod quid est Socratis ut Socrates, ut habet respectum ad accidentia. Et quia ea quorum est definitio et scientia oportet quod remaneant, ideo singularis ut Socratis non est scientia neque definitio. Sicut dicendo triangulus cupreus habet tres, in quantum cupreus non semper manet, sed in quantum triangulus. Similiter hic Socrates in quantum hic homo non semper manet, Socrates tamen in quantum homo semper manet. Et quia scientia est rerum secundum quod manent, ideo concedo quod scientia de Socrate ut homo non corrumpitur, sed est necessaria semper manens.

Ad primum ergo, rerum naturalium est scientia quantum ad suum quod quid est absolute, non unde universales vel particulares. Et cum dicitur res naturales sunt corruptibiles, verum est quantum ad eorum esse extra animam.

Ad secundum. Dicendum quod ibi est fallacia consequentis. Ubicumque enim est scientia est habitus verus, non tamen ubicumque est habitus verus est scientia. Priorum enim principiorum est habitus verus, non tamen scientia. Et cum dicitur de re corruptibili potest esse habitus semper verus, ut de Socrate quod Socrates est Socrates, dico quod hoc non est scientia de Socrate, quia eorum quae sunt per se primo modo non est proprie scientia, quia scientia solum est conclusionis. Ea autem quae sunt in primo modo non habent rationem conclusionis in demonstratione. Et ideo ipsorum non est proprie scientia, unde dico quod istius, “Socrates est Socrates,” non est proprie scientia sed intellectus, nec etiam alicuius propositionis quae est per se primo modo. Sed tu dices, “Ex dictis tuis sequitur quod particularium sit cognition nobilior quam scientia, scilicet in intellectus.” Dico quod aliud est dicere Socrates, et Socrates est Socrates. Modo istius Socratis non est scientia neque intellectus neque definitio. Huius tamen, “Socrates est Socrates,” est intellectus et scientia, non tamen proprie scientia sed intellectus, ut dictum est.

**APPARATUS**
Quaestiones Novae

"Quaestiones sunt aequales numero etc."\(^\text{a}\) Circa istum secundum, quaeritur primo utrum ista propositio sit vera, "Quaestiones sunt aequales etc." Et hoc est quaerere utrum numerus quaestionum attendatur penes numerum scibilium.

Et videtur quod non, quia si sic, tunc de omni ea esset scientia de quo esset quaestio. Sed hoc est falsum quia de non ente bene est quaestio, sed de ipso non est scientia. Item, de primis principiis bene est quaestio aliqui, cum dubitaverunt de primis principiis, et tamen primorum principiorum non est scientia.

Item, illa quae praecognoscimus non quaerimus, quia illud quod praecognoscitur non quaeritur, quia praecognitio non est quaestio. Sed quae praecognoscimus vere scimus, ergo aliqua vere scimus quae non quaerimus et ita quaestiones non erunt aequales numero his quae vere scimus.

Item, de substantiis separatis non est quaestio et tamen de eis est scientia, ergo de aliquibus est scientia de quibus non est quaestio; quare etc. Maior patet per Philosophum VII \textit{Metaphysicae}, qui dicit quod in simplicibus non est quaestio,\(^\text{b}\) sed substantiae separatae sunt substantiae simplices, ergo de ipsis non est quaestio.

Oppositum patet per Philosophum dicentem quod quaestiones sunt aequales numero his quae scimus.

Dicendum ad hoc quod quaestiones sunt aequales numero his quae scimus, quia omnia illa quae sciuntur a nobis in parte erant' cognita et in parte incognita, et omnia talia sunt quaeribilia. Omnis enim qui quaerit dubitat et omnis dubitans medius est inter

\(^{\text{a}}\)Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 15, 1039b27–1040a7.
\(^{\text{b}}\)Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 13, 1038b9–11.
\(^{\text{c}}\)Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 15, 1039b20–27.
Quaestiones Novae


Sed est intelligendum quod quidam volunt numerum quaestionum sumi penes numerum scibilium per demonstrationem. Et ratio eorum est quia omnis quaestio est de mediatis habentibus causam, quia Philosophus dicit consequenter quod omnis quaestio est quaestio medii, et causae medium sunt idem. Et ideo dicunt quod omnis quaestio est de mediatis et causam habentibus, sed omnia mediata sunt scibilia per demonstrationem, et ideo dicunt quod solummodo talium scibilium sunt quaestiones. Sed si hoc esset verum nulla esset quaestio quid est vel si est aliquid. Istud non scitur per demonstrationem, immo habetur ante omnem demonstrationem. Si ergo quaestio solum esset de praescitis per demonstrationem, quaestiones quid est et si est non essent quaestiones, quod est contra Philosophum dicentem quod quaestiones sunt quattuor, scilicet quia est, quid est, etc. Et etiam istud quod dicunt quod de immediatis non est quaestio, hoc est falsum quia de primis principiis est quaestio et de substantiis separatis, et ad hoc quod confirman quod omnis quaestio est quaestio medii, non intelligunt Philosophum. Non enim dicitur quaestio medii quia quae medii quae quaerit medium, quia solum una quaestio quaerit medium, quod quaestio propter quid, sed sic, quod omnis quaestio quaerit medium quia scito medio absolvitur omnis quaestio. Cognito enim medio demonstrationis, quod est quid subjicit statim cognoscitur subjicte. Hoc autem cognito cognoscitur si est, hoc cognito cognoscitur quod passio inest subjici et propter quid inhaeret. Ita cognito subjicte absolvitur omnis quaestio.

Sed tu dices, “Quid est medium in demonstratione?” Dico quod quod quid est subjici vel definitio dicens quod quid est subjici, et cognito quid est subjici cognoscitur ipsum si est, ut si est aliqua essentia. Item cognoscitur utrum aliqua passio sibi insit, quia quod quid est subjici est causa passionis, et cognoscitur quia est; item, cognito ipso cognoscitur propter quid passio inest subjici. Si tu dices, “Philosophus dicit inferius quod omnis quaestio quaerit causam et causa et medium idem, ergo omnis quaestio quaerit medium,” dico quod verum est quod omnis quaestio quaerit causam, non tamen quaerit causam sub
ratione causae, sed solum quaestio propter quid, cum aliae quaestiones quae rumpunt illud quod est causa. Ut quaestio si est quaerit illud quod est causa, quaerit enim essentiam rei, ista autem essentia est medium et causa. Sed non quaerit causam sub ratione causae et medi. 

Dicendum est ergo alio modo, quod Philosophus sumit hic numerum quaestionum per numerum scibilium communiter. Sed intelligendum quod quaedam sunt scibilia quae solum sciuntur per demonstrationem, et talia sunt conclusiones demonstrationes. Quaedam autem sciuntur quia cognoscuntur ante omnem demonstrationem, et ita cognoscuntur prima principia. Ideo dicendum quod numerus quaestionum sumitur a numero scibilium secundo modo, non tamen primo modo, dicendo quod quaestiones sunt aeque numero his quaeque vere cognoscimus. Et ideo non exponitur li “vere” adverbialiter sed coniunctionaliter. Unde translatio Graeca habet “his quae quid scimus,” et hoc videtur esse intentio auctoris super istum passum. Scibilia enim quaedam sciuntur per totam demonstrationem, et sic scitur quia est, ut quia passio inest subiecto, quaedam per medium demonstrationis, et sic scitur propter quid. Medium enim est causa quare passio inest subiecto. Quaedam autem per definitionem, quae est medium, non tamen in quantum est medium, ut quid est non scitur neque per demonstrationem neque per medium, sed per definitionem, quae est medium. Est enim definitio sermo dicens quid est res, et non dicit esse vel non esse. Et similiter si est, quia scito quid est scitur si est. Unde dicit Alpharabius quod quaestio si est non determinatur per propositionem causatum, sed per quamdam conditionalem, ut si cognoscitur quid est cognoscitur si est. Et non loquor de esse in effectu. Unde dicit haec Albertus, quod quaestiones sunt aequales numero his quae scimus, quaestiones inquantum non secundum materiam et numerum sed tales sunt multo plures quam ea quae scimus, sicut possumus quae rerum de contingentibus et futuris et aliis, sed secundum speciem, quae reductur in quaternarium numerum. Unde omnis sciens aut scit quid est aut si est aut quia est aut propter quid est. Similiter omnis quaerens aut querit quid est aut propter quid est aut si est aut quia est.

Ad rationes. Ad primam nego maiorem. Ulterius cum dicis, “De non ente etc.,” dico quod possumus sumere non ens dupliciter, vel non ens simpliciter et de tali non est scientia
Quaestiones Novae

nec quaestio, vel possimus accipere non ens quod non est in effectu, ens tamen in suis causis, et de tali non ente est scientia et quaestio. Et cum dicit Philosophus quod non est non convenit scire, verum est quod nullo modo est.

Ad aliam rationem, dico quod de primis principiis est quaestio. Et cum dicis quod de eis non est scientia, dico quod verum est quod de eis non est scientia proprie dicta, tamen de eis est scientia communiter dicta.

Ad tertiam, cum dicitur quod praecognoscimus non quaerimus, dico quod falsum est. Contingit enim scire quod triangulus habet tres, hoc autem cognito contingit quaerere de triangulo si est, post modum habita cognitione si est bene contingit quaerere utrum triangulus habet tres. Unde de eodem bene est quaestio et scientia.

Ad ultimam rationem, dico quod verum est quod Philosophus dicit in fine VII Metaphysicae, quod in simplicibus non est quaestio, cum non habeant partem et partem, et in omni quaestione oportet habere partem et partem, quia aliquod oportet quaerere et aliquod supponere. Ideo in simplicibus ut sic non est quaestio. Unde considerando ipsas secundum suas naturas, sic de eis non est quaestio, possunt tamen considerari ut sunt causae aliquorum effectuum, ut motuum. Sic possunt esse secundum aliquid cognitae, ut quantum ad earum operationes, et secundum aliquid ignotae, ut secundum suas substantias, et ideo de eis ut sic potest esse scientia et quaestio.

APPARATUS

1quaestiones . . . etc.] in maiusculis et Quaestiones secundi posteriorum praeponitur in alia manu M 2 in parte erant rep. et corr. M 3 causam corr. ex medium M 4 cognoscutur corr. ex sciuntur M 5 scibillum corr. ex scibiliuum M 6 omnis rep. et corr. M 7 habere corr. ex quaerere M 8 aliquid . . . et rep. M

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b24–5.


C Aristotle, Posterior Analytics II 2, 90a7.

Albertus Magnus, In Analytica Posteriora II, Tract I, Chapter 1, ed. Borgnet, 156a34–43.

Quaestio 44

Consequenter quaeritur utrum si est sit quaestio ponens in numerum.

Et arguitur quod sic, quia illa quaestio quaerit de inhaerentia unius ad alterum est quaestio ponens in numerum, sed quaestio si est est quaestio quaerens inhaerentiam unius ad alterum; ergo etc. Maior patet, ubi enim est inhaerentia unius ad alterum est comparatio duorum ad invicem, et per consequens ibi est numerus.

Item, illa est quaesto ponens in numerum in qua illud quod quaeritur et illud de quo quaeritur sunt diversa secundum essentiam. Sed in quaestione si est illud quod quaeritur et de quo quaeritur sunt diversa secundum essentiam, scilicet esse et cuius est esse, cuius probatio est quia distincte comprehendit unum praeter alterum; ergo etc.

Item, quaestio si est aut est quaestio subiecti aut passionis. Non subiecti quia de ipso non est quaerere si est, sed illud oportet praecognoscere. Ergo est quaestio passionis, sed quaestio passionis non est simplex immo concernit subiectum; ergo etc.

Oppositum vult Philosophus. Dicit quod quaestio si est est quaestio simplex non ponens in numerum.

Intelligendum est hic quod quaestio si est est quaestio simplex, sed non est quaestio ponens in numerum. Et quod sit quaestio declaratur sic: In omne quaestione oportet aliquid esse suppositum et aliquid ignoratum, omnis enim qui quaerit dubitat et dubitans medius est inter scientem et ignorantem. Aliquid novit de re et aliquid ignorat. In omni ergo quaestione est aliquid scitum et aliquid ignoratum. Sed in quaestione si est est aliquid suppositum. Supponitur enim quod illud quod significatur per notum habet esse subiectum et ignoratur utrum sit aliqua essentia vel natura. Et propter hoc quaestio si est est quaestio.

Sed dicet aliquis, per te idem est secundum subiectum quaestio’ et enuntiatio. Quare, si quaestio et enuntiatio sint idem secundum subiectum, cum omnis enuntiatio sit composita, ergo omnis quaestio est composita; quod falsum est secundum Philosophum. Falsum est ergo dicere quod omnis quaestio reductur ad enuntiationem.

Dico quod in omni quaestione est ratio composita quoniam in omni quaestione est aliquid scitum et aliquid ignorantum, sed propter hoc non oportet quod omnis quaestio sit quaestio ponens in numerum. Probatio, quia ubicumque est quaestio ponens in numerum, ibi illud quod quaeritur est diversum secundum essentiam ab illo de quo quaeritur, ut utrum homo sit risibilis, licet esse simpliciter dictum non est diversam ab essentia uniuscuiusque, entitas enim uniuscuiusque includitur in essentia uniuscuiusque. Et ideo, cum talis entitas abstracta quaeratur per quaestionem si est, quaestio si est non dicitur quaestio ponens in numerum. Et quod entitas sit in essentia uniuscuiusque patet per Commentatorem IV Metaphysicae. Dicam enim homo est ens, aut ergo per entitatem suam aut per additum. Si per entitatem suam habetur propositum. Si per additum oportet illud additum esse ens, quia per non ens non est aliquid ens. Tunc quaeram de illo aut est ens per se aut per aliquid additum; et sic in infinitum. Et item si res est ens per aliquid additum illud additum vel erit de genere substantiae vel de genere accidentis. Non de genere substantiae, quia ibi inveniuntur tres, scilicet materia, forma aut compositio. Sed nullum istorum est additum substantiae rei. Nec de genere accidentis, quia si sic idem sibi ipsi erit causa essendi, quia esse cuiuslibet accidentis est causatum a substantia. Si tunc dicas quod substantia est ens per aliquid accidens substantia erit causa illius accidentis. Sed esse illius accidentis est causatum
Quaestiones Novae

a substantia, ergo substantia causat illud esse quo est; ergo idem erit causa essendi secundum ipsius, quod est impossibile.

Manifestum est ergo quod quaestio si est non est quaestio ponens in numerum. Et loquor de esse simpliciter quia de esse in effectu est alia ratio. Si tu quaeras de esse in effectu, verum est dicere quod est additum rebus causatis pro tanto quia nullum causatum est ipsum suum esse. Verum tamen esse in effectu non est res addita rebus causatis. Quantum ergo ad hoc quod esse in effectu est quid additum quaestio si est est quaestio ponens in numerum, quantum tamen ad hoc quod esse in effectu non est res addita rebus causatis, quaestio si est in effectu non est quaestio ponens in numerum. Sed tu quaeres qualiter? Ista duo scivit, quod esse in effectu sit additum et non sit res addita. Similitudo fundata supra albedinem non est res aliqua addita. Aliquid enim non est compositivus quamvis sit album et simile, quam si sit album solum. Et tamen albedo non est similitudo. Eodem modo, quamvis esse in effectu non sit res addita ei cuius est, non tamen esse in effectu est illud cuius est.

Ad rationes. Ad prinan cum arguitur, “quaestio in qua est inhaerentia” etc., dico quod falsum est. Immo quaestio in qua est inhaerentia unius ad alterum, et sunt diversa secundum essentiam illud quod quaeritur et de quo quaeritur, est quaestio ponens in numerum. Sed quando illud quod quaeritur et de quo quaeritur non sunt diversa secundum essentiam, talis est quaestio simplex; et talis est quaestio si est.

Ad aliam nego minorem. Probatum enim est quod entitas uniuscuiusque est inesse ipsius; sed tu dicis, “nonne possum intelligere rem non intelligendo esse absolutum?” Praeter tamen esse in effectu potest intelligi quia quaestio si est, licet quod quae igitur de esse in effectu, uno modo est quaestio ponens in numerum.

Ad rationem dico quod quaestio si est est quaestio subiecti passionis, et medii. Unde per quaestionem si est tu potes intelligere quaerere si est subiectum, et si est medium, et si est passio. Et ista se habent secundum ordinem, quia esse passionis praesupponit esse subiecti, esse subiecti praesupponit esse medii, et esse medii praesupponit esse simpliciter. Et de quolibet istorum est aliquid quaerere, et de quo hic est aliquid suppositum et aliquid
Quaestiones Novae

ignoratum. Quaestio enim si est passonis praesupponit esse subiecti et quae rerit esse passionis. Quaestio si est subiecti praesupponit esse medi et quae rerit esse subiecti. Quaestio si est medi praesupponit esse simpliciter et quae rerit esse medi. Et esse simpliciter non contingit quae rerere quia esse simpliciter est illud quod primo occurrit intellectum. Verumtamen de esse in effectu vel de esse in anima bene est quaestio. De esse tamen simpliciter non est quaestio, sed hoc praesupponitur in unoquoque etc. Dicitur, “Si est est praecognitio” etc. Dico quod illud quod primo est quaestio potest esse praecognitio. Primo enim quaeritur si est, et post potest esse praecognitio respecto alicuius alterius etc. Dicitur ulterior esse passionis non est alicuius simplex sed contractam subiecto. Dico quod esse passionis est duplex, scilicet essentiae et esse existentiae. Esse existentiae bene est absolutum ad esse subiecti immo essentia passionis non est essentia subiecti, quae enim faciunt intellectus distinctos et separatos faciunt essentias distinctas. Propter hoc, igitur, est absolutum, quia ad essentiam suam non pertinet essentia subiecti. Et ideo, quia passio quantum ad illud esse non dependet, ideo de passione illo modo potest esse quaestio si est ponens in numerum. Quaestio tamen si est quae quae rerit de esse existentiae ipsius passionis cum sit additum existentiae est quaestio ponens in numerum.

APPARATUS


NOTES

A Aristotelē, Posterior Analytics II 1, 89b32–33.
B Cf. Aristotelē, De Interpretatione 19b15–22.
C Averroës, Commentary on the Metaphysics IV 2, 1003b23–36, comm. 3, Venice 1562, 67CB, GH.

Quaestio 45

Consequenter quae reratur de quaestione quid est. Et quae reratur utrum quaestio quid
est sit quaestio.

Et arguitur quod non, quia quale est et quantum est non quaestio, quaestio ergo nec quid est. Consequentia patet de se. Antecedens etiam patet quia quale est et quantum est non numerantur inter quaestiones.

Item, quod est praecognitio non est quaestio, sed quid est est praecognitio, ergo quid est non est quaestio.

Oppositum patet per Philosophum.\(^{A}\)

Et est intelligendum quod quaestio quid est est quaestio, quia de omni eo contingit quae
erere de quo contingit dubitare, sed de quiditate rei contingit dubitare, nam de omni eo
contingit dubitare cuius ratio est posterior ratione entis. Ens enim est illud quod primo est
cognitum intellectui nostro, et manifestum est quod de omni eo contingit dubitare quod est
posterius primo in intellectu.\(^{1}\) Ideo de omni eo contingit dubitare quod est posterius ente.
Sed quid est est posterius ipso ente. Propter hoc dixit Avicenna quod res certificantur per ens
quia si quaeratur quid est res respondetur quod est ens.\(^{B}\) Si ergo quid est est posterius ente,
de eo contingit quae
erere. Et ex hoc sequuntur duo. Unum est quod quaestio quid est est
distincta a quaestione si est. Et aliiud est quod quaestio quid est praesupponit quaestionem
si est. Et utriusque declaro est quia quaestio si est quaerit de entitate rei absoluta et quaestio
quid est quaerit de quiditate rei determinata. Cum enim quaero quid est quaero in quo
genere est res, et quia entitas rei talis dependet ab esse simpliciter, ideo quaestio quid est
praesupponit quaestionem si est. Et hoc dicit Philosophus postea quod cognoscentem quid
est necesse est cognoscere si est.\(^{C}\)

Sed ulterior quaeret aliquis, “Dato quod quaestio quid est sit quaestio, estne quaestio
ponens in numerum?” Dico quod non, quia illa est quaestio ponens in numerum in qua quod
quaeritur et de quo quaeritur habent essentias distinctas et separatas, sed in quaestione quid
est illud quod quaeritur et illud de quo quaeritur non habent essentias distinctas, quia illud
quod quaeritur est definitio rei et illud de quo quaeritur est entitas rei. Nunc autem definitio
et entitas non sunt essentiae distinctae.

Sed aliquis dicet principium ponit in numerum cum principato, sed quod quid est est
principium rei, unde Philosophus in VII Metaphysicae dicit quod quod quid est est principium illius cuius est quod quid est. Si ergo hoc quaeratur, quaestio quid est quaestio ponens in numerum.

Item, quaestio quid est et propter quid non differunt, sed quaestio propter quid est quaestio ponens in numerum; ergo etc.

Quod dicitur primo, principium etc. Quod principium ea ratione qua principium et causa ea ratione qua causa ponit in numerum cum principiato. Et cum dicitur quod quid est est principium, dico quod in quo quid est importantur duo, scilicet materia et forma. Et illud quod principaliter importatur forma est. Et ideo partes definitionis formae sunt quia ratione materiae non est magis homo quam asinus. Unde considerando ad formam dico quod quod quid est est principium. Hoc modo accipiendo habet rationem principii et ponit in numerum cum eo. Sed accipiendo quod quid est non solum formam, sed formam et materiam, non ponit in numerum, nec est principium eius sed omnino idem cum eo cuius est quod quid est, nec prius nec posterius ipso. Et cum dicitur quid et propter quid idem sunt, dico quod idem sunt secundum subjectum, differunt tamen secundum rationem. Nam quid subjecti comparatum ad subjectum absoluto habet rationem quid; comparatum autem ad subjectum ut est causa inhaerentia praedicati ad subjectum meretur hoc nomen “propter quid.” Et ideo idem est quod quid est subjecti et dicens causam inhaerentiae passionis ad subjectum. Hinc est quod quaestio propter quid dicitur quaestio ponens in numerum quia includit inhaerentiam passionis ad subjectum quae differunt secundum essentiam. Passio enim et subjectum differunt naturaliter, habent enim essentias numeratas. Esse enim subjecti non est essentia passionis nec e converso. Sed quaestio quid est non includit talem inhaerentiam duorum quarum unum differat ab alio secundum essentiam. Ideo est quaestio simplex. Unde dicit Albertus quod illa quaestio cuius ultimum est scire aliquid simplex est quaestio simplex, et illa quaestio cuius ultimum est scire aliquid complexum est quaestio ponens in numerum. Nunc autem quaestio quid est et quaestio si est intendunt scire aliquid incomplexum ut essentiam rei. Quaestio propter quid et quia est intendunt scire inhaerentiam unius ad alterum et causam inhaerentiae, ideo dicuntur quaestiones ponentes.
Quaestiones Novae

in numerum. Item, licet quaestio quid est et quaestio si est in hoc conveniant quod utraque est quaestio simplex, tamen differunt quia quaestio quid est praesupponit quaestionem si est, et item quid est se habet ad si est sicut definitio ad definitum. Definitum autem notius est nobis quam definitio per Aristotelem I Physicorum, quia quanto aliquid est magis confusam tanto magis notum. Et ideo cognoscentem quid est necesse est cognoscere si est.

Ad rationes. Ad priman dico quod quale est et quantum est sunt quaestiones, et tu dices, “Ad quam quaestionem reducuntur?” Dico quod ad quaestionem quia est, quia illa est quaestio quia in qua quaeritur aliquid de aliquo quod est in essentia distinctum ab eo, sed cum quaeritur quale est et quantum est illud quod quaeritur est distinctum in esse ab eodem de quo quaeritur; ideo quando quaeritur quale est aut quantum est est quaestio quia.

Ad aliam rationem dico quod illud est praecognitionem non est quaestio eodem modo et respectu eiusdem, cum illud quod est quaestio potest esse postea praecognitione respectu alicuius alterius, sicut quid est subjectum est primo quaestio et postea est praecognitionio ad probandum passionem de subjecto. Et ideo potest esse quaestio et praecognitionio.

APPARATUS


NOTES

¹Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b24–25.
³Aristotle, Posterior Analytics II 2, 90a8–10.
⁴Aristotle, Metaphysics VII 7–9.
⁵Albertus Magnus, In Analytica Posteriora II, Tract I, Chapter 2, ed. Borgnet, 161a11–18, though this passage speaks of questions that are of something complexi. For the equivalence of such a question concerning a complex and a question ponens in numerum, see Chapter 1, 157.
Quaestiones Novae


**Quaestio 46**

Consequenter quaeritur utrum omnis quaestio sit quaestio medii.

Et arguitur quod non, quia si omnis quaestio esset quaestio medii, et omnis quaestio medii est quaestio propter quid, ergo omnis quaestio est quaestio propter quid. Consequens est falsum, ergo et antecedens. Quod autem omnis quaestio medii et quaestio propter quid sint idem probatio, quia idem et est medii et propter quid, ergo quaestio medii est quaestio propter quid. Resumatur tunc ratio.

Item, omnis quaestio quaerit aliquid de aliquo et ita quaestio est alicuius composita, sed medium est quid simplex, ut quod quid est subiecti; ergo etc.

Oppositum patet per Philosophum. A

Et arguitur ratione quia omnis illa quaestio est quaestio medii quae potest terminari per medium, sed omnis quaestio determinatur per medium quia cognito medio cessat omnis quaestio.

Dicendum quod hoc quod omnis quaestio est quaestio medii, quia omnis quaestio quaerit causam et causa et medium idem; ergo etc. Maior patet inducendo quaestionibus quia quaestio quid est quaerit causam formalem, quaerit enim quidditatem; quaestio propter quid quaerit causam inhaerentiae praedicati ad subiectum et ita causam, et quaestio si est quaerit causam quia quaestio quid est et si est idem quaeunt substantialiter. Sed quod quaestio quid est quaerit magis determinate illud quaestio si est quaerit minus determinate. Item et quaestio quia est quaerit causam, sicut enim quaestio quid est quaerit quid est causa ita quaestio quia quaerit si est causal.

Et rationabiliter hoc contingit secundum Albertum, quia omnis volens devenire ad aliquem finem intendit medium per quem potest devenire in finem illum. Et ideo cum in omni quaestione quaeratur finis aliquis, manifestum est quod in omni quaestione oportet ire per medium et ita omnis quaestio erit quaestio medii. B Sed secundum Albertum medium potest quaeri duobus modis, quia aut quaeritur illud quod est medium aut medium sub
ratione medii. C Quaestio quid est quaerit quid est medium et si est similiter, sed non sub ratione medii. Sed quaestio propter quid est, et quia est, quae sunt medium sub ratione medii, et ideo quaestio medii est maxime quaestio medii cum quaerat medium sub ratione medii. Et magis quaerat medium quam quaestio quia. Non est ergo intelligendum quod omnis quaestio sit quaestio medii quia quaerit medium sub ratione medii, sed aliqua quaerit illud quod est medium absolute, ut visum est.

Licet item alia ratio est, quia omnis quaestio est illud per quod determinatur. Sed omnis quaestio determinatur per medium quia medium est quod quid est subjecti, et cognito quod quid est subjecti cognoscitur quid est subjectum, et hoc cognito cognoscitur si est, quia quaestio quid est praesupponit si est. Item, cognito quod quid est subjecti cognoscitur utrum aliquid sibi insit, et cognito hoc cognoscitur propter quid ei inest, quare cognito medio absolvitur omnis quaestio.

Ad rationes in oppositum patet solutio. Ad primam dico quod non omnis quaestio medii est quaestio propter quid, sed solum illa quae quaerit medii sub ratione medii, aliae enim quaestiones quaerunt de medio absolute, ut visum est.

Ad aliam dico quod omnis quaestio est quaestio compositi pro tanto quia non fit quaestio nisi quaeratur aliquid de aliquo, tamen non est ita quaestio compositi quod per compositum terminetur, immo quaestio determinatur et absolvitur per simplex. Ut si quaeratur quid est homo, respondetur quod est animal rationale. Et ista significant quid quod consistit in indivisibili, ut substantiam rei quae in indivisibili consistit. Et similibiter quaestio si est et ita per aliquid simplex absolvitur et determinantur, et ideo sunt quaestiones simplices.

NOTES

A Aristotle, Posterior Analytics II 2, 90a5–6.
Consequenter quaeritur de medio demonstrationis, et primo utrum definitio passionis sit medium in demonstratione, secundo utrum definitio subiecti.

Et quod definitio passionis apparat, quia medium in demonstratione, sicut dicit Philosophus, est ratio primi termini, sed primus terminus in demonstratione est maior extremitas et passio; quare etc.

Item, medium in demonstratione debe esse medium secundum naturam et non solum . . . , ergo illud erit medium quod est prius minore extremitate et posterius maiore extremitate. Sed tale est definitio passionis, ipsa enim posterior est maiore extremitate, scilicet ipsa passione, et est prior minore extremitate, ut subieco; ergo etc.

Item, medium in demonstratione debe esse eiusdem naturae cum eo quod demonstratur, sed quod demonstratur in demonstratione est passio; ergo medium in demonstratione debe esse eiusdem naturae cum passione. Sed tale non potest esse nisi definitio passionis; ergo etc.

Item, medium in demonstratione debe dicere quid est et propter quid, sed tale est definitio passionis, dicit enim quid passionis prioris et propter quid passionis posterioris; ergo etc. Et istae omnis fere sunt rationes Aegidii.

Oppositum arguitur, illud quod demonstratur debe demonstrari per causam alteram, quia Philosophus dicit quod demonstratio est eorum quorum est causa altera, sed passio est illud quod demonstratur; ergo demonstratur per aliam causam. Sed definitio passionis non est alia causa a passione essentialiter et realiter, ergo etc.

Item, in demonstratione potissima non debe peti principium, sed si in demonstratione medium esset definitio passionis peteretur principium, quia in minori definitio passionis praedicatur de subieco, in conclusione praedicatur passio de subieco, ergo demonstratur passio de subieco per hoc quod definitio passionis inest subieco. Et contrario autem notum est quod passio insit subieco et quod definitio passionis, quare peteretur principium.

Ad evidentiam istius quaestiones intelligendum quod termina sunt in demonstratione,
scilicet illud quod demonstratur et illud per quod demonstratur,\textsuperscript{6} et illud de quo demonstratur aliud. Illud de quo demonstratur est subjectum, per quod est medium, et illud quod demonstratur est accidens vel passio. Sed accidentium sunt duo genera secundum duplicem naturam subjecti, scilicet materiae et formae, unde quaedam sunt accidentia quae consequuntur totum aggregatum per formam, quaedam autem per materiam. Et quia forma est principium speciei materia aut individuationis, ideo illa quae sequuntur totum per formam dicuntur accidentia consequentia speciem, quae autem sequuntur ipsum totum per materiam dicuntur accidentia pertinentia ad individuum. Item, quia forma est\textsuperscript{7} principium speciei et individua accidunt speciei ut sic, ideo accidentia consequentia forma vel speciem dicuntur accidentia per se. Quae autem sequuntur individuum dicuntur accidentia per accidens quae non necessario insunt subjectis, neque per se, et ideo sunt duplicia accidentia, scilicet accidentia per se et accidentia per accidens. Et in hoc conveniunt omnes quod accidentia per accidens non sunt demonstrabilia de subjectis nisi intelligatur de subjectis per accidentem. Falsum est quia cuiuslibet accidentis est per se subjectum, omne enim demonstrabile demonstratur per causam necessariam in subjectis, talia autem non habent causam necessariam in subjectis, ideo etc.

Accidentia autem necessaria et per se sunt demonstrabilia et in ipsis invenitur ordo. Inveniuntur enim quaedam prima, quaedam media, quaedam ultima. Et cum talis diversitas sit in accidentibus, quidditas subjecti non est nisi causa unius accidentis primo et per se. Quidditas tamen diversimode considerata bene potest esse causa plurium accidentium, ut quidditas hominis in eo quod animal causa est sentendi, secundum autem quod rationalis causa risibilis. Et ideo cum natura subjecti sit quid unum et determinatum, ab ipsa non sunt immediate\textsuperscript{8} per se et primo nisi unum, et per illud aliud, et sic usque ad aliquem terminum. Et ideo bene ponitur ordo, quod quaedam sunt prima, quaedam media,\textsuperscript{9} quaedam ultima.

Et hoc dicit Aegidius de hac materia,\textsuperscript{10} quia inter passiones causalitatem habentes quaedam sunt primae quae sunt medium demonstrandii, sed non demonstrantur cum sint immediata et immediatorum non est demonstratio. Aliae autem sunt mediae quae concluduntur per passions prioris\textsuperscript{10} et sunt media ad demonstrandum alias, unde et
demonstrantur et demonstrant. Aliae autem sunt possibiles quae solum demonstrantur per priores et non demonstrant. Et ideo, cum inter passiones ipsas sit ordo, est una passio quae est prima et immediate procedens a subiecto. Et hoc est medium in demonstratione et hoc est indemonstrabilis, ut hoc probat sic, quia si prima passio sit demonstrabilis, aut demonstratur per se ipsam, aut per passionem priorem, aut per posteriorem, aut per subiectum, aut quidditatem eius aut per accidentia per accidens. Non per passionem priorem cum positum sit ipsam esse primam rationem. Nec per se ipsam quia tunc esset petitio in demonstratione. Nec per passionem posteriorem quia illud per quod demonstratur aliquid in demonstratione potissima debet esse causa illius quod demonstratur, nulla autem passio posterior potest esse causa passionis prioris, quare per ipsam non demonstratur. Item, nec per accidentia per accidens, quia demonstratio non respicit talia accidentia. Item, nec per subiectum ipsum, tunc enim peteretur principium in tali demonstratione ut in maiori. Si enim accipiatur medium subiectum in maiore, praedicatur passio de subiecto, et item in conclusione, quare peteretur principium. Item, nec per quidditatem vel esse essentiae subiecti, quia dicit Philosophus quod demonstrationes non augmentur per media, immo tanta debet esset proportio inter conclusionem et medium in demonstratione potissima quod tantum debet esse unum medium ad unam conclusionem et e converso. Manifestum autem quod per quidditatem subiecti demonstratur alia passio posterior, quare per ipsam non demonstratur passio prima. Item, nec per esse actuale subiecti, quia tale esse respicit accidentia per accidens. Talia autem non respicit demonstratio, quare etc. Quare ipsa prima passio est indemonstrabilis et ideo ipsa est medium in demonstratione potissima.

Contra istud aliquis argueret, quod dicit primo quod passio prima est indemonstrabilis de subiecto, diceret aliquis quod falsum est. Et ratio huius est ista: Manifestum est enim quod omnis passio quae per se inest subiecto, sive fuerit prima, sive mediata sive postrema, est diversa a subiecto. Ex hoc quod per se inest subiecto, causam habet in subiecto. Sed omne quod est diversum a subiecto et causam habet in subiecto potest demonstrari de subiecto, quare omnis passio sive prima, sive media, sive ultima, demonstrabilis est de subiecto. Nec potest dici quod prima passio non habet causam in
subiecto suo, quia omnis passio quantumcumque prima causatur a principiis essentialibus
subiecti, quare causam habet in subiecto illo per quam poterit demonstrari. Item, in per se
accidentibus rei omne illud est demonstrabile de quo contingit quærere propter quid, ex quo
enim contingit quærere propter quid, causam habet, et si causam habet, ergo est
demonstrabile. Sed de omni accidente quantumcumque primo contingit quærere propter
quid inest subiecto. Ex hoc enim quod in intellectu hominis non includitur visibile, et ea
inest per se, contingit quærere propter quid sibi inest, quare erit demonstrabile.

Et item in dictis videtur importare contradictio, si ponamus quod esse in effectu sit
res addita ipsi rei, sicut ponit. Dato quod fit passio et cetera immediate, tamen consequitur
subiectum. Materia enim cum forma causa est primo ipsius esse, et per consequens omnium
aliorum, quia omnia accidentia praesupponunt esse in effectu. Et tamen ipse ponit quod esse
in effectu potest demonstrari de subiecto suo ut de ente, quare prima passio potest
demonstrari de suo subiecto.

Ad rationes igitur in oppositum—“Si demonstratur aut demonstratur per priorem”
etc.—dico quod per nullum horum, sed demonstratur per subiectum et quidditatem
subiecti.” Et tu dicis “unum medium tantum erit in unam conclusionem et per quidditatem
subiecti determinatur esse actuale de subiecto; quare etc.” Verum est tantum unum medium
erit ad unam conclusionem aeque primo, non est tamen inconveniens quod unum medium
sit ad multas conclusiones non aeque primo. Et ideo dicerem quod per quidditatem subiecti
demonstratur passio prima de subiecto. Item, esse actuale de subiecto demonstratur, sed
non primo; vel possit dici quod habet esse actuale sicut passio consequens subiectum, non
tamen talis passio est quae possit ostendi de subiecto, quia illa passio proprie demonstratur
de subiecto demonstratione potissima et per quidditatem subiecti quae universaliter inest
subiecto, universalitate determinata in hoc libro. Sed esse actuale nulli subiecto inest
universaliter praeter quam primo. Inesse enim universaliter est quando solum inest illi
subiecto et si insit aliis inerit illis per naturam illius subiecti. Nunc autem esse in effectu inest
aliis ab homine, et item etsi aliis insit non inest illis per naturam hominis, et ideo esse actuale
non potest demonstrari de homine. Verumtamen est quod esse actuale potest demonstrari
Quaestiones Novae

de subiecto sicut dicit Philosophus post, sed hoc est inquantum diversum est secundum rationem a subiecto, et non inquantum est idem essentialiter cum subiecto.

Dicendum igitur quod definitio passionis non est medium in demonstratione potissima, et huius causa apparet ex preceidentibus. Nihil enim est medium in demonstratione potissima quod est demonstrabile, sed universaliter omnis passio sive prima sive media sive ultima est demonstrabilis de subiecto, et per consequens ipsorum definitio, quia eadem ratio est de passione et de eius definitione, cum idem sint essentialiter, quare neque passio neque definitio passionis erit medium. Ad cuius evidentiam considerandum est quod definitio passionis duplex est: quaedam dicens quid est nomen ponens altera nomina, quaedam autem dicens quid est ipsa passio, et illa duplex, quia una est quae subiectum accipit et principia formalia et essentialia passionis in genere suo, et alia quae accipit subiectum in definitione sua, et illa est completissima inter omnes. Manifestum autem quod definitio dicens quid significat nomen non potest esse medium quia ipsa non est causa sufficiens passionis ad subiectum, immo si esset causa sufficiens, cum non entium sit definitio ponens altera nomina, ipsorum possit esse demonstratio, quod negat Philosophus. Item, nec definitio accipiens principia essentialia passionis quia ista definitio erit essentialiter eadem cum passione. Ostensum autem quod omnis passio demonstratur de subiecto vel est demonstrabilis de ipso. Item, nec definitio accipiens principia sui subiecti, quia illud quod est tota demonstratio positione differens non potest esse medium. Sed talis definitio passionis est tota demonstratio, accipit enim passionem et subiectum et quod quid est subiecti et quod quid est passionis; quare non potest esse medium in demonstratione. Licet tamen in demonstratione potissima definitio passionis non sit medium, tamen in aliqua demonstracione bene est medium, quia ut suppono medium in demonstracione est definitio subiecti vel primi termini. Nunc autem possibile est quod una passio demonstratur de alia, et ideo definitio talis passionis prioris potest esse medium talis demonstrationis. Illa enim definitio dicit quid passionis prima sed propter quid posterioris, unde bene est invenire passionem demonstrabilem et demonstrantem, similiter passionem demonstratam solum, sed non possimus reperire passionem demonstrantem solum.
Ad primum ergo, cum dicitur quod primus terminus est passio, dico quod falsum est, sed ipsum subiectum vel quod quid est ipsius subiecti, quia dicit Philosophus in I Physicorum quod subiectum est prius praedicato. Tamen licet hoc non diceret bene diceretur primus terminus. Ille enim dicitur esse primus terminus quod secundum causalitatem praecedit omnia alia in demonstratione et omne illud est medium dicens quod quid est subiecti. Dicit enim quid est subiectum et quod quid est passionis et ideo ipsum quod quid est subiecti vel subiectum est ratio primi termini.

Ad aliud, medium in demonstratione debet esse medium natura. Verum est quod illud debet esse recte medium, per quod accipitur cognitio et scientia simpliciter. Certe in his quae sunt secundum naturam debet accipi medium quod est medium secundum naturam. In illis autem quae sunt secundum rationem et intellectum oportet accipere medium in cognoscendo et in intelligendo. Et ideo cum demonstratio sit actus rationis, manifestum quod debet accipi tale medium quod est prius in cognoscendo, et medium recte in cognoscendo. Illud autem est illud de quo notior est ipsa passio quam ipsa passio de subiecto quod significatur per conclusionem, et de quo ipsum subiectum est notius quam ipsa passio de subiecto. In demonstratione enim sic procedimus, per hoc enim quod medium inest subiecto concludimus passionem inesse subiecto, quod medium erit tale quod est notius de subiecto quam ipsa passio. Et item in demonstratione sit processus quod passio demonstratur de subiecto per hoc quod passio prius inest ipsi medio. Et manifestum est quod passio notior est de medio quam sit de subiecto. Rectissime ergo medium tale ut quod quid est subjecti est medium in cognoscendo et in intelligendo.

Ad tertium, dicendum quod illud quod dicit quid et propter quid est definitio subjecti. Dicit enim quid subjecti et propter quid inhaerentia passionis ad subjectum, et ideo per istam rationem non potius concluditur quod medium sit quod quid est passionis quam ipsius subjecti.

Ad quartum, cum arguitur medium debet esse eiusdem naturae cum eo quod demonstratur, dico quod falsum est, quia Philosophus dicit quod illud quod demonstratur demonstratur per causam aliam, causa autem alia diversa est per essentiam a causato et ideo
medium debet esse diversum ab eo quod demonstratur. Et non requiritur identitas secundum rem sed proportio quae est inter causam et causatum. Et cum dicitur “passio est illud demonstratur,” verum est et ideo medium ipsius erit aliud a passione et non definitio ipsius . . . 18 subiecti quod est causa talis passionis et inhaerentiae ipsius ad subiectum.

APPARATUS


NOTES

Aristotle, Posterior Analytics II 17, 99a23.

B Giles of Rome, Super librum Posteriorum, ad II 9, 93b26–28, 1488 ed., 117D ff.; De medio demonstrationis.

C Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b20-25; I 24, 85b24-27.

DGiles of Rome, Super librum Posteriorum, ad II 9, 93b26–28, 1488 ed., 117D ff.; De medio demonstrationis.

E Aristotle, Posterior Analytics II 7, 92b12–18.

FAristotle, Physics I 3, 186a32–186b1; 7, 190a12–20.

G Responsio ad quartum argumentum, non ad tertium.

H Responsio ad tertium argumentum, non ad quartum.

Quaestio 48

Consequenter quaeritur utrum definitio subiecti sit medium in demonstratione. Et arguitur quod non, quia medium in demonstratione debet esse unigeneum cum
demonstratione probanda, sed quod quid est subiecti non est unigeneum cum
demonstratione probanda; ergo etc.

Item, in demonstratione medium debet esse notius subiecto, quia per medium debet
demonstrari passio de ipso, sed quod quid est subiecti non est notius subiecto, quia est idem
cum medio; ergo etc.

Oppositum arguitur, quia definitio subiecti medium est in syllogismo qui procedit ex
principiis veris et immediatis, sed talis syllogismus est demonstratio, ergo definitio subiecti
medium est in demonstratione. Tamen quia, si definitio subiecti esset medium in
demonstratione, demonstratio non procederet ex propriis; tamen quia demonstratio non
procederet ex immediatis; tamen quia hoc dato praemissae non confirmarentur per primum
principium.

Primum declarabant sic, quia quidditas subiecti continet in se virtualiter omnes
passiones et proprietates quae parent ab essentia subiecti. Sicut enim in ipsa arte in
quoddam principio communis continentur virtualiter omnia illa quae possunt produci per
artem illam, ita quod sicut ars demonstrandi communis est omnibus illis quae possunt
produci per artem illam, sic in quidditate subiecti continentur omnes passiones quae possunt
produci ab illa, ita quod ipsum subiectum sit commune omnibus passionibus quae parent ab
essentia subiecti. Quare si est aliqua demonstratio procedens ex medio, quod est quod quid
est subiecti procedet ex communibus.

Item, non procederet ex immediatis quia manifestum est quod ipsa quidditate subiecti
non parent omnes passiones et proprietates subiecti, sed solum una, et mediante illa omnes
aliae, usque ad aliquem terminum. Si, igitur, contingat per quidditatem subiecti
demonstrare omnes passiones cum non omnes parent ab ipsa immediate, sequeretur quod
demonstratio non procederet ex immediatis.

Item, sequeretur quod praemissae demonstrationis non confirmarentur per primum
principium, quia in demonstratione tali in minore praedicatur quod quid est subiecti de
subiecto. Quod quid est autem subiecti est idem cum subiecto, quare cum ipsa sit immediata
non erit alia prior, quare non confirmatur per primum principium.
Ista non videntur habere veritatem, quod enim ipsi dicunt primo, quod si definitio subiecti esset medium in demonstratione quod demonstratio procederet ex communibus, quin in tali demonstratione proceditur ex propriis, quia illa demonstratio potissime procedit ex propriis in qua medium est appropriatum maxime ei quod demonstratur et ei de quod demonstratur. Sed in demonstratione in qua sumitur pro medio quidditas subiecti medium appropriatur passioni, cum passio prima immediate parat ab essentia et quidditate subiecti, hoc autem non esset nisi quidditas subiecti esset appropriata sibi. Et item, ad utrumque comparatur in aliquo genere causae, quia comparatur ad passionem causae efficientis, et ad subiectum sicut causa formalis eius, quia quod quid est subiecti est causa accidentium, et dicit totam naturam subiecti, non plus nec minus.

Item, manifestum est quod ipsi falsum dicunt secundo, quod si quod quid est subiecti sumeretur pro medio, demonstratio non procederet ex immediatis, quia illa demonstratio procedit ex immediatis quae accipit praemissas immediatas. Sed in demonstratione ubi quod quid est subiecti est medium, in maiore comparatur passio ad quod quid est subiecti ut effectus immediatus ad causam. Et manifestum est quod ei immediate inest et ita est quartus modus dicendi per se. In minori autem quod quid est subiecti comparatur ad subiectum ut quod quid est ad illud cuius est. Manifestum est ergo quod praemissae sunt immediatae.

Et tunc ad formam rationum quando ipsi arguunt primo in ipso subiecto virtualiter continentur passiones, etc., dico quod secundum quod Philosophus est. Vult II De generatione idem manens idem est causa eiusdem.\(^\text{A}\) Per se et primo verum est quod quidditas subiecti secundum suam rationem considerata est una, et ideo per se et primo est causa unius passionis, unde licet quidditas sit communis pluribus operationibus et proprietatibus, tamen appropriatur uni proprietate. Sicut quidditas hominis est communis ut ab ipsa procedant istae\(^3\) operationes, vegetare, sentire, ratiocinari. Tamen ratiocinari per se et primo procedit ab ipso, et ideo quidditas hominis appropriata est ei quod est ratiocinari.

Similiter quod dicunt ulterior quod demonstratio non procederet ex immediatis. Dico quod per quidditatem subiecti non demonstratur nisi una passio de subiecto per se et primo et talis demonstratio est immediata quia illa passio immediate causatur a principiis subiecti.
Unde si per quidditatem subjecti demonstratur passio talis illa est demonstratio ex immediatis, si autem demonstratur alia passio mediata, manifestum est quod talis demonstratio procedit ex praemissis mediatis.

Et quod ipsi dicas tertio, quod praemissae demonstrationis non confirmarentur per primum principium. hoc est falsum, quia rationes cuiusmodi termini manifestantur nobis ex terminis communibus ut entis, ergo rationabile quod omnes propositiones quae formantur ex terminis specialibus manifestarentur ex propositione quae sumitur sive formatur ex terminis communibus, ut entis ut ex ista ens est ens. Et ideo quantumcumque praedicatur idem de se vel quocumque aliquo alio modo in terminis specialibus, nihilominus omnes habent unitatem ex primo intelligibile quod formatur in terminis entis, quoniam secundum Commentatorem ens est illud quod primo occurs intellectum.

Dicendum est igitur quod alio modo, videlicet quod definitio subjecti medium est in demonstratione, et ad huius evidentiam considerandum est quod in omni subjecto de quo demonstratur aliqua passiones consideramus duplicem naturam, materiam et formam. Et ideo, si sint aliquae formae per se existentes per causam, de eis ut sic non demonstrantur aliquae passiones, propter quod scientiae posteriores, quorum proprie est demonstrare, non se extendunt ad tales substantias. Unde metaphysicus unde talis non demonstrat, sed inquirit. Et ideo Commentator II Metaphysicae dicit quod mathematica sunt in primo gradu certitudinis, et ens sequuntur naturalia. Metaphysicalia autem sunt minus certa, quoad viam demonstrationis, cum eorum non sit proprie demonstrare demonstratio, sed inquisitio simplex, cum non habeant passionem. Et propter hoc demonstrationes non inveniuntur nisi in illis quae habent materiam et formam, et propter hoc habent duo genera accidentium secundum istas duas naturas. Sunt enim quaedam consequentia aggregatum per formam, quaedam per materiam. Et istius ultimi declaratio est quia illud est medium in demonstratione potissima quod non habent causam aliam in subjecto et quod est causa omnium aliorum in subjecto. Sed illud est quod quid est subjecti vel definitio subjecti, quia quod quid est subjecti non habet causam aliam in subjecto. Fatuum enim est quae rerum quare aliquid est suum quod quid est, ipsum enim est suum quod quid est quia ipsum est ipsum,
Quaestiones Novae

sicut fatuum est quaerere quare homo est homo. Et quod quid est subiecti est causa omnium proprietatum subjecti quia omnes proprietates sunt posteriores ipso quod quid. Nunc autem ita est quod illud est prius et causa posteriorum, et ideo quod quid est subjecti est causa omnium proprietatum eius et passionum, quare quod quid est subjecti vere ponendum est medium.

Item, illud est medium in demonstratione potissima quo habito non contingit in terminis quaerere propter quid. Sed habito quod quid est subjecti pro medio non contingit ulterior quaerere propter quid est, non quaeritur quare ipsum inest subjecto.

Item, passio inest quod quid est subjecti per se et non contingit quaerere quare subjecto inest. Tamen in subjecto sit causa praedicati et hoc est demonstratione Philosophi I De anima. Dicit enim ibi quod quid est subjectum est principium omnis demonstrationis, principium autem demonstrationis est medium demonstrationis. Item, Philosophus dicit secundo huius quod medium in demonstratione potissima dicit quid et propter quid. E Quod quid est subjecti est illud quod dicit quod quid est subjecti et propter quid inhaerentiae passionis ad ipsum. Manifestum est igitur, ut videtur, quod quod quid est subjecti est medium6 in demonstratione potissima.

Item, principium demonstrationis est medium. Quaero de illo principio aut est complexum aut incomplexum. Non potest esse complexum, quia illud quod demonstratur et de quod demonstratur est incomplexum, etiam ergo medium incomplexum. Si sic, aut erit quod quid est passionis aut quod quid est subjecti. Non poterit esse quod quid est passionis cum ipsum sit demonstrabile de subjecto, relinquit ergo quod ipsum sit quod quid est subjecti. Et hoc est quod Philosophus dicit IV Physicorum, capitulo de loco, dicit enim quod talis debet quaeri definitio loci ut ex ipsa reddatur quod quid est loci, et solvit controversia opinionum, et quod per eam reddatur causa omnium passionum et proprietatum eius. F Et ibi dicit Commentatorem quod perfectae definitiones rerum natae sunt reddere causas omnium accidentium existentium in rebus illis, G tale ergo debet esse medium in demonstratione ex quo reddatur causa omnium passionum. Hoc autem est definitio subjecti cum ipsa per sua principia formalia sit causa omnium proprietatum et passionum sibi
inhaerentia, et hoc est intelligendum in demonstratione potissima. Tamen verum est quod in demonstratione non potissima definitio passionis poterit esse medium demonstrandi unam passionem de alia, et ipsa item poterit esse medium ad demonstrandum ad aliam et ipsa solum demonstratur, non autem demonstrat.

Ad rationes. Ad primam, dico quod non oportet quod medium sit unigeneum cum passione ita quod eiusdem naturae, sed unigeneum illa unitate quae est inter causam et causatum. Talis autem unitas est inter quod quid est subiecti et passionem.

Ad aliam rationem nego minorem. Quamvis enim subiectum et sua definitio idem sint secundum rem, cum illud quod subiectum dicit indistincte et confuse definitio dicit distincte, unde dicit Philosophus I Physicorum quod definitio dividit in singularia, hoc est distincte indicat\(^9\) omnia principia definiti.\(^9\) Et ideo cum unumquodque magis cognoscitur quando definite cognoscitur sua principia quam quando confuse, ideo omnis definitio notior est definito, et ideo dicit Avicenna quod definitio dicitur\(^10\) causa innotescendi.\(^1\)

**APPARATUS**


**NOTES**


\(^B\)Averroes,

\(^C\)Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 3, 995a15–20, comm. 16, Venice 1562, 35K.

\(^D\)Aristotle, *De Anima* I 1, 402a1–12, 402b16–403a2.

\(^E\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 2.


\(^G\)Averroes, *Commentary on the Physics* IV 4, 211a6–11, comm. 31, Venice 1562, 133M.

\(^H\)Aristotle, *Physics* I 1, 184b10–12.
Quaestiones Novae


Quaestio 49

Quia Philosophus dicit quod cognoscentem quid est impossibile est ignorare si est, quaeeritur utrum esse sit additum essentiae.

Et videtur quod sic, quia Philosophus dicit super primum quod in omni quod est citra primum differt quod est et quo est, sed quod est est ipsa essentia et quo est esse; ergo etc.

Item, sicut vivere ad viventem, sic esse ad ens, quia vivere viventibus esse entibus. Sed vivere est additum viventi, quia vivere est movere secundum locum et sentire, secundum Philosophum in *De Anima*, sentire autem et movere secundum locum sunt addita viventi. Ergo etc.

Item, hoc arguitur ratione Avicennae, quia omne quod habet esse per essentiam suam ex se ipso determinatum est ad esse, et quod ex se ipso determinatum est ad esse ex se determinatus est esse tale quod necessse est, et' est ipsum suum esse, et tale tantum est unum, scilicet causa prima. Ergo in rebus omnibus aliis a primo esse erit aliud ab essentia.

Item, hoc arguitur ratione Thomae in tractatu suo *De ente et essentia*. Ipsum esse non multiplicatur nisi per aliquod additum sibi. Esse enim unum huiusmodi non est de se multiplicatum et quia esse primi non est aliquid additum, ideo non est multiplicatum. Si ergo esse in istis multiplicatur, hoc erit per aliquod additum.

Item, hoc arguitur ratione Alberti in commento suo super *Librum de causis*. Omnis effectus primi recedit in simplicitate primi, et ideo in omni effectu primi invenitur aliqua ratio compositionis. Sed substantiae separatae a materia sunt effectus primi, ergo in eis est compositio. Sed non est ibi compositio materiae cum forma nec subiecti cum accidente, ergo in ipsis necessario reperietur compositio esse cum essentiae, ergo multo fortius in istis inferioribus.

Oppositum patet per Philosophum IV *Metaphysicae*. Dicit enim quod substantia uniuscuiusque est simpliciter una et simpliciter ens, et ens includit esse et habens esse, ergo
substantia uniuscuiusque est essentialiter habens esse, ergo esse erit de essentia uniuscuiusque, quare non erit additum.


Et duo erant ipsum moventia: Unum quod posuit ens esse de genere denominatorium. Esse autem tale dicit intentionem subiecti et accidentis, unde cum ens dicit Philosophus esse, posuit ens sicut subiectum, et esse sicut accidens subiecti. Item, dicebat quod ens et res imaginantur in anima tamquam duae intentiones, et non una. Et ista duo significant aliquid et aliud in omnibus linguis, sed non significarent aliud et aliud nisi unum adderet super aliud in significando res. Autem, ut posuit significat essentiam rei et ideo posuit esse ut additum sibi et accidens essentiae. Sed Avicenna posuerit quod esse sit res addita essentiae. Videtur quod falsum posuit, quod si dicatur quod esse sit accidens reale additum, ergo erit ponere decem genera accidentium, sed hoc est impossibile; ergo etc. Probatio consequentiae, quod si esse sit accidens aut erit in genere qualitatis aut quantitatis, et sic deinceps. Et de nullo istorum potest esse, quod omnia novem genera accidentium praesupponunt esse. Nihil autem se ipsum praesupponit, quare erant decem genera accidentium. Quidam dicebant quod esse esset in genere actionis. Et hoc est falsum quia actioni est aliiquid contrarium, sed esse in effectu non est aliiquid contrarium; ergo etc. Item, actio praesupponit aliquam qualitatem accidentalem, sed esse in effectu nullam praesupponit, sed omnis qualitas accidentalis praesupponit esse in effectu. Falsum est, ergo, dicere quod est in genere actionis. Ea autem ex quibus fuit motus Avicenna non concludunt, cum enim dicit quod ens est de genere denominatorum etc. dicit res et ens significant diversa. Commentator respondet dicens quod deceptus fuit, quia non distinxit inter nota significantia diversas intentiones, et
eaedem intentionem, modo tamen diverso. Unde, sicut dicit tres sunt nomina quae convertuntur in suppositis, quaedam significant diversas intentiones, ut homo et risibilis, et tamen convertuntur in suppositis, quaedam diversas intentiones, modo tamen eodem, ut tunica et vestis, quaedam autem eaedem intentionem, modo tamen diverso, ut unum et ens. Et ideo non est lingua\(^9\) dicendo ens unum, et propter hoc unum verificatur per aliud ut ens per unum.

Frater Thomas reprobat Avicenna in hoc quod dicit quod esse sit aliquod additum sicut accidens. Concedit enim quod sit quid additum, sed non sicut accidens.\(^1\) Sed quod sit quid constitutum per principia essentialia rei cuius est esse, sic intelligat, sicut Avicenna intellexit quod sit quid reale additum. Male intelliget, quia esse est quidam actus, aut ergo actus primus aut secundus. Non actus primus quia actus primus non differt ab essentia rei, sequuntur tunc quod esse non sit additum rei. Non secundus quia talis actus est operatio non procedens a forma, omnis autem talis actus secundus praesupponit esse in effectu, nihil autem se ipsum praesupponit manifestum est, ergo quod esse in effectu non est actus secundus. Si ergo dicatur quod esse in effectu sit quid reale additum praeter istos duos actus, oportet ponere actum tertium in entibus, quod est contra Philosophum.

Item, in re habente essentiam non invenimus nisi tria, scilicet essentiam et principia essentialia, et accidentia. Si ergo Thomas ponit quod esse in effectu nullus horum, ergo esse in effectu nihil erit. Albertus in commento suo super Librum de causis ponit quod esse in effectu sit additum essentialiae motus ex ista ratione, quia omne ens causatum habet esse a primo principio. Nullum autem ens causatum habet suam essentiam ab alio, sed a se ipso. Manifestum est igitur quod in quocumque ente causato esse erit aliud ab essentia, cuius est esse.\(^k\) Ista ratio non videtur concludere. Necessum enim est quod omne illud quod est posterius primo vadat in primum tamquam in suam causam. Cum, ergo, esse et essentia cuiuscumque entis causati sint causata primo principio, vadent in primum tamquam in suam causam. Qua ergo ratione causata recipiunt esse a primo eadem ratione et essentiam.

Omissis ergo istis opinionibus, videtur esse aliter dicendum, ad cuius evidentiam tres sunt consideranda. Primum est quod de nullo ente causato verum est dicere quod ipsum est
suum esse; secundum est quod esse est aliquid additum causatis; et tertium quod esse non est res addita causatis, unde est additum et non est res addita.

Probatio primi est quia in entibus causatis esse non est aliud quam quidam ordo vel respectus ad producens vel generans. Bene aliquod causatum puta homo dicitur esse ens, quia habet respectum ad suum generans per quod introductum est in entibus, ergo causatis esse non est nisi ordo ad generans. Sed manifestum est quod nullus entium causatorum est ordo. Est ordo vel respectus. Ergo nullum ipsorum est ipsum suum esse.

Probatio secundi est quia omne illud praeter quod potest haberi intellectus rei essentialis et completus, illud est additum rei. Sed praeter esse potest haberi intellectus rei completus et essentialis, unde dicit Aligazel principio suae logicae quod possimus intelligere quaternarium non intelligendo si est quaternarius. Esse ergo est aliquid additum rei. Et confirmatur ratio, quia per eadem principia essentialia intelligo rem, re existente et non existente. Facta ergo variacione in existentia rei non oportet variationem fieri in intellectu essentiali rei, quare esse et non esse est additum essentiae rei.

Probatio tertii: Et hoc contingit declarare ratione Commentatoris secundum IV Metaphysicae, arguamus enim sic: Homo est ens aut ergo est ens per suam substantiam aut per aliquid additum suae substantiae. Si sit ens per suam substantiam propositum habetur; si per additum quaero de illo addito, quia oportet quod sit ens, aut ergo erit ens per suam substantiam aut per aliquid additum. Si per suam substantiam eadem ratione fuit standum in primo, si per aliquid additum erit processus in infinitum vel erit dare quod esse sit de essentia rei. Hanc autem rationem communitatis aliqui superficialiter considerantes utuntur destruere. Cum ergo quaeritur utrum sit ens per suam substantiam aut per rem additam, dicunt quod per rem additam ut per esse. Et cum quaeritur de illo illud erit ens, dicunt quod falsum est. Sed est illud quo aliud est ens, sicut ipsi ponunt exemplum, homo est albus per albedinem. Et tamen albedo non est alba, sed albedo est illud quo homo est albus. Eodem modo dicunt quod esse non est ens, sed est illud quo aliud est ens. Sed istum non valet. Accipiam enim ens quod est primum de omni causato et etiam de causa prima quo ente nihil est latius loquendo de tali ente. Ego quaero utrum esse sit ens. Si sic,
propositum habetur. Si non, cum omne quod est praeter illud esse sit nihil, cum homo sit
formaliter ens per tale esse, ergo homo et quodcumque aliud formaliter erit ens per nihil,
quod est impossibile. Et item non" diceret aliquis quod esse non esset ens nisi quia non est
compositum ex esse et habente esse. Sed non obstante ista compositione potest dici quod
unum sit ens, ergo multo fortius esse erit ens praeter hoc quod non sit compositum.

Item, hoc ostenditur alia ratione. Si homo sit ens per rem additum, aut erit illud
additum de genere substantiae aut accidentis. Non potest dici quod sit de genere
substantiae, quia ibi non sunt nisi tria, scilicet materia et forma et aggregatum, quorum
nullum est hoc esse, et cum sic, aliquod illorum non erit ens per aliquod ens.

Item, non potest dici quod sit ens per aliquam rem additam quae sit de genere
accidentis, quia omne accidens praesupponit esse in effectu, et praeter istas res non est alia
res. Quare homo non est ens per rem additam ipsi rei vel essentiae in rebus causatis, apparent
ergo quod esse est aliquod additum et non est res addita, ex quibus sequitur quod sit ratio
addita. Homo ergo et quodcumque causatum erit ens non per rem additam sed per rationem
additam. Ista autem ratio addita aut erit absoluta aut respectiva. Non potest dici quod
homo sit ens per rationem absolutam, quia ut sic magis homo haberet esse in anima quam
in re extra, quia respectum habet ad propria accidentia, et ideo sequitur quod sit ens non per
rationem aliquam absolutam. Erit ergo ita per rationem aliquam respectivam ad accidens aut
per aliquid agens, non per rationem respectivam ad aliquod accidens quia nullum accidens
praecedit esse in effectu, sed omne accidens necessario praesupponit esse in effectu; quare
sequitur necessario quod homo sit ens formaliter per respectum ad agens. Illud enim solum
praecedit ipsum in natura, unde si quaeratur a me per quid homo est ens formaliter, dico
quod per hoc quod est terminus huius generationis. Substantiae autem separatae sunt entia
per hoc quod sunt termini huius factionis, sed ista sunt entia per hoc quod sunt termini huius
factionis ab hoc agente et ab hac materia. Iste autem respectus est aliquid reale quia potest
habere esse praeter intellectum. Si tamen non est tale reale quod sit de genere accidentis,
sed est in eodem genere cum re in quo est res cuius ipsum est.

Et ita exponit Aegidius Fratrem Thomam, ita quod esse sit additum sed non sicut
accidens reale, nec sicut accidens rationis, et est idem quod est unumquodque istorum cuius est. Et si quaereret aliquid, cum relationes quaedam sint quae immediate fundantur super substantiam, falsum universaliter quod omnes relationes fundantur super accidens, dico quod possibile est aliquidus relationes esse de genere substantiae. Manifestum est enim quod materia respectum habet ad formam istae, igitur respectus aut inest materiae per substantiam materiae aut per additum substantiae eius. Si sic, habetur propositum quod aliquid respectus immediate fundatur super substantiam. Si non, ergo materia habebit respectum et ordinem ad illud additum, aut igitur per substantiam suam, et sic habetur propositum. Et eadem ratione standum fuit prius, si per aliquid additum materia adhuc habet respectum et ordinem ad illud. Et nunc vel procedetur in infinitum vel erit dare aliquid respectum et relationem immediate fundatam super substantiam. Licet tamen non sit res addita substantiae rei, tamen poterit esse aliquid accidens rationis, quia non competit essentialia homini secundum quod homo, homo enim secundum quod homo neque est neque non est, ut probat Avicenna.

Ad rationes igitur dicendum, quia procedunt viis suis, quae non probant quod est aliquid additum bene probant quod non est aliquid additum sicut dictum est.

Dicendum tamen per ordinem ad ipsas. Ad Boetium dicendum quod ipse intellexit per hoc quod ipsum quod est et quo est non sunt idem secundum rationem intelligendi et verum est, si autem intelligat quod differant secundum rem, falsa intelligit, sicut ostensum est.

Ad secundum, dicendum quod verum est, vel dicit principium vitae vel operationem consequentem ad viventem, si autem intelligitur de principio vitae sic se habet ad vivens sicut esse ad ens, sicut enim vivere non est distinctum a vivente, similiter nec esse ab ente. Si autem intelligitur vivere quod est operatio viventis, dico quod non similiter se habet esse ad ens.

Ad tertium dicendum quod “ex” vel dicit circumstantiam causae efficientis, et sic maior est falsa, omne enim quod habet formaliter esse ex se determinatur ad esse ex se sicut ab efficiente. Si autem dicit circumstantiam causae formalis, sic vera est propositio; omne
enim quod est formaliter ex se habet esse. Et accipiendo li ex primo modo . . . \textsuperscript{16}

Ad quartum, “esse non multiplicatur nisi per additum,” dico quod ista ratio supponit quod ipsum esse quantum est de se sit unius rationis in omnibus entibus quod tamen falsum est immo est alia ratio entis secundum quod dicitur de substantia et secundum quod dicitur de accidentibus modo si istud esset verum ipsum non multiplicaretur nisi per aliquod additum. Nunc autem non est eiusdem rationis, et ideo\textsuperscript{17} potest multiplicari non per aliquid additum, unde sicut substantia hominis ex se non per aliquod additum diversa est a substantia asini, similiter esse hominis ex se non per aliquod additum diversum est ab esse\textsuperscript{18} asini.

Ad quintum, dicendum quod omnia citra primum recedunt a simplicitate primi, et ab actu ponitur, et accedunt ad potentiam, et si per istum accessum et recessum ad potentiam intelligitur compositio, ”dicendum quod in omni citra primum est quaedam compositio.”\textsuperscript{19} Et ex hoc dissolvitur ratio, et verum est quod in istis substantiis separatis est aliqua\textsuperscript{20} compositio in hoc quod recedunt a simplicitate primi. Et cum dicitur, ”si in ipso non est compositio materiae cum forma, nec accidentis cum subiecto, quare erit compositio essentiae cum esse,” dico quod est fallacia consequentis. Immo praeter\textsuperscript{21} illam compositionem dabo aliam, ut potentiae et actus, vel compositionem rationis vel actus intelligendi. Intelligunt enim per rationem aliam intelligendi a substantia earum, nulla enim earum est suum intelligere. Ipsum autem primum non intelligit per rationem aliam intelligendi a substantia eius, et ideo in ipsis substantiis separatis aliis a primo est talis compositio, non autem est ibi compositio essentiae cum esse.

**APPARATUS**

M \( ^{17} \text{ideo} \) non add. et del. M \( ^{18} \text{esse} \) essentia M \( ^{19} \text{dicendum} \ldots \) compositio rep. et corr. M

M \( ^{20} \text{alia} \) corr. ex substantia M \( ^{21} \text{praeter} \) corr. ex per M

NOTES

\(^A\) Aristotle, *Posterior Analytics* II 8, 93a20–23.

\(^B\) Aristotle, *Metaphysics* XII 6, 1071b12–25; cf. Aquinas, *De ente et essentia* IV.

\(^C\) Aristotle, *De Anima* I 1, 402a6–7; 2, 403b23–26.


\(^E\) Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia* IV.


\(^H\) Averroes, *Commentary on the Metaphysics* IV 4, 1007b19–1008a7, comm. 15; 1007a21–b18, comm. 14, Venice 1562, 82D–F, 80L–81A.

\(^I\) Averroes, *Commentary on the Metaphysics* IV 2, 1003b23–36, comm. 3, Venice 1562, 67B–1; see also V 7, 1017a23–b9, comm. 14, 117CD.

\(^J\) Thomas Aquinas, *De Potentia Dei*, q. 5, a. 4, ad 3.


\(^M\) Averroes, *Commentary on the Metaphysics* IV 4, 1007b19–1008a7, comm. 14, Venice 1562, 80L–81A.

\(^N\) Giles of Rome, *De esse et essentia, de mensura angelorum, et de cognitione angelorum* (Venice 1503), q. 9, fol. 20vb. *Theoremata de esse et essentia*, ed. E Hocedez, Theorema XXII.

\(^O\) Avicenna, *De Philosophia Prima* V 1, ed. Van Riet, p. 227 ff.

\(^P\) Boethius, *Quomodo Substantiae*, Axioms II, VII, VIII, ed. Rand, pp. 40, 42. Aquinas interprets Axiom VII as implying a real distinction in his commentary on this work.
Quaestiones Novae

Quaestio 50

Consequenter quaeritur utrum alicuius eiusdem sit definitio et demonstratio.

Et videtur quod sic, quia passionis est demonstratio, sed passionis est definitio; ergo eiusdem est definitio et demonstratio.

Item, cuiuscumque est demonstratio eius est principium demonstrationis, ergo cuiuscumque est demonstratio eius est definitio.

In oppositum est Philosophus, A et arguitur ratione quia demonstratio per se est eius quod est ens per accidens, quia demonstratio est conclusionis in qua demonstratur accidens inhaerere subiecto, et ita demonstratio est complexi. Sed definitio non est entis secundum accidens neque complexi, sed solius entis per se et incomplexi. Ergo etc.

Ad hoc dicendum quod nullius eiusdem cuius est demonstratio per se et primo est definitio per se. Et hoc appareat quia definitio est primo eius quid est, et demonstratio per se est eius quia est. Sed quid est et quia est aliud et aliud, quare nullius unius est primo definitio et demonstratio.

Item, demonstratio per se et primo est ipsius conclusionis in qua aliqua passio praedicatur de subiecto, sed talis non est definitio per Aristotelem VII Metaphysicae; quare etc.

Ex his apparet quod nullius eiusdem est definitio et demonstratio. Et hoc convertitur cum sit negativa universalis, quare demonstratio Aristotelis plana est; quamvis enim nullius per se et primo sit demonstratio et definitio eiusdem, tamen per accidens potest esse definitio et demonstratio, quia demonstratio est ipsius complexi per se et partium conclusionis est definitio. Ideo eiusdem per accidens est definitio et demonstratio.

Ad primam rationem, dicendum quod demonstratio non est solius passionis primo, sed demonstratio dicit causam inhaerentiae praedicati sive passionis ad subiectum, et ex consequenti est demonstratio passionis cuius est per se definitio.

Ad aliud dicendum quod definitio bene est principium et differt secundum quod est principium et secundum quod est principium inhaerentiae passionis ad subiectum, sicut differt quid et propter quid. Et cum ipsa definitio diversimode sic accipitur, potest assignari
fallacia accidentis in argumento, quia variatur medium.

**APPARATUS**

'demonstratio est conclusionis corr. ex conclusio est demonstrationis M  
'passionis corr. ex rationis M  
'principium] inhaerentiae add. et del. M

**NOTES**

^A Aristoteles, *Posterior Analytics* II 3.

**Quaestio 51**

Quaeritur utrum solius substantiae sit definitio.

Et quod sic videtur Aristoteles velle dicere in VII *Metaphysicae*. Et arguitur ratione quia definitio est solius entis per se, sed sola substantia est ens per se, quare etc.

Oppositum arguitur omne quod habet quidditatem et genus et differens potest definiri, sed talia sunt accidentia, quae non sunt substantiae; ergo etc.

Ad hoc dicendum quod ipsius substantiae primo est definitio, et ex consequenti accidentium, sicut vult Philosophus VII *Metaphysicae*. Et ratio huius est quia definitio dicit quid est rei, sed substantiae primo habent quod quid est, et ideo substantiarum primo est definitio.

Item, quod quid est substantiae ex alio non dependet, sed omnia alia accidentia dependant a substantia. Et ideo solius substantiae est definitio primo, et aliorum ex consequenti et per habitudinem ad substantiam. Quia accidentia dependant a substantia, et ideo accipiunt substantiam in definitione sua. Unde dico quod accidentium est definitio ex consequenti, quia accidentia habent quod quid est cum distinctione, et secundum quid, et per habitudinem ad substantiam, quia accidentia non sunt entia nisi quia entis, per Philosophum VII *Metaphysicae*; quare etc. Et hoc intelligit Aristoteles dicens quod definitio est substantiae primo, et eius non est demonstratio.

Et per hoc patet ad rationes, quia procedunt viis suis.
Quaestiones Novae 416

APPARATUS

'a substantia] ad substantiam M

NOTES

\(^A\)Aristotle, Metaphysics VII 4, 1030a1-18.

Quaestio 52

Consequenter quaeritur utrum quod quid est possit demonstrari.

Et arguitur quod sic, quia conclusionis demonstrationis est demonstrato, sed quod quid est aliquando concluditur in demonstratione per Philosophum hic\(^A\) et in primo huius;\(^B\) quare etc.

Ad hoc est intelligendum quod duplex est quod quid est, quia quoddam est quod quid est subiecti et quoddam passionis. Unde quod quid est passionis potest demonstrari. Sed quod quid est subiecti dupliciter est, loquendo modo logico, quia quoddam est quod quid est quod est idem cum essentia subiecti. In modo hoc est illud propositum et tale quod quid est non potest demonstrari.

Aliud autem est quod quid est quod datur per aliam causam extrinsecam, sicut per agentium vel finem; et tale quod quid est est incomplexum cum non indicat essentiam rei perfecte. Et tale quod quid est potest demonstrari ut quod quid est datur per causam finalem potest demonstrari per causam agentem et e converso. Et hoc determinat Aristoteles in littera.\(^C\) Unde prima ratio bene probat quod aliquod quod quid est potest demonstrari et hoc est verum de quod quid passionis.

Ad secundum, aliquid sig arguendo, “Omne risibile est animal rationale etc.,” bonus est syllogismus nec es sophisticus nec demonstrativus. Plures enim sunt modi syllogismorum quam habentur, scilicet syllogismus conversivus et circularis etc. Et si aliquis arguat quod ad destructionem unius speciei non sequitur destructio generis, dicendum quod syllogismus non se habet ad syllogismum sophisticum et dialecticum et demonstrativum sicut genus ad species, quia species addit novam formam supra genus. Et syllogismus, aut dialecticus vel demonstrativus vel sophisticus, non addunt novum modum arguendi supra rationem.
syllogismi, sed materiam solum. Unde syllogismus simpliciter se habet ad hos syllogismos particulares sicut una forma vel species ad diversas materias, ut circulus se habet ad circulum aeneum vel cupreum. Et si quis arguat quod cum ratio syllogismi non salvatur nisi in materia dialectica vel sophistica vel necessaria, et si in materia sophistica est syllogismus sophisticus, si in materia probabili est syllogismus dialecticus, et si in materia necessaria est syllogismus demonstrativus. Et cum iste syllogismus, “Omne risibile est animal rationale mortale, omnis homo est risibilis; ergo omnis homo est animal rationale mortale,” sit in materia necessaria, sequitur quod iste syllogismus sit demonstrativus. Dicendum quod non sequitur nisi haberet omnes conditiones demonstrationis perfectae, unde cum non habeat omnes conditiones, quia non procedit ex causis conclusionis, ideo non est demonstratio, sed magis est petitio principii cum praemissae non probent conclusionem.

APPARATUS

\[et\] g add. et del. M

NOTES


^B Aristotle, *Posterior Analytics* I 14, 79a24, though the appearance here that the definition may be concluded in a demonstration is dispelled in the restatement of the argument at II 3, 90b3–7.


Quaestio 53

Consequenter quaeritur utrum quod quid est possit aliqualiter probari per syllogismum, et non dico demonstrari.

Et arguitur quod sic per Aristotelem, qui ponit considerationes ad construendum quod quid est et definitionem de aliquo, quod patet ex VI *Topicorum*;^A quare etc.

Oppositum dicit Aristoteles hic,^B dicendum quod quod quid est simpliciter non contingit probari per aliquem syllogismum, quia ubi est petitio principii ibi non est probatio,
sed in omni syllogismo per quem concluditur quod quid est est petitio principii. Ideo etc. Maior patet per Aristotelem hic. Ad aliquem tamen convenit probare quod quid est de aliquod per probabilia, et sic facit Aristoteles in *Topicorum*. Unde nihil prohibet petitionem principii simpliciter esse probationem quo ad aliquem.

Et per hoc patet ad rationem.

**APPARATUS**

'quod] quid M

**NOTES**

^A Aristote, *Topics* VI. The whole book concerns dialectical arguments bearing on definitions.


**Quaestio 54**

Consequenter quaeritur utrum, in syllogismo concluidente quod quid est sub ista reduplicatione in eo quod quid est, oporteat recipere istam reduplicationem in maiori et in minori propositione.

Et videtur quod non, quia sicut se habet quod quid est in praemissis ad concludendum quod quid est in conclusione, sic se habet necessitatem in praemissis ad concludendum necessitatem' in conclusione. Sed ad concludendum conclusionem de necessario non oportet utrumque praemissarum esse de necessario, sed sufficit quod maior sit de necessario; ergo etc.

Oppositum dicit Aristoteles^A^ dicendum quod quod quid est est praedicatum convertibile cum subjecto, et medium per quod concluditur quod quid est de eo cuius est quod quid est est substantiale et proportionale extremis; et ideo oportet medium accipi sub ista reduplicatione quod quid est ad denotandum essentialem comparationem medii ad extrema. Unde si quod quid est adderetur uni extremo et non alteri, tunc significaretur quod comparatio medii ad unum extremum esset essentialis et ad aliud non. Et ideo si sic arguatur, omne B est A in eo quod quid est, omne C est B, non tenetur ergo omne C est A in
Quaestiones Novae

eo quod quid est, quia minor non denotatur esse necessario, quamvis contingat eam esse necessariam.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod ad concludendum conclusionem de necessario sufficit unam praemissam esse de necessario, ad concludendum tamen quod quid est de aliquo non sufficit accipere unam praemissam cum ista reduplicatione in eo quod quid est, sed oportet utramque sic sumi, cuius ratio est quia plus exigitur ad concludendum quod quid est de aliqua quam ad concludendum conclusionem. Sufficit enim quod conclusio vera sit, et quod non possit esse falsa. Ad concludendum autem quod quid est de aliquo ista requiruntur, et etiam plus, quod ipsum sit essentiale subiecto et etiam cum ipso convertibile.

APPARATUS
'necessitatem corr. ex quod quid est M 2denotatur] ess add. et del. M 3quod] quo (!) M

NOTES
Aristotle, Posterior Analytics II 4, 91a19–25.

Quaestio 55

Consequenter quaeritur utrum quod quid est possit ostendi via divisiva.

Et arguitur quod sic quia omnem viam contingit quod quid est ostendere quae omnia praedicata essentialia accipit, sed talis est via divisiva; quare etc. Et hoc est quod videtur Aristotelem velle in VII Metaphysicae, ubi docet investigare quod quid est via divisiva; ergo etc.

Oppositum declarat hic Aristoteles.

Dicendum quod quamvis quod quid est possit concludi per viam divisivam, de aliquo non tamen concluditur sub ista intentione “quod quid est,” unde si sic arguat, “omne animal est rationale vel irrationale, et homo non est irrationale,” ex his sequitur quod homo sit rationalis, supposito quod natura tota evacuetur per viam divisivam in propositione prima. Hoc tamen rationale probatur de homine, quamvis tota natura animalis per rationale et irrationale evacuetur, cum dicitur homo est rationalis. Petitur nam aequi notum est per
Quaestiones Novae

unum contrariorum alicui inhaeret sicut remotio alterius contrarii ab eodem; et ita via divisiva non probat. Si tamen probaret hoc, non esset sufficienter ostendendo quod quid est sub ratione eius quod est per praedicatum, ergo per rationem divisivam ostenditur quod homo sit rationalis. Sed tamen quod homo sit rationale essentialiter non ostenditur, quare talis via non ostendit quod quid est sub propria ratione eius.

Ad argumentum in contrarium, dicendum quod via divisiva, accipiens omnia praedicata essentialia, sufficienter bene potest ostendere quod quid est alicuius de illo cuius est per remotionem aliorum diversorum essentialium. Illa tamen via non ostendit quod quid est inesse illi cuius est sub propria ratione eius quod quid est, et hoc vult Aristoteles hic et in VII Metaphysicae. Aristoteles tamen hic ostendit quod quod quid est non potest demonstrari de aliquo sub propria eius ratione, docens accipere quod quid est cum reduplicacione in utraque praemissarum, vel potest dici quod quid est simpliciter, quamvis non possit ostendi ad aliquem, sicut prius dictum est.

APPARATUS

1Aristoteles] hic a add. et del. M 2quamvis super lin. M 3per om. M 4quod] quo (!) M

NOTES

A Aristotle, Metaphysics VII 12, 1037b29-1038a35.
B Aristotle, Posterior Analytics II 5.

Quaestio 56

Quaeritur utrum contingat ostendere quod quid est per definitionem eius.

Et arguitur quod sic, quia nulla est firmior ostensio quam illa quae est per definitionem. Cum igitur contingat quod quid est consecutum esse quod quid est alicuius de aliquo per eius definitionem, manifestum videtur quod talis ostensio sit bona.

Item, omne quod praedicatur de aliquo in quid et convertibiliter inest sibi per suum quod quid est. Sed animal rationale praedicatur de homine in quid et convertibiliter. Ergo praedicatum huius propositionis inest subiecto per suum quod quid est. Quare etc.
Dicendum quod quod quid est non potest demonstrari per definitionem quia probatio videtur petere cum definitio et definitum convertantur. Et ita definitum non potest probari per definitionem, et hoc demonstrative. Quod quid est tamen potest ostendi dialectice per eius definitionem, sicut apparet ex II *Topicorum*.\(^\text{A}\) Sed talis ostensio non est simpliciter demonstratio, sed secundum quid solum.

Et per hoc patet ad rationes, ubi talis ostensio peteret. Nunc autem petit simpliciter et secundum rem, quamvis alicui sufficiat talis ostensio pro demonstratione. Et per hoc patet ad aliud.

\(^\text{A}\)Aristotle, *Topics* VII 3, 153a11–24. I could find no relevant passage in Book II.

**Quaestio 57**

Quaeritur utrum quod quid est unius contrarii possit ostendi per definitionem alterius contrarii.

Et arguitur quod sic, quia si sic dicatur qua bene differunt contraria significant, ita unum contrariorum per aliud potest ostendi.

Item, contrariorum contraria sunt quod quid est, cuius ratio est quia contrarietas est acceptio alicuius propositionis secundum formam, et ita si unum contrariorum definiatur, opposita definitio ostendit quod quid est alterius contrarii, quare etc.

Oppositum dicit Aristoteles.\(^\text{A}\)

Dicendum quod unum contrarium non potest ostendi per aliud simpliciter, immo simpliciter est petitio, quia unum contrarium non magis est notum de aliquo quam alterum. Et ideo unum non potest per aliud ostendi simpliciter, secundum quid tamen unum contrarium habet ostendi per aliud.

Et per hoc patet ad rationes. Procedunt enim viis suis.

\(^\text{A}\)Aristotle, *Topics* VII 3, 153a11–24. I could find no relevant passage in Book II.

**NOTES**
Aristotle, *Posterior Analytics* II 6, 92a20–34. The problem is raised by *Topics* VII 3, 153a26–b24 (cf. VI 9, 147a29–b25), which seems to suggest that such a demonstration of a definition is possible.

**Quaestio 58**

Quaeritur utrum cognoscentem quid est oporteat cognoscere si est.

Et arguitur quod sic, quia quod non est non contingit scire, ergo quod contingit scire, ipsum est; ergo etc.

Item, sicut propter quid se habet ad quia est, sic quid est se habet ad si est, per Aristotelem in hoc secundo.\(^A\) Sed si non contingit scire quia est, non contingit scire propter quid est. Ergo etc.

Oppositum dicit Aristoteles, dicit enim quod contingit scire quid est triangulus et tamen dubitare si est;\(^B\) quare etc.

Ad hoc est intelligendum quod quaestio si est duo potest quaerere. Potest enim quaerere si aliquid est absolute vel si est aliquid in effectu. Si quaestio quaerat primo modo, tunc quaestio quid est praesupponit quaestionem si est, quia illud quod primo ponitur in quod quid est alicuius est natura entis, et ideo ratio entis primo occurrit intellectui de unoquoque. Si autem quaestio si est quaerat secundo modo, cum esse in effectu non sit de ratione entium causatorum per Aristotelem hic,\(^C\) consequenter qui dicit quod si est sive esse potest demonstrari de entibus causatis,\(^D\) et nullum substantiale potest demonstrari, quare etc. Et hoc etiam\(^E\) dicit Avicenna et Algazel\(^F\) in logicis suis, sicut alibi patet, et prius patuit. Esse igitur in effectu non est de substantia alicuius, sed est consequens ad quodlibet aggregatum ex materia et forma ratione formae, sicut propria passio sequitur ad proprium subiectum, et est eiusdem communitatis cum illo. Et est intelligendum quod contingit scire quod quid est absolute et in re non intelligendo si est; sicut contingit scire prius, non sciendo posterius. Aut potest scire quod quid est alicuius sub relatione ad esse in effectu cuius causa est, et tunc intelligendo quid est oportet cognoscere causatum, ab eo quod non contingit cognoscere causam sub ratione causae nisi intelligatur effectus.
Quaestiones Novae

Unde per illud apparet ad rationem, quia cum arguitur quod quid est se habet ad si est sicut propter quid ad quia est, sicut dicit Aristoteles in secundo libro, dico quod propter quid est prius quia est, sicut causa est prior suo effectu, et contingit intelligere prius non intelligendo posterius. Ideo contingit intelligere et scire propter quid est in relatione ad quia. Similiter dico de quid est respectu quia est; quare etc.

Et patet ad rationes, procedunt enim viis suis. Unde Aristoteles in hoc libro quandoque dicit quod non contingit intelligere quid est nisi intelligatur si est, et quandoque dicit oppositum, intelligendo hoc diversimode sicut expositum est.

Ad rationem primam est dicendum quod non est simpliciter non contingit scire, ens tamen apud animam tale contingit scire ut figmenta. De talibus tamen non contingit scire quid est simpliciter, et ita de his contingit scire quid per nomen significatur.

Ad aliud dicendum quod non contingit scire propter quid nisi sciatur quia, dicendum ad hoc per interemptionem quamvis non contingat scire propter quid sub ratione causae nisi sciatur causa, quia tamen contingit scire ipsum propter quid secundum se nihil sciendo de quia in actu. Similiter dico quod quod quid est est\textsuperscript{3} respectu eius quod quid\textsuperscript{4} est, et hoc appareat quia quorumcumque est definitio eorum est quod quid est, quia sciri potest. Sed universalium est definitio, et\textsuperscript{3} possibile sit aliquid esse universale absque eo quod sit in re, ut domus heptangula non existit in re, existit tamen in suis partibus, quod quamvis compositae non sint, compossibiles tamen sunt. Item, etiam nec ei prohibitum est esse, et tale esse sufficit ad rationem universalis unde ad cognoscendum quid est. Non necesse est scire si est praesentialiter quia si sic, non contingeret aliquid scire de impressionibus, et sic periret scientia meteorum. Sed cognoscentem quid est, necesse est cognoscere si est absolute, idest necesse est scire si res naturae fuit per sua principia et causas tantum, etiam ei non est prohibitum esse, et sic scitur eclipsis ipsa non existenti; quare etc.

**APPARATUS**

\textsuperscript{1}si est quid est M \textsuperscript{2}etiam] cum M \textsuperscript{3}est om. M \textsuperscript{4}quid] qui M \textsuperscript{5}et] cum add. M

**NOTES**
Quaestiones Novae

^A Aristote, *Posterior Analytics* II 8, 93a16–22.
^C Aristote, *Posterior Analytics* II 7, 92b12–18.


Quaestio 59

Quaeritur utrum contingat scire quid est hyrcocervus.

Et arguitur quod sic, quia si non, hoc est quia non est ens penitus, et hoc non est verum quia de eo quod non est non contingit aliquid enuntiari, per Avicennam in *Metaphysica* sua.\(^A\) Si de chimaera sive hyrcocervo aliquid enuntiat intellectus, aut quia est ens occultum, et haec non est verum per Commentatorem II *Metaphysicae*,\(^B\) qui dicit quod nullus ens est occultum intellectum; quare etc.

Item, quod non est non movet intellectum, sed chimaera movet intellectum; quare etc.

Oppositum vult Aristoteles, dicens quod non contingit aliquid intelligere de hircocervo;\(^C\) quare etc.

Dicendum sicut dicit Avicenna, de eo quod non est non contingit aliquid intelligere vel enuntiare vel significare, si igitur hyrcocervus habeat aliquid esse cognitum vel significatum habet aliquam rationem entis quamquam debilem. Unde privationes, secundum Aristotelem in principio IV *Metaphysicae*, aliquam rationem entis habent saltem per attributionem ad suos habitus.\(^D\) Sed esse chimaeræ est esse suarum partium extra anima. Tamen nomen chimaeræ illas partes non significat sed compositionem partium quam impossibile est esse unius in rerum natura. Idem dicit\(^E\) Aristoteles, quod hoc non contingit intelligere, si tamen asinus non esse adhuc de eo contingeret intelligere quid est, quia non est sibi prohibitum esse. De chimaera igitur non contingit intelligere quid est, sed
Quaestiones Novae

quid est quod significatur per nomen contingit intelligere de chimaera. Et sic contingit intelligere de negatione et privatione et infinito.

Ad argumentum primum dicendum quod non est. Non contingit intelligere quid est de hircocervo, quia sibi prohibitum est esse. De eo tamen contingit intelligere quid est quod significatur per nomen et sic possit definitionem habere.

Ad aliud dicendum quod illud quod nullo modo est non movet intellectum, sed chimaera, quamvis sit non ens in rerum natura, est tamen ens apud animam; quare etc.

APPARATUS

1intelligere corr. ex scire M  2dicit rep. et corr. M

NOTES

Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed, Van Riet, p. 36, l. 93 – p. 37, l. 94.
Averroes, Commentary on the Metaphysics II 1, 993a27–b11, comm. 1, Venice 1562, 28M–29A.
Aristotle, Posterior Analytics II 7, 92b4–8.
Aristotle, Metaphysics IV 2, 1003b5–11.
Aristotle, Posterior Analytics II 7, 92b4–8.

Quaestio 60

Quaeritur utrum definitio significet esse illius cuius est definitio.

Et videtur quod sic, quia quod significat posterior signficat prius, sed quod quid est posterius est esse, quia quaestio quid est posterior est quaestione si est; ergo, cum definitio significet quod quid est, significat esse; quare etc.

Item, quandocumque aliqua duo una cognitione accipiuntur, quidquid significat unum et aliud; sed quid est et quia est eadem cognitione cognoscuntur, per Aristotelem VI Metaphysicae; A quare etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, dicens quod definitio non significat quia est nec quia possibile est esse, quia si definitio significaret esse tunc scientem definitionem alicuius non continget quaeere si est illud definitum. Nunc autem dicit Philosophus
contingit quaerere si est circulus. B

Dicendum quod definitio potest sumi in comparatione ad definitum de quo enuntiatur, et sic significat definitum esse. Et secundum hoc dicit Aristoteles in secundo huius quod definitio enuntiata de aliquo definito dicit esse affirmative et universaliter. C Aut potest definitio accipi secundum se, et sic nec significat esse neque non esse in effectu. Secundum hunc modum intelligit Aristoteles in primo huius, D cum definitio non est suppositio indicans esse vel non esse, sed definitio non significat esse vel non esse.

Item, definitio solum indicat quod quid est rei, sed esse in effectu non est de ipso quod quid est, sed consequens ad ipsum; ideo etc.

Item, potentia et actus sunt eiusdem generis, si igitur definitio non significat actum essendi definiti, ergo nec eius potentia. Et secundum hoc dicit Aristoteles quod definitio non significat esse nec posse esse definiti; quare etc.

Ad primum argumentum dicendum quod esse in effectu non est prius eo quod quid est, quamvis esse simpliciter prius sit, sicut prius potuit; quare etc.

Ad aliud dicendum quod quod quid est et si est non eadem acceptione in cognitionem accipiuntur, quod quid est enim est causa huius quod est si est, et non eadem cogitione cognoscitur causa et effectus. Vel potest dici quod dicit Aristotelis est intelligendum de quia est simpliciter quando dicit quod quid est et quia est eadem cognitione cognoscuntur, non autem de esse in effectu.

NOTES


Quaestio 61

Quaeritur utrum significatum dictionis possit demonstrari sive ostendi.
Et videtur quod sic, quia eorum quorum est aliqua causa est demonstratio, sed quod hoc nomen significet habet aliquam causam cum hoc non sit ens per se; ergo poterit demonstrari per suam causam.

Item, mediatorum est demonstratio, sed hoc enim significare hoc est mediatum, quia praedicatum non cadit in definitione subiecti; quare etc.

In oppositum est Aristoteles.\footnote{\textit{A}}

Et arguitur ratione quia illud quod supponitur in scientia tamquam primum non demonstratur in illa. Sed quid est illud quod per nomen significatur supponitur\footnote{\textit{supponitur rep. et corr. M \*demonstrari} demonstrat M} et est tamquam primum in omni scientia. Ergo etc. Et hoc est considerandum propter rationem, iam erit tam quia illud quod supponitur non ostenditur sed significationes vocabulorum supponuntur in omni scientia, igitur etc. Unde si quis neget principia alicuius scientiae, semper currendum est ad significationes vocabulorum. Et per eas ostendit artifex prima principia. Et si quis neget significationes vocabulorum, cum tali non est ulterius discutandum magis qua cum planta per Aristotelem IV \textit{Metaphysicae};\footnote{\textit{B} quare etc.} Dicendum igitur quod illud quod debet demonstrari\footnote{\textit{demonstrari} demonstrat M} oportet habere causam nobis notam et non indeterminatam sed certam. Sed quod hoc nomen significet hoc, huius est aliqua causa, sed illa est indeterminata, scilicet voluntas impositoris, usus auctorum. Et quia voluntas ex infinitis possit moveri, et a tali imposizione impediri cum ipso sit ad placitum, ideo non habemus causam determinatam. Ideo nulla scientia potest demonstrare significationes vocabulorum, et hoc demonstratione a priora. Ostendi non possunt a posteriori ut per usus auctorium, sed apparet quod non cuiuslibet habentis alteram causam est demonstratio, sed habentis causam certam et determinatam. Similiter non omnium mediatorum est demonstratio, sed certam causam habentium.

Et per hoc patet ad rationes.

\textbf{APPARATUS}

\begin{itemize}
\item \textit{supponitur rep. et corr. M \*demonstrari} demonstrat M
\end{itemize}

\textbf{NOTES}
Quaestiones Novae


**Quaestio 62**

Quaeritur circa illud capitulum “Iterum aut speculandum,”^A^ et primo utrum aliqua causa sit idem cum eo cuius est causa.

Et videtur quod sic, quia illud quod ponitur in definitione aliquid est idem illi, sed aliquae causae ponuntur in definitione eorum quorum sunt causae, unde Aristoteles in VIII *Metaphysicae* commendat Archistam, quia accipit omnes causas in definitione sua;^B^ ergo etc.

Item, hoc idem arguitur de causis particularum, de causis materialibus et formalibus quae videntur esse idem cum eo cuius sunt causae quia ingrediuntur definitiones et substantiam rei. Et hoc idem dicit Aristotelem hic. Dicit enim quasdam esse causas easdem cum re et quasdam non.^C^ Causae enim intrinsicae sunt idem, sed causae extrinsicae non sunt idem; quare etc.

Oppositum arguitur, illud non est idem alicui quod ipsum subsequitur, sed causa praecedit illud cuius est causa ut patet per definitionem causae, quae est ad cuius esse sequitur aliud, ut causatum; ergo causa et causatum non sunt idem.

Dicendum quod nulla causa simpliciter est idem cum eo cuius est causa, quia causa praecedit illud cuius est causa, sed nihil praecedit se ipsum; ergo etc. Sed est intelligendum quod idem dicitur dupliciter, scilicet subiecto et ratione. Et similiter divisum dicitur, dicitur scilicet subiecto et ratione diversa, diversa subiecto ut Socrates et Plato, eadem subiecto ut albedo et dulcedo in lactae. Unde in aliquibus causa et effectus sunt idem subiecto, ut materia et forma sunt idem subiecto, cum eis quorum sunt causae. Unde quamvis homo componatur ex materia et forma, alia tamen est ratio hominis, et alia ratio materiae, et alia ratio formae. Et hoc apparat si consideremus ad propria eorum. Si autem consideremus ad causam agentem et effectum eius tunc aliquando differunt subiecto et conveniunt ratione, ut quando eadem est forma generantis et generati, ut cum homo generatur ex homine et calidus ex calido. Et aliquando causa agens et effectus non conveniunt in forma, conveniunt
Quaestiones Novae

tamen in subiecto. De causa autem finali ultima, quam voco operationem rei, manifestum quod ipsa differt a re cuius est causa in ratione. Causa autem finalis proxima, quam voco formam rei, se habet ad rem sicut forma se habet ad illud cuius est forma. Unde quaedam causae per Aristotelem sunt idem rei, ut forma ut materia quae per causam intrinsecam non demonstrantur. Unde dicit Aristoteles quod definitio data per ultimam formam demonstrari non potest, causa tamen materialis forte demonstrari potest per formam.\(^\text{D}\) Sed causae extrinsecae non sunt idem cum eo cuius sunt causae, ut agens et finis.

Ad primum argumentum dicendum quod non omne quod ponitur in definitione alicuius est idem sibi in essentia, quia definitiones quaedam dantur per additamenta, ut definitiones accidentium, et quaedam per accidentia, sicut quorumdam accidentium, et in his non est verum quod assumptum est, sed solum in definitione natura.

Ad aliud sicut prius. Patuit in dicendo quae sunt causae eodem rebus quorum sunt causae et quae non. Et hoc dico secundum rem, planum enim est quod causae sub ratione causae differunt ab effectibus saltem secundum rationem.

**NOTES**

\(^\text{A}\) Aristotle, *Posterior Analytics* II 8.

\(^\text{B}\) Aristotle, *Metaphysics* VIII 2, 1043a21–25 refers to Archytas, who used both form and matter in his definitions.

\(^\text{C}\) Aristotle, *Posterior Analytics* II 9, 93b22.

\(^\text{D}\) Aristotle, *Posterior Analytics* II 9, 93b22. The reference is to an interpolation in the text in the translation of James of Venice, used by Simon, “Diffinitiones quidem secundum speciem facte nullum habent medium quo demonstrantur, sed diffinitiones secundum materiam factae possunt habere medium.”

**Quaestio 63**

Quaeritur utrum aliqua causa possit demonstrari sicut dicit Aristoteles.\(^\text{A}\)

Et videtur quod non, quia immediatorum non est demonstratio, sed causa per se est
immediata illius cuius est causa; ergo etc.

Item, si causarum per se sit demonstratio ergo cuiuslibet causae erit demonstratio, et ita demonstrationes procedent in infinitum cum omnis demonstratio fiat per causam, quod est incoveniens; quare etc.

Oppositum dicit Aristoteles dicens causas mediatas demonstrabiles esse.\textsuperscript{b}

Advertendum quod dupliciter est demonstratio, scilicet propter quid, et talis procedit per causam proximam, et demonstratio quia, et talis procedit a causa remota ad propinquam vel ab effectibus ad causam. Unde in aliquibus effectus sunt notiores suis causis, et tales causae possunt demonstrari per effectus. Similiter et demonstratione propter quid possunt quaedam causa demonstrari, quia causae\textsuperscript{e} sibi invicem sunt causae per Aristotelem II\textit{Physicorum}.\textsuperscript{c} Unde causa\textsuperscript{a} formalis sit prior secundum rationem quam causa materialis, quia materia sit propter forma, et ideo causa materialis\textsuperscript{b} et eius definitio demonstrari potest per causam formalem et eius definitionem.\textsuperscript{d} Cum finis sit causa causarum, ideo per causam finalem possunt omnes aliae causae demonstrari.

Ad argumenta in oppositum. Ad primum dicendum quod non omnes causae immediatae insunt rei nisi in genere subiecti, quaedam tamen sunt causae esse rei per alias, et ideo quaedam per alias demonstrari possunt.

Ad aliam\textsuperscript{d} dicendum quod causae unde causa est non est demonstratio sed causae unde mediata est per causam priorem est demonstratio, et ideo non convenit dicta ratio.

\textbf{APPARATUS}

\textsuperscript{a}causae] causa M \textsuperscript{d}causa rep. M \textsuperscript{e}materialis corr. ex formalis M \textsuperscript{d}aliam] tertiam M

\textbf{NOTES}

\textsuperscript{A}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 9, 93b26–28.

\textsuperscript{B}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 9, 93b26–28.

\textsuperscript{C}Aristotle, \textit{Physics} II 3, 195a8–10.

\textsuperscript{D}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 9, 93b21—reference is to an interpolation in the text in the James translation, “Diffinitiones quidem secundum speciem facte nullum habent
medium quo demonstrantur, sed diffinitiones secundum materiam factae possunt habere medium.”

**Quaestio 64**

Quaeritur utrum contingat scire per causam.

Et videtur quod non, quia sic nihil sciretur nisi sciretur causa prima, sed scire causam primam perfecte est impossibile; ergo etc.

Oppositum dicit Aristoteles,\(^\text{A}\) et apparet per definitionem eius quod est scire, quae est per causam cognoscere,\(^\text{B}\) etc.

Ad quaestionem dico quod contingit scire per causam, quia sicut se habet aliquid ad esse similiter ad cognitionem, sed res habet esse per suam causam; ergo per eam cognoscitur. Sed est intelligendum quod quamvis eadem sint principia essendi et cognoscendi, non tamen sub eadem rationem. Nota de ista propositione quod eidem sunt principia essendi et cognoscendi, quia principia cognitionis sunt universalia et principia essendi sunt particularia. Et sicut omnia habent principium essendi a primo principio similiter et cognoscendi, sed differt aliqualiter quia causa prima, inquantum est principium cognoscendi omnium, accipi debet in universali sub ratione entis, et ita patet quod causa prima, inquantum particulariter accepta est, non est a nobis cognoscibilis, inquantum tamen in universali accipitur maxime cognoscibilis est et omnia in virtute eius cognoscuntur. Sed tunc quaereret aliquid qualiter causa prima potest particulariter accipi secundum quod est principium essendi, cum tamen accipiatur in universali, secundum quod est principium cognoscendi, cum ipse causa essendi omnium sit, sicut et cognoscendi. Dicendum quod causa prima universalis est causalitate, sub esse tamen particularis;\(^\text{c}\) sed non est universalis praedicatione nisi prout sumitur sub ratione entis.

**APPARATUS**

\(^{1}\)particularis] particulari M

**NOTES**

\(^{A}\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 11,94a20–21.
Quaeritur utrum ad cognitionem rei completam exigatur cognitio omnium causarum.

Et videtur quod sic, quia per Aristotelem I Physicorum ubi dicit quod non opinamur scire donec sciamus omnes causas propinquas et remotas, et principia et usque ad elementa.\(^A\)

Et dicit ibidem Commentator quod doctrina non debet cessare de aliquo ente quousque habeatur universaliter cognitio omnium causarum illius et hoc in quolibet genere;\(^B\) quare etc.

Item, si scire est causam rei cognoscere, ergo in tantum deficit unusquisque a cognitione rei in quantum deficit a cognitione causae. Ergo si contingit aliquam rem simpliciter scire necesse est omnes causas eius cognoscere.

Oppositum arguitur, demonstratio propter quid facit simpliciter scire et tamen non accipit omnes causas conclusionis cuius facit scientiam, sed solum causam efficientem; quare etc.

Item, definitio est principium sufficiens cognoscendi rem et tamen non accipit omnes entes, sed intrinsecas solum; quare etc.

Item, I Ethicorum, medicus est causa sufficiens sanitatis, et tamen medicus non inducit sanatatem usque in causam primam, sed in causas particulares, quia ad operandum parum prodest primam causam cognoscere.\(^C\)

Intelligendum quod, sicut non sunt eadem nobis nota et nota naturae, sic nec sunt eadem causae cognitionis nostrae et naturae rei. In natura enim unumquodque est notum ex illud ex quibus entitatem habet, et quia habet entitatem ex omnibus suis causis, ideo etc. Et quia aliquando effectus sunt nobis notiores suis causis, sicut ista inferiora sunt notiora superioribus, quia magis sensibilia et magis propinqua, ideo nos cognoscimus aliquando causas per effectus, et non semper sunt eadem principia rei et doctrinae nostre.

Et per hoc patet ad rationes. Primae enim ostendunt quod ad cognitionem simpliciter habendum exigitur cognitio omnium causarum, sed talis cognitio non est possibilis humano intellectui.
Secundum tamen, quod dicit Commentator per demonstrationem habemus nos cognitionem alicuius, secundum quod eius cognitio possibilis est intellectui humano, et non secundum naturam rei et non simpliciter. Similiter etiam definitio facit nos scire rem quam ad eius principia extrinsecas, sed talis scientia non est completa rei cognition. Et ideo demonstratio et definitio faciunt scire in aliquo genere causae simpliciter, non tamen absolute simpliciter.

**APPARATUS**

'doctrinae corr. ex naturae M

**NOTES**


Averroes, *Commentary on the Physics* I 1, 184a10–15, comm. 1, Venice 1562, fol. 6D.


**Quaestio 66**

Quaeritur utrum ad hoc quod aliquid perfecte simpliciter sciatur oportet scire omnes causas eius.

Et videtur quod non quia demonstratio facit scire simpliciter, sed demonstratio non facit scire per omnes causas coniunctim, sed divisim per Aristotelem hic; ^A^ ideo etc.

Item, si demonstratio faceret scire per quamlibet causam, tunc nihil possit demonstrari nisi cognosceretur causa prima, quod est inconveniens. Ideo etc.

Oppositum dicit Aristoteles ^B^ et Commentator I *Physicorum*. ^C^

Ad hoc dicunt aliqui quod ad hoc quod aliquid sciat perfecte oportet cognoscere omnes causas in genere, non tamen oportet cognoscere omnes causas eius extrinsecas sive extra genus, ut cum mathematicus vellit aliquid scire in genere quantitatis ^A^ oportet cognoscere omnes causas eius in illo genere, et hoc sufficit. Sed hoc non est verum, quia nihil perfecte cognoscit quousque cognoscuntur omnes causae eius. Unde si aliquid ens in genere habeat causas extra genus oportet illas cognoscere, quia sicut unumquodque se habet
ad esse ita se habet ad esse verum. Sed esse verum est esse cognitum, quare sicut unumquodque se habet ad esse ita et ad cognitionem rectam. Si igitur aliqua sint causae rei extrinsicae in essendo, ergo et in cognoscendo. Et sicut contingit devenire ad causam primam simpliciter in essendo, ita et in cognoscendo. Et sic omnia sunt in virtute primi, ita etiam omnia in virtute eius cognoscuntur. Causae tamen in essendo sunt particulares in cognoscendo universales, unde causa prima est principium cognitionis humanae sub ratione universali, principium tamen primum sub esse particularis est finis cognitionis nostrae.

Ad argumenta, ad primum dicendum quod demonstratio facit scire simpliciter, sed in demonstratione oportet multa supponere, ut causam materialem de qua supponitur esse. Unde quamvis demonstratio non accipiat omnes causas pro medio; per demonstrationem tamen habemus cognitionem omnium causaram.

Ad secundum, prius, scilicet qualiter contingit primam causam cognoscere, quoniam sub esse universali, et qualiter non, quoniam sub esse particulari.

APPARATUS

'quantitatis] or add. et del. M

NOTES

Aristotle, Posterior Analytics II 11.

Aristotle, Physics I 1, 184a12–14, specifies that we must become acquainted with a thing’s primary causes to know it, carrying the analysis to its elements.

Averroes, Commentary on the Physics I 1, 184a10–15, comm. I, Venice 1562, fol. 6D.

Quaestio 67

Quaeritur utrum materia sit cognoscibilis.

Et videtur quod sic, quia omne illud quod ponitur in definitione alicuius est cognoscibilis, sed materia ponitur in definitione alicuius; ergo etc.

Item, omne quod habet aliquam rationem entis est scibile secundum quod rationem entis habet, sed materia prima habet aliquam rationem entis; ergo etc.
Oppositum dicit Aristoteles super I Physicorum ubi ipse dicit quod materia cognoscibilis est per analogiam ad formam. Et Aristoteles V Metaphysicae dicit quod materia cognoscitur per privationem, quare etc.

Dicendum quod prima materia cognoscibilis est, cum per causam materialem aliquando demonstraretur effectus, et principium demonstrationis scibile est, ideo et conclusio. Sed est intelligendum secundum Aristotelem IX Metaphysicae quod nihil cognoscitur per se nisi ens actu, scilicet per formam. Materia igitur secundum se non est cognoscibilis, sed per formam.

Et per hoc patet ad rationes.

NOTES

A Aristotle, Physics I 7, 191a9–12.
C Aristotle, Metaphysics IX 8, 1049b13–17.

Quaestio 68

Quaeritur utrum aliquid possit demonstrari per causam materialem.

Et videtur quod non, quia ad illud per quod debet demonstrari aliquid sequitur illud demonstrandum esse, sed ad materiam nihil sequitur esse sed possibile esse; ergo etc.

Item, causa debet esse notior suo effectu, sed causa materialis secundum se non est nota; quare etc.

Oppositum dicit Aristoteles. A

Dicendum quod causa materialis dicitur de materia quae solum est in potentia, et etiam de partibus quae habent rationem materiae respectu totius. Secundum Aristotelem II Physicorum et V Metaphysicae materiam primam possumus considerare dupliciter, uno modo secundum se solum, alio modo secundum quod est summe disposita ad formam. Per causam autem materialem simpliciter primam et indispositam nihil contingit demonstrare, sicut probant duae primae rationes. Per causam tamen materialem secundo modo acceptam,
scilicet ut est sub dispositionibus dictis, sic contingit per eam aliquid demonstrare. Et sic ad materialem sequitur aliquid esse, et etiam sic materia notior est suo effectu. Verumtamen est quod neutro modo intelligit Philosophus hic, sed per causam materialem intelligit partes quae habent rationem materiae respectu totius. Et quod Aristoteles sic intelligat patet in littera per exemplum eius. Unde partes tales sigillatim acceptae sunt notiores toto, et ad illas partes sequitur totum; quare etc.

Et per hoc patet ad rationes.

APPARATUS

'dictis] debitis M

NOTES

Aristotle, Posterior Analytics II 11, 94a20–35. The material cause here is the premisses from which a conclusion necessarily follows, but 94a34 could be read to mean that “half of two right angles” is the essence of, or at least follows on the essence of, “angle in a semicircle,” so that this has an essence with spatial parts whose relations determine its properties.


Aristotle, Metaphysics V 2, 1013b29 ff., making the distinction between a cause per se and an accidental cause, to be applied to each of the four causes.

Aristotle, Posterior Analytics II 11, 94a20–35. For Simon’s interpretation of what is going on in this passage see Thomas Aquinas, Commentarium in libros Posteriorum analyticorum II Lectio 9.

Quaestio 69

Quaeritur utrum aliquid possit demonstrari per causam formalem ipsius.

Et videtur quod non, quia illud quod demonstratur et per quod aliquid demonstratur differunt, sed forma non differt ab eo cuius est forma; ergo etc.
In oppositum est Aristoteles, quia illa quae demonstrantur demonstrantur per ea quae cadunt in ratione eorum, cum medium debet esse unigeneum extremum. Sed illud quod cadit in ratione alterius habet rationem formae. Ideo etc.

Dicendum ad hoc quod in demonstratione simpliciter non contingit demonstrare per causam formalem et hoc passionis, quia causa formalis et passio cuius est causa formalis sunt idem, et nihil potest per se ipsum simpliciter demonstrari. Verum tamen est quod contingit passionem demonstrari per causam formalem huius subiecti, sed per causam formalem huius passionis non contingit passionem demonstrari. Sed intelligendum est quod forma aliquando dicitur altera pars formalis hominis, aliquando dicitur forma illud quod ponitur in ratione alicuius, ut animal rationale mortale est forma hominis. Et sic contingit per causam formalem ultimo dictam passionem demonstrari, quia talis causa formalis notior est eo cuius est causa.

Et per hoc patet ad rationes.

Notes

Aristotle, *Posterior Analytics* II 11, 94a20–23, 94a36 referring to II 8.
Questions on the Posterior Analytics: First Set

By Simon of Faversham.
Translated by John Longeway

Proemium

As the Philosopher says in Book X of the *Ethics*, a life with leisure for contemplation of the truth is the happy and perfect life, and better than a life according to the nature of a human being, for one with leisure for the contemplation of truth does not live in accord with the nature of a human being, but in accord with something divine in him. And I hold that he does not live in accord with the nature of a human being, for since a human being has a twofold nature, namely a sensitive and an intellective nature, the life proper to a human being seems to consist in this, that one should order all one’s functions according to reason, directing them to the best end possible. But to have leisure for the function of the intellect alone seems proper to divine separated substances, in which only the intellective nature is found. A human being, therefore, through continuous function of its reason and intellect, is made deiform, for no other function is proper to God besides speculation, as the Philosopher says in Book X of the *Ethics*, in which he rules out the opinion of some who say that human beings ought to aim at wisdom in human affairs, and mortal beings at wisdom in mortal affairs. Because of this the opinion of certain men, who say that a man ought to

---


2The word *operatio*, translated “function” here, is the technical term for an activity, whether directed outwardly or purely internal, that follows immediately upon the essence of a thing. So the function of fire is to heat. The function of the intellect is to think or conceive, and is an internal activity. The point of the argument is that man’s intellect seems intended to work together with his sensitive nature, which apprizes him of what is going on in his environment, directing his actions in the physical activities that constitute his life. Each sort of thing was supposed to have a function proper to it, shared by no other sort, which was its truest natural end. (In Simon’s commentary on Peter of Spain’s *Tractatus* he says a thing is what it is due to its natural function (De Rijk, 76-77).) In man this function is the use of the intellect to advance his physical life. Separated substances, that is, immaterial intelligences inhabiting the spheres of the heavens, lack any physical nature, and so lack the senses, and are intended by nature to engage in pure intellection. They have this as their proper function, but a human being, at least considered as such, does not. (Simon elsewhere observes that human beings are distinguished from angels by their possession of discursive reason, whether it be practical or theoretical. Angels, of course, do not reason things out discursively, but see the truth directly, without any process. But it is because of human immersion in a natural life of the body that we have discursive rather than nondiscursive rationality.)

3Aristotle, *Nicomachean Ethics* X 8, 1178b8-23. For those whose opinion is ruled out, see X 7, 1177b31-34.

4Cf. Aristotle, *Metaphysics* I 2, 982b28-983a3. The view here that human beings are made like God by intellectual contemplation, since it exercises and strengthens the divine element in a man, is taken up in Neo-Platonic thought. Of course, as a Christian, Faversham has no trouble affirming a supernatural aim for
direct his attention to becoming wise in human affairs, and a mortal to wisdom in mortal things, is ruled out. For these are not the only things to be attended to, but from the cognition of material beings one ought to proceed to the cognition of immortal and divine beings, for the human intellect acquires its perfection most of all when, through continuous use of speculative reason, it is both joined to superior things and rises from inferior things, and so in a certain way all things are embraced. Because of this the expositor says, on Book X of the *Ethics*, that although the intellect lacks the magnitude of a moveable thing, it exceeds everything else in a human being in the quantity of its power. It is absurd, then, for human beings not to pursue their own perfection in accord with the intellect. Noting this elsewhere, the Philosopher said that the other animals certainly experience lust and anger and the rest, but none of them except human beings have reasoning. And he says further that it would be most absurd, then, if we were cheerfully to abandon such a good, and give up these things alone, because of the indifference of mean detractors.

---

humanity, and so rejecting the argument just given that human nature renders pure speculation unsuitable. It is not suited to humanity by nature, but human beings have supernatural aims that are as legitimate as any of the aims of nature. The argument to support his view, resting on Aristotle’s notion that the only activity proper to God is contemplation, is not so suitable for a Christian, for a Christian would have to argue, what Aristotle would have rejected, that God has a second activity proper to him, namely creation, along with willing and whatever else is entailed in creation. However this may be, if speculative reason is indeed proper to God, or, let us say, to the divine, it is clear why it is something divine in man that is responsible for speculative reason. It would be rather like heating things, which is a function proper to fire, but is also to be found in things containing fire, such as hot pokers. In effect, Simon is confessing here that speculative reason is implicitly supernatural, a view with which Robert Grosseteste would agree (the Proemium is strongly influenced by Grosseteste’s commentary on the *Posterior Analytics*), but which might be rejected by a more thorough-going Aristotelian.

"Rises from" translates “principiatur,” which suggests “taking lower things as principles,” that is, through the sensory cognition of material things we rise, through abstraction, to the purely intellectual cognition of immaterial things, and so on. One is joined to superior things, for the intellect in a way becomes that universal which it knows.


The traditional Greek religious attitudes that Aristotle is concerned to combat here would fear trespassing on the prerogatives of the Gods, taking the essence of piety to be a matter of keeping one’s place and not over-reaching. Note the contrast with the mystical religious strain in Aristotle’s Platonism and Christianity, which claims that human beings are akin to the Gods, and should seek to become as like them as possible. In doing so, the human intellect comes to encompass (understand) all things in the way that God does, and a kind of completion or union of all things is thereby brought about, along with a return of the intellectual soul to its source, in which it is one with all things. It is its essential contribution to this supernatural goal that makes speculative reason the proper human good.
But it must be noted that, in seeking the perfection of our intellect, this aforementioned order must be followed. For the perfection of the intellect is to know and understand, but it is not possible to know anything except through the cognition of a cause, since, in all sciences of which there are principles or causes or elements, it is necessary to understand and to know starting from the cognition of these causes.

It is therefore necessary for the intellect to begin from the consideration of causes and principles, considering what is the immediate cause of each effect and what is not, and in what way it is possible to demonstrate the effect through the cause and in what way it is not. But the intellect cognizes this from those things which are determined in the Posterior Analytics, which we have before us now, and therefore this science which treats of demonstration is necessary to the perfection of the intellect.

For this science is among the sciences as are correct rules among things relating to architecture, for through this science everything which is to be demonstrated in the particular sciences is regulated, since unless it is done with attention to this science nothing is properly discovered or taught in the other sciences.

And therefore philosophers have need of demonstration as a kind of tool (organum) for setting the parts of philosophy aright. Again, Ptolemy makes the utility of this science sufficiently known in the Almagest, where he says that one ought not to fill one’s soul with probable things and matters of opinion alone, since they do not lead to any firm disposition in the soul, but rather with demonstrated things, and certain things, which make the intellect sure and stable.

The way in which this is done, however, appears from the things set out in this science, so that this among the logical writings is, according to natural desires, to be desired and sought out more than the others.

**Question 1**

On this subject, then, we first ask whether a logician can teach the art of demonstrating.  

---

9 The aforementioned order is that moving from mortal and material things to divine and immortal things, that is, from sense knowledge through abstraction to intellectual knowledge.

10 Ptolemy, *Almagest* I 1. Preface, cited in Albertus Magnus, *In Analytica Posteriora* I, Tract I, Chapter I, ed. Borgnet, 248-15. The stability of the intellect is viewed as a good in the Neo-Platonists in part because it renders the intellectual soul less liable to corruption, and enables it to partake in the deathless life of the divine, which is pure knowledge of (union with) the eternal truths. For a Neo-Platonist, or for Robert Grosseteste, stability is lent to the intellect by an understanding of causes not so much because one has reasons for his belief (though this would have been the original notion in Socrates), but because the causes that one understands (the forms) are themselves eternal and unchanging. (Compare Plato’s *Phaedo.* ) In learning the causes of passing things one comes into contact with the eternal.

1 Demonstration is assumed to be the only way to arrive at knowledge in the strictest sense. Knowledge of first principles is not knowledge in the strictest sense, but, rather understanding (*intellectus*), though it is
And it is argued that a logician cannot, since teaching the art of demonstrating does not belong to anyone to whom the consideration of principles of demonstration does not belong. But the consideration of principles of demonstration does not belong to the logician, since the principles of demonstration are true, immediate propositions proper to a science, and such do not belong to the consideration of a logician, since the logician’s craft is common to many sciences; therefore etc.\textsuperscript{3}

Again, that science which teaches the art of demonstrating must be the most certain. But logic is not the most certain, since according to the Philosopher logic, since it concerns inquiry (sit inquisitiva), has the way to the principles of all methods.\textsuperscript{4} But a science that inquires (inquisitiva scientia) is not the most certain science, since everyone who inquires is in doubt. Therefore etc.\textsuperscript{5}

On the other hand: it is argued that knowing does not occur except through demonstration,\textsuperscript{6} so teaching the way to demonstrate and the art of demonstrating belongs to whomever teaching the way of coming to know (modum sciendi) belongs. But teaching the way of coming to know belongs to the logician, for the logician teaches the way of coming to know in each of the sciences. Therefore etc.\textsuperscript{7}

\begin{flushright}
no more fallible than knowledge in the strict sense is.
\end{flushright}


\textsuperscript{3}The point of the argument is that the first principles of each science, which are called here the principles of demonstration for that science, must concern the subject matter of the science. So the first principles of biology concern living things. But, of course, the logician can have nothing to say about such first principles. It is assumed as well that principles about demonstration (which the logician would know) do not enter into the demonstrations of sciences other than logic as premises, and so can be of no use to the special sciences.

\textsuperscript{4}Aristotle, \textit{Topics} I 2, 101a37–b4.

\textsuperscript{5}Aristotle, \textit{Topics} I 2, 101a2-4. The argument here hangs on an equivocation on \textit{inquisitiva}. I have translated it in such a way as to make each sentence most likely to be true rather than in such a way as to guarantee the validity of the argument, but it is probably false, anyway, that a science that engages in inquiry is not capable of certainty. “Methods” here (“inquiries” is a better rendering of the Greek) was usually read as a reference to the sciences, so that the passage cited (from the very beginning of the \textit{Posterior Analytics}) could be used to support the notion that logic (“dialectic”) is or has the way of knowing the first principles of all the sciences.


\textsuperscript{7}Note that logic is conceived as teaching how to do something, and the logician is described an \textit{artifex}, someone who knows how to do something, not a theoretical scientist. I am not sure if \textit{modum sciendi} should be translated as “way of knowing” or “way of coming to know.” English does not disallow either, for we do ask people “how” they know, which suggests there is a way in which they know. The justification for the translation I have selected will emerge. The account of logic and the science of demonstration as the way of coming to know is drawn from Giles of Rome, in the opening sections of his commentary on the \textit{Posterior Analytics} (1488).
It must be understood here that although a science and the way of coming to know that science differ in the other sciences, they are nevertheless one in logic, so that logic, although it is a science, is the way of coming to know with regard to itself as well as the other sciences. And it is clear that of necessity one arrives at some science in which the science and the way of coming to know do not differ. For let there be some science: I ask whether this science and the way of coming to know this science are the same or differ. If they are the same I have what was proposed. If the science and the way of coming to know it differ, it is necessary that there be a science of this way of coming to know; for there is no way of coming to know which is not in a knower, but a knower is not a knower except through some scientific knowledge, so that there will be a science of the way of coming to know. And then I will ask about the science of that way of coming to know, whether the science and its way of coming to know are the same. If they are the same I have what was proposed, namely, that one arrives at some science in which the science does not differ from its way of coming to know. If the science and its way of coming to know differ, there will be a science of this way of coming to know, and then I shall ask about that science and its way of coming to know as before, and so it will either proceed without limit or one will arrive some science in which the science and the way of coming to know do not differ.

But to proceed thus without limit in sciences, because there is a way of coming to know anterior to each science, is absurd, since then no one would have scientific knowledge except by chance, which is clear since no one would have anything sufficient to direct him how to come to any science. But this is false, for logic is sufficient to direct one, and

2L. I don’t know of any other writer who follows him on the issue.

8Knowledge in the strictest sense (scientia) is often conceived as an organized body of knowledge (since all such knowledge can be placed into an organized, deductively connected body) on a single subject, hence a science, but it is also used for a kind of knowledge that some particular person may have, and when that seems intended I will translate scientia as “scientific knowledge.” Note that scientia and the verb scire, of which sciendi is a form, are hooked up to the same concept. I.e. one who has scientia scit, one who has scientific knowledge knows. Generally, Simon uses scire to refer to scientific knowing, and uses cognoscere, which I translate “cognize,” for other, weaker sorts of knowing.

9The assumption is that we don’t know anything unless we know how we know it. So the biologist cannot claim knowledge of biology unless he knows how he knows it, and he does not know how he knows it, considered as a biologist, unless biology considers the way of coming to know biology. But it doesn’t, so some other science must be known by the biologist, and so on indefinitely unless we encounter some science that embraces knowledge how one knows it.

10Here is my justification for translating modum sciendi as “way of coming to know.” In general, Simon takes a genetic approach to things, concentrating on the processes by which knowledge actually arises, though he is not unalert to other approaches. The suggestion here is that there would be no way of arriving at a science except by accident if there were an infinite regress of methods of coming to know. This seems hard to justify. The manner of coming to know antecedent to any given science would surely provide a non-accidental way of arriving at that science, even if that method of coming to know were itself known only by accident. But Simon must suppose that a science is known only by accident as long as a chain of methods of coming to know traced
therefore it is necessary that we arrive at some science in which the science and its way of coming to know are the same, and we call this science logic. Logic, then, is a science in itself and a way of coming to know as regards the other sciences, and also a way of coming to know as regards itself. For we see that the intellect understands itself in understanding other things, so that it reflects upon itself and its act, and because of this, since logic is the correctness (rectitudo) of an act of reason, it sets other sciences right as well as itself.

So this is a way of coming to know as regards other sciences, and is also a way of coming to know as regards itself. So logic, in treating of the way of demonstrating according to which other sciences proceed, also proceeds itself in the demonstrative mode, so that the other sciences take from logic the way of demonstrating in accord with which they proceed, but logic does not take its way of demonstrating from another science, but from the way of experience, since, according to the Philosopher in Metaphysics I, “Science and art come to men through experience, for, as Polus rightly says, ‘Experience made art, but inexperience luck’,” from which it is clear that the science and its way of coming to know do not differ in logic.

back from it debouches upon one known only by accident. It is impossible that knowledge should occur by accident, presumably because one who knows does not have a correct belief merely by chance, but follows some method—knowledge implies a non-accidental method of arriving at knowledge. There are two ways in which one arrives at rational certainty in belief. One is deliberate coming to know, requires the techniques of demonstration and logic. The other, happening upon rational certainty through one’s natural ability to use experience, is not any technique or method, though it is not by any means merely a matter of chance, but a natural outcome, under the right conditions, of experience in a human being. This second way of coming to cognition does not lead to strict knowledge, only to understanding, the cognition of first principles. Simon says later that we rely on a knack we have, not any regular method, to arrive at first principles through induction.


\textsuperscript{12}Logic is the correctness of an act of reason because it is the standard by which such an act is judged. The standard must, as it were, dwell within the act, to make it correct. So we are judged by goodness itself, but also, if we act well, goodness is somehow in our action. Notice here that logic is a science, considered in itself. It is only a manner or technique of coming to know when considered in relation to another science, or to itself. Just as the intellect comes to understand itself by reflecting on its action in understanding other things, so logic is known when we reflect on the demonstrations that occur in the special sciences, and thus come to an understanding of the first principles concerning demonstration, and then rise from these first principles through demonstrations (a form of logic) to the conclusions of the science of demonstration.

\textsuperscript{13}Following Robert Grosseteste’s commentary, medieval commentators all try to cast the content of the \textit{Posterior Analytics}, into syllogistic form, building it up out of demonstrations relying in the end on the real definition of scientific knowledge, its subject matter. Thus the theory of demonstration is an example of demonstrative science.

\textsuperscript{14}Aristotle, \textit{Metaphysics} I 1, 981a1–5.

\textsuperscript{15}Perhaps this is not so clear. The point is that (1) there is no way of coming to know prior to that of the theory of demonstration; (2) the way of coming to know provided by the theory of demonstration will enable us to come to know the theory of demonstration. How then does the way of experience enter? Well, before one
Then, in response to the question, when it is asked whether logic can teach the art of demonstrating, I maintain that it can. For the correctness of each science consists in its proving proper attributes (proprietates) of its subject demonstratively. Teaching the art of demonstrating in all of the sciences, then, belongs to him to whom setting all other sciences right as regards the way of knowing and demonstrating belongs, but setting all other sciences right as regards the way of coming to know and demonstrating belongs to the logician; therefore etc.

Again, this is explained by an argument that Albert touches on: Every science that passes on a perfect cognition of something has to consider the ultimate and the best end of that which it considers, but logic passes on a perfect cognition of the art of syllogizing, as is obvious from the plan of the Philosopher’s work (processu Philosophi) in the Prior Analytics; therefore it is the business of the logician to consider the ultimate and best end in the art of syllogizing. But the art of demonstrating is the last and best in the art of syllogizing, for the science of the syllogism is ordered to the science of demonstration. Noting this a certain Greek expositor of the Posterior Analytics says that demonstration is the end of the logician’s business, for Aristotle passes down the other logical texts to us for the sake of demonstration. And Albert says, further on in the same place, that this science which teaches the art of demonstrating is the last and best power of all of logic, therefore it belongs

knows the theory of demonstration, one gradually acquires various true beliefs about demonstration through experience. Only when there is a sufficient accumulation of such beliefs, strengthened by enough examples of demonstrating, do we come to have an understanding of the first principles of the science, most particularly, an understanding of the nature of knowledge and the nature of demonstration, expressed in definitions. In following the way of experience, we must rely on examples of demonstrations developed in other sciences more or less by accident, that is, without full knowledge what a demonstration is or how reliably to produce one. Notice that there are two genetic processes, one producing the understanding of the first principles, and the other producing the conclusions, i.e. the scientific knowledge itself. Knowing the way of coming to know is knowing how to do the second. In the commentary on Peter of Spain’s Tractatus (De Rijk, p. 83), Simon suggests that logic cannot precede itself, though it is its own way of coming to know itself. The solution is that one comes to know the artificial logic of Aristotle through the exercise of natural logic, which every farmhand knows. Natural logic is not a way of coming to know itself, and is apparently innate. Is natural logic a full-fledged science? Presumably it is not, but rather a knack for assessing and producing good arguments, and even demonstrations. It does not lead to knowledge of itself, since it does not provide the means to check on its work, and verify that it really has produced demonstrations. But reflection on the processes and products of natural logic can lead, through the way of experience, to first principles about logical matters, and natural logic will enable us to develop good arguments from these first principles, until we are in a position to go back and verify that what we have been doing counts as real demonstrations. For all of this, see Question 2.


Aristotle, Prior Analytics. I.e. the Prior Analytics is a part of his course in logic, and its subject is the art of the syllogism.

Citation from Albertus Magnus, In Analytica Posterioria I, Tract I, Chapter I, ed. Borgnet, 1a1–16.

to the logician to consider demonstration or the art of demonstrating.

Now the part of logic that is about the art of demonstrating is different from the other parts of logic, for the science which is about the other parts of logic is both a teaching science (*docens*) and a science in use (*utens*). Now the part of logic about demonstrating is a teaching science since it teaches from what things and from what sort of things demonstration arises, and how they are related; but it is not a science in use since demonstration as regards its use is from principles proper to the science in which it occurs. Logic, however, is from proper principles in no part of it, but rather from common principles. And therefore the science of demonstration is not a science in use, strictly speaking, but it treats the science of the art of demonstrating, the use of which is provided to the other particular sciences. So just as we see in the art of the smith that there is a certain special art of fabricating a hammer or mallet, the use of which is provided to all those who make things afterwards, so there is an art for discovering the art of demonstrating, the use of which is provided to all the special sciences; therefore the science of the art of demonstrating is strictly speaking a teaching science and not a science in use. 20

In response to the arguments opposed to this view: in response to the first, when it is argued “One to whom the consideration does not etc.,” this is true. And when it is said, “but the consideration etc. does not belong to the logician,” I maintain that this is by no means true, since principles of demonstration are propositions 21 that are *per se*, primary, and true, and the logician knows such propositions, as is clear from the intention of the Philosopher here. And as for the proof of this, I maintain that although the logician does not proceed from principles proper without qualification, he still proceeds from principles proper to the subject genus which he considers. For the proper subject genus which the logician considers in this science is demonstration. Although the logician, then, does not proceed from the proper principles of some special demonstration, he still proceeds from the proper principles

---

20 The distinction between a teaching science and a science in use is also introduced in Simon’s commentary on Peter of Spain’s *Tractatus* (De Rijk, p. 81). It was used as it is here in the summary of the *Posterior Analytics* in John of Salisbury’s *Metalogicon*. No doubt it goes back to an Arabic source. John maintains that the science of demonstration considered as a science in use just is the special science that uses it, so that the tool is not distinct from the product, but becomes the product when used. Thus, with the science in use in mind, he remarks, “But who is equal to this discipline?” that is, the science of demonstration. “Even though one may be able to master it in some field, no one can do so in very many branches of study.” (*Metalogicon* IV 8)

The science of demonstration is, however, distinguishable from the other sciences, since it has a teaching branch which deals with demonstration itself. Perhaps one could suggest that this teaching branch is not quite self-producing, since it is produced by the applied branch of the science of demonstration, as it is applied to demonstration. (The other branches of logic do not automatically produce sciences when applied, so syllogistic merely produces syllogisms, which would amount to a science only by the strangest of accidents, and so syllogistic in use is never identical to any other science.)

21 “Propositio” means *sentence* in medieval Latin, but it is customary to translate it as “proposition” despite the misleading modern meaning of that term. For one thing, a proposition in the Medieval sense can cease to exist if, for instance, no one entertains it. Propositions exist due to the existence of actual speaking and thinking.
of demonstration considered as demonstration, and through these he treats the art of demonstrating.

In response to the second argument, when it is argued, “That science which teaches the art etc.,” I grant this. And you say that logic is not the most certain science. I maintain that logic as regards this part is the most certain science, and even more. According to Albert this science exceeds all the others both in the admirableness of its subject and the certitude of its demonstration—in the admirableness of its subject because here is treated the cognition of a subject which every other science necessarily uses, and similarly in the certitude of its demonstration because, according to Albert, it is reasonable that where the logician teaches the way to demonstrate and laws of demonstration, there he advances more certain demonstrations. Nor do I speak of demonstrations of the arts, for these are more certain in mathematics, but I speak of demonstration which, as it were, is produced (inducta) in men by nature and perfected by the way of experience. And you say “logic, since it concerns inquiry etc.” I maintain that the logician speaks there of dialectic, and this does concern inquiry, so that I grant that it is not most certain.22

**Question 2**

It is asked whether anyone can discover or acquire the art of demonstrating from scratch (de novo).

And it is argued that no one can, since, if anyone could acquire the art of demonstrating from scratch, this could not occur except through demonstration, since every art is possessed through demonstration. But no one can acquire the art of demonstrating through another prior demonstration. Therefore the acquisition of the demonstrative art is not possible. The major premise is obvious. The minor is proved since if anyone could acquire the art of demonstrating through another prior demonstration, that prior demonstration would be either known or unknown. If it is known, then he knew how to demonstrate before he found the art of demonstrating, which seems absurd. If it is unknown to him, then he cannot acquire the art of demonstrating for himself from that demonstration. Therefore it

22 In *Topics* I 2, 101a2-4, Aristotle says that dialectic, which the objector takes to be the science of inquiry, dealt with in the *Topics*, has the way to the principles in every inquiry. This created a lot of discussion in the commentary tradition. Usually it was maintained that “dialectic” could refer to the subject of the *Topics*, or to logic in general. If the former is intended here, then dialectic is what enables us to establish the first principles of the sciences. If the latter is intended, as Simon assumes here, then the meaning is taken to be that in virtue of a part of it, the science of demonstration, logic has the way to all methods of demonstrative argument. But why should dialectic even in the sense of the science of the topics lack certainty? It is not because conclusions developed in accord with this science are likely to be false, for the medieval understanding of the *Topics* insisted that a proper dialectical argument moved from true premisses to a true conclusion. It is rather that the conclusion is not believed on the basis of the immediate causal connections that make it true, but on the basis of some extrinsic consideration. In the commentary on Peter of Spain’s *Tractatus* (De Rijk, p. 82), Simon says that the *Topics* provides strength to proceed on the way of coming to know provided in the two *Analytics*, but is not a way of coming to know itself. The idea seems to be that study of the *Topics* and the pursuit of dialectic sharpens our mental abilities.
seems that a man cannot acquire the art of demonstrating through a demonstration.

Again, one does not have knowledge of a conclusion unless he first knows that he has a demonstration directed to that conclusion; therefore one does not acquire the art of demonstrating for himself unless he first knows he has a demonstration directed to the art of demonstrating. If, then, one acquires the art of demonstrating, he first knew he had the art of demonstrating before he had it. But this is absurd, therefore etc.

On the other hand, a natural appetite is not directed to something impossible, since it is not in vain. But all men have a natural appetite for the production of knowledge, since all men by nature desire to know; therefore etc. But if a man could not acquire the art of demonstrating for himself, the acquisition of knowledge would be impossible, since according to Albert here, without demonstration nothing can be perfectly found or taught (traditum) in the other sciences. Therefore etc.

It must be held that one can acquire the art of demonstrating for himself from scratch because the Philosopher did, since the art of demonstration is nothing other than the cognition of demonstration with respect to its causes and principles, and with respect to the properties and attributes in it.3

Now one can acquire the cognition of demonstration with respect to the properties and attributes which are in it through prior demonstration,4 and so one can also acquire the art of demonstrating through prior demonstration.

But how can anyone acquire the art of demonstrating for himself through that demonstration? This is a difficulty, and to clear it up we must consider the fact that the intellect is disposed toward intelligibles as the senses are disposed toward sensibles. Because of this the Philosopher, in Metaphysics II, contends that just as weak vision is not capable of grasping the most visible, so neither is our intellect capable of grasping the most intelligible. But our intellect is related to those things which are most obvious by nature as

1Aristotle, Metaphysics I 1, 980a21.

2Albertus Magnus, In Analytica Posteriora I, Tract I, Chapter 1, ed. Borgnet, 3a18–23.

3“Property” here is “proprietas,” and a synonym is “proprium.” It is a characteristic that necessarily belongs to something in virtue of its essence, but is not analytically part of its essence. “Passio,” translated “attribute” or “proper attribute” (the thing suffers from a passio, in the same way that an accident happens to, accidit, the thing), denotes the same sort of characteristic, and is used especially in relation to properties provable of the nature they belong to by demonstration. “Property” connotes especially the fact that the characteristic is proper to just one genus, and belongs to no other.

4Essential characteristics are known to belong to a thing through an intellectus of its definition, not through demonstration. Demonstration shows proper attributes of the thing, by showing that they follow necessarily (but not analytically) on the essential characteristics it has. Following Grosseteste, Simon says that the proper attribute of a thing is caused by its essence efficiently. There is supposedly only one property that immediately follows on the essence (for an essence is adapted to efficiently cause only one thing immediately), though others may follow on it, so that a chain of properties might be found belonging to one essence.

5Aristotle, Metaphysics II 1, 993b10–11.
the eyes of a bat are related to the light of a sun. And because of this the Philosopher compares the intellect to vision in many places. So just as not all are equally disposed to the act of understanding, but—whether it be due to some celestial cause, or because of his body—one happens to have a better soul than another, thus too it is possible that one can acquire through discovery and natural industry something that another cannot know except through teaching.

But how can anyone arrive at the cognition of a thing from scratch by discovery? It must be considered thus: A man naturally acquires for himself the cognition of incomplex principles, for our intellect is at first like a blank tablet upon which nothing is actually written, though it is possible for many things to be written on it. And therefore at first he acquires for himself the cognition of the ratio of primary terms, as, for instance, of being, of one, and of others which are as it were first lights illuminating the possible intellect, according to what Albert says.

And noting this, Avicenna says, in the first book of his Metaphysics, that thing and being are of such a sort that they are immediately known (sapientur) in the soul by first

---

6In Aristotle’s De Anima III, for instance, the intellect is said to be like light at 5, 430a14–17; is compared to perception in 3, 427a17 ff. and 4, 429a13–15; and is said to be errorless regarding its cognition of objects without matter (real definitions), just as sight is errorless concerning color, though sight may misjudge the color of a particular thing, and the intellect may misjudge in asserting a definition of a particular, at 6, 430b26–30.

7Incomplex principles are principles that are not propositional, i.e. concepts, or better, conceivings, of real natures as they are. This is likened to looking at something rather than believing that something is true.


9Albertus Magnus, In Analytica Posteriora I, Tract I, Chapter 3, ed. Borgnet, 8b25–50. “Ratio” is various in its meaning, and often hard to translate (though “formula” will more often than not do the trick, that is, the formula of the thing’s essence). Here it indicates the form or essence denoted by the primary terms. The possible intellect is the intellect that receives the form or ratio of what is conceived. There was a running dispute among Simon’s contemporaries over how the form gets into the possible intellect, and I’m not sure of Simon’s position on this. Aquinas took the radically Aristotelian view that another part of the individual’s intellect, the active or agent intellect, places the form in the possible intellect somehow by abstracting it from sensations. Thus knowing is an entirely natural process that needs no special assistance from God beyond his sustaining the intellect and its object in being. Simon more likely agreed with the more traditional, Augustinian, view, held by Grosseteste, to the effect that God placed the form in the intellect when the intellect was properly disposed by experience to receive it. Under either view, the form in the intellect is the same in species with the forms in (for accidental forms) or constituting (for substantial forms) the things that instantiate them, so that the intellect is immune from error concerning the thing’s essence as long as it really does “clearly and distinctly perceive” the form placed in it.

10Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 31, ll. 2–3.

The word is sapientur—Simon deliberately avoids using scientur, which would suggest it is known scientifically, i.e., through demonstration, and does not use intelligitur, which might be appropriate, because complex first principles are intellecta, and these are simple things the concepts of which enter into first principles.
impression. But afterwards one acquires the cognition of the prior complex principles, and this at first in a confused way, but afterwards more determinately, since confused cognition precedes determinate cognition in us; for children at first call all men fathers and all women mothers, but afterwards distinguish their own fathers and mothers from the others, and so confused cognition of the principles precedes the determinate cognition of them in us. And that confused knowledge (notitia) of principles is had by way of sense, memory and experience. So a human being first receives from sense, memory and experience the cognition of such principles as “Every whole is greater than its part,” and “regarding each proposition either the affirmation or the negation is true.” For although all human beings at first cognize first principles confusedly, still one who is more disposed to do so by the natural intellect grasps first principles more distinctly than one who is less disposed, and moves (pervenit) with less difficulty from principles to those things of which they are principles.

But a human being who is disposed in this way by the natural intellect, and moves (discurrit) easily from principles to those things of which they are principles, can easily discover the art of demonstrating. For from a first principle which he acquired earlier by way of sense, memory, and experience, he arrives at certain knowledge of one conclusion, and similarly from another principle that he has acquired earlier, in the same way he arrives at the cognition of another conclusion, and similarly with many other principles. Then, through this sort of induction he will receive a certain universal proposition, which is the source of art and science, namely, that whenever one proceeds from first principles to a conclusion then there will be knowledge of the conclusion, and otherwise there will be none. And working from this principle he can make a demonstration for himself thus: Every making to know occurs from first, true and immediate principles, but the art of demonstrating is of this sort; therefore etc.

And the Philosopher arrived at the art of demonstrating through this demonstration,

---

12 Aristotle, *Physics* I 1, 184b11-13. Confused cognition of principles here is not a matter of failing to see clearly, but a matter of grasping only more general principles. Thus the man who is more capable intellectually will grasp the first principles of special sciences from experience, rather than only those very general first principles of the sort enumerated. The more determinate the subject of a first principle is, the harder it is to know it, and the more experience (and perspicacity) is necessary. The same point is to be made concerning the grasp of complex principles through induction, and incomplex principles or natures through abstraction. Simon suggests that the most abstract natures, such as being, are the ones that are easiest to get a grasp of. This may seem odd to those of us who are raised on Locke, but recall that to grasp the nature is to see the real essence of the thing, and so the claim is that it is much easier to grasp the real essence of something relatively simple and abstract, such as animal, for instance, than of something determinate and of greater complexity, such as giraffe, which adds its own complexity to that of animal, which is included in it. Again, less experience is needed to grasp a confused concept, such as being or substance, than a determinate concept such as giraffe.

13 Euclides *Elementa*, ‘scientia universaliter communis’ n. 8 (ed. H. Busard p. 33).

14 Aristotle, *De Interpretatione* 9, 18a29-30; *Posterior Analytics* 11, 77a30; *Topics* VI 6, 143b16; *Metaphysics* IV 3, 1005b19-24.
which is clear from his own remarks in the text. For first he defines knowing, and it is cognizing through a cause insofar as it is proper and immediate; afterwards he says what demonstration is, that it is a making to know; and joining these together, i.e. that knowing occurs through a proper and immediate cause and that demonstration is a making to know, it follows that demonstration is from what is true and immediate, prior and better known, and from the cause of the conclusion. And so through a demonstration <i.e. the syllogism just presented>, the philosopher first acquired knowledge of the art of demonstrating as regards its properties and attributes. So it is possible to acquire the art of demonstrating, and to do so through prior demonstration, though one certainly receives the demonstration by way of sense, memory, and experience.

And to this end Aristotle grants the remark of his predecessors. For they were accustomed to distinguish demonstration through teaching and demonstration through discovery. Demonstration possessed through teaching is the subject here, and the cognition of this demonstration is possessed through another demonstration that we have through discovery, by way of sense, memory, and experience. And when it was asked by them whether there is knowledge of that demonstration it was said that there is not, since it arises by way of sense, memory, and experience . . . but all this has, in effect, been said already.

In response to the arguments: In response to the first, when it is argued “If someone can acquire from scratch, etc.,” I grant this. And I deny the minor premise. And when you prove that if someone can acquire knowledge of demonstration for himself through demonstration, that demonstration is either known, etc., I maintain that it is known by him. and you say, “If it is known by him before, etc.,” and I maintain that this does not follow unless we wish to speak strictly of knowing. But it is true that he formed a demonstration for himself before he knew the art of demonstrating, and it does not follow that because of this he knew how to find demonstrations, since he did not know that demonstration through another demonstration, which is knowing in the strict sense, but received it by way of sense, memory and experience. By no means can it be said that someone at one and the same time knew how to demonstrate and acquired the art of demonstrating. So someone at one and the same time knew the principles and conclusions and nevertheless did not know how to demonstrate, since he did not possess that demonstration through demonstration, as has

---

15Aristotle, *Posterior Analytics* I 2, 71b10-25. This is Grosseteste’s conception of Aristotle’s procedure in the science of demonstration.

16The cause of the conclusion is the cause of its truth, of course. The reason that is to be grasped is a reason without qualification, not a reason for a particular person or persons. Only conclusions that are necessary, eternally true, and universal are knowable.

17Note that knowing how to has a stricter and looser sense as well as knowing that. One knows how to do something in the strict sense when he can demonstrate that one is to do it in a certain way. If his knowledge how comes from experience alone, so that he cannot explain exactly why it must be done in the particular way it is, arguing from the nature of the aim of the action in question and the nature of the materials that must be used to perform it, then he does not know how in the strict sense.
been said.

In response to the other argument, when it is argued “One does not have knowledge of a conclusion etc.,” I grant it. And you say, “Therefore one does not acquire etc.,” and this is true. Therefore you say, “If someone acquires the art of demonstrating he knew before etc.” I maintain that this is not absurd. For we see how one acquires the art of demonstrating, since it is through demonstration which is not possessed through demonstration, but by way of sense, memory and experience. Now it is not absurd that one should know himself to have a demonstration through discovery before he has one through teaching, so that he who acquired the art of demonstrating first knew himself to have the art of demonstrating through discovery before he had it through teaching. And this is not absurd, although it is absurd that someone should know himself to have the demonstration through teaching before he had the demonstration through discovery, for then he would both know and be ignorant of the same thing at the same time.

Question 3

We ask about the part “All teaching and all learning etc.,” and since there are two sorts of cognition in us, namely sensitive cognition and intellectual cognition, we ask about the preeminence of one sort of cognition over the other, that is, whether sensitive cognition is more certain than intellectual cognition.

---

18 One has a demonstration “through teaching” as long as he acquired it by the use of the science of demonstration (whether it was himself or another who used it). The assumption is that one can teach if and only if one knows in the strict sense, an assumption that goes back past Aristotle to Plato and Socrates. Teaching is taken to involve not just convincing the student of a truth (as even a rhetorician might), but explaining why it is true and answering every objection the student might raise. (In effect, one has to teach Socrates, the most difficult of students.) Thus it involves setting out a demonstration of what is taught, and establishing that it is indeed a demonstration if anyone raises any difficulties.

19 This first demonstration that establishes the art of demonstrating must first be known, and only then can it be applied retrogressively to itself to yield knowledge through teaching. So it has to be known in the first instance not through teaching, but through the way of experience.

20 Does Simon mean to speak only of the fellow who first discovers the art of demonstration, and is discovering his first demonstration in that art? What about someone whose first demonstration is taught him by another? Experience will have to put him in a position to recognize the truth of the principles once they are proposed by another (given that he is not clever enough to hit on them himself), and the same is true of the illative process. He has to see that it follows, and then have it pointed out to him what it is he understands, and he has to see the truth of the premisses and then have it pointed out to him that he does see this. He is taught in virtue of being shown these things, but he grasps them on his own. Cf. St. Augustine in De Magistro, who argues that whenever we learn we are taught by Christ internally what is shown us by our teacher, for Christ’s illumination leads us to see the truth of what the teacher is saying or the force of his argument. The passage was one well known and much loved by Grosseteste.

1 Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a1 ff.
And it is argued that it is, since the Philosopher says in *Physics* VIII\(^4\) that to abandon the senses and follows reason is a certain sickness of the intellect. Therefore sensitive cognition seems to be more certain than intellectual cognition.

Again, that cognition that does not depend on another prior cognition and is the principle\(^3\) of every cognition in us seems to be more certain than every other cognition. But sensitive cognition does not depend on another prior cognition, and it is the principle of every other cognition in us. Therefore, etc.

On the other hand, that cognition in which error cannot occur is more certain than that in which error can occur. But in intellective cognition error cannot occur, since a concept (*intellectus*) is only of true things, as the Philosopher says further on in this book.\(^4\) In sensitive cognition, however, error can occur, since the Commentator says, on *Physics* VIII,\(^5\) that sense judges many things to be moved and to be at rest that in truth do not move and are not at rest. Therefore, etc.\(^6\)

It must be held that speaking without qualification intellectual cognition is more certain than sensitive cognition, and the reason for this is that the certitude of cognition is caused by the truth of the reality (*res*) cognized. But the truth of the reality cognized is

\(^{1}\)Aristotle, *Physics* VIII 3, 253a32–34.

\(^{2}\)Here *principium* is the basic cause of a thing, not a statement at the base of a science. The second sense is a specification of the first.


\(^{4}\)Averroes, *Commentary on the Physics* VIII 3, 254a28–30, comm. 26, Venice 1562, 363D.

\(^{5}\)This argument must not be read to suggest that sensitive cognition is sometimes in error. That seems impossible for cognition of any sort, even if the faculty capable of cognition might sometimes be in error. The only argument directed against the certainty of sensitive cognition in the determination of the question claims that the senses could be in error if the object of their earlier cognition had passed away. That argument suggests that the senses are trustworthy only as long as the their object is actually being grasped by them, whereas the permanence of the objects of intellectual cognition insures that whatever is once cognized intellectually will remain true ever after. That argument, and the priority of intellectual cognition on the way of perfection, are the only arguments Simon affirms for the superior certainty of intellectual cognition, so we must take it, I think, that both sorts of cognition are certain to be true so long as they are genuinely cognition. The superior certainty of intellectual cognition is not a matter of its greater likelihood of being true, but of its priority on the way of perfection. That is, intellectual cognition has deeper grounds for whatever knowledge it might share with sensitive cognition, since it sees the essence itself and sensory cognition sees only the accidents, and it sees more deeply into the reality, perceiving things sensory cognition does not perceive. But it is not more likely to be correct, for both sorts of cognition, being cognition, are always correct (though their faculties can err). Simon means to suggest that sensory cognition could conceivably be wrong, for all the guarantees it provides us of itself, since we sometimes think we have sensory cognition when we have only its appearance, and sensory cognition cannot by itself establish which it is we have. Sensory cognition, then, would be cognition, and reliable, but would not provide us, by itself, with proof of its reliability. Intellectual cognition, on the other hand, being a more perfect cognition, provides us with proof of its own reliability (in one way, as discussed in Question 2), and cannot conceivably be wrong, given the guarantees it provides of itself.
received from its being (entitas) since the disposition of a thing in being and in truth is the same. And the Commentator on *Metaphysics* II⁷ says that insofar as a reality is more perfect in being it is more perfect in truth. Therefore that cognition is more certain that depends on an object that is more true, and more a being. Now intellectual cognition depends on an object that is more true and more a being than the object on which sensitive cognition depends. For those things that fall under sensitive cognition are singulars, which always fall under motion and change, so that in these nothing as it were permanent or fixed is to be found. Because of this the Philosopher says in this book that there is no knowledge of singulars, since when these are absent from sense there is uncertainty whether they are or not.⁸ But what falls under intellectual cognition is unchangeable, abstracted from matter and the conditions of matter. Thus, although the intellect cognizes some material things, it cognizes them immaterially, for the intellect cognizes immaterial things immaterially and temporal things atemporally, as is proved in the *Book of Causes*.⁹ And since these are thus truer, and more beings, since matter is strictly speaking nothing, as the Commentator says on *Physics* I.¹⁰ Therefore the more things are abstracted from matter the more they are beings and the more they are true, since matter is a hindrance to cognition, as is said in *Physics* I,¹¹ and therefore the more things are abstracted from matter the more intelligible they are. Therefore, etc.

This can also be explained thus: That power which in cognizing begins from a rule under which error cannot occur cognizes what it cognizes most certainly. But the intellectual power begins in cognizing from a rule under which error cannot occur, since it starts from the truth of first principles, in which error cannot occur, and therefore the Philosopher says in this book that nothing is more known than first principles in truth, and nothing is more obvious in falsehood than what is opposed to first principles, therefore etc.¹²

Considering the preeminence of the intellect over sense, Avicenna says in his *Metaphysics* IX¹³ that the rational soul grasps more things than sense does, for it grasps both

---

⁷Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 2, 994a1–11, comm. 4, Venice 1562, 30C–E.

⁸Aristotle, *Posterior Analytics* I 6, 74b34–37. I 24, 86a4–30 makes the individual indefinite, and therefore less intelligible than a universal.

⁹*Liber de causis* VII (VIII) esp. 77, ed. Pattin, pp. 152–4. It seems that the intellect and the senses both cognize singulars, but in different ways. To cognize a singular immaterially is apparently to cognize it not considered as it is singular, but only as it is a member of its species.

¹⁰Averroes, *Commentary on the Physics* I 7, 191a3–8, comm. 69, Venice 1562, 40l–M. See also *Commentary on the Physics* II, comm. 26; IV, comm. 16; *Commentary on the Metaphysics* VII, comm. 35.

¹¹*Physics* I 7, 191a10—Matter is formless and knowable only by analogy with form.


what is external and internal to a reality. It grasps what is external because it grasps the accidents and properties (proprietates) of the reality, and because of this it grasps what is internal, namely the simple whatness (quiditatem) and essence of the reality. So the sense does not grasp anything except what appears on the surface of the reality, but the intellect is not ignorant there, and it also grasps what is interior, namely the whatness of the reality. Because of this we say that whatness is the object of the intellect, and Avicenna says further on that the intellect has a certain nobility above that of senses, from which it is immediately apparent that intellectual cognition is more perfect than sensitive cognition. But as cognition is more powerful and perfect, it is more certain, therefore intellectual cognition is more certain than sensitive cognition.

And if you hold that the cognition of first principles, which is the most perfect intellectual cognition, is itself received from sense, therefore sensitive cognition is more certain than intellectual cognition—let us see in what way the cognition of first principles arises from the senses. It does not arise from the senses because the senses first grasp the first principles as complexes, so that the intellect cognizes first principles in virtue of senses itself, for then sensitive cognition would be more certain than intellectual cognition. Rather, the cognition of first principles is received from the senses because exterior senses first receive the accidents exterior to the thing, the interior sensitive powers then grasp more intrinsic accidents touching more closely the nature of the thing, and thus proceeding through intermediate sensitive powers to the intellect, the intellect at last abstracts the nature of the reality from material conditions, and forms the first principles as complexes. Thus the senses contribute nothing to the cognition of first principles except in a dispositive way (dispositive). The intellect, indeed, as it were by its own power, forms and composes first principles for itself, and completes and perfects them, but the senses dispose the intellect to do this, as heat and cold dispose something to the entry of a substantial form. In this way,

\[\text{Avicenna, Metaphysics IX 7, ed. Van Riet, p. 513, ll. 24-25.}\]

\[\text{The issue here is between Empiricism and Rationalism. Simon insists that sensory cognition, though it prepares and disposes one for intellectual cognition, provides no evidence or justification for the belief formed in intellectual cognition, or at least none that is not set aside once the evidence of the intellectual cognition itself, the direct vision of the essence, is acquired. This is the key to the perfection of intellectual cognition. It is the last cognition obtained, and the goal of the earlier sensory cognitions. That it is the goal is indicated, if the analysis provided above is right, in the fact that sensory cognition is itself perfected, that is, justified or shown reliable, by intellectual cognition. Thus the superior power of intellectual cognition, due to its greater perfection, is evident, as is its greater certainty. Simon takes roughly the same view of Aristotle that one finds in Terry Irwin, “Aristotle’s Discovery of Metaphysics,” Review of Metaphysics 31 (1977) 210-229. One might compare Plato on recollection—the sensory information that triggers the recollection does not provide evidence for its truth, even though a clear recollection of the Forms carries its own certainty. For a dissenting view of Aristotle, see, for instance, Myles Burnyeat, “Aristotle on Understanding Knowledge,” in Aristotle on Science, ed. Berti (Padua: Antenore, 1983).}\]

\[\text{That is, grasps the first principles as propositions with subject and predicate. If one only grasped the nature of the subject, from which the first principle arises, one might be said to grasp the first principle, but not as a complex.}\]
then, sensitive cognition is prior to intellective cognition on the way of generation, and since this is so, every teaching and every intellectual learning takes its rise from preexisting sensitive cognition, and we must needs arrive at that, and there it ends. So this is the order of cognition in us: the cognition of a conclusion is from the cognition of principles, and the cognition of principles is from the cognition of the *ratio* of the terms, and the cognition of the *ratio* of the terms is received from the senses. And one cannot proceed further, but this is the end. And the first proposition of the Philosopher, “All teaching and intellectual learning takes its rise from pre-existing sensitive cognition,” must be understood in this way.

In response to the arguments: As regards the first, when it is argued “to abandon the senses etc.,” this argument is resolved if one attends to the intention of the Philosopher there, for the Philosopher intends that to abandon the senses because of some sophistical argument, and to follow that argument, is stupid. 17 That this was his intention is apparent, since it is in that place that the Philosopher refutes the opinion of Zeno, who, through a certain sophistical argument, proved that everything is at rest. And therefore he acted stupidly when he adhered to that argument and abandoned the senses. But to abandon the senses because of the intellect, when it is not hindered by some error or sophistical argument is not unreasonable, but reasonable, because intellectual cognition is more certain than sensitive cognition.

In response to the second argument, when it is argued that “cognition that does not depend etc.,” I hold that there is no other cognition more certain than that cognition that does not depend on another prior cognition (I mean prior on the way of perfection), but such a cognition is more certain than the rest. But there can be another more certain than that which does not depend on another cognition prior on the way of generation while it does depend on another prior on the way of perfection. And, as regards the minor premise, I grant that this intellectual cognition depends on something prior on the way of generation, for it certainly is not the first on the way of generation, and from this it follows next that it is something prior according to perfection. For the Philosopher, in *Physics* VIII, 18 predicating that local motion is prior to other motion according to perfection, argued thus: Those which are posterior according to generation are prior according to perfection, but local motion is posterior to all the rest according to generation, therefore etc. I will argue in the same way here: That cognition that is posterior to the rest on the way of generation is prior according to perfection, and what is prior on the way of generation is posterior according to perfection. But intellectual cognition is posterior to sensitive cognition according to generation, and sensitive cognition is prior. Therefore, intellectual cognition is prior according to perfection, and sensitive cognition is posterior. Similarly, when it is said in the other part of the minor premise, “that which is the principle of everything in us etc.,” I hold that the perfecting and completing principle that is not merely dispositive is the most certain cognition in us. Now sensitive cognition is merely preparatory, but intellectual cognition is completing and


perfecting, and therefore intellectual cognition is more certain than sensitive cognition.

Question 4

Since the cognition of conclusions, which is called teaching and learning, is from the cognition of first principles, we ask whether the cognition of first principles is innate in us, or acquired.

And it is argued that it is acquired, since the Philosopher says in the text that we know principles insofar as we know terms, but the cognition of the terms is not innate in us; therefore etc. The minor premise is obvious since the cognition of the whatness signified by the terms is received from sense, therefore it is not innate to us, but acquired. The minor premise is obvious since the cognition of the whatness signified by the terms is received from sense, therefore it is not innate to us, but acquired. The minor premise is obvious since the cognition of the whatness signified by the terms is received from sense, therefore it is not innate to us, but acquired. The minor premise is obvious since the cognition of the whatness signified by the terms is received from sense, therefore it is not innate to us, but acquired. The minor premise is obvious since the cognition of the whatness signified by the terms is received from sense, therefore it is not innate to us, but acquired. The minor premise is obvious since the cognition of the whatness signified by the terms is received from sense, therefore it is not innate to us, but acquired.

Again, that which we have by the way of experience is not innate in us, but acquired, but we have the cognition of principles by the way of experience; therefore etc.

On the other hand, since, according to the Philosopher at the beginning of the Metaphysics, all men have a natural desire for knowledge, but there is no natural desire unless there is a natural cognition; therefore there is in every man some natural cognition. But that can be nothing other than a cognition of first principles, so the cognition of first principles is in us by nature.

I maintain that the cognition of first principles is not in us by nature, but is acquired by us. Just as prime matter is related to sensible forms, so the intellect is related, proportionally, to intelligible forms. But prime matter is related to sensible forms in such a way that it is of itself wholly without form, since it is neither a form, nor has a form. Therefore the intellect, similarly, has no intelligible form. And the Philosopher, noting this

---

1. That the cognition (nous) of principles arises from knowledge of their terms, that is, knowledge of the real definitions of their terms, is a basic assumption, esp. in Book II of the Posterior Analytics, but it is hard to find a place where it is stated as baldly as Simon puts it here. Perhaps Posterior Analytics II 19 is intended.

2. Perhaps it is worthwhile to note that cognition of the essence signified by a term is, for Simon, a prerequisite to cognition of the term. Presumably one also needs to know that the term in fact signifies that essence rather than some other.

3. Aristotle, Metaphysics I 1, 980a22–23.

4. A natural desire cannot be frustrated by nature, of course, but nature need not insure that the desire be satisfied from the beginning. It need only provide the means for its satisfaction. So it is in fact sufficient here that our nature make us capable of actual cognition. That, of course, is consistent with the arguments already presented, since it may be in the nature of the intellect to abstract the nature of a thing once there has been enough in the way of sensory experience of it. Thus Simon says at the end of the question that the arguments proceed each on their own way, that is, each takes the words it uses in its own sense, a sense making its position a true one.
in *On the Soul* III,\(^5\) said that our intellect has this only, that the intellective soul itself is none of these in act before it understands in act. But it must be noted that as vision is related to visible things, so the intellect is related, proportionally, to intelligibles, but vision is related to visible things in such a way that if it were to have a species of some visible thing innate in it, it would have no other species of any other visible thing. And so we say that there is no color belonging to vision, in order that it may be, in this way, able to perceive every color.\(^6\)

And therefore it is necessary, if vision is to see, that it acquire for itself a visible species from outside. But when it has actually been informed by a visible species in this way, there being no impediment to the visible species on its own part, from the medium, or from the object, of necessity it sees. And it is similar with the intellect, since it has no innate intelligible species for itself. For if it were to have such a species, this would prevent its understanding what is contrary to that species, as is said in *On the Soul* III.\(^7\) Therefore, if it is actually to understand, it must acquire for itself some species of an intelligible. When it has actually been informed by a species of an intelligible reality, the intellect understands and cannot fail to understand, and then the intellect forms certain concepts for itself from which it makes first principles, which are, in our intellect, the first known in the genus of complex things, and so the intellect as it were acquires the species of first intelligibles for itself naturally, as vision acquires first visibles. And then, when it has once acquired these, it proceeds to the cognition of conclusions following from first principles. So the cognition of first principles is acquired by the intellect in this way through nature.\(^8\)

In response to the question, therefore, I hold that the cognition of first principles is not innate in such a way that it is in the nature of the intellect, but even so it can be called innate since the cognition of these is not in our soul through some other.\(^9\) And then, having the cognition of these, it proceeds to the cognition of conclusions. Just as we see that nature

---

\(^5\)Aristotle, *De Anima* III 4, 429a18–24.

\(^6\)Aristotle, *De Anima* II 7, 418a26-31.

\(^7\)Aristotle, *De Anima* III 4, 429a18–24.

\(^8\)Simon’s theory is: (1) That the mind sees, as it were, the essences of things, and so the intellect works like vision. (2) That we (or some part of us) must actually become the form if we are to know it immediately, as is required if we are to know it at all. This is the source of the parallel between vision and intellect in Aristotle. Both are cognition, so in both there must be some organ that actually takes on the form that is known. (Perhaps the mind must become something like the physical object to form a picture of it within itself, as in imagining and eidetic memory. It can form the picture only from its own substance, as it were, and the picture must resemble the object.) (3) That knowledge of the essence arises by abstraction from the sensible qualities of what has the essence. This last point needs a good deal more discussion to make it precise enough to be interesting, of course.

\(^9\)That the cognition of essences is not in our souls through another—the point must be that it is natural for the soul to acquire such cognition once impediments to it are removed. Although the cognition of an essence arises due to the senses, it is properly an act of the intellect, in which the senses play no further role once they stimulate the intellect to its cognition.
cannot generate a man immediately from bread, but first alters the bread into blood, and after this the blood into sperm, and it generates a man from sperm, it is similar in our cognition, for our intellect cannot arrive immediately at the cognition of conclusions, but first comes to the cognition of first principles, and then extends it to conclusions.

In response to the arguments, the response is apparent, since they proceed each in their own way.

**Question 5**

We ask about the part “It is necessary to cognize beforehand in two ways . . .”¹ In that part the Philosopher shows which things and what sort of things it is necessary to cognize before demonstration can occur, and how these cognitions occur, and how many there are beforehand. Therefore we ask whether there are three things cognized beforehand.

And it is argued that there are, since just as it is necessary to cognize the subject, attribute, and axiom (dignitas) before demonstration, so it is necessary to cognize postulates (petitiones), suppositions (suppositiones) and posits (positiones) beforehand.² But these do not all reduce to some one thing, therefore it is necessary that more than three be cognized beforehand.

Again, it seems that there are not three things cognized beforehand, since each thing cognized beforehand has a corresponding cognition beforehand. But there are only two cognitions beforehand, namely what it is and that it is. Therefore there are only two things cognized beforehand, so there are not three, as the Philosopher says in the text.³

On the other hand, it is argued that only those things are cognized before demonstration that are received in the premisses of the demonstration, since one does not

---

¹ *Posterior Analytics I* 1, 71a11-16.

² See *Posterior Analytics I* 2, 72a14 ff.; I 10. In I 2 a posit differs from an axiom inasmuch as an axiom must be grasped if one is to learn about any subject whatever, whereas a posit’s scope is limited to a definite subject matter. (The distinction is the same as that between common and proper principles in I 10, 76a38 ff.) Of posits one sort are suppositions, which are statements that tell us that something is or is not the case, and may include both existential assumptions and other assumptions basic to a given science; and the other sort are definitions, which do not tell us that anything is or is not the case, but only what it is to be a certain sort of thing (that is, the definition contains no information about the way the world actually is). The ancient and medieval commentators on Aristotle don’t take things quite this way, though. They commonly make suppositions existential only, or make definitions as they are discussed here mere phrases, and not sentences. Postulates are assumptions that stand at the beginning of an investigation, but are proved in some prior investigation, perhaps another science or a prior part of the science currently under investigation (I 10, 76b 23-34). (I have adopted the translations of these terms used in Jonathan Barnes’s translation of the *Posterior Analytics.* In his resolution of this argument Simon insists that “axiom” in *Posterior Analytics I* 1 is used generally for every sort of complex principle, that is, axioms in the strict sense, suppositions, and postulates. Presumably definitions fall under the cognition beforehand what a thing is, and so is involved in the cognition of an incomplex thing, namely the subject.

³Aristotle, *Posterior Analytics I* 1, 71a11.
have a demonstration before he has a conclusion. Now there are only three things received in the premisses of a demonstration, namely subject and attribute, which are incomplex, and the complex principles, the major and minor premisses themselves. Therefore there are no more nor less than three things cognized before demonstration.

It must be held in regard to this that there are three things cognized before demonstration, namely the subject, attribute, and axiom, and that it is necessary for there to be three things cognized before demonstration is apparent through the first proposition of this book. For the first proposition is that every teaching and every intellective learning has its origin from preexisting sensitive cognition, so that a certain motion toward knowledge is understood by “teaching and learning,” and this motion is called teaching as it proceeds from the teacher, and is called learning as it is received by the pupil. But these things cognized beforehand are first principles, which are to the sciences as the entrance is in a house. The Commentator, noting this in *Metaphysics* II, says that there are some things in every genus of beings that are related to the others as the entrance in a house. And further on he says what they are, since first principles, which are naturally possessed and cognized by a man, are these first things from which there is every teaching and every learning etc.

It is plain, then, that it is necessary to cognize some things before demonstration. But these are three, namely subject, attribute, and axiom. And the reason for this is because that of which knowledge is sought through demonstration is a conclusion in which a proper attribute is predicated of its proper subject, but the principles from which such a conclusion is drawn are axioms and common conceptions, which each person approves without a teacher, once they are heard, as Boethius says. Now a cognition of principles always precedes the cognition of what they are principles of, and therefore it is necessary to cognize, before the cognition of the conclusion, an axiom that is related to the conclusion as a principle. Again, cognition of the simple precedes the cognition of the complex, and therefore, since a conclusion is composed from two things, namely the subject and the attribute, it is necessary that both of these be cognized before a conclusion is cognized. Therefore it is necessary to cognize three things before a conclusion is cognized.

But it is necessary to cognize beforehand concerning the axiom that it is, that is, that it is true that it is. For a true inherence of predicate in subject must be there, for it is necessary to cognize beforehand of that which is the cause of truth in others that it is true, but an axiom is like this, therefore it is necessary to cognize beforehand of an axiom that it is true. But it is necessary to cognize of the subject beforehand both what it is and that it is, since, as a certain Greek expositor says, the subject is related to its attribute in two ways, for a subject is the cause of its attribute, and also, for this reason, stands under its attribute. Therefore, that which is a cause of an attribute is only a cause of the attribute through its

---


5Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 1, 993a27–b1, comm. 1, Venice 1562, 28M–29A.

6Boethius, *Quomodo Substantiae (De Hebdomadibus)*, Axiom 1, ed. Rand, p. 40.
what-it-is. Therefore it is necessary to cognize beforehand of the subject what it is.\(^7\) Again, since a subject stands under an attribute, and that which stands under another must be some being, therefore it is necessary to cognize beforehand concerning the subject that it is. Therefore it is necessary to cognize beforehand these two concerning the subject, what it is and that it is. But it is necessary to presuppose concerning the attribute what it is that is indicated by the name, but not that it is, nor what its definition is. Therefore the Philosopher says here\(^8\) that it is necessary to cognize beforehand concerning the attribute what it is that is signified by the name. Thus it is in this way obvious how many are cognized beforehand, and how many it is necessary to cognize beforehand.

But it must be noted that even though there are three things cognized beforehand, there are only two cognitions beforehand, and the reason for this is that those things that we know are four. For the questions that are asked are equal in number to what we truly know, and we ask four questions, so that we truly know four things, namely what it is, that is it, if it is, and why it is.\(^9\) We do not know why it is before demonstration, since we have why this is in that only because of the demonstration. Therefore it is necessary to cognize beforehand these three, if it is, what it is, and that it is. Now it happens that if it is reduces to that it is, as is obvious from the Philosopher in the second book of this work.\(^10\) Why it is cannot be cognized beforehand, and if it is reduces to that it is, and then there remain two cognitions beforehand, namely what it is and that it is. And this is what the Philosopher says, that there are two cognitions beforehand, namely what it is and that it is.\(^11\)

\(^7\)Thus we get the necessary cognition of the middle term of the demonstration, which is the cause why the attribute inheres in the subject, and will be the real definition of the subject, expressing what it is. The attribute (its nominal definition) is the minor term, and the subject itself (that it is) is the major term, of course.

\(^8\)Aristotle, *Posterior Analytics* I 1, 71a11–17; 10, 76b7–11.


\(^10\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 1, 89b32–33 (II 2, 89b36–90a5).

\(^11\)Aristotle, *Posterior Analytics* I 1, 71a11–13. A cognition that it is is perhaps most fundamentally a cognition of something, that it actually exists. Applied to the subject of a demonstration, which will be a substance, that means we cognize of it that it exists. Applied to the attribute, which attains actuality or “existence” only by inherence in a substance, that will mean cognition that this inherence actually occurs, or, perhaps, that it would occur if any such substance existed. So cognition that it exists of a simple involves cognition of the truth of a complex, a statement, in either case. Perhaps, then, it is not surprising that, following Aristotle, Simon extends the notion of such a cognition to cover statements, so that we can cognize that a statement is whenever we cognize that it is the case. In Aristotle, the notion seems to be that one cognizes a complex in the real world when one cognizes that something is, an accident inhering in a subject, or a secondary substance belonging to an individual. (The latter, of course, is not really a complex of two things.) Such a cognition can be looked at either as a sort of cognition of a part of the complex, that named in a predicate, which can only occur in reality if its proper subject (or, in the case of a substance, the individual it constitutes) is there for it to inhere in (be said of); or it can be looked at as a cognition of the whole complex, i.e. that such and such is so and so.
In response to the arguments: As regards the first, when it is argued “just as it is necessary to cognize the subject before demonstration etc.,” I hold that the Philosopher embraces all these under the name “axiom,” since the name “axiom” embraces every complex principle. Therefore there are three things cognized beforehand, namely subject, attribute, and axiom, understanding by the name “axiom” all complex principles that are not demonstrated.

In response to the second argument, when it is maintained that “to every thing that is cognized beforehand, etc.” I hold that to everything that is cognized beforehand there corresponds its cognition beforehand, so that to different things cognized beforehand there correspond different cognitions beforehand, but not as cognitions beforehand differ according to reality, but as they differ according to form. For the two cognitions beforehand that are separated in axiom and attribute are found together in the subject, so that it is necessary to cognize beforehand concerning the axiom that it is, about the attribute what it is, and about the subject both what it is and that it is. And as they coincide in the subject they are not different according to reality from what they were as they occurred separated in the attribute and the axiom, but they are different as they coincide in the subject according to form. So I hold that just as things cognized beforehand are three, so there are three cognitions beforehand according to form.

Question 6

Since it was supposed in the preceding question that it cannot be cognized beforehand concerning the attribute that it is, therefore we ask whether it is necessary to cognize beforehand that it is concerning the attribute.

And it is argued that it is, for one can know nothing concerning what is not, therefore it is necessary to cognize beforehand that it is concerning anything about which something is known. But something is known after demonstration about the attribute, namely, what

---

12Aristotle, *Posterior Analytics* I 7, 75a39–b2; I 2, 72a17.

13To differ in reality, for two questions or cognitions, must be to differ in what is definitive of the question or cognition, that is, in their species. So two cognitions differ in their reality if they are, say, questions if it is and what it is, but not if they are both questions of the same species, say both questions what it is. Two questions of the same species can differ in form, even though they do not differ in their reality, for they can be questions about two different things, say about what cows, on the one hand, and donkeys, on the other, are. They are the same question, regarding different things.

1It is to be born in mind that one can only know what it is of something that actually has a natural essence, so of something that actually occurs in nature. It would make no sense to ask after the real definition or nature of a unicorn if it were understood that unicorns are mythical, for one cannot discover the nature of a mythical thing through any sort of scientific research, but only, at best, through questioning the story teller as to his intention. Simon would point out that one cannot discover the real nature of a unicorn, assuming it is mythical, because there is no way for the real nature of a unicorn to inform one’s intellect, given that it could only do so through the intellect’s abstraction of that nature from sensory experience of unicorns.
it is, therefore it is necessary to cognize before demonstration concerning the attribute that it is. If this is so, then it is necessary to cognize beforehand concerning the attribute both what it is and that it is.

Again, the question what it is presupposes the question if it is, as is said in the second book of this work. Therefore a cognition what it is presupposes a cognition if it is. But we cognize concerning the attribute before demonstration what it is, therefore we cognize concerning the attribute before demonstration if it is.

The opposed view is clear from the Philosopher, whose point is that it is necessary to cognize beforehand concerning the attribute what it is, but not that it is.

It must be held that we cannot cognize beforehand that it is concerning the attribute, and the reason for this is that what we have by demonstration is not cognized before demonstration. But we have the being of the attribute by demonstration. The reason for this is that the being of an attribute, just like that of every other accident, is inherence, for the being of an accident is a being in something. Now we have the inherence of the attribute in the subject by demonstration, for this is what we know by demonstration, and therefore we have the being of the attribute by demonstration, and nothing of this sort is cognized before demonstration. Therefore etc.

Again, this is explained more fully: If it is necessary to cognize beforehand concerning the attribute that it is, either it is cognized concerning the attribute that it is in actual existence, or that it is some reality and some nature. It is not cognized before demonstration that it is in the being of actual existence, since, speaking of that sort of being, the being of an attribute depends on the being of its subject, but it is not necessary to cognize before demonstration the attribute that it is in actual existence, or that it is some reality and some nature. It is not cognized before demonstration that it is in the being of actual existence, since, speaking of that sort of being, the being of an attribute depends on the being of its subject, but it is not necessary to cognize before demonstration the attribute that it is in actual existence, or that it is some reality and some nature.

---

2This would seem reasonable, if we assume that one cannot gain sensory experience of a thing without coming to know that it exists, and knowledge what an attribute is can only be gained through abstraction from sensory experience of the attribute.

3Posterior Analytics II 1, 89b34-35.

4Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a11–17; 10, 76b7–11.

5Posterior Analytics II 1 suggests that we seek why a fact is the case, why the moon is eclipsed, say, only when we first know that it is eclipsed. That suggests that we would know that the attribute is, that is, belongs to something, before seeking to know why it is. Still, Simon can point out that we do not in fact assume that the attribute is for the sake of the demonstration (if it is a demonstration of the highest sort, and not merely a demonstration that something is the case), for in the course of the demonstration we prove from the essence of the subject that the subject has the attribute, so that the demonstration proves that the attribute is solely from the existence of the subject. It may still be true, of course, that we will not look for such a demonstration proving that the attribute belongs to the subject until we are first aware, through observation, that the attribute in fact does belong to it, and so begin to consider why that should be the case.

6A more sophisticated version of this argument is provided in the second paragraph below. The point is that the actual existence is precisely its inherence in an actual subject, and so its being, that is, its occurrence in nature, is precisely its inherence in some natural occurring subject. But that the attribute necessarily inheres in its subject is what is proved in a demonstration of the highest sort, and so it cannot be known beforehand.
demonstration concerning the subject if it is, speaking of the being of actual existence, for it is certainly possible to know something through demonstration concerning that which is not in the being of actual existence. Therefore, neither is it necessary to know beforehand concerning an attribute if it is in the being of actual existence.  

Again, it is not necessary to know beforehand concerning the attribute that it is some reality and nature, since the attribute, in regard to its essence and nature, is caused from the essential principles of the subject. Now I argue that the principles of being and cognizing are the same. But the essential principles of the subject, which are conveyed by the definition of the subject, are the cause of the attribute’s being with regard to its essence and nature. Therefore, it is through the subject that it is cognized concerning the attribute if it is some reality and nature, and this is not cognized before demonstration, but it is demonstrated through the definition of the subject, as was said before. But it is necessary to cognize beforehand concerning the attribute what it is, but not what it is definitionally, as is in a way obvious from what has been said, since the definition of an attribute includes the essential principles of the attribute as well as the essential principles of the subject. Now we do not cognize the essential principles of an attribute by demonstration through the essential principles of the subject, which are conveyed by the definition of the subject, the middle term in a demonstration. We do not cognize the inheritance of the attribute in the subject before demonstration, but we know this through a completed demonstration. If this is so, then we cognize the definition of an attribute through demonstration, so we don’t cognize it before demonstration. Because of this those persons went astray who said that the middle term is the definition of the attribute in the highest sort of demonstration.  

Simon’s view, as we shall see in the next question, is that to know if a substance is is not to know if it actually exists, but to know if it is some real nature, a possible natural existent, as it were. He insists on this because some natures fail to be instantiated for a period of time, for instance, there are no roses in the winter, but they remain real natures, since they can occur in nature when the right conditions return. Given this, and Simon’s view that the demonstration roots the being of the attribute in the being of its proper subject, it would be silly to say we need to know that an attribute is actually, that is, that it actually inheres in some existing subject, prior to demonstration, since we do not even need to know that after we have a demonstration.  

Albert the Great and Giles of Rome held to this view. Giles of Rome, Super librum Posteriorum, ad II 9, 93b26–28, 1488 ed., 117D ff., and De medio demonstrationis; Albertus Magnus, In Analytica Posteriora II, Tract II, Chapters 10–11, ed. Borgnet. Simon defends the view of Thomas Aquinas in his commentary. See the introduction to Longeway’s William of Ockham on Demonstration. Simon’s point here is that, for an attribute, real being is inherence in its existing subject, and what it is (really) is something arising from the essence of the subject. Thus, real being and what it is (really) are both discovered through demonstration, in which the definition of the subject forms the middle term. What is known before demonstration about the attribute, then, is what it is that is signified, and whether it is something signifiable. Albert and Giles would respond that the substance is the material cause of its attribute, and figures as such in one sort of definition of the attribute, but that the essence of the substance does not produce the attribute as its efficient cause, as Thomas Aquinas holds. Thus, a statement attributing an attribute immediately inhering in a subject to the subject is a principle, immediate and indemonstrable. In particular, it cannot be demonstrated using the essence of the subject as the middle term. We can attribute the view of Giles and Albert to their Aristotelianism, for the notion that the
way, and this will appear below, that the definition of the subject is the middle term in the highest sort of demonstration, since the cause of the attribute and of the essential principles of the subject is the definition of the subject.

In response to the arguments: In response to the first, when it is argued, “concerning what is not etc.,” this is true, taking “know” strictly, that is, as “to know through demonstration.” And you say “therefore concerning that etc.,” and this is true. And you say that “concerning the attribute before demonstration, etc.,” and I hold that this is not true, namely, that it is is cognized concerning the attribute speaking of every sort of cognition, not of knowledge in the strict sense, nor in such a sense that it is not possible to know anything concerning that which in no way is. And you say, “concerning an attribute etc.,” and this is true. It is necessary to cognize beforehand that these are, in the sense of being something signified, and when it is said “before demonstration we cognize what it is,” I grant that we cognize what is said by the name, and therefore it is necessary to know beforehand concerning the attribute if it is, in the sense of being something signified.9

In response to the other, when it is argued “the question what it is presupposes etc.,” I hold that what it is is two-fold, namely what it is definitionally, and what it is that is signified by the name. Now the cognition what it is definitionally presupposes that it is, but the cognition what it is that is signified by the name does not presuppose if it is. But such a what it is is that which is cognized beforehand through the name of the attribute, and therefore one does not necessarily presuppose if it is, except as it is something signified.

**Question 7**

We ask whether it is necessary to cognize beforehand concerning the subject if it is.

9The point is that we do not need to know what the attribute is beforehand in the way that one knows what a substance is, that is, we need not know the real nature of the attribute. We need only know what is signified by the name of the attribute. So, although we must know if it is before we can know what it is, and this would mean, if we knew what its real nature is, that we must know that it exists as a natural thing, none of this is relevant to attributes. We must know of the attribute only what the name of it signifies, and so we need only know that it has being of the sort that something signified has, not real being. Being of the sort that something signified has does not necessarily imply real being or actual existence, in Simon’s opinion, and so the argument is blocked. This is sufficient to answer both of the initial arguments, if we can make sense of the sort of being a signified thing has.
And it is argued that it is, since the question what it is presupposes the question if it is, therefore the cognition what it is presupposes the cognition if it is. But it is necessary to cognize beforehand concerning the subject what it is, therefore also if it is.

Again, it is argued that it is necessary to cognize beforehand if it exists as an effect (in effectu), since every being is either being in the soul or is true being outside the soul. If, then, it is necessary to cognize beforehand concerning the subject if it is, either this will be if it is in the soul, or if it is outside the soul. Not if it is in the soul, since this is diminished being, therefore if it is outside the soul. But this is existence as an effect. Therefore, etc.

On the other hand, it is argued that if it is necessary to cognize beforehand concerning the subject if it exists as an effect when we have a demonstration concerning the subject, then there could not be a demonstration concerning that which does not exist as an effect. But this is false, as is apparent concerning rain and other things that are not.

It must be said that it is not necessary to cognize beforehand concerning the subject if it has contingent existence, and the reason for this is that it is necessary to cognize before demonstration concerning the subject only that which pertains to the essential principles of the subject, for the attribute is demonstrated of the subject through the essential principles of the subject alone, and not through any accident of it. Now being actually does not pertain to demonstrative principles, but is accidental to them. But it can be objected that one must take into account what is said elsewhere concerning this, for instance, in Metaphysics IV.\(^1\)

\(^1\)What is in effectu is what has being as an effect of something, that is, due to a cause, as an actual part of a cause and effect relation. God would presumably not have being in effectu, but anything God creates would, as would anything with an actual natural cause. So anything that exists contingently.

\(^2\)Apparently, Aristotle, Metaphysics VI 1, 1025b14-18, is intended. At Metaphysics IV 2, 1003a33-1004a9, it is argued that every way in which “being” is said is related to the primary sort of being, that which belongs to primary substances, that is, actually existing individuals. At 1003b26 Aristotle says that “one man and a man are the same thing, and existent man and a man are the same thing . . .” This text must have been cited to support the radical Aristotelian view that would make individuals the realities (res) that lie behind all else. Following this view (which is Simon’s and Aquinas’s as well as their opponents’), one might argue that what is shown in a demonstration is the actual inherence of proper accidents in individual substances, so that it is individual substances, actually existing, that are the subject of discussion in demonstration, not substance “absolutely” considered. On this view, when one cognizes beforehand if the subject is, one cognizes that there are actually existing individuals of the appropriate species, hence the first argument that it is. (In answer to Simon’s counterargument one might respond that the demonstration has application as long as there have been or will be such individuals, and it can be said that the subject is as long as there are, were, or will be such individuals. So the demonstration concerning rain applies, not to presently existing rain, since there is none, but to past and future, actually existing, rain. Thus no talk about rain’s being absolute is necessary to account for the facts about demonstration.) But note that Thomas, and probably Simon, does not intend to suggest that one considers an essence somehow separated from actual existents when one considers a thing absolute, but only that one considers actual individuals in a particular way, that is, so as to abstract them from their purely individual characteristics, and focus on the characteristics of their kind. In that case it would be necessary, perhaps, to encounter an individual of a given kind to form a concept of the kind through abstraction, but one would not need to consider the individual as such in demonstration, and so one need not cognize beforehand that it exists in actuality. Indeed, it may no longer exist in actuality, even if it must once have so existed so that one could get a concept of it.
Old Questions

Still, the authoritative statement of Avicenna, at the end of his *Metaphysics V*,\(^3\) can be adduced, for he says that the being of a reality is of two sorts: one is the being a thing has naturally from itself, and that is the being of essence, and one is the being it receives from another, and that is the being of existence.\(^4\) Through the first being the reality is placed in a determinate category and in a determinate species of being, and this being is attached to the definition, from which it is said that the definition is an expression indicating what the being of a reality is. According to Avicenna\(^5\) the being of existence, before actual being, only exists in the conception of the mind, and this second being coincides with a reality insofar as it is an effect of some other, so that the reality is said to be as an effect insofar as it itself is the end result of the action of some agent. And since that which is the end result of the action of some agent is singular (for every action involves singulars), it is said that the being of actual existence, strictly speaking, occurs only in singulars. Boethius, noting this, says that everything that is is because it is one in number,\(^6\) and this also seems to be the intention of the Commentator on *Metaphysics V*,\(^7\) for he says that a question concerning being can be a problem concerning a genus or a problem concerning an accident, and insofar as it indicates being of existence it is a problem concerning accident. And so it is obvious that being of existence is distinguished from being of essence because it does not pertain to the essence of a reality.

And now to resume the argument, it is necessary to cognize before demonstration concerning the subject only that which pertains to its essential principles, but being actually does not pertain to the essential principles of the subject; therefore etc. Nevertheless, it is necessary to cognize before demonstration concerning the subject if it is absolutely, that is,

\(^{3}\)Avicenna, *De Philosophia Prima* V 1, ed. Van Riet, p. 227 ff.

\(^{4}\)Here, of course, is the response to the second argument that it is. Note that one might deny that there is any being *absolute* outside the soul. “Man is rational *absolute*” could be taken to mean “All actual men are necessarily rational.” So Ockham, who would also hold that we must actually have been acquainted with some man before we can advance to the knowledge that men are rational, or even form a proper concept of man, though, of course, we could do the demonstration once we had the concept in place, even if the subject of demonstration were to cease to be in actuality. But, with Aquinas, Simon probably takes it that “being *absolute*” is not a referring expression, but rather has meaning only in context, so that to “consider being *absolute*”, for instance, is to consider the actual being of something after a certain manner. If that is right, then presumably being *in effectu* is not an accident of some abstract essence, but, much more sensibly, an accident (in some extended sense of the term) of the individual reality that actually exists, the accident in question being incident on the individual reality’s relation to the cause of its existence. But we can consider that reality as regards that accident, and so consider its particular individual accidents and relations, or we can consider it *absolute*, that is, as regards its essence alone, or as regards what is necessarily true of it.

\(^{5}\)Avicenna, *De Philosophia Prima* V 1, ed. Van Riet, p. 227 ff.


\(^{7}\)Averroes, *Commentary on the Metaphysics V* 6, 1016b17–1017a6, comm. 12, Venice 1562, 114M–115A.
if it is some reality and nature. And that it is necessary to cognize beforehand if it is some reality and nature is obvious, since just as the question what it is is related to the question if it is, in the same way the cognition what it is is related to the cognition if it is. But the question what it is is related to the question if it is in such a way that it asks about the determinate being of a reality, for example, in what genus it is placed, and in what species, and the question if it is asks about the indeterminate being of a reality. Therefore the cognitions will be similarly related. But the determinate presupposes the indeterminate. Therefore, if it is necessary to cognize beforehand concerning the subject what it is, it is necessary to cognize beforehand concerning it if it is, but not if it is actually, but rather if it is absolutely considered. But it is necessary to cognize beforehand concerning the subject what it is since the subject has the form of what is known to the greatest extent in knowledge. This, however would not occur unless it were cognized beforehand concerning the subject what it is; therefore etc.

In response to the arguments: in response to the first argument I grant what this argument proves, since it proves only that it is necessary to know beforehand concerning the subject if it is absolutely, and it does not prove that it is necessary to cognize beforehand concerning the subject if it is as it is an effect.

In response to the other, when it is argued, “the being of a reality is either being the soul, etc.,” I hold that it is necessary to cognize beforehand concerning the subject if it is outside the soul, that is, if it is some reality and nature that does not depend on the soul in its being. This is necessary in the real sciences, though not in the others. For I call being outside the soul that which does not depend on the soul, and being of essence is of this sort, and being actually and being understood and the like are accidents of this. For being actually occurs in the reality as it is singular, but being outside the soul occurs in the essence of the thing absolutely, and it is said to be outside the soul because it does not depend on the soul.

**Question 8**

We inquire concerning the part “But one can cognize beforehand,” where the

---

8Here it might be objected that if something is to be absolutely, it must first be in actuality, so that even if we can consider the absolute being of a thing without considering its actual being, still, any answer to the question if it is absolutely presupposes, and so entails, an answer to the question if it ever was in actuality. Of course, Simon is right that there need be no actual rose at present for roses to be considered absolutely, but there must have been roses at some time or other, and it is these actual, but past (or future) roses that we consider thus absolutely. In view of all this, we should take it that Simon (and Thomas) view absolute being as a matter of something’s actually occurring in nature (at some time or other, and given the eternity of the species, always again and again), not as an abstract kind of being apart from and prior to nature.

1*Posterior Analytics* I.1, 71a17-29. Aristotle gives an example in this passage drawn from geometry. In the course of a proof that every angle drawn in a semicircle is a right angle one shows that a certain right figure that has been constructed connecting four points is in fact a triangle, since three of the four points are collinear. At that point, one is able to apply the general knowledge gained from an earlier theorem that a triangle’s three angles equal two right angles. So a demonstrative syllogism is imagined: Every triangle has three angles equal
Philosopher teaches in what order it is necessary to cognize principles beforehand. And he says there that the major premise is cognized prior to the conclusion in time, but the minor premise at the same time, though it is prior in nature. Therefore, we ask whether anyone can cognize the principles and be ignorant of the conclusion.

And it is argued that one cannot, since whoever cognizes the antecedent necessarily cognizes the consequent. For instance, whoever cognizes a man necessarily cognizes an animal. But the premises are related to the conclusion as antecedent to consequent. Therefore, etc.

Again, whoever cognizes a proposition cognizes everything that is included in that proposition. Now the conclusion of a demonstration is included in the major premise. Therefore, etc.

On the other hand, the opposed view is apparent from the Philosopher, in Prior Analytics II. For the Philosopher intends there that one can know the major and minor premises and still be ignorant of the conclusion. For one can know that every mule is sterile, and that this is a mule, and still be ignorant that it is sterile, since he can be of the opinion that it is pregnant.

It must be understood that something can be cognized in two ways: in something more universal (in universali) and in its particularity (in particulari). Now I hold that when one cognizes the major and minor premises he necessarily cognizes the conclusion in something more universal, and the reason for this is that whoever cognizes the cause necessarily cognizes the effect in something more universal and virtually, since the effect is virtually contained in the cause. But the major and minor premises are related to the conclusion as cause to effect, and therefore whoever cognizes the major and minor premises necessarily cognizes the conclusion in something more universal and virtually.

But someone who cognizes the major and minor premises does not necessarily cognize the conclusion in its particularity and its own form. The reason for this is that when one cognizes the universal and remote cause he does not necessarily cognize the effect in its particularity and its own form. But in demonstration the major premise is the universal and remote cause with respect to the conclusion, and therefore when one cognizes the major

to two right angles, this figure in the semicircle is a triangle, therefore, this figure in the semicircle has three angles equal to two right angles. Given the prior knowledge of the major premise, as soon as the minor premise is known, so it is suggested, so is the conclusion.

If the cognition of the conclusion is supposedly caused or produced by the cognition of the premises (together, and considered as premises in an argument), then, assuming the usual operation of natural causes, the cause will produce the effect immediately as long as nothing hinders it from acting. That would suggest that the cognition of the conclusion produces the cognition of the conclusion as certainly and regularly as fire produces heat in an object with which it is in contact, say. Simon, in his reply, takes advantage of this model, and insists that we can only conclude from knowledge of the antecedent that the consequent is known “virtually,” that is, we have the power to know it, in virtue of possessing the antecedent, if other conditions are suitable.

Aristotle, Prior Analytics II 21, esp. 66b18-34 and 67b7-11 for the example.
Old Questions

But one cognizes the major premise prior to the conclusion in time, and the reason for this is that one thing is cognized prior in time to another if the other is cognized through it, though when it is cognized the other is not cognized immediately, but some other intermediate cognition is required. Now the conclusion is not immediately cognized when the major premise is cognized, but an intermediate cognition, namely that of the minor premise, is required, and it is necessary to get this cognition by way of the senses, or by induction. Therefore the major premise is cognized prior to the conclusion in time. But I do not understand that the major premise is cognized prior in time to the conclusion in such a way that the act of cognizing is measured by time, since, just as its substance is not measured by time, neither is its action. But it was said in the manner of a similitude, since just as we say that that is prior in time to another after the being of which there follows another, an intermediate time cutting between them, so we say something is cognized prior to another in time when we cognize it, with an intermediate time cutting between, before that other. Now since an intermediate cognition cuts between the cognition of the major premise and the conclusion, the cognition of the major premise is said to be prior to the cognition of the conclusion in time. And that the major premise is thus cognized prior in time is obvious from Grosseteste, who says that since, from its description, every triangle has three angles equal to two right angles, and from the description of this triangle that is in a semicircle the conclusion is drawn, the other of these, namely the major premise, one cognizes much earlier in time. Nevertheless, at the same time as one cognizes the major and minor premisses and applies them to the conclusion one cognizes the conclusion. I understand the Philosopher to mean that those which are cognized at the same time are those in which the intellect, understanding continuously in act without interruption, is proceeding from the cognition of one to the cognition of the other. Now when someone considers the major and minor premisses in relation to the conclusion, then the intellect,

---

4That is, one has to cognize (recognize) that the general proposition applies to the particular case at issue, and this is the point of the minor premise in a syllogism arising from a general proposition.

5The point seems to be that the intellect’s act of knowledge is not an action, like the movement of one’s arm in throwing a baseball, that has a beginning, middle and end in time, so that it has different temporal parts which cannot one of them be a part of the completed action unless the others also occur. (If I get the beginning and a lot of the middle right, but then somehow fail to release the ball, I have not thrown it, and the beginning of the action is not a part of the throwing of a baseball.) One’s act of knowledge is without temporal parts, and is entire and complete at every moment of its occurrence. It seems that an argument, “its substance is not measured by time so the act is not,” is not intended, for surely no substance is measured by time in this sense (on Simon’s view, at least), and many substances do have actions measured in time. Rather, he is comparing the act of an intellect with substances to make his point clear.

understanding continuously\(^7\) in act, proceeds from the premisses to the conclusion, therefore etc.

Nevertheless, even though the premisses, when actually considered in relation to the conclusion, are cognized at the same time, the premisses are still cognized prior to it by nature, and the reason for this is that that is cognized prior to another by nature the cognition of which does not depend on the other, while the cognition of the other does depend on it. Now although someone actually considers the major and minor premisses with relation to the conclusion, nevertheless the cognition of the premisses does not depend on the cognition of the conclusion, but the cognition of the conclusion does depend on that of the premisses, and therefore the premisses are cognized by nature prior to the conclusion.

Briefly, bringing together what has been said, it must be held that one who cognizes the premisses immediately and at the same time cognizes the conclusion, either in something more universal or in its own form. So it is only necessary that one who cognizes the major alone cognizes the conclusion virtually and in something more universal, and when he cognizes the major premiss he does not at the same time cognize the conclusion in its particularity and its own form. But if one who cognizes the major and the minor premisses considers them in relation to the conclusion, then at the same time he cognizes the conclusion, but he cognizes the premisses beforehand by nature.

In response to the arguments: in response to the first argument I hold that whoever cognizes the antecedent cognizes the consequent simultaneously in such a way that it is understood or included in the antecedent. And I grant the minor premise, and so I hold that when one cognizes the major premise he simultaneously cognizes the conclusion, in such a way that it is included in the major premise. But it is included in the major premise as in something more universal, and virtually, and therefore it is cognized at the same time as in something more universal, and virtually, not in particular and under its own form.

And as to what is said on the other hand, that “the Philosopher says in the second book of the *Prior Analytics* that it is possible to know the major and minor premisses etc.,” I hold that this is because someone having the major and minor premisses does not consider them actually in relation to the conclusion, and in that case he can doubt whether the conclusion is true, but not otherwise.

And as to the other, when it is argued “whoever cognizes some proposition cognizes everything etc.,” this is true. As it is included in this, so is it cognized. And therefore, as before, since the conclusion is included in the major premise virtually, when the major is cognized the conclusion is cognized virtually.

\(^7\)The meaning of “continuously” is not entirely clear. Likely, he means “without a break” (*non interrupto* is added at this point in Ms. K.), and so we might say “immediately,” that is, without anything or any time intervening between the grasp of the premisses and the grasp of the conclusion. This would have been stated earlier when Simon mentioned that the act of the understanding is not measured by time. But perhaps he means to indicate that the act of understanding is continuous, say, entirely present at every moment, rather than being an act that has parts and is only completed after a certain time.
Question 9

We inquire concerning the part, "But before an induction or receiving it through a syllogism," in which the Philosopher gives a way of learning or cognizing the conclusion beforehand. According to the exposition of Grosseteste the Philosopher says there, concerning the way of cognizing the conclusion beforehand and learning it, that every conclusion that is received through teaching is known beforehand in the universal, but is not known in the particular. And therefore we ask whether, when one learns a conclusion, he knew it beforehand or not.

And it is argued that one does, for one who learns a conclusion either knew it beforehand or did not know it beforehand. If he knew it beforehand, we have what is proposed. If he did not know it beforehand, then, should he happen upon it, he would no more grasp that this is what he seeks cognition of than he will grasp that any other. So Themistius introduces the example about the head of the family searching for a runaway slave, for if he did not have knowledge (notitiam) of him, should he happen upon him he would no more recognize him than any other. Therefore it is similar in the matter at hand. And if this is the way it is, it is obvious that he will never know anything determinately, for he no more cognizes the conclusion whose cognition he seeks than any other. But this is

---


2Robert Grosseteste, *In Posteriorum Analyticorum Libros* I 1, ed. Rossi, ll. 83–85. To know a proposition “in the universal” is to know it in virtue of knowing some universal proposition from which it follows because its subject falls under the subject of the universal proposition. So if one knows the major premise of a demonstrative syllogism in Barbara or Celarent, one would know the conclusion in the universal. But one would not necessarily know the conclusion “in the particular,” or, as Simon sometimes puts it, “in its own form,” unless one knew it not merely in virtue of knowing some other proposition, but straightforwardly, in such a way that one was inclined to assent to the proposition itself directly. The idea is that the statement known in the universal is somehow concealed or implicitly contained in the universal statement, so that one has assented to it without knowing one has once one has assented to the universal statement. The discovery of the minor premise in a demonstration unmasks the true import of the conclusion, revealing to us our unknowing assent to it. This revelation need not be trivial or analytic. It may be that the discovery of the real nature of the subject is expressed in the minor premise, the major premise (the universal in which the conclusion is known beforehand) expressing the deduction of the attribute from that real nature. The deduction may, in a way, be routine enough, the sort of thing any competent fellow could accomplish (and so “known beforehand,” at least potentially), while the discovery of the real nature takes a deep consideration of everything known of the subject, and a genuine creative insight. The discovery that that routine deduction applies to this case, so that, unknowing, we had the explanation of the attribute in our hands all along, would be expressed in the scientific syllogism. An important point to note here is that one could not be said to have knowledge in the universal of a conclusion except in virtue of having knowledge of some (actually, the one) proposition that can serve as the major premise in a demonstration. So the universal proposition in which the conclusion is contained must be true, and explanatory, that is, it must provide part of the correct explanation why the conclusion is true.

absurd. Therefore etc.⁴

Again, every person who learns desires to know something, but nothing is desired except what is cognized; therefore etc.⁵

On the other hand, it is argued, the Philosopher says in De Anima III that our intellect before learning is like a blank tablet upon which nothing is actually written.⁶ But the intellect, when it is in such a state, has no knowledge within. Therefore the intellect has no knowledge within it before learning, therefore it is not necessary that one who learns a conclusion knew it beforehand.⁷

---

⁴Simon seems to view the problem here as one of recognizing the conclusion in its concealed location within the major premise of the demonstration. The minor premise, once discovered, is supposed to provide knowledge “determinately of the conclusion,” but still, of course, not yet knowledge of the conclusion in its own form. The way in which the minor premise provides knowledge determinately of the conclusion is to provide a way of recognizing it, and distinguishing it from other possible propositions, within the universal in which it is hidden. It does this, in the case of the highest sort of demonstration, by identifying the real essence of the subject of the conclusion. Take the demonstration, “All rational animals laugh, all men are rational animals, therefore all men laugh.” If we already know the minor premise, that all rational animals laugh, then we already know, but not yet determinately, the conclusion that all men laugh. But to recognize the conclusion when we encounter it, we need the major premise, “all men are rational animals” (the real definition of man), to provide its subject. We need to know that men fall under rational animals to see that laughter extends to men, who are hidden in there under the term “rational animal.” Since the major premise is already known (or, at least, easily arrived at), and its predicate is known to be the predicate of the conclusion, upon the discovery of the minor, the fact that the attribute follows on that essence, we can immediately formulate the major premise within which the conclusion is contained and recognize the conclusion. Through the formulation and appreciation of the demonstration, we come to know that the conclusion is indeed contained in the minor premise, so that we not only discover its hiding place, but ferret it out of its hiding place and identify it in its own form. The parallel with Themistius’s example of the runaway slave, if somewhat strained, is clear. Just as knowledge of identifying marks of the slave will enable us to identify him when we do track him down to his hiding place, so the discovery of the minor premise enables us to recognize the conclusion in its hiding place in the major premise. Moreover, just as knowledge of the slave’s identifying marks does not constitute acquaintance with the slave himself, but is necessary for recognition of the slave if we do become acquainted with him, knowledge of the minor premise does not constitute knowledge of the conclusion, but is necessary if we are to recognize the conclusion in the major premise once we consider the major premise.

⁵It is not only necessary that the conclusion be known beforehand if we are succeed in discovering its proof, we must know it even to desire it or be said to be seeking it. The assumption is that one cannot desire a thing unless one has cognitive contact with it, so that one knows what one desires. Simon’s explicit reply to the argument is that knowing the conclusion in the universal is entirely sufficient here. So one can desire something without knowing what one wants “in its own form,” as long as she would recognize it when she had encountered its object and be satisfied. This is not implausible.


⁷The argument is straightforward: If one is to learn that P, then one cannot know that P already. The talk about the intellect only provides a background of psychological theory for this point. Simon’s response at the end of the question is to hold that the argument applies only to the state of the intellect before it knows anything at all relevant to the conclusion, so that it does not even know the principles of the conclusion. One can come to know principles, it seems, without knowing them in the universal beforehand, presumably because
Again, the intellect of itself no more understands actually than the senses of themselves sense actually. Quite the contrary, the senses sense more actually, since our every intellective cognition has its origin from preexisting sensitive cognition. But the senses come to sense actually when sensing nothing beforehand, therefore the intellect comes to understand actually when understanding nothing beforehand. But it comes to understand actually through this learning, therefore the intellect learns when cognizing nothing beforehand. 8

As is apparent from the Philosopher in De Anima II, “one who knows” is said in two ways, one who knows actually, and one who knows potentially. 9 One who actually knows, who has a habit of scientific knowledge and actually considers in accord with its act, is strictly, and according to the truth of the matter, called one who knows. Learning does not pertain to him, but rather teaching, since he has scientific knowledge perfectly, but teaching belongs to those who know, as is said in Metaphysics I. 10 In another way, someone is called one who knows potentially, and this in two ways: in one way because he has an aptitude for knowing, or because he is one who has a habit of knowledge, but is not actually considering according to its act. One who knows potentially in the first way is said to be ignorant, since one who is ignorant is related to knowledge as matter to form, but matter has from itself that it is receptive of form, and similarly one who is ignorant has from himself that he is receptive of knowledge. He who is potentially one who knows in the second way does not, strictly speaking, learn, but rather teaches, for such a one has a habit of knowledge and such a one does not strictly speaking learn. It remains, then, that he who strictly speaking learns is one who is ignorant, but one who is ignorant is so-called either from the ignorance of negation we come to our knowledge of principles through sensory cognition of particulars. But coming to know principles is not learning, strictly speaking, only coming to know conclusions is. Before coming to know a conclusion, it seems, one’s intellect need not be like a blank tablet, but may (must, at some point) contain already the knowledge of the major premise for the conclusion. Still, one is ignorant of the conclusion in a way (through “ignorance of disposition”) before learning it, since one does not know the conclusion in its own form, but only (at most) in the universal.

8The question here is whether the intellect can bring about its own intellection, and it is argued that it cannot, since the senses cannot bring about their own sensory cognition, and the senses have a better claim to self-actualizing properties than the intellect here, for the intellect depends on sensory cognition to bring about its intellection, whereas the senses depend on no prior cognition (there is more actuality in the cause than the effect). Simon’s response to the argument, as he notes, is very like his response to the one just preceding. The intellect is not self-actualizing in coming to know first principles, and for this it must acquire intelligible species through something external (from the senses) just as the senses must acquire sensible species through something external for sensory cognition to occur. But the intellect has a power unlike anything in the senses inasmuch as it can move from first principles to conclusions, and only the attainment to conclusions is strictly speaking to be called “learning,” although Aristotle sometimes uses the term “learning” to cover the acquisition of principles as well.

9Aristotle, De Anima II 5, 417a22–b1.

10Aristotle, Metaphysics I 1, 981b6–7.
or from the ignorance of disposition. One who is ignorant in the first way is not called a learner, since he is said to learn in the strict sense who easily grasps what is set out by the master, and through the teaching which he receives from another, or through the interior reason he has, he comes directly to the act of knowledge, so that one is moved \textit{per se} to the grasp of something he did not know before. But one who is ignorant from the ignorance of negation is not like this, since he does not immediately receive that which is set out by the master, but many changes are required so that from one who knows potentially he may come to be one who knows actually. Therefore he who is strictly speaking a learner is ignorant from the ignorance of disposition. But every such one is in a way one who knows, and therefore every learner has something of knowledge, every learner, therefore, necessarily knows something, and so everyone who learns any conclusion knew in some way beforehand.

Again, this is explained thus, and it is the argument of Theophrastus as it is reported here by Albert.\textsuperscript{12} Nothing is moved toward something unless it has something already of that toward which it is moved, for everything that is in the midst of being moved is partly in that from which and partly in that to which it is moved.\textsuperscript{13} Now one who learns is one who is moved to knowledge, for one who learns comes to be one who knows, as the Philosopher says; therefore etc. But you will ask in what way he knows this. I hold that he knows this virtually and in the universal, and is ignorant of it in the particular and under its own form, for he knows it in its principles. Now according to Grosseteste, principles have a universal and active influence on the conclusion, and therefore one who learns a conclusion knew it

---

\textsuperscript{11}Perhaps we shouldn’t quibble over terminology, but some aspects of the set of distinctions on “knowing” here are certainly odd, however much they may have been established in Simon’s tradition. Surely knowing should be taken strictly as the habit (\textit{habitus}) of knowing, that is, that disposition or capacity, which can be strengthened by use, for recall in appropriate circumstances, explanation, responding to objections, and so on (Simon especially mentions teaching, and notes that learning what one knows is not a possible actualization of knowing). The actual exercise of that habit is called knowing in the strict sense by Simon, presumably because he supposes the reality behind any term is the most fully actualized form of whatever the term refers to, but it is entirely contrary to ordinary usage, whether in English or Latin, to mean by “knowledge” this actual exercise.

\textsuperscript{12}Albertus Magnus, \textit{In Analytica Posteriora} I, Tract I, Chapter 5, ed. Borgnet, i8a48–b19, states that this argument is attributed to Theophrastus in Averroes, in his commentary on \textit{De Anima} III. The argument also occurs in Robert Grosseteste, \textit{In Posteriorum Analyticorum Libros} II 1, ed. Rossi, ll.125–153

\textsuperscript{13}The principle here seems false, taken strictly. Surely an object moving across space from one point to another does not have to be even partly at the starting point. But Simon takes, as he typically takes such Neo-Platonic principles, metaphorically. He does not propose to explain the two-fold directionality of movement in terms of the moving object actually being at the origin and destination of the motion in some way. Rather, he would explain this directionality, like a good Aristotelian, in terms of potentialities. As he deploys the principle here, it only insists that there be some explanation in terms of the present situation of the directionality of the motion.
beforehand in the universal.\footnote{Robert Grosseteste, \textit{In Posteriorum Analyticorum Libros} I, ed. Rossi, ll. 81–85; for the causal influence of the premisses on the conclusion, see, for instance, I 2, ll. 46–52.}

But it must be noted that it is not sufficient for one to learn a conclusion that he know it in a universal, confused and indeterminate way, but before he learns a conclusion completely it is necessary that he have a cognition more determinately of it than of any other, since otherwise he would no more desire to know it than any other. And therefore he not only has an indeterminate and universal cognition, but also another more determinate cognition, for instance from the testimony of a teacher, or in some other way—from the testimony of a teacher since it is necessary for the learner to believe him even though the teacher does not always give demonstrations. For instance, as when someone must learn this conclusion, “every triangle has three angles equal to two right angles,” it is necessary that he believe that conclusion on the word of the teacher just as much <as though it had been demonstrated>, and since this <belief> is not enough for him, he will proceed next to the possession of a complete cognition of the conclusion, and then he learns it perfectly.\footnote{See the discussion in Note 4 above. The teacher here lets the student know what is to be proved, and so enables him to recognize the conclusion which is hidden in the premisses. Then the teacher needs to uncover the hidden thing through the proof, and the student will say at the end, “ah! That is what I was looking for!” — \textit{quod erat demonstrandum}. Without a way of recognizing the conclusion, resting in a determinate knowledge what the conclusion is (not a demonstrative knowledge of it), we would never know when we were done with the proof. The teacher’s authority provides that determinate knowledge.}

This, then, is the coming to be of knowledge in us, so that it should not be assumed that the coming to be of knowledge in us occurs as Plato thinks, that is, in such a way that we know the conclusion that we learn both in the universal and in the particular. And when it was asked of him why the boy did not immediately consider <his knowledge> as soon as he was born, Plato responded that this is because the intellective soul is joined to the body, and therefore is hindered from actual consideration <of its knowledge>. And this seems to be the meaning of Boethius in the first book of the \textit{Consolation of Philosophy}, for he says there, when speaking about the intellective soul in its first creation, before union with the body, that when he had created the mind, it knew singulars other <than itself>, but hidden within the cloud of its <bodily> members it retained the highest and lost the singulars <below the highest>.\footnote{Boethius, \textit{De Consolatione Philosophiae} V Prose V (Prose IV, Poetry IV), ed. Rand and Tester, 416–420. Cf. I Prose VI, which refers to this part of Book V—“You have lost your memory of who you are,” ed. Rand and Tester, 168, l. 40.} But we will not speak of it in this way, but will say that our intellect is not, as it were, first in capacity to every intelligible in order, but only to a certain one, since it is first in capacity to the cognition of first principles, and then from the cognition of first principles it proceeds to the cognition of conclusions.\footnote{Simon thinks that Plato held we don’t have knowledge of anything in the universal, but always in particular, in the soul’s original separation from the body. In such a state, he observes, no knowledge would be
conclusion he knew it before in the universal, but was ignorant of it in the particular and in its proper form.

In response to the arguments. In response to the first, when it is argued, “when one learns some conclusion” etc., I hold that he knew it in the universal, but was ignorant of it in the particular. And when you say, “if he does not know it, then if he happens upon it” etc., I maintain that it is true that unless he has a cognition more determinately of that than of any other, he would no more learn it than any other, and therefore I assume that he has a better cognition of it than of any other, and therefore it is suitably said that demonstration is from two premisses, since cognition of the conclusion in the universal occurs through the major premise, but more in particular through the minor premise, and therefore demonstration needs both the major and the minor premisses.

In response to the other, I grant the whole argument. For I contend that he knows it in the universal, and the argument proves nothing more.

In response to the arguments on the other hand. In response to the first, when it is argued, “the intellect before learning” etc., I hold that the intellect before learning, that is, before it has any cognition of the principles or of the conclusion, is ignorant by the ignorance of negation. But if someone ignorant by the ignorance of negation is to learn something in the universal, which is not learning strictly speaking, it is not necessary that he cognize something beforehand concerning what he learns, either in the universal or in particular. But when he is ignorant by the ignorance of disposition, if he is to learn it is necessary that he cognize something beforehand. And one who learns strictly speaking is like that, since one learns the knowledge of conclusions through the cognition of first principles. And you will say, therefore it is not necessary that everyone who learns cognize something beforehand. I maintain that this is surely not the case, since everyone who is ignorant by the ignorance of disposition cognizes something beforehand, but everyone who, strictly speaking, learns, is ignorant by the ignorance of disposition; therefore etc. But his being ignorant by the ignorance of negation prohibits nothing, because one does not learn, strictly speaking, when he cognizes nothing beforehand. 18

mediated by demonstration, and so there would be no learning, strictly speaking. That is, the deductive structure of a science has no real point for Plato. Since the theorems are not learned from a consideration of their proofs, but were known already, every proposition in the science, theorem of principle, is on a par with every other. But, it seems, demonstration becomes necessary when the soul is joined to the body, and is no longer able to consider, immediately, its knowledge of conclusions in the particular. Demonstration restores this ability, but, it is to be noted, the absence of this ability did not mean that one had lost his knowledge in particular. He still had it, but was only unable to consider it.

18 Note that the ignorance of disposition differs from the ignorance of negation inasmuch as it includes a full preparation to receive that of which one is ignorant, so that one is disposed to receive it, as much disposed to receive it, as a matter of fact, as is possible without actually receiving it. (Everyone in the process of learning starts from this sort of ignorance, and ends up with knowledge, so this is the sort of ignorance proper to the learner.) So one who is ignorant by the ignorance of disposition will already know the conclusion in the universal, and require nothing more than the discovery of the minor premise of the demonstration and its juxtaposition with the major premise to grasp the conclusion.
In response to the other argument, I grant the conditional according to which the senses are compared to the intellect before the intellect has any cognition of the principles or of the conclusion, since just as the senses then sense without sensing anything beforehand, so the intellect understands without understanding anything beforehand. Nevertheless, comparing the senses to the intellect as it is informed by first principles, and sets out to acquire the cognition of the conclusion, which is a true comparison of the senses to the intellect, then the senses and the intellect are not similar, since then the senses sense without sensing anything beforehand, but the intellect does not understand without understanding anything beforehand. And it does not follow next that although the intellect at first understands without understanding anything beforehand, that because of this one who learns learns without cognizing anything beforehand, since the intellect is not then, strictly speaking, learning, as was seen earlier. So, as regards the forms of the two arguments, in response to the first, when it is argued, “the intellect is like a blank tablet before it learns” etc., I maintain that the Philosopher takes this in such a way that he extends the name “learning,” so that “learning” names the acquisition of the habit of principles, and not so that “learning” names only the acquisition of the habitus of conclusions, which acquisition is strictly called teaching and necessarily arises from some things acquired beforehand, as he says in the first proposition of this book.

In response to the other, 19 when it is said, “the senses without sensing anything beforehand,” I hold that this is true, but first it acquires species of sensibles for itself. In the same way, I maintain that the intellect understands, without understanding anything beforehand, when it has first acquired species of intelligibles for itself, but in this way the first acquisition or reception is not teaching, but is called understanding, which is the habit of principles, just as scientific knowledge is the habit of conclusions.

Question 10

We inquire concerning the part, “but we think we know,” 1 and at present there are two things asked, first, whether knowing is defined correctly as the Philosopher defines it; 2 and

19Actually, this is a further response to the second argument on the other hand.

1Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71b9 ff.

2The definition of “know” in Aristotle (71b9 ff.) runs, “We think we know a thing without qualification, and not in a sophistic fashion, incidentally, whenever we think we are aware both that the explanation because of which the thing is is its explanation, and that [given the truth of this explanation] it is not possible for this thing to be otherwise.” In his usual formulation, Simon simplifies the definition, following Grosseteste, by eliminating the second clause, but it appears that he means the second clause to be implicit, and in the argument “on the other hand” he states it explicitly. The Greek work for “know” or “scire” here, “epistemai,” is best translated in this passage, and in the context of the Posterior Analytics in general, as “understand.” The idea is that real scientific understanding of a fact is gained only when one knows the reasons why it is so. The definition makes sense, taken as the definition of “understand,” and in an attempt to recognize this I shall
second, since the Philosopher in demonstrating the material definition of demonstration through the formal definition concludes that demonstration is from what is primary, true, immediate, better known, prior to and causative of the conclusion, it is asked whether primary axioms are contained in a demonstration.

Concerning the first question, it is argued that it is not, since the Philosopher says that to know is to cognize the cause. And it is argued, if to know is to cognize the cause, then knowledge is cognition of the cause. But knowledge is cognition of the effect through the cause. Therefore to know is not to cognize the cause.

Again, if to know were to cognize the cause, since it is impossible to cognize any cause, it would be impossible to know something. But it is absurd to say that it is impossible to know something, since then a natural appetite of human beings would be in vain. But this is absurd, therefore etc.

3The suggestion here is taken from Grosseteste, and is rooted in an interpolation in the translation of the Posterior Analytics by James of Venice, near the beginning of II 9, to the effect that, “Some definitions made according to species have no middle by which they are demonstrated, but definitions made according to form can have such a middle.” The point, as Grosseteste reads it, is that we can, working from the formal definition, which expresses what it is that the thing, as it were, strives to be, and an understanding of the design restraints imposed by material, natural existence, sometimes show that, in order to become what the formal definition specifies, a thing must take on a certain material form. There is, as it were, only one possible design in nature to realize the intent of the form. This picture draws especially on our understanding of artificial things, and Grosseteste applies it to the initial set of demonstrations concerning demonstration in the Posterior Analytics. Each of these demonstrations, he holds, begins from an understanding of what a demonstration aims to be, its formal definition, which is expressed by Aristotle in the definition cited here, and argues to various material conditions a demonstration must fulfill if it is to live up to its formal definition, and actually produce knowledge.

4 The problematic assumption here is that according to Aristotle’s definition, every cause of a thing, however remote, must be known before we have scientific knowledge of the thing. Simon does not think that scientific understanding involves knowledge of every cause of the thing known, but argues that it still involves knowledge of the cause, that is, knowledge of the cause of the thing considered as a member of its most specific
The truth of the opposed view is apparent from the Philosopher, who contends that to know is to cognize the cause, for he says that to know is to cognize the cause, both that it is the cause and that it is impossible that it should be otherwise.

It must be replied that “to know” is correctly defined as the Philosopher defines it, and to make this clear it must be known that “to know” is said in two ways, namely to know in a certain respect and to know without qualification. To know in a certain respect is to know a reality as it has being in another, either as an accident in a subject or as a part in a whole or as an effect in a cause. But to know without qualification is to know something in itself as regards its causes and principles, and that knowing without qualification is knowing through the cause is obvious, since everyone who seeks is in doubt, and everyone in doubt about something is ignorant. If, therefore, knowledge occurs principally because of the removal of ignorance, as is obvious from the Philosopher in *Metaphysics* I, it is clear that knowledge cannot be possessed without qualification unless a cognition of everything sought and doubted is possessed. For it is necessary to know the solution of the doubts if knowledge of anything is to be had. Therefore the Philosopher says in *Metaphysics* III that the cognition of truth is the resolution of doubts. Therefore it is possible to know without qualification only through that due to which, when one has it, it is not possible to doubt or question further why it is so. Now when the cause is cognized it is not possible to question further why it is so, since to question why it is so is to be in doubt concerning the cause, but when the cause is known no one can be in doubt concerning the cause; therefore etc. Therefore we argue thus: one can know only through that by which, when he has it, it is not possible to be in doubt about or question why it is so, but when the cause of an effect is cognized it is not possible to be in doubt or to question why it is so; therefore etc.  

<p>| | |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

---

species. This is not just a shift to avoid a difficulty, but good Aristotelian doctrine, the doctrine of the independence of the sciences. The science of man provides an understanding of man, but it considers man only as such, not as the bearer of various incidental features, nor as a member of some higher genus. There is a science of animal, but that is another science. Perhaps it is one on which the science of man sometimes draws, but whatever is drawn from this science figures as a first principle in the science of man, and need not be demonstrated within the science of man. Now the only way we could argue that we have to understand God’s creative power to understand man is to argue that the science of man must include an understanding of metaphysics, the science of being as such. But this isn’t true. So a natural science is possible, even if we are frustrated in our efforts to produce a complete metaphysical science, including a science of God, as a demonstrative science. The knowledge of God, of course, is not a natural aim, and may be frustrated as far as natural capacities go, but a supernatural remedy is provided for this frustration, a remedy that does not fall under the discussion of demonstrative science.

---


7The paragraph makes sense only if scientific understanding is the knowledge at issue, not simple reliable cognition. Moreover, the paragraph confirms the point made in previous note, that scientific knowledge of a thing is of the thing as it is in itself, that is, as a member of its own most specific species, not of the thing in its accidental connections (a man considered as a citizen of an oligarchy or the subject by chance of a violent
Albert gives another argument here. The Philosopher says in *Metaphysics*¹ that now and at other times philosophizing has begun because of wondering. For when we see some effect the cause of which is hidden from us, then we wonder, and wondering in this way leads us to philosophizing, and so because of wondering both now and at other times, etc. Wonder, therefore, rouses a man to seek knowledge. But it does not rouse a man to seek knowledge unless it rouses him to seek cognition of the cause, for it is because we see an effect the cause of which we are ignorant that we wonder, and so it is clear that knowledge depends on cognition of the cause, and that perfect and certain knowledge depends on cognition of the cause, from which it is obvious that it is possible to know something with certainty. For these first principles are the cause of all knowledge, but one can know first principles, which are in this way the cause of all knowledge, for they are the most manifest of all to us. Therefore it is clear that one can know something with certainty.

But according to Grosseteste,² “to know” is said in four ways, loosely, strictly, more strictly, and most strictly. To know, loosely speaking, is every sort of cognition of anything, indifferently related to being and non-being, and in this way of knowing contingencies that could have gone either way are known, in the way in which it is possible to have knowledge concerning these. To know strictly is cognition of the truth of those which occur in one way frequently and for the most part, and in this way inborn contingencies and natural realities in general are known, since these do not always occur in one way, but frequently, and for the most part. To know more strictly is cognition of the truth of those which always happen in one way only, and in this way principles and conclusions are known in mathematics, for the truth of these is eternal. To know most strictly is the cognition of the truth of that which always occurs in only one way, through something such that it always occurs in only one way that is the cause of this truth both in being and in cognizing, and speaking in this way of knowing, we know strictly the conclusions in mathematics, since these are known through such principles as always occur in only one way, and that knowing is the knowing defined here, while the other ways are sophistical. And because of this, he says, excluding those ways,

depth), as a part in a whole (which probably is meant to include knowing it as a member of its genus as well as in its connections to any whole of which it merely happens to belong), or as an effect contained within some cause differing from it in species (for instance, as an effect of God's goodness). It is suggested that all doubts must be resolved by knowledge without qualification, but only those questions bearing on the subject as it is in itself need be addressed, of course. Within that limitation, one must develop a theory of the real nature and structure of the thing rich enough to provide answers to all questions that may be asked concerning it, or else one does not yet have scientific knowledge of the thing. By the way, if certainty is the resolution of doubts, then certainty in connection with Aristotelian science has much more to do with completeness and exactness of explanation than with reliability of belief, though reliability is presupposed, of course.


that to know is “in our opinion” etc. without qualification and not in a sophistical way.\textsuperscript{10}

From this it is obvious that demonstration must proceed from such as are causes in being and cognizing, and since such causes are without qualification prior and according to nature, therefore the highest demonstration is from what is without qualification prior and better known. For this reason the Philosopher says that demonstration does not proceed only from what is better known to us.\textsuperscript{11}

In response to the opposed arguments: as to the first, I hold that the Philosopher understands “to know is to cognize the cause” to mean “to know is to cognize the reality through its cause,” and therefore I grant that knowledge is cognition of a reality through its cause, and this is way the definition of the word “to know” must be understood.

In response to the other argument, when it is argued “if to know is to cognize the cause” etc., I grant this, and then I hold that if it is impossible to cognize any cause, it is impossible to know. And when you say “it is impossible” etc., I hold that this is false. And when it is said in proof that “the effect is not cognized unless its cause is cognized” etc., I maintain that the effect is not cognized unless its proximate cause is cognized, but it can very well be cognized without its remote cause being cognized. Hence, an effect can be cognized

\textsuperscript{10}In Grosseteste’s classification, the first sort of knowledge, knowledge loosely speaking, is what we ordinarily refer to when we say someone knows something, that is, reliably formed true belief, and it can be had of all sorts of things not really amenable to scientific explanation. The second sort, knowledge strictly speaking, covers the natural sciences, but Grosseteste notes a difficulty in the natural sciences, namely, that any general proposition of a natural science is bound to have exceptions, since the form of a thing is only with difficulty fully realized in its matter, and the science, in the end, concerns the form. So there will be cats with only three legs, due to the accidents that sometimes happen to cats, even though it will be a scientific proposition that all cats have four legs. Thus the scientific proposition is only true for the most part. Again, some are true only “frequently”, that is, they may not be true for stretches of time because they concern things and phenomena (such as roses, or eclipses) that are not always occurring. These problems receive some attention later in this commentary. The third sort of knowledge is scientific knowledge, like the second, but it admits of no exceptions (so is not only for the most part), and concerns things that always are (not frequently). This sort of knowledge is found only in mathematics. The fourth sort of knowledge seems to be treated as a further restriction on the third, though it should be found under both the second and the third. It is scientific knowledge of conclusions as opposed to principles (for which, see Question 9), that is, scientific knowledge gained through demonstration. Since first principles do not have anything outside them that causes them to be so, one cannot, strictly speaking, arrive at an understanding of them through their causes. In \textit{Posterior Analytics} II 19, Aristotle approaches the question how we do arrive at an understanding of principles (a question also raised, and approached in much the same way, in Plato’s \textit{Theaetetus} near the end, in the discussion of Socrates’s “dream”).

\textsuperscript{11}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 71b30-45 makes the distinction, and I 3, 72b25-33 implies that what is better known without qualification is what counts. The point here is that demonstration proceeds from what is prior in being or the order of nature, that is, the actual causes of the facts to be explained, and what is prior in (scientific) cognition, that is, what genuinely explains, and so coincides with natural priority, and what is prior without qualification rather than prior for us. What is prior for us is what we find it easiest to know (that is, reliably cognize) first, and so is always what is posterior in the order of scientific cognition, since it is the effects of underlying natures and natural causes, the naturally posterior, which are picked up by sensory cognition, and the underlying natures and causes are only objects of the intellect, of understanding, arrived at in the course of the development of scientific knowledge.
either under the formula of its species, or under every formula of its species and genera, and so for the effect to be cognized within its species it is not necessary to cognize all the causes both near and remote. And because of this, the Philosopher says in *Ethics* I\textsuperscript{12} that for a doctor to cognize health it is not necessary to run all the way back to the first idea of health. So for the cognition of an effect within the species it is not necessary to run back through every one of its causes. For if someone wants to cognize a reality in its genera and in its species it is necessary go all the way back to every cause, for instance, if one wants to cognize a man as he is animal, and as he is substance, and as he is a being, since the cause of being as it is being is nothing other than the first cause, therefore to cognize man under every such formula it is necessary to run all the way back to the first cause.

Then, as regards the general line taken by the arguments, I maintain that the effect cannot be cognized in the genera and in the species unless every cause right up to the first cause is cognized. And you say that “the first cause” etc.—I hold that we cannot know the first cause perfectly in this life, and therefore I grant that we do not know any other cause perfectly under every one of its formulae, both of its genera and of its species. But one can know a cause perfectly under the formula of its species, even though not under every one of its formulae, both of its genera and of its species. Therefore that knowledge that teaches us to arrive at the cognition of the first being insofar as it is being is that first knowledge through which we arrive at cognition of the first principle. And since we cannot cognize this without qualification, therefore we know nothing as regards all of its causes both near and remote.

**Question 11**

Since the Philosopher says that demonstration is from what is first and true etc.,\textsuperscript{1} we ask whether first axioms enter into demonstration.\textsuperscript{2}

And it is argued that they do, since those things from which all knowledge is demonstrated enter into demonstration, but first principles are of this sort, as the Philosopher says later in this book;\textsuperscript{3} therefore etc.

---

\textsuperscript{1}Aristotle, *Nicomachean Ethics* I 6, 1097a7-14.

\textsuperscript{2}Aristotle, *Posterior Analytics* I 2, 71b20 ff.

\textsuperscript{3}An axiom is a principle common to several sciences. So at *Posterior Analytics* I 10, 76a37 ff., Aristotle specifies that a principle appropriate (or proper) to geometry might be that a line has such and such a characteristic, and one that is common to geometry and other sciences such as arithmetic, might be that, if equals are taken from equals, the remainders are equal. A first axiom will be one that is most common, formed from the most common terms, and so, as Simon suggests below, axioms concerning beings in general.

\textsuperscript{3}Aristotle, *Posterior Analytics* I 2, 71b20 ff., with 72a6.
Again, the Commentator says on *Metaphysics IV* that every demonstrator resolves his demonstrations into the first principle, “concerning each thing, it is or it is not.” But each is composed from those into which it is resolved. Therefore all demonstrations are composed from these first principles. Therefore first axioms enter into demonstration.

On the other hand, every demonstration must proceed from properties of the genus of the subject. But first axioms are not appropriate to anything, but arise in the most common terms. Therefore a demonstration cannot arise from first axioms.5

It must be replied that in demonstration there are three things, subject, attribute, and axiom.6 The attribute is demonstrated, and the subject is that of which it is demonstrated. The axiom, however, is the principle through which the attribute is demonstrated of the subject. So when it is asked whether first axioms enter into demonstration, I hold that a principle’s entering into a demonstration can be understood in two ways, either according to its substance, or virtually. First axioms enter into no demonstration according to their substance—and I am speaking here of principles in the most general terms—since, as is said below, demonstration takes its rise from what is appropriate to the genus of the subject of the demonstration.7 And the reason for this is that the middle in demonstration is the

---

4Averroës, *Commentary on the Metaphysics IV 4*, 1005b34–1006a19, comm. 9, Venice 1562, 75.

5The problem is clear from the arguments. Aristotle insists, as part of his insistence on the autonomy of the various special sciences, that any principle used in a science be appropriate to the subject matter of the science, since each subject matter is to be understood in its own terms, not in its connections to larger wholes. As for common principles or axioms, they are used in several sciences, but are common only “by analogy,” since they are not actually used as common principles in any given science, but are only used in so far as they bear on the subject matter in question in the science. So geometry may use principles concerning magnitude in general, but not as such, but only in so far as such principles bear on geometrical, rather than arithmetical, magnitudes. Thus geometry and arithmetic don’t really share a common principle, since they always use, as it were, different portions of it. (On this, see *Posterior Analytics I 10, 76a37 ff.; and Question 48 below, on the appropriation of common principles by the particular sciences.) So one possible approach here would be to claim that first axioms enter into the special sciences in the same way that other axioms, such as those dealing with magnitudes, do—they are “made appropriate” to the science in which they are used, that is, used only in so far as they have a bearing on its special subject matter. But, although Simon takes this approach with other, less general axioms, he has another problem with first axioms which suggests a second strategy, for first axioms are never actually mentioned in demonstrations in the special sciences, but only form, as it were, their remote background. This suggests that they enter only virtually into demonstrations, not in their own proper form, and that distinction is deployed here to resolve the appropriation problem. It is not clear that it ought to be used for that purpose, for, after all, even virtual principles will be used only insofar as they are appropriate to the science considered, will they not? The first strategy is still needed.


7This doesn’t seem to follow, given Simon’s own discussion of less general axioms in Question 48 below. First axioms could be “made appropriate” to the subject matter in question, or used only in so far as they applied to it, just as less general axioms are, and thus be allowed to enter into demonstrations substantially, though not strictly as first axioms, perhaps. If the point is precisely that, that they do not enter into demonstration strictly as first axioms, but only as they are made appropriate, then it would seem to apply to less common axioms as
Old Questions
484

definition of the subject, or the definition of the attribute, or something put together from both, saying what it is of the subject and why it is of the attribute. But definition must be appropriate to what is defined. From this it is argued that the middle term that enters into a demonstration must be an appropriate middle. But first axioms are not composed of anything that can be an appropriate middle, therefore they do not enter into any demonstration according to their substance. They do, however, enter into demonstration virtually, since the cause is virtually in its effect in every case, and because of this Proclus says that all things are in all things, effects in causes, and causes in effects. Now first axioms are causes of every later principle, and therefore are contained virtually in later principles; but later principles enter into demonstration according to their substance, and therefore the first enter into demonstration virtually.

Again, this is obvious, since it must be held that there is one function of the intellect by which it grasps simples concerning which there is neither true nor false, and another by which it grasps the composition and division of these [simple] principles, and in both functions it is necessary that something be known first, for otherwise there would be an infinite regress. Now that which is known first in the intellectual grasp of simples is being,

---


9Note how the requirement here that every premise of a demonstration be appropriate to the science is rooted in the requirement that a demonstration explain by giving the reason why, and a reason why that is not merely accidental to the subject matter on which the explanation is to center. On the three possibilities for the middle in demonstration, see Albert the Great’s commentary on the *Posterior Analytics*, Book II, Tract II, Chapters 10 and 11. There Albert identifies three sorts of demonstration using a definition as the middle term: (1) One in which the formal definition of the subject is the middle term, and the material definition of the subject is proved of the subject term in the conclusion; (2) One in which the formal definition of the attribute proved of the subject is the predicate of the conclusion, and the middle term is a second formal definition of the attribute which includes the cause of the attribute and mentions the subject as the proper subject of inherence for the attribute; and (3) One in which the subject or its definition, together with some accident or attribute, is the middle term, proving the attribute of the subject. This third type is supposed to be peculiar to mathematics. This account of the types of demonstration does not include what Simon later argues is demonstration of the most powerful sort, namely, that in which the definition of the subject is the middle term, and proves the attribute of the subject, but Simon may well mean to include it under the first type. For the dispute over which of these is the most powerful or paradigmatic form of demonstration, see the second set of Questions below, Questions 47 and 48.


11How are first axioms causes of the other, more specific, principles? Probably no more is intended than that the truth of the first axioms is presupposed by more specific principles, so that they are, in a way, contained within them. This does not mean that first axioms are sufficient to produce more specific principles, of course, and surely they are not, but this fact contributes to establishing the priority of first axioms, since it means that the truth of more specific principles is not presupposed by first principles.
and therefore that which must be first in the composing and dividing intellect should be what is formed by making a complex from being, for instance, “being is being,” or “concerning each thing it either is or is not.” Therefore that is first in the genus of complex things. Now the first cognizable is the cause of the cognition of later things. If, therefore, this is first, as was shown, it will be the cause of the cognition of every other. If, then, later principles make known some conclusion, this does not occur except in virtue of this principle. Now that in virtue of which knowledge is had of every conclusion enters into demonstration virtually. But in virtue of this first principle, “concerning each thing it either is or is not,” cognition is had of every conclusion. Therefore this first principle enters into every demonstration virtually.

The response to the arguments is apparent, since each takes the question in its own sense.

Question 12

We ask concerning that part in which the Philosopher proves that demonstration is from what is true. But the Philosopher there, in order to prove that demonstration is from what is true, accepts this proposition, “what is not cannot be known.” Therefore it is asked whether one can know non-beings.

And it is argued that one can, for one can know eclipses of the sun and moon, which are not. But this would not be unless one could know non-beings, and therefore one certainly can know non-beings.

Again, we can certainly have knowledge of the infinite and the vacuum, as is obvious from the Philosopher in Physics III and IV, but the infinite and the vacuum are non-beings; therefore etc.

1 The cognition of being is a cause of all more specific cognitions, presumably, because it is presupposed by them. One must know what being is to know anything about any specific being; that is, one must know the axioms involving being as such, such as the law of non-contradiction, to know anything about any more specific being. It is reasonable to take Metaphysics IV as teaching this. Note that Simon seems to hold to the univocity of being, as well as its status as the first intelligible, not only here, but in numerous other places in these questions as well, taking a position that came to be associated especially with Duns Scotus and his followers.

2 Clearly, the issue hangs on the various senses that can be assigned to non-being. Here the suggestion is that something that does not actually exist at this moment may nonetheless be a suitable object of natural science, for it can exist, that is, it can actually come to exist in the course of nature (much more than a mere logical possibility is involved), and so its real definition or real nature can be discovered, which explains the characteristics by which we identify it. Simon claims that such a thing would have an essence, even if it did not actually exist, and so would be a being in Aristotle’s sense.

3 Aristotle, Posterior Analytics 1.2, 71b26 ff.

4 An (actual) infinite, or infinite as such, and a vacuum, lack not only actual being, but also an essence. What is meant by this is not that we cannot describe them, and so specify what we mean by the terms, but that...
Again, the Philosopher contends in *De Interpretatione* that one can say that it is not of that which is not, and this truly. But every truth can be known, therefore we can know that it is not of that which is not, but we cannot know that it is not *non esse* of that which is not unless we know that it is not *non esse*, since a complex cannot be known except through the cognition of its terms. Therefore one can know not-being *non esse*.

On the other hand, it is argued that “being” and “truth” are convertible, but one cannot know what is not true; therefore one cannot know a non-being. It must be said regarding this that one cannot know that which is not, and the reason for this, as is clear from Philosopher in *De Anima* III, is that the soul is in a certain way all things. For all things that are are either sensibles or intelligibles. The soul, through the senses, is all sensibles, and through the intellect it is all intelligibles, but all things that are are sensibles or intelligibles; therefore the soul is in a certain way all things. And he says “in a certain way” since it is not all things according to their nature and substance. For if it were all things according to their nature and substance, since its function (*operatio*) follows upon the substance, in understanding all things the soul would have all their functions, and in nothing in nature can possibly fit the defining description. Since that is the case, such thing cannot be said to have an essence or nature to be discovered, that is, there is no underlying nature that explains why it has its observable characteristics and relates to other things as it does, since it is not there to have any observable characteristics. So there can be no scientific understanding of such naturally impossible things. Nonetheless, its defining description may enable us to show that such a thing is impossible in nature, so that we can have a kind of minimal, negative knowledge of it.

5Aristotle, *De Interpretatione* 1, 16a16–18.

6The question here concerns, not a non-being as a subject term in a proposition, but its property of non-being, or that it is not. The argument almost seems to suggest that we can have knowledge concerning those things sharing this property. Simon’s reply suggests, first of all, that we are dealing with statements here, not some thing with a nature (non-being) talked about in the statements. It explicitly states that the “that it is not” discussed in the argument has being only in respect of the soul, after the manner of statements. The reply could be completed in any number of ways from this point, but Simon knows he has said enough. We can, in some way, know about the predicate “that it is not,” (presumably, for instance, we can know that it is truly predicated of the vacuum), since we understand sentences in which it occurs in a predicate (which is what is meant by saying that it “has being according to the soul”), but none of this implies that we have scientific knowledge of any natural or mathematical reality in knowing such things.

7This convertibility of being and truth is a Neo-Platonic notion, but it makes Aristotelian sense. Nothing can have a truth about it, a truth that might become the subject of scientific understanding, unless it is in fact a natural or mathematical being. This is because a scientific understanding of a thing involves an understanding of its relations to all the other things in nature (or in the mathematical universe), and an understanding why it appears the way it does to us, and so it has to *actually* enter into the causal order (or, if a mathematical, it must be actually abstractable from matter), and have an essence. So every thing that has any truth about it is a being (has an essence, and at least can actually exist). Moreover, whatever has being has a truth about it, since it will present some sort of appearance, and interact with other things, and there will be an explanation available for these appearances and interactions, rooted in its essence.

8Aristotle, *De Anima* III 4, 429a13–28; 8, 431b20–23.
understanding a donkey it would have the functions of a donkey, and in understanding the
good it would have the functions of the good, and so on. And therefore what is left is that the
soul in a certain way is all things, since species and likenesses of all things are in the soul.
And therefore the Philosopher says, further on in that place,9 that the stone is not in the soul,
but a species of the stone, on this basis, therefore, the intellect is in a certain way all
intelligibles, but it is not all intelligibles except through their species. Nothing will be
intelligible to the intellect except what is suited to be in the soul through its species.
Therefore what has no species in the soul cannot be understood by the intellect, but a
non-being has no species; therefore etc. Nor, consequently, is it something knowable;
therefore one cannot know what is not.10

Again, this is explained since according to Avicenna11 what is nothing in itself is
nothing in another, for each thing is something in itself before it is in another, but a
non-being is nothing in itself; therefore etc. But everything intelligible to the intellect is
something in another, since it is what perfects and informs the soul. Therefore a non-being
cannot be intelligible to the intellect.12

Again, this is explained in a third way, since, when something is a first object of some
capacity, nothing is grasped by that capacity except insofar as it participates in the formula
of that first object. For instance, since color is the first object of the visual capacity, nothing
is grasped by vision except insofar as it is colored. Now being is the first object of the
intellect. For this is the order of intellectual cognition of natures, that those that are more
confused are better known in themselves, as is obvious from Physics I.13 But that which is the
most confused of all things is being, since nothing is wider than being, according to
Avicenna.14 Therefore being is the first object of the intellect, and therefore whatever is

9Aristotle, De Anima III 8, 431b29.

10No comment should be necessary on Simon’s exposition of Aristotle’s doctrine in De Anima III, but
we might observe its application to the problem at hand. Notice that the upshot of these remarks is that nothing
can come to be an object of scientific understanding unless its species can come to be in the intellect. That
means it must at some time be an actual, observable natural being, or else a mathematical being abstractable
from actual, observable natural beings, and so it must have an essence.

11Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 37, l. 10.

12This rings the changes on the observations already made. The point is that something must be a reality
in itself, and so found outside the intellect in nature (if only as an abstractable mathematical), before it can
come to be something in the intellect. Perhaps the argument could be viewed as providing a metaphysical
underpinning for the more observationally based position of Aristotle presented in the last paragraph. It
attempts to establish a metaphysical necessity in advance of empirical psychology.

13Aristotle, Physics I, 184a21–25. We proceed from unanalyzed wholes (a kind of universal), which are
better known to us, to their elements.

14Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 33, ll. 25–27, where it is said that ens and res and
unum “communia sunt omnibus rebus.”
grasped by the intellect participates in the formula of being. But non-being does not participate in the formula of being, but removes it. Therefore etc. But just as each is known insofar as it is a being, so one is ignorant of each insofar as it is non-being, and therefore the Philosopher says in Physics I⁶ that the infinite as such is unknown, since the infinite as such is non-being. And therefore one cannot know what is not.

But it must be understood that “being” is said in two ways, namely being of essence and being of actual existence. Being of essence is that being outside the soul that is said in the ten figures of the categories, and through that being one knows concerning each what it is. Now speaking of such being one cannot know what is not, since what is not, speaking of this sort of being, has no essence, and one cannot know what has no essence. Therefore, speaking about what is not the sort of being that is divided into the ten figures of the categories, one cannot know it, that is, one cannot know what it is. But one might well know what it is not. And I hold this because of the vacuum and the infinite, for such are non-beings, and so one cannot know of them what they are, since they have no quiddity. But one can know what they are not,¹⁸ and the Philosopher discusses them in this way.¹⁹ Speaking, then, of being of essence, one cannot know what is not in this way. But speaking of being in the second way, one can know something that is not, since one can know about rain and such. For even when they are not actual beings, it is still possible for them to be, and in this way they are in their causes and principles. Thus, when their causes and principles are assumed they are of necessity assumed. Nor does it follow that if such a thing is not actual, then it cannot be known what it is according to its essence. For Al Ghazalli says in his Logic²⁰ that you can understand human being without qualification without understanding human being to be or not to be outside the soul, and if, perhaps, you are in doubt whether human being has being anywhere in the world or not, this does not prevent your intellect’s understanding the essence of human being. It is apparent from this that being of essence

---

¹⁵ The form of this argument follows the typical Aristotelian analogy of the intellect to the senses. The question to be raised if we are to understand it is perhaps this, what is the “being” here that is the first object of the intellect? If we take the intellect’s proper sort of cognition to be scientific understanding, then it would be reasonable to take this being as the possession of an essence that explains a thing’s observable characteristics and its relations to other things in nature or the mathematical world. Moreover, it does not seem unreasonable to insist on the parallel with the senses, so that just as nothing is seen except the colored, nothing is understood except what has essence.

¹⁶ Aristotle, Physics I 4, 187b7–10. But Aristotle does not himself give the reason following in Simon.

¹⁷ The infinite as such, or qua infinite, seems to be an expression for an actual infinite, an infinite that is fully realized, and not merely potential, which Aristotle argues is impossible in nature in the Physics.

¹⁸ That we can know of what has no essence what it is not (as opposed to that it is not) sounds odd. Apparently what is meant is that we can know that it is not a reality or natural substance.

¹⁹ Aristotle, Physics III 4–8, IV 6–9.

²⁰ Al Ghazalli, Logic, Maneria Secunda, ed. Lohr, page 247, lines 26–27.
differs from being of existence. The Philosopher says the same thing in Posterior Analytics II, though it is more obviously apparent in another translation, for he says the discovery of the definition of a reality and that it exists, are two realities, and not one, since whoever cognizes what a reality is and its definition does not thereby grasp that the reality exists. And afterwards it is obvious that they differ in this way, because one certainly can have knowledge in respect of being of essence about that which is not actual in this way, but one cannot know about that which is not in respect of being of essence, so that it is not in its causes and principles.

In response to the arguments, in response to the first, I grant that one can know eclipses of the sun and moon which nevertheless are not as regards actual being, but they are possible things in their causes and principles, and thus there is knowledge of them.

In response to the second, I maintain that we cannot have knowledge of the infinite and the vacuum by which we know what these are, but only that in which we know what they are not. So there is no knowledge of these through assertion, but only knowledge through denial.

In response to the third, this must be understood as Avicenna says: statements have being through what is in respect of the soul, and therefore everything that is stated about another, or about which another is stated, must immediately be in respect of the soul. And therefore when non-being is stated of a non-being, that non-being is in a certain way a being, namely in respect of the soul. But one cannot know what is not either in actual existence or the being of essence, or in respect of the soul. But if something is not as regards actual existence while it is a being in respect of the soul, that one can in some way know.

Question 13

We inquire concerning that part in which the Philosopher proves that demonstration is from what is prior and better known, and we ask whether demonstration is from what is prior and better known.

---

21Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b32–35. I don’t see why a translation other than the James of Venice translation that Simon normally uses would be better.

22Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 38, ll. 23–26, “enuntiationes non sunt nisi ex intentionibus quae habent esse in anima,” “Statements are only from intentions that have being in the soul.”

1Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b29 ff.

3What is it for the premisses to be prior to and better known than the conclusion? As Simon understands it, one item is prior to another if it is related causally to the other so that it is necessary for it to be present whenever the other is. (See Question 14. The source for Simon’s understanding of priority here is Aristotle, Categories 12). The premisses must be prior because they must express what is naturally prior to the state of affairs expressed in the conclusion, that is, the causes of that state of affairs. This is necessary since the demonstration is to produce scientific understanding of the conclusion, and so it must provide an understanding of the reason why the conclusion is true. (This is not usually, of course, the reason why the
And it is argued that it is not, for if demonstration were from what is prior and better known, since demonstration produces knowing, then knowing would be from what is prior and better known. And since it is possible to know those things that are prior and better known, therefore they are know from what is prior and better known, and since one can know those prior things, therefore they are known from what is prior and better known, and one can know them, therefore from what is prior and better known; and so, given that demonstration is from what is prior and better known, it will proceed to infinity in knowables. But this is absurd, therefore etc.

Again, demonstration that it is so is demonstration, and yet it is not from what is prior and better known, but from what is posterior, for it demonstrates the cause through the effect; therefore it is not true in every case that demonstration is from what is prior and better known.

On the other hand, it is argued that demonstration is either from what is better known, or from what is equally known, or from what is less known. It cannot be said that it is from what is equally known or from what is less known, since then the demonstration would beg the question. To beg the question is to demonstrate something through what is less known or equally known. But in demonstration we do not beg the question. Therefore it will be from what is better known.

It must be held that demonstration is from what is prior and better known. This is explained from the fact that demonstration without qualification produces knowing without qualification. But it is not possible to know without qualification except through what is first and indemonstrable, since it is not possible to know through what is demonstrable except from supposition, that is, unless it be supposed that those demonstrables are known and demonstrated through other, prior propositions. Therefore it is necessary, given that demonstration without qualification produce knowledge without qualification, that it be from what is first and indemonstrable. But what is first and indemonstrable is prior to conclusion ought to be believed—evidence for the conclusion is not at issue. Here we argue that priority in respect of scientific knowledge involves causal priority in that which is known.) What is it for the premisses to be better known? Simon explains that they are not better known as far as we are concerned, but that is not at issue, that is, reliable cognition of the premisses does not need to be more easily attained, nor are they such that we have more rational assurance concerning their truth. In Topics VI 4 the prior and better known are discussed, and the better known by nature is defined in such a way that it turns out to be the same as priority in respect of knowledge (141b29-34: the genus is better known than the species, since one can apprehend the genus without the species, but not vice versa). So the priority of the premisses in respect of knowledge and their being better known come to the same thing. That is how Simon takes it here.

3Aristotle defines begging the question in Prior Analytics II 16: “whenever a man tries to prove by means of itself what is not known by means of itself, then he begs the point at issue” (64b36-38). He specifies that first principles are known through themselves, but nothing else is, and that one can either beg the question directly, or by starting from assumptions that would require the point at issue for their demonstration. Probably these two options are what Simon means by saying that one begs the question by arguing from what is equally, or less well known. So the requirement that a demonstration not beg the question is precisely the requirement that it argue from premisses that are better known, or prior as regards scientific knowledge.
everything that is demonstrated, since what is first and indemonstrable is cognized immediately through itself, and what is demonstrated is cognized through others. Therefore what is first and indemonstrable is prior to and better known than whatever is demonstrated. But a demonstration without qualification proceeds from what is first and indemonstrable; therefore demonstration without qualification is from what is prior and better known without qualification.4

Again, it is explained thus: demonstration without qualification produces knowing without qualification. But knowing without qualification does not occur except through the cause. Therefore demonstration that makes one know without qualification proceeds from causes. But every cause is prior to and better known than what it causes. Therefore every demonstration proceeds from what is prior and better known than what is demonstrated. But it is necessary that what is prior and better known, from which the demonstration proceeds, be prior to and better known than the conclusion without qualification. And the reason for this is that, according to nature, that is prior to and better known than other things that is cognized in itself, and is the cause of cognition of all the others. Now the principles of demonstration are cognized in themselves. For just as we see, according to what Albert says,5 that regarding those external things that are seen, some are visible in their own light, others only by another’s light, so we see on the part of the intellect that some are seen, that is, are understood, by their own light, and such are principles of demonstration, and some by another’s light, and such are the conclusions that follow from these. The principles, therefore, are causes of the cognition of the others, and consequently demonstration proceeds from what is prior and better known. And from this it is apparent that demonstration that proceeds from what is prior and better known only insofar as we are concerned is not demonstration without qualification, but such are natural demonstrations, which, for the most part, proceed to causes from their effects, which, although they are better known as far as we are concerned, are not better known without qualification. And therefore they are not demonstrations without qualification. But where the same things are better known without qualification, and better known as far as we are concerned, and according to nature, there are the most powerful demonstrations, and such are mathematical demonstrations. For these

4What is first here is what has nothing prior to in the order of knowledge, and it is therefore indemonstrable. The argument hinges on the notion that scientific understanding without qualification cannot arise from assumptions which have explanations why they are so that are not yet known. That situation would qualify our understanding, since our understanding would be incomplete. So if we are dealing with demonstration without qualification, which provides scientific knowledge without qualification, then the premisses of our demonstrative argument must be first and indemonstrable, and from this it follows that they are prior to and better known than the conclusion. The argument only applies to demonstration without qualification. One class of demonstration with qualification will, of course, be those demonstrations that advance us toward full scientific knowledge, but don’t carry us all the way back to first principles, so that their premisses are prior and better known than their conclusions, but not first. If all demonstrations are assumed to be syllogisms, then it may be that most of the demonstrations in a science will fall in this class of qualified demonstrations.

are the best proportioned to our intellect, since, as our intellect is in a certain way joined, and
in a certain way separate, so also are mathematical objects. For just as our intellect is joined
to matter in itself, so also mathematical objects, and just as it is separated according to
reason or capacity, so also mathematical objects. And because of this the most powerful
demonstrations occur in mathematics. And noting this, the Commentator, remarking on
*Metaphysics* II, says that mathematical demonstrations are of the first degree of certitude,
and natural demonstrations follow these.

In response to the arguments, in response to the first, when it is argued, “if
demonstration were from what is prior and better known” etc., I grant this. And when it is
said next, “and when those prior and better known” etc., I hold that it is not necessary to
cognize those prior and better known things from the conclusions are known in this way, for
this way of knowing is proper to conclusions, and those prior and better known things are
not known in this way, but through themselves, or by reason of their terms.

As for the other, the reply is obvious, since when it is said that demonstration
proceeds from what is prior and better known, we understand this of demonstration without
qualification, demonstration why it is so, and not of demonstration that it is so, which your
objection is concerned with.

**Question 14**

We inquire concerning the part, “but prior and better known things.” The Philosopher

---

6First it is explained that mathematical demonstrations differ from the demonstrations of natural
science inasmuch as the first principles of natural science are not better known in respect of us, but the first
principles of mathematics are. That is, in the natural sciences what we most easily cognize and have the most
compelling evidence for are not the first principles stating underlying causes, but what will turn out to be the
conclusions of the science. In mathematics, on the other hand, the first principles are most evident to us. The
point here must be that the first principles of mathematics are more evident to us than the theorems once they
are discovered, for it is pretty obvious that their formulation, and the deduction of the theorems from them, may
prove very difficult. The truth of the first principles of natural sciences, then, are not more evident to us once
they are discovered. Presumably they become evident to us only as we figure out that they account for the
phenomena that are naturally the most evident to us. In the second place, Simon undertakes to explain why
mathematical demonstrations should differ from natural demonstrations in this way. The argument seems very
weak, but insofar as it makes any sense at all, it is no doubt to be treated as more or less Platonic. That is, the
intellect has a certain kinship to mathematical forms, which explains how it knows them so easily. The kinship
is this: mathematical forms necessarily are found in a body, just as the intellect (of man, at least) is, but they
can be considered in abstraction from all material characteristics other than themselves (and, perhaps, in
abstraction from all natural causation), just as the intellect’s function of understanding essentially involves no
material characteristics of the body (and, perhaps, therefore imparts free will, a kind of independence from
natural causation). I can see no plausible account why such a kinship would make mathematical forms more
easily understood.

7Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 3, 995a15–20, comm. 16, Venice 1562, 35K.

1Aristotle, *Posterior Analytics* I 2, 71b33 ff.
there, assuming a difference between what is prior and better known as far as we are concerned and what is prior and better known by nature, says that universals are better known by nature, but singulars are better known to us. Therefore it is asked whether the universal is prior by nature, or the singular.²

And it is argued that a singular is, in this way: that is prior to another by nature which is such that when it does not exist the other does not exist, but when it does exist it is not necessary that the other exist.³ Now when the singular does not exist the universal does not exist, since, as is said in the Categories⁴, when first things are destroyed it is impossible for anything else to remain. And when the singular exists the universal does not necessarily exist, since, as is obvious from Themistius on De Anima I,⁵ the universal is not unless a certain concept of the reality is understood from the similarity of many singulars. Now when the singular exists it is not necessary that such a concept remain in the soul. Therefore when the singular exists it is not necessary that the universal exist. Therefore etc.⁶

²Since that which is better known by nature is precisely that which is prior by nature, it is clear that Aristotle’s dictum makes universals prior by nature.

³Aristotle, Categories 12, 14a26, 30–35; Metaphysics V 11, 1019a2 ff.

⁴Aristotle, Categories 5, 2b5–6.

⁵Themistius, In De Anima V—Commentaire sur le traite De l’ame d’Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke..., ed. G. Verbeke, p. 216.

⁶Simon’s answer to this argument is that when the singulars falling under them are destroyed universals may continue to exist, inasmuch as they may continue to exist in minds even if they do not exist in actual realities outside the mind. Moreover, the being of essence continues even though nothing any longer exists having the essence. So the definition of priority does not fit the relation of singulars to universals here. In laying out this answer, Simon specifies that the definition must be applied to a thing considered as it is in itself, not as it bears some accident. Thus, the relevant singulars being destroyed, the universal as such would have to be destroyed, if the definition of priority is to be met. But the universal as such is the universal as it is in the mind, and the universal as it takes on actual existence external to the mind is the universal considered under an accident, a non-essential relation, as it were, to the realities that fall under the universal. The job of refuting the argument is done on the assumption that everything that is is either in the mind or in actual existence, and one might wonder if the absolute being of essence, to which existence and being in the soul are accidental, persists if something neither has actual existence, nor is conceived in the soul. Roses in the winter, in the absence of any rational beings who could conceive of roses, for instance, should have being of essence, since they remain naturally possible, and have been and will be. Perhaps Simon would answer that roses always are conceived by separated intelligences or God, or, more likely, since that seems rather ad hoc, he would reply that such an essence has potential actual being (unlike the essence of the vacuum), and potential being in the soul, and this is sufficient for being of essence, even if the essence does not have any sort of actual being, neither actual existence in reality nor actual conception in the soul. Notice that, however he would field this question, he clearly shows no tendency here to use the absolute being of essence to establish the essence as a kind of reality on its own hook. The reality of an essence remains parasitic on actual existing things and concepts, and whatever is said of it is said in virtue of, at least, potential existing things and concepts. Moreover, the potentiality here resides in the situation with actually existing things and concepts, which include the causes of the potential existent, the situation being such that under appropriate natural conditions, the potentially
Again, what proceeds from another is posterior to it by nature, for everything produced is posterior by nature to what produces it. But a universal is produced from singulars, for every community proceeds from singularity according to the author the Six Principles, therefore the singular is prior by nature to the universal.

On the other hand, it is argued that the incorruptible is prior according to nature to the corruptible, but the universal is incorruptible, the singular corruptible; therefore etc. It must be understood here that “universal” can be taken in three ways, since it is either a universal in the reality, or in the intellect, or a separated universal. A universal in the reality can be taken in two ways. In one way an essence and nature considered absolutely and according to itself can be called a universal in the reality, of which, as well as being cognized or signified, is an accident, and this universal is called a potential universal. In another way, this same nature considered as existing in particulars, as having being confused and mixed with these particulars, can be called a universal in the reality. And speaking of this mixture the Commentator on Metaphysics II says that universals are well mixed with particulars, for they inhere in particulars more strongly than accidents in subjects, more strongly, indeed, since they indicate the essences of singulars, but accidents do not. But that same nature as it is understood actually, abstracted actually from particulars, predicatable of these by the action of the composing and dividing intellect, is called a universal in the intellect. And this universal is called a universal in act. In the third way, a separated universal is called universal, existent would become actual.

\footnote{Ps. Aristotle, Liber Sex Principiorum, ed. L. Minio-Paluello, p. 37 ll. 5-7.}

\footnote{Just as Simon’s reply to the first argument adds a provision to the definition of priority, so this reply as well, and this second additional provision helps explain the first. Simon insists in the first addition that what is prior must exist \textit{at the same time} as that to which it is prior, so that the dependence of the posterior by nature is such that the actual present existence of the prior by nature is needed to sustain it in existence, while, at the same time, it is possible for the prior by nature to be present while the posterior is not. Simon observes that singulars don’t meet this requirement because they don’t, of themselves, bring about the existence of universals (that is, universal concepts or acts of the intellect), but only make possible the process by which the intellect produces universal concepts. That is to say, through their effects on the senses, they provide the material from which the intellect abstracts universal concepts. But they don’t act on the intellect, rather the intellect proceeds on its own. It takes note of the sensory images, of course, but this does not occur by the images’ action on the intellect, but through the activity of the intellect itself. Attention is an activity of the attender, and it is the attention of the intellect to the sensory images that provides it material for abstraction. The intellect, of course, must exist whenever a universal concept, an act of the intellect, does. Moreover, it can exist without any particular universal concept being present in it. So it is the intellect, and not individuals, that is by nature prior to universals.}

\footnote{In the determination this argument is filled in, and it is specified that the universal considered absolutely, not as it is a universal in the mind, nor as it exists in nature, is what is indestructible and eternal, and prior by nature to singulars. Platonic Forms, another candidate for eternal universals, are rejected as non-existent later in the determination.}

\footnote{Averroes, Commentary on the Metaphysics I 9, 991a9–21, comm. 31, fol. 20H.}
and this is the universal which Plato assumed, the separated idea that he assumed to be the cause of the being and cognition of singualrs."  

Speaking of the universal according to its essence and nature considered absolutely, to which actual being and being understood belong, I hold that in this way the universal is prior to and better known than the singular. And the reason for this is because the Philosopher accepts here that one cannot know what is not, and that one can know nothing unless it is true—the Philosopher accepts these propositions here— if this is so, then that is prior and better known by nature which is more true and more a being. Now a universal taken as it names an essence and nature absolutely so considered, is more true and more a being than a singular, so it is more true since it is more intelligible, for the true is an object of the intellect. It is more a being since there is no coming to be or destruction of the nature of a thing considered in this way, as the Philosopher proves in *Metaphysics VII,* but a singular comes to be and is destroyed. Therefore a universal is more true and more a being than a singular, and that which is more true and more a being is prior and better known by

---

The three-fold division here of (1) the universal as such, or actual universal (2) the universal in reality as it is mixed with actually existing, particular things, and (3) the universal in the reality absolutely considered, the potential universal or essence absolutely considered, seems to come from Aquinas. It is the division we have already seen on essence, as existing in the reality, existing in the mind, and considered absolutely, absconding from all existence or conception, but looked at from the viewpoint of universals. No doubt the essence absolutely considered is called the potential universal because it is the possibility of such an absolute consideration of an essence that makes the actual universal, the concept in the mind, possible. On the other hand, the essence absolutely considered is called a universal in reality because it is, in the end, only the particular realities that fall under it that we are talking about when we talk about it, but we can view these realities absolutely, abstracting the universal essence, or as particulars with all the accidents associated with their particular, actual existence, and thus we have the universal as it is mixed with such things. (In actuality, the essence is in a way, identical to the particular thing of which it is the essence, a point made by Simon in his quotation from Averroes (and in the second paragraph below this one). At least Simon wants to make it clear that the essence does not belong to a thing in the way an ordinary accidental characteristic does, for the thing cannot be identified independently of its essence.) How shall we understand all this? One can consider particulars in abstraction from their accidents, in terms solely of what they are (their *infima species*), and consider how that sort of thing fits into nature (or the mathematical world), what properties it would have under what conditions, and so on. This is precisely what is aimed at as a scientific understanding of a thing, and hence all strictly scientific knowledge is universal. Science is the consideration of the absolute being of a thing. But none of this is meant to imply that such an absolute being somehow actually exists or enters into any sort of real causal process, and, indeed, any good Aristotelian will reject any such notion as a Platonic intrusion, an attempt to introduce the Forms. In particular, as we shall see, Simon does not think that there is some absolute essence that brings about understanding of itself in the intellect. Understanding arises only through the senses, that is to say, through the interplay of the intellect and particulars, mediated by the senses. Moreover, the knowledge we gain from the consideration of essence absolutely is meaningful because of its application to actually existing, particular realities.

---


nature. The universal, taken in this way, is prior to the singular.\textsuperscript{14}

But if the universal is considered as what is confused and mixed with particulars, in this way the universal comes to be and is destroyed by the coming to be and destruction of singulars, and so the universal is not prior to and better known than these singulars, since the same thing is not better known than itself. But the universal existing in particulars, as it exists in them, is the same as singulars. It is neither as such distinct from them in being nor in substance. Therefore etc.

In another way, the universal in the intellect can be considered as it is a nature abstracted from singulars, and in this way the universal is posterior to singulars in the order of production, but it is prior in the order of perfection. That it is thus posterior in the order of production is apparent, since it is true of the universal considered in this way that the intellect (\textit{intellectus}) is of universals as its object, and the senses of singulars. And because of this, just as intellective cognition is related to sensitive cognition, so is the universal, taken in this way, related to the singular. But intellective cognition is posterior to sensitive cognition in the order of production. Therefore the universal taken in this way is posterior in the order of production to the singular, I say posterior inasmuch as it presupposes a cognition of singulars, and the Philosopher says of this universal in \textit{De Anima} I\textsuperscript{15} that the universal is either nothing or posterior. It is nothing if such an Idea as Plato assumed is assumed, it is posterior if something abstracted from singulars is assumed. And the saying of the author of \textit{Six Principles}\textsuperscript{16}, that every community proceeds from singularity, is true of this sort of universal. Nevertheless, the universal taken in this way is prior to the singular according to substance and perfection, and the reason for this is that intellective cognition is of the universal, but sensitive cognition is of the singular. Now intellective cognition is

\begin{footnotesize}
\textsuperscript{14}First of all, why is the universal more intelligible than a particular? For one thing, the universal is the \textit{per se} object of the intellect. Particulars are \textit{per accidens} objects of the intellect, that is, they are understood only inasmuch as they fall under universals. Note that understanding, not merely knowledge, is involved here. It may be that one has reliable sensory cognition of a particular without dependence on any understanding of a universal, at least one assumes that animals have such cognition. But one cannot scientifically understand anything about the particular until one has brought it and its behavior under universal causal principles applicable to it in virtue of its essence. (See \textit{Metaphysics} I 1, where some animals are said to have sensation alone, some memory as well. Men, though, have the capacity for experience, which is a kind of knowledge of the universal similar to a science or art, but an unsystematic, seat of one's pants, knowledge. An art arises from experience with the explicit formulation of the universal, and finally, wisdom (that is, science) arises from art when the reasons why the universal judgments of the art should be true are sought out.) So the universal is prior in the order of scientific knowledge, and, more than that, it is prior in the order of nature, inasmuch as it is the thing's essence, and it is the way in which its essence falls under universal causal principles that determines how it behaves. That is, without such an unchanging and eternal essence falling under immutable universal laws, the particular could not be, but such an essence (absolutely considered) and the relevant laws could be without any given particular. Thus Simon says the universal (absolutely considered) is prior to the singular because it is unchanging and eternal, whereas the singular is not.

\textsuperscript{15}Aristotle, \textit{De Anima} I 1, 402b7–9.

\end{footnotesize}
prior to sensitive cognition according to substance and perfection, therefore the universal taken in this way is prior to the singular.\textsuperscript{17}

Again, this is obvious from the argument of the Philosopher\textsuperscript{18} by which he proves here that the universal is better known according to nature than the singular. That which is more distant from the senses is better known by the intellect, since the more distant it is from the senses the more immaterial it is, and the more immaterial it is, the more intelligible it is; therefore the more distant it is from the senses the more intelligible it is. But a universal taken in this way, namely as it is actually abstracted and understood, is distant from the senses, but a singular is not; therefore etc.\textsuperscript{19}

But if we speak of the separated universal that Plato assumed, if such a universal were assumed, it would be prior to and better known than singulars, for that which is a cause of the being and of the coming to be of another is prior to it, but such a universal, if it is assumed, is a cause of the coming to be and the being of singulars, according to Plato, and therefore it is prior to and better known by nature than singular. But although the universal is prior by nature to the singular, still the singular is prior for us to the universal, for since every cognition of ours takes its rise from the senses,\textsuperscript{20} that which is prior with respect to

\textsuperscript{17}The point here seems to be restricted to priority in respect of the perfection of human beings. For a human being, the state of understanding is more perfect, and more completely in accord with the substance (the person’s humanity), than is sensitive cognition. Why say it is prior to sensitive cognition? Perhaps the idea is that, in human beings, sensitive cognition is for the sake of intellective cognition, and so would not exist as an end, that is, have a point, if intellective cognition were not in prospect; moreover, intellective cognition could exist as an end for human beings even if sensitive cognition did not. That is, we are dealing with the same old definition of priority, but now it is applied within an order of final causes. Still, there is a problem with the second clause, for human beings can only get intellective cognition through sensitive cognition, and so it is hard to see how sensitive cognition could fail to have a point as long as intellective cognition were an end. Of course, if we allow ourselves to range outside of human beings, separated intelligences have intellectual cognition without sensitive cognition, but then it is to be observed that sensitive cognition has a point in animals in which intellective cognition is not possible, and in such animals intellective cognition does not cause sensitive cognition to have a point, so now the first clause is in trouble. So the priority here is in respect of the perfection of human beings.

\textsuperscript{18}Aristotle, Posterior Analytics I 2, 71b29 ff.

\textsuperscript{19}Recall that being prior by nature and better known by nature come to the same thing when scientific knowledge is at issue. The universal is more immaterial than the particular because it is the result of abstraction from matter, precisely the abstraction that renders it intelligible. Matter is conceived as responsible for individuation.

\textsuperscript{20}This is the lynch pin of the argument against Platonic Forms. The claim is that such Forms don’t enter into the economy of human knowledge at all, since (as we can observe) all our knowledge arises ultimately from the senses, and all our intellective knowledge arises by abstraction from the senses. So such separated Forms serve no function in the production of human knowledge. For a somewhat different, more a priori argument for the rejection of Forms, on the same ground that they can serve no function in producing knowledge, see Metaphysics I 9, 99a11-13, “But again, they [forms] help in no way towards the knowledge of the other things (for they are not even the substance of these, else they would have been in them)...”
sensitive cognition is in a way prior for us. But the singular is prior and better known with
respect to sensitive cognition, for what is grasped per se by a power is grasped by it prior to
that which it grasps accidentally. But the singular is grasped per se by the senses, and the
universal is not grasped except accidentally. Therefore the singular is prior to and better
known than the universal with respect to sensitive cognition, so that the singular is said to
be prior to and better known than the universal for us. And the Philosopher touches on this
briefly in the text,\textsuperscript{21} for he says that singulars are prior for us since they are closer to the
senses.

And it is apparent what must be said, if someone were to say that the Philosopher says
in \textit{Physics} I\textsuperscript{22} that singulars are prior by nature, but universals for us, and he says here the
opposite of this, so that there seems to be a contradiction among the sayings of the
Philosopher. For the Commentator distinguishes in the \textit{Physics}\textsuperscript{23} between two singulars, for
there is the singular without qualification, and the singular in a certain respect. The singular
without qualification is an individual, of which other things may be said, and which is not
said of any other. But a singular in a certain respect is an indivisible species.\textsuperscript{24} So the
Philosopher compares the universal to the singular in the \textit{Physics}, that is, the more universal
to the less universal, since the more universal is prior to and better known than the less
universal for us. But here in the \textit{Posterior Analytics} the Philosopher compares the universal
to the singular without qualification, and in this way the singular is prior for us, but the
universal is prior by nature, and we have seen the reason for this.

In response to the arguments. In response to the first, when it is argued “that which
is such that when it does not exist, the other does not” etc., I hold that whatever is such that
when it does not exist the other does not exist, without qualification, is prior to the other by

\textsuperscript{21}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 72a2–5.
\textsuperscript{22}Aristotle, \textit{Physics} I 1, 184a19–b14.
\textsuperscript{23}Averroes, \textit{Commentary on the Physics} I 1, 194a22–25, comm. 4, fol. 7G.
\textsuperscript{24}The passage in the \textit{Physics} is I 1, 184a19 ff. Aristotle’s point seems to be that our senses don’t apprise
us of the fine structure of a thing, something we arrive at only later by analysis. So at first we only know a thing
as a whole, \textit{which is a kind of universal}, and only later do we understand why it behaves as it does by advancing
to an understanding of the particulars making it up. An indivisible species would seem to be an \textit{infima species},
a lowest species, which is not also a genus and so is not further divisible into lower species. The interpretation
of the passage advanced by Simon and Averroes seizes on the last sentence in the chapter, “a child begins by
calling all men father, and all women mother, but later on distinguishes each of them.” The idea will be that
among universals the more universal is better known for us, and so \textit{parent} is better known for us, hence earlier
known, than \textit{father}. We have seen the point in Simon before, when he argued that being is better known for
us than any other universal. So the universal (= genus) is better known for us than the singular (= indivisible
species). Presumably this is to be applied to the first part of the paragraph with the observation that the senses
provide us with something more universal when we perceive confused masses, that is, the concept of thing that
appears thus and so to the senses. Analysis leads to something less universal (ultimately, to indivisible species),
that is, after analysis we have the concept of thing that appears thus and so to the senses \textit{because of a certain internal structure}, which is a specification of the earlier, more universal concept due to the senses alone.
nature. But it is not necessary that whatever is such that when it does not exist the other does not exist, according to some accidental being belonging to it, should be prior to the other by nature. For when whiteness does not exist a white man does not exist, but when whiteness does not exist it is false to say that a man does not exist without qualification, and therefore it is not to be concluded from this that whiteness is prior to man by nature. And as for the minor, I hold that, as we have said elsewhere, being is of two sorts, namely the being of actual existence, which is being outside the soul in the reality, and being of the intellect, which is being in the soul. So I hold that when singulars are destroyed the universal does not actually exist outside the soul, since whatever actually exists is singular, so that if all singulars are destroyed the universal does not exist actually, but the universal remains in its being in the soul. From this it must be noted that these two sorts of being are accidents of the essence of a reality, so that the essence of a reality is not in itself determined to this or to that. Nevertheless, the essence of a thing cannot be unless under this or that, for everything that is is either singular or universal. If it is universal, then in this way it has being in the soul, and if singular, it has being in the reality outside the soul. So even though it is destroyed as regards the being of actual existence it is not as yet destroyed in itself, since when singulars are destroyed the essence of the reality then remains in the concept of the mind alone, according to Avicenna.\(^{25}\) For from this, that the essence of a reality is not in itself determined to this being or to that, and because the singular is actually existing, if then the essence of a reality is not in itself determined to actually existing, because actually existing is only suited to singulars, we must not say that if a reality does not actually exist outside the soul then the reality is totally destroyed, since it remains in respect of its other being, that is, in the soul. So it is not necessary that, the first being destroyed, that is, singulars, to which actually existing is suited, then the essence of the thing must be totally destroyed.

In response to the other argument, when it is argued, “what proceeds from another” etc., I hold that what proceeds from another as from a perfecting and completing principle is posterior to it by nature. And as for the minor, I hold that the universal does not proceed from the singular as from a completing principle, but as from an initiating principle. But it proceeds from singulars as from an initiating principle, since unless singulars exist in actual reality or in possibles, the intellect can never abstract the intention of universality. So the universal proceeds from singulars as from an initiating principle, but it does not proceed to completion from these, but from the intellect. For singulars never move the intellect in themselves and by their own power, since the material never acts on the immaterial, for the agent is more noble than the patient. Because of this singulars do not act on the intellect by their own power, and therefore it is the possible intellect which, with the help of the active intellect, brings about the completed formula of universality. And noting this, the Commentator says on \textit{De Anima} III that actual universals are actually understood (\textit{actu

\(^{25}\text{Avicenna, De Philosophia Prima V 1, ed. Van Riet, p. 237, ll. 22–28.}\)
intellecta), and are not thus beings but are thus understood. So just as we see concerning health that health is initiated by nature, but perfected and completed by the art, so the universal is initiated by nature, but is perfected and completed by the intellect. Universality, therefore, does not proceed from singulars as from a perfecting or completing principle, but as from an initiating principle, and therefore it is not necessary that the singular be prior according to nature to the universal.

**Question 15**

We ask concerning the part, “but since it is necessary to believe and to know the reality,” in which the Philosopher settles issues about the cognition of principles through comparison to the cognition of conclusion. And he proves three conclusions there. First in order is that we know the premisses in a demonstrative syllogism better than the conclusions. The second is that one cannot know conclusions better than principles. The third is that nothing is better known than these first principles. Therefore it is asked whether there is scientific knowledge of first principles.

And it is argued that there is, since each thing because of which is also more. But we know conclusions because of principles, therefore we know principles better. Therefore there

---

26 Averroës, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* III.4, 429a21–24, comm. 5, ed. F. Stuart Crawford, p. 388, ll. 27–37 ff. Averroës, of course, would have held that singulars at best create the circumstances under which the possible intellect can do its work of influencing the imagination, and Simon (who follows the radical Aristotelianism of Aquinas here) would hold the opposed view that singulars present material from which the active intellect abstracts the concept, placing it in the possible intellect. In any case, the quotation from Averroës seems to mean that the actually existing universal in the mind is an act of the intellect considered as such. Considered as acts of intellection, they would have to be considered as they relate to (perhaps, naturally signify) those realities that fall under them and are understood through them, and, so, as universal, that is, as possessed of many possible instantiations. Considered as beings, perhaps they would be considered in themselves, and so not in relation to anything outside the intellect.

1 Aristotle, *Posterior Analytics* I.2, 72a25–33.

2 Robert Grosseteste, *In Posterorum Analyticorum Libros* I.2, ed. Rossi, ll. 67–69, 77–78, 103–104. These three conclusions are the second, third and fourth conclusions in Grosseteste’s analysis of the book.

3 The difficulty here is that one might think that one cannot derive scientific knowledge of a conclusion from first principles unless one has scientific knowledge of the first principles. But knowledge of first principles, even though it is thoroughly reliable cognition, is not derived from an understanding of the causes why the principles are true, since no cause (outside the principle itself and its terms) can be found why the principle is true. If such a cause could be found, we would have the conclusion of a demonstration built around that cause, not a first principle. So it seems that scientific knowledge or understanding is not to be had of first principles, or, at least, that it must be rather a different sort of thing in the case of first principles. Simon’s solution of the problem is to deny that one must have scientific knowledge of the premisses of a demonstration for it to produce scientific knowledge of the conclusion, and to insist that, strictly speaking, there is no scientific knowledge of principles, though there is a special type of cognition appropriate to to principles which must lie behind all scientific knowledge.
will be scientific knowledge of principles, and more strictly so than of conclusions.  

Again, every firm habit of a complex [i.e. a proposition] seems to be knowledge. Now a habit of a principle is a firm habit of a complex. Therefore a habit of a first principle seems to be knowledge.  

On the other hand, it is argued that there is no knowledge of what is immediate, as the Philosopher says in the text.  

It must be understood that although there are two sorts of cognition in us, namely sensitive cognition and intellective cognition, sensitive cognition is not scientific knowledge, since all scientific knowledge is possessed by a certain relating of one thing to another, namely a relating of the cause to the effect. But the sensitive power is not a relating power, since every relating power proceeds from one cognized thing to the cognition of another cognized thing. Therefore every such power grasps something under the formula of cause and something under the formula of effect, but the senses do not grasp the formula of cause and effect, since the senses grasp nothing except what is in itself determined to matter, and to this matter. But the formula of cause and effect is not in itself determined to matter, or to this matter, for they are found most powerfully in what is separated from matter.  

The first argument states the main problem. Simon, in his reply, allows that principles are known scientifically, but not formally (actually), but only virtually. That is, we say they are known scientifically because of their power of producing scientific knowledge of conclusions. Note that Simon insists that all demonstrations (at least in the strict sense) arise from first principles, and that is why conclusions are not known virtually at all. 

Simon’s responds to this that there are two sorts of “firm habits,” knowledge of principles and scientific knowledge of the conclusions of demonstrations. These two belong to a genus, as it were, that distinguishes them from all other sorts of cognition. Only these habits are, it seems, “firm” because one can at least anticipate the possibility of having to revise one’s beliefs (even when they are in fact reliable cognitions) as long as they do not take their place as principles or conclusions in a scientific understanding. Simon does not concern himself with the skeptical problematic that gives rise to the Cartesian conception of knowledge as justified reliable belief, and one sees no attempt here to base the claim that these habits are firm on their superior justification, or reliability, either one. Indeed, his view may come close to a coherence approach, it being their place within the axiomatic structure of a science that makes them firm. But it only comes close, since Simon seems to take it that it is the firmness of the principles that guarantees the firmness of scientific knowledge, without supposing any support is reflected back to the principles from the firmness of the conclusions drawn from them. His view is foundationalist. 


Two different points seem to be made here. One is that the senses give us information only about the thing sensed. Presumably this is done by affecting the sensory organ, so that information about its effects on the organ is available to the senses, but that does not mean that it provides any information about anything else, or its relation to another thing, unless that other thing is observed by the senses too. Now causation is essentially relational, and to identify something as a cause is at the same time to learn about something else that it can affect. So there is no way that one could get information about a thing’s causal properties from the senses. To back up the claim that the senses cannot pick up these relational properties Simon points out that they gain
scientific knowledge is not sensitive cognition, but intellective cognition.

Next, some intellective cognition is of complexes [i.e. propositions], some of the incomplex [i.e., terms]. Scientific knowledge is not intellective cognition of an incomplex, since knowledge is obtained by way of reasoning. But what is obtained in this way is a complex, and there is no reasoning unless it is from something either composed or divided by the functioning of the intellect. So the first function of the intellect is to grasp something, the second is to compose and divide what is grasped, and the third is to compare the composed or divided to one another, and this last is called reasoning. Scientific knowledge, therefore, is not cognition of an incomplex, but of a complex.

Next, scientific knowledge is either a cognition of a complex through some cause other than itself, or not. If knowledge is the cognition of a complex, then it is cognition of a complex which is through some cause other than itself. And the reason for this is that scientific knowledge is strictly speaking of those things that are learned, but learning does not occur unless it is of those that have some cause other than themselves. And this is what Grosseteste says here\(^8\)--we, strictly speaking, learn what appears false or doubtful to us beforehand, and afterwards the contrary opinion is made obvious to us. Its truth, however, is not made obvious except through what is prior, and therefore knowledge of a complex occurs through certain prior things, and is of those which have some cause other than themselves.\(^9\) Scientific knowledge, therefore, is cognition of a complex that occurs through some cause other than the complex, and therefore the Philosopher says\(^10\) that to know is to receive something through demonstration. But demonstration occurs through a cause, therefore there is no knowledge of those that do not have any cause other then themselves. But there is no cause of principles other than themselves. Therefore there is no scientific information only about what is limited to matter, the principle of individuation, and this matter. The point seems to be that the causal properties of a reality are due to its form, something universal in it (and, of course, causal laws are universal). To say any more we have to go beyond the evidence here, but this cries out for further explanation. It seems to make contact with Hume. For instance, say we observed both the cause and the effect. Would that be enough to provide information about the causation that occurs? Simon’s answer must be that it is not, and why? Because, presumably, nothing has been observed here except these two individuals, and a cause and effect relation must be an exemplification of a universal principle about the essence of the reality that is the cause. Only knowledge of the real essence of the cause can ground such a universal principle, and such knowledge is of something which is, for all that it is an existing individual, implicitly universal (Simon says “potentially universal” in Question 13), at least as it is absolutely considered, in the way that it is considered by a science. There are, then, characteristics of particular things that are not picked up by the senses, but only through the understanding’s abstraction of the essence of these particulars from its sensory experience of them. Perhaps we should say that abstraction enables the mind to get at an essential interconnection between individuals that makes them part of a single system of causal interaction.

\(^8\)Grosseteste, *In Posteriorum Analyticorum Libros* I 2, ed. Rossi, ll. 29–42.

\(^9\)This line of argument strongly suggests that Simon thinks that it is impossible to doubt principles, once they are properly understood, because they are somehow known through themselves.

knowledge either.

But it must be noted that although there is no knowledge of first principles, there is still a cognition of first principles that is truer and more certain than scientific cognition, for it is such cognition of first principles that is the beginning of knowledge, and the Philosopher says this in the text. But the cognition that is the beginning of scientific knowledge is truer than the cognition of what it establishes, since the principle is truer and more certain than what it establishes; therefore etc.

Again, this is obvious since it has been seen that among beings what is of itself has truer being than what has being from another. For since the disposition of a thing in truth and being is the same, those are more truly cognized that are cognized through themselves than those that are cognized through others. But first principles are cognized through themselves, and conclusions through others. Therefore etc.

And if you argue that the cognition that occurs through a cause is more certain than that which does not occur through a cause, but cognition of first principles does not occur through a cause, and cognition of conclusions do occur through a cause; therefore etc.—I hold that “something not cognized through a cause” can be understood in two ways. It can either be understood that it does not have something other than itself as the cause of its cognition, or “not through a cause” can be said of something because it is suited to be cognized through a cause other than itself, but it is not thus cognized. Now I hold that, speaking of the cognition that is not through a cause in the first way, a cognition that is not through a cause is more certain than that which is through a cause, since that which does not have a cause of its cognition other than itself is know more certainly than that which has such a cause. Now first principles are said to be cognized not through a cause since they have no cause of their cognition other than themselves, but conclusions are said to be cognized through a cause since they have some cause of their cognition other than themselves, so that the cognition of first principles is more certain than the cognition of conclusions. As regards

---

11Principles are presumably truer than conclusions (something not specified in Aristotle, as far as I know), because they contain the truth of the conclusions virtually, as well as their own truth, which is not contained in principles. That is, they contain more truths. They are more certain, presumably, because they are not such as can be doubted once they are understood.


13Perhaps the sense here is that something has truer being when it is in a more fundamental sense, and so substance would have the truest being, primary substances the truest actual being and secondary substances the truest being of essence. Then, by analogy, what is known through itself is known in a more fundamental sense than what is known through another. One would identify the more fundamental sense by considering its priority. So substances are prior in the order of being to all else, for the being of all else is parasitic on the being of substances, and principles are prior to all other propositions in the order of knowledge.

14“Certainly” here should perhaps be translated “exactly,” for the point has more to do with the precision and exactness of the knowledge than how psychologically certain we are about it.
the major premise, then, when it is said, “a cognition through a cause” etc., I hold that
cognition of something through a cause is more certain than cognition of the same thing not
through a cause, and this if it is suited to be known through a cause other than itself. And in
this way the proposition has truth when restricted to those which are suited to be known
through causes other than themselves. But principles are not like this. Therefore etc.

And if you say that first principles are cognized by the way of experience, but
experience is subject to error; therefore first principles are cognized in a way in which error
and deception can occur, but conclusions are known in a way in which error cannot occur;
therefore etc.—I hold that what is experienced is said in two ways, one from which the
universal is received in the course of practical affairs, and the other from which the universal
is received in the course of speculation. What is experienced in the first way is subject to
error, but what is experienced in the second way is not. But the experience by which we
arrive at the cognition of first principles occurs in the second way, and therefore first
principles are not received in such a way that error or deception can occur.

In response to the argument. In response to the first argument, when it is argued that
“each because of which” etc., I hold that this is true either formally or virtually. And when it
is said, “we know conclusions” etc., I grant it. And therefore we know principles better either
formally or virtually, and we cognize principles better virtually, for by cognizing principles
we have a virtual cognition of more than when we have knowledge of a conclusion, and so
we know principles better virtually. Again, we know principles better virtually since when we
have knowledge or cognition of principles we have virtual knowledge of the conclusion, but
when we have knowledge of the conclusion we have knowledge of no other thing virtually,
since the conclusion in this way leads to a cognition of nothing else.

In response to the other, it is apparent through what has been said by imposition,
since not every cognition of a complex is scientific knowledge, but only cognition of a
complex that is acquired through the cause. But the cognition of principles is not of this sort,
and therefore it is not strictly speaking knowledge.

Question 16

We ask concerning the part up to “but it is not necessary to believe” etc. And let us
inquire concerning the conclusion the Philosopher proves, whether principles are more
certain and truer than conclusions.

\footnote{Compare, for instance, \textit{Metaphysics} I 1, in which experience eventually gives rise to the universal
judgment appropriate to an art (981a1–7), which is, indeed, a science (981a24 ff.), but, as it turns out, “with a view
to action experience seems in no respect inferior to art” (981a13-14). This suggests that experience provides its
own universal judgments, but without knowledge why they are so (981a13 ff.), which are, at least sometimes,
true. But, of course, one would not be assured he had a reliable judgment of experience, even if he did, until he
had penetrated to the reasons why it was so, so the universal judgment of experience would, at least sometimes,
admit of error and rational uncertainty.}

\footnote{Aristotle, \textit{Posterior Analytics}, I 2, 72a25–33.
And it is argued that they are not, since truth according to Avicenna\(^2\) is the adequation of realities and concepts. Now adequation is a certain equality, but equality is not susceptible of more and less, therefore truth is similarly not susceptible of more or less; therefore nothing is more true and more certain than any other. Principles, then, will not be more certain and more true than conclusions.\(^3\)

Again, those things of which there is the same formula of acting on the intellect act on the intellect and move it equally. But there is the same formula of acting on the intellect for both principles and conclusions, for both principles and conclusions move and act on the intellect under the formula of the true, for everything that moves the intellect moves it under the formula of the true; therefore principles and conclusions act on the intellect equally; therefore principles and conclusions are equally known to the intellect.\(^4\)

The opposed view is obvious from the Philosopher in *Ethics* I,\(^5\) where he contends that one should not desire equal certainty in all things. The Philosopher also says this in *Metaphysics* II.\(^6\) Therefore some things are more certain and better known than others. Principles are therefore better known than conclusions.\(^7\)

It must be replied that principles are better known and more certain than conclusions.


\(^3\)In the reply to this common sense argument Simon insists that it is not truth as it is found in a proposition, which Avicenna defines here, that admits of more and less, but truth as it is found in the one who cognizes it, for such a one cognizes more or less (has more or less of the truth) depending on her natural abilities and her situation, and truth as it is found in what the propositions are adequated to. Apparently these include both individuals as such (so that there are truths about Socrates) and potential universals (so that there are truths about human beings in general). The former are changeable, while the latter are free from change, and so the latter are truer, exactly why is made clearer in the determination of the question, but note here that being truer, and being more certain and better known, come to the same thing. So we can say that the potential universal is truer because it is more amenable to scientific knowledge. This connects, perhaps, to other notions of truth, so that, for instance, what Socrates most truly is is a human being, this because his humanity underlies whatever else is true of him, and so, as the basis for all scientific knowledge of Socrates, it is most knowable.

\(^4\)The second argument in effect attempts to undo the work done in the reply to the first, and it attacks exactly those senses of “true” in which Simon argues there can be more or less. Everything is true which acts on the intellect in such a way as to make itself known, and things either do or do not act on the intellect in that way, so there are no degrees of truth. So goes the argument. Simon replies that it is not the case that principles and conclusions act on the intellect in the same way to make themselves known, since, of course, principles make themselves known without any cause outside themselves and their terms, whereas conclusions require a cause other than themselves to become known.


\(^7\)This reply does not attempt to prove the point, of course, but only to remove the central objection that there are no differences of degree in truth. Oddly, neither of the passages cited refers to different degrees of truth, and I suspect no such reference is to be found in Aristotle. But Simon takes it that if some things are more certain or better known than others, then there are degrees in truth.
And the reason for this is that everyone who knows believes those things that are known through themselves more than those that are known through another. For those that are known through another are unknown taken by themselves, and they receive cognition from another, but those known through themselves receive cognition from themselves, and they don't need a cognition other than that of themselves. Therefore everyone who knows etc. Principles, therefore, are better known than conclusions. So Albert, speaking of axioms, says that an axiom is that which a learner does not get from a teacher, but acquires by a natural habit of the intellect, and nothing is required for knowledge of it but the cognition of its own terms according to the Philosopher—we cognize principles insofar as we cognize terms. And because of this Grosseteste says that just as when someone who has come upon something visible nothing is required for it to be seen but that vision actually turns itself to that visible thing, so nothing is required for a first principle to be cognized other than that the intellect actually turn itself to it. Therefore every knower believes principles more than conclusions;

---

8As far as I can see, this does not go beyond the discussion of the prior and better known in Questions 13 and following (see Question 13, Note 1). Simon is simply repeating his point that principles are prior in the order of knowledge to conclusions, with this small difference, that he mentions directly not the dependency of conclusions on principles, but the fact that principles are not known through some other, whereas conclusions are. The dependency follows, of course, given that no infinite regress in demonstration is possible. Given that, principles known through themselves must underlie the conclusions in a demonstrative science, and these are better known, truer, more certain, and prior, because they don't depend on anything else for their knowability whereas the conclusions do.


10That the cognition (nous) of principles arises from knowledge of their terms, that is, knowledge of the real definitions of their terms, is a basic assumption, esp. in Book II of the *Posterior Analytics*, but it is hard to find a place here it is stated as baldly as Simon puts it here. Perhaps *Posterior Analytics* II 19 is intended. Thus principles are analytic, perhaps, but not empty of empirical content because the concepts entering into the meanings of the terms are acquired through very different means than simple establishment of convention. The concepts that ground the meaning of the terms correspond to real definitions, and so they are secondary scientific concepts, formed through reflection on experience about things defined in terms of everyday concepts. Thus it is like acquiring a knowledge of the term water. It is not the everyday concept of water that is at issue (one defined in terms of accidents that more or less reliably accompany water, such as transparency, liquidity at room temperature and so on), though it is essential to have this concept before the scientific concept can be formed, but the scientific concept of water (H₂O), which expresses the essence responsible for these identifying characteristics. This essence can only be discovered through experience of water (identified as such) and abstraction. The truth of Simon’s views hangs, then, on what he takes abstraction to be. We can, charitably, take it to be whatever process it is through which we arrive at the correct scientific account what water is, and he helps us out here by insisting that it starts from experience, which is surely right. The concept constitutes the scientific meaning of the word, and the principle is analytically true, perhaps, within the theory concerned, but that means it is true of actual water (the same stuff we talk about using the everyday concept) only if that theory is true. So the status of the definition within the theory conveys no empirical truth, but the truth of the theory will lend it empirical truth, given that status.

therefore etc. 12 But in this way nothing seems to be better known than first principles, since those through which someone becomes a knower simply are best known in their truth, since a knower without qualification cannot fail to believe what he knows when he knows that which he knows through the best known. Now one becomes a knower, taken without qualification, through first principles, and from the cognition of first principles the knowledge of conclusions is divined, therefore etc.

Again, if there were something better known than first principles, then there would be something better known than that, and similarly for that, and so on to infinity. But there is no first in an infinite, and if there is no first there is nothing posterior; and so there would be no first cognized. 13 And if there were no first cognized, there would be no posterior cognized; therefore nothing would be cognized but everything would be unknown, which is absurd. Therefore etc.

In reply to the arguments opposed to this view. In reply to the first, when it is argued, “truth is adequation” etc., I hold that although truth on its own part depends on an indivisible and is not susceptible of more and less, nevertheless, as regards the one who grasps truth, and on the part of those in which truth is found, truth is susceptible of more and less. That it is like this as regards the one who grasps truth is obvious, for just as not everyone is equally disposed [to cognition] by the senses, so neither according to the intellect, but some are better disposed [to cognition] by the senses, so that they see better and more sharply than others, and so some are better disposed [to cognition] by the intellect,

12 If one accepts the theory, of course, he will accept the principles, and accept the conclusions of the theory only if they follow from the principles. So within the theory the principles are better known. Do we automatically accept the theory once we formulate it? Surely our experience of science would indicate we do not necessarily do so, but instead accept it when we see that it does the best job of explanation in detail of the relevant observed facts. Knowledge of it, Simon says, is due to “cognition of its terms.” This cognition includes, of course, a recognition of the essential definition and its applicability to what we ordinarily assign to the term through the senses. Such a cognition of the terms is perhaps only arrived at by verifying that the theory in fact explains the accidents by which we identify what instantiates the term defined in everyday usage. So cognition of the terms might be identified as the correct identification of a real essence of something we can recognize and identify through the senses. How is such cognition attained? Through abstraction, it would seem.

13 The argument here is parallel to the core of Aquinas’s form of the cosmological argument. It seems open to the objection that the principle behind it, that there is no posterior item if there is no first, is true only if restricted to existing finite chains of dependents, in which, if the first item in the chain is removed, all the others that depend on it will be removed as well. But read in this way, the principle scarcely seems of itself to argue against the possibility of an infinite chain of dependents. In the context of the cosmological argument it seems perfectly possible that there should be an infinite chain of causes extending back into an infinite past time, with no first cause. Removing the first cause in the sense of postulating such an infinite chain (and not in the sense of removing any cause found within the postulated chain) may be a mistake, but something more than the present principle will have to be advanced to show that it is. In the matter at hand, perhaps it can be argued that human beings, with finite capacities and a finite life span, would find knowledge unattainable if the processes leading to it did not devolve onto first principles. This is Aristotle’s point at Posterior Analytics I 3, 72b8-11, when he remarks that there would be no understanding of what is posterior through what is prior if there were no primitives, because it is impossible to go through indefinitely many things.
and these see the truth better and those worse, and these more but those less, for souls follow
the bodies to which they belong. Again, it is obvious on the part of those in which truth is
found, since there is not so much truth or certitude in those that are subject to motion and
change as there is in things separated from matter, and because of this truth is also
susceptible to more or less on the part of things in which it is found. And therefore truth is
not equally to be found in principles and conclusions, but there is more truth in the
principles, but less in the conclusion, because truth in the conclusion depends on truth in the
principles.

In response to the other, when it is argued, “those of which there is the same formula
of acting” etc., this is granted. And as regards the minor premise, when it is said, “of
principles and conclusions” etc., I hold that it is true that principles and conclusions move
and act on the intellect under the formula of the true, but the true is not found equally here
and there, but principles act on and move the intellect under the formula of the more true,
and the other under the formula of the less true, for the truth of conclusions depends on the
truth of principles.

Question 17

We ask concerning the part in which the Philosopher excludes certain errors.¹ There
are two errors which he removes, for some had asserted that it was possible to know nothing,
and others asserted that it was possible to know but that there is knowledge of all things
through demonstration.² Let us ask then about the first, whether it is possible to know
something.

And it is argued that it is not, for all knowledge is of something fixed and permanent.
So Boëthius says in the first book of his Arithmeti³c that knowledge is of those things that are
in themselves unchangeable and are assigned to substance. Now among sensible things, from
which we have our every cognition, nothing fixed or permanent is found. Therefore etc.

Again, whoever has come to know nothing learns nothing, for it is necessary that
everyone who learns should already know something, but no man has come to know
anything at all in the beginning, for the intellect of a man before it receives species is like a
blank tablet upon which nothing has been written. So we argue in this way: whoever has
come to know nothing learns nothing, but no man has come to know anything in the
beginning; therefore neither does any man learn anything; therefore it is not possible to learn

¹Aristotle, Posterior Analytics I 3. See 72b5–18 for the two errors discussed in this question.

²The question deals with Posterior Analytics I 3, 72b5-24. The two errors here, as Aristotle points out,
are both rooted in the notion that one can have reliable cognition or a justified belief only by having scientific
knowledge.

³Boethius, De institutione arithmetica I 1. Proemium.
Old Questions

anything, at least through teaching.  

Again, one who does not perceive the essence and quiddity of a reality, but only a similitude of it, cannot know the reality. Now our intellect does not grasp the quiddity of a reality, but only its similitude, for only the similitude of the reality is received into the soul. For a stone is not in the soul, but a species of the stone. Therefore etc.  

On the other hand, it is argued that whoever denies there is knowledge says this because he is certain that there is no knowledge, but one is not certain of anything unless it be of what he knows. Therefore whoever denies that there is knowledge knows that there is no knowledge, but he does not know that there is no knowledge unless he has knowledge. Therefore whoever denies that there is knowledge grants that there is knowledge. If, then, the assertion of a contradiction is impossible, it is obvious that it is possible to know something. And I argue in the same way as the Philosopher argues in Metaphysics IV, when he says that whoever denies discourse grants discourse.  

The argument is discussed by Aristotle in Posterior Analytics I 3, and is answered by Simon in the same way as it is answered by Aristotle. 

This is a fundamental skeptical argument rooted in the notion that we are not really acquainted with anything not in our own minds, and cannot, with any justifiable certainty, reconstruct the real world from what we find in our minds. To understand Simon’s reply one must note that the phrase “under the formula of”, when he speaks of perceiving the quiddity of a thing under the formula of an object of the intellect, and under the formula of what informs the intellect, relates to the causal properties of the quiddity. That is, if we ask what it is that gives the quiddity the causal power to be known by the intellect, it is the fact that it is a potential object of the intellect (or, whatever it is about the world that constitutes that fact), which is singled out when we consider it “under the formula of object.” If we ask what it is that gives the quiddity the power to inform the intellect, well, that is another question, and receives a different answer. Informing the intellect is a matter of producing a similitude of itself within the intellect (through the mediation of sensory and intellectual powers, as discussed in the body of the question), and this power is singled out when we consider it under the formula of “what informs the intellect.” Simon pretty clearly rejects the notion here that one perceives the object indirectly, despite the fact that it must produce a similitude of itself to be perceived by the intellect. (He recognizes there may be some difficulties in defending this position, and promises to deal with them elsewhere.) The reason, I assume, is that he does not think the intellect perceives the object by first perceiving its similitude, and then reasoning to its object. Rather, he takes it that one perceives the object directly. Why is there perception of the object? Well, first of all, there is reliable belief concerning the object formed in the intellect. Moreover, this reliable belief is there because of the presence of a similitude of the object in the intellect, and this is why he says the intellect, like the senses, is a “discursive” power. Why is the perception direct? Because the intellect does not deduce the object from its similitude through some process of reasoning, relying, for instance, on a knowledge of the nature of intellection to provide it with justification for its belief. Rather, the similitude plays the same role for the intellect that a sensory image does in sensory cognition. It is the foundation of the perception, but no deductive reasoning occurs by which the perceptual belief could be justified, not even if it must be the case that such reasoning could be constructed in the science that concerns the senses due to the reliability of the senses. The belief simply forms. 

Aristotle, Metaphysics IV 8, 1012b14–17. Perhaps we can take this argument to address those who would hope to show scientifically, as it were, that scientific knowledge is impossible, in the same way that we might show that a vacuum is impossible, that is, by considering its nominal definition and showing that nothing in nature can fit that definition. Such a procedure would involve one in a pragmatic contradiction. But what if
Old Questions

It must be said in reply to the question that it is possible for a man to know something, and this is apparent in sensitive cognition, and also in intellective cognition--in sensitive cognition, since that sense truly perceives a reality as it is, and no truer act of sensation offers contradiction to it in this act of sensing, nor does any superior power, such as the intellect. Now it is obvious that there is such an act of sensation to which neither any truer act of sensation nor any superior power offers contradiction in the act of sensing, and an act of sensation for which no impediment exists in the medium, nor in the organ, nor in its object, grasps its proper object. And therefore it is obvious that there is some act of sensation that truly perceives a reality as it is, and that act of sensation does not err in what it indicates. But from an act of sensation that does not err, knowledge is received, or someone asserted there was no knowledge out of a belief without this kind of scientific backing? Say it just seemed to him that there wasn't any, but this was not rooted in any analysis of the nature of knowledge, but perhaps in practical experience of the difficulty in being sure one is right. Perhaps Simon would reply that that would not pertain, since we are dealing with a science here, and only a demonstration of some kind will do within this science to establish the non-existence of knowledge. If this is what Simon intends, then he has a general objection to any scientific argument establishing that there is no scientific knowledge, and he may think that is all he needs. A positive argument establishing the possibility of scientific knowledge, it is true, might seem to beg the question in some way, but you can’t demonstrate everything, and surely a demonstration is not necessary here. After all, there is no good reason to suppose that scientific knowledge is not possible, given the replies to the various objections raised here, and there seem to be clear examples of such knowledge in, for instance, mathematics.

7Note that for an act of sensation to count as cognition it must (1) produce a belief that is in fact true, and (2) contradicted by no other “truer” sensory experience and no higher cognitive power. I take it that the contradiction in the second point is to be understood strictly, so that merely suggesting a doubt will not do--the contradictory cognition must actually rule the belief out. Note that one sensory power could contradict another, as occurs in illusions, for instance, where our eyes and our sense of touch, say, may give different reports of a situation, and when this occurs we must decide which one, if either, is true. A sensory power has no defense, however, against a higher cognitive power if the two contradict one another. Now it might be objected that Simon has not defined sensory cognition adequately, since a true sense-based belief could be contradicted by no other sense and nothing one knows intellectually, but still be unreliable. For instance, the belief might occur under conditions in which it could well have been due to a mirage, given the information available to the perceiver, though in fact it is not. If one believed in these circumstances because he was unaware of the possibility of a mirage, his belief would have an unreliable source despite its correctness, and surely it should not be accounted cognition. Probably Simon would reply by clarifying his position, specifying that it must not be possible (given the way the world actually is) for the sensory belief to be contradicted by any truer sensory experience from a different sensory power (including experiences that could be occurring now, but are not occurring for the believer in question), or by any higher cognitive power. The definition does not require that we have justification for our belief for it to count as cognition, nor even that the belief be “indefeasible”, since a sensory experience that is not truer than that in which the belief is based may nonetheless contradict it, and Simon does not say that we must be in a position to realize that that contradictory experience is less true. But perhaps Simon intends that a sensory cognition stand up to every criticism once all the relevant information is in. He surely intends that a cognition be reliably formed, for he proves that some sensory beliefs are cognitions by arguing that they have no impediment to the reliable operation of the sense on the part of the medium, the object, or the organ. So he only proposes to show (here, at least) that cognition occurs when the senses can be relied on to provide true beliefs, at least when sensing their proper objects. The point about proper objects means that sight can be trusted under the right conditions to report reliably on colors, hearing
cognition that is the way to knowledge, and so it is apparent in sensitive cognition that it is possible for a man to acquire knowledge.

Again, this is explained in intellective cognition, since, according to the Philosopher, the first principle “concerning each thing it either is or is not” is the most obvious principle, inasmuch as if anyone were to contradict this principle with his mouth, still he would not contradict it in his mind. And the Philosopher proves that no one contradicts it in his mind in *Metaphysics* IV,\(^8\) from men’s actions. For if some were to say that it is possible for something to be and not to be at the same time, and they believed it to be as they say, then, the Philosopher argues, if someone were to say that something at the same time both is and is not, and were to believe that it is as he says, why then, if he is travelling on a road leading into a pit, why does he flee the pit if he believes that the same thing both falls into the pit and does not fall into the pit? And Avicenna argues in this way: \(^9\) if someone were to believe the same thing both to be and not to be, why then would he, if he were afraid of being thrown into a fire, flee the fire if he believed the same thing both is thrown into the fire and is not thrown into the fire? From men’s actions, then, it is obvious that they do not believe the same thing to be and not to be at the same time, and so they believe this principle with the mind. And if this is so, this principle is the most certain in truth and its truth is determined and cannot be changed,\(^10\) but in this first principle all posterior principles and conclusions are included, so that by natural reason (*naturali deductione*) beginning from this first principle a man can arrive at the cognition of conclusions.\(^11\) And so one can know, and it is obvious that

---


\(^10\) It certainly does not seem to follow from the fact that all men accept a principle that it is true. No doubt Simon is aware of Aristotle’s insistence that the principle here cannot be demonstrated or shown to be true. Perhaps, like Aristotle in *Metaphysics* IV, Simon thinks that, since all men in fact believe it, if all objections to it can be removed, that suffices to establish it. The point here is probably that the principle in question is more certain and truer than any other principle or conclusion precisely because all other principles and conclusions depend on it (it is prior to them), and its truth cannot be changed precisely because it is presupposed by, and more certain than, any other putative truth that might seem to contradict it. Thus all objections to it can be ruled out in advance, and that establishes the principle.

\(^11\) Simon can only mean that one can, starting from a recognition of the law of non-contradiction, arrive at knowledge of all else through the use of reason. He cannot mean that one can actually syllogize from the first
in intellective cognition it is possible to know something.

Again, each reality can attain to its end through the function to which it is naturally ordered. Now knowing and understanding is the function to which man is naturally ordered, since man is naturally ordered to happiness. But happiness depends on the functioning of the soul according to its best power with respect to the best and most noble object. But the best power in man is the intellective power, and the noblest object of this power is the first principle. Now it is not possible to arrive at the final end unless it is possible to know about something, and therefore it is obvious from the end of man to which man is ultimately ordered that it is necessary that man know something.

Again, happiness is a common good that is suited to flourish in all who are not deprived of power (orbatis ab virtute), since there are then many men who are not deprived of power, and it is not possible to arrive at this happiness unless it is possible to know something; therefore etc.

But there are two signs, according the Commentator, by which one can tell if someone is a scientific knower. One is if he can thus reduce that which he knows to what is known per se, and if those things he knows agree with realities that are sensed, for the experience of the words of one’s speech is as they agree with realities that are sensed. The second sign is if he can produce that which he knows in another through teaching, since, according to the Philosopher in Metaphysics I, the sign of knowledge is being able to teach. And when these occur together it is obvious that a man has certain scientific knowledge.

In response to the arguments. In response to the first, when it is said “all knowledge is of something fixed and permanent” etc., because all sensibles are thus in continuous motion and change, Heraclitus and those who followed him asserted that there cannot be knowledge of sensibles, and as it is related elsewhere, this error lasted until the time of Pythagoras. Afterwards Pythagoras, in a way agreeing with his predecessors, asserted that there is no knowledge of sensible things just as they did, but nevertheless, in order that we might in some way have knowledge of natural things he posited mathematical to be joined with natural things in being, and since mathematical entities are, because of their abstraction from matter, unchangeable, therefore he supposed that knowledge of natural things is had through mathematical. So he assumed mathematical entities to be causes and principles of 

principle alone to all later principles and conclusions. So “deductio” here is to be distinguished from the English "deduction." A deductio from something is a rational process depending on that from which the deductio is said to arise, but quite possibly it will depend on a good deal else as well.

There is no point in belaboring the argument here, but it is worth noting that Simon conceives scientific knowledge as the terminus of a natural process, and argues from its natural, not its supernatural, end.

Averroes, Commentary on the Physics VIII 3, 253a32–b6, comm. 22, Venice 1562, 357BF.

Aristotle, Metaphysics I 1, 981b6–7.

Perhaps better is “exact.”
natural things in being and cognizing. But Plato, after Pythagoras, seeing that mathematicals are joined in being with these natural things, also saw that it is not possible for natural things to be changed unless mathematical entities are changed, and because there cannot be knowledge of these through mathematicals, he posited certain separated ideas through which we have knowledge of natural things. And so Plato introduced ideas as much because of the understanding of natural things as because of their destruction and coming to be. For he supposed them to be the same in nature with sensibles, so that just as he assumed a separated man to be the cause of the being and cognition of particulars, he also posited the separated man so that it would not come to be or be destroyed. But the Philosopher, seeing that nothing is, or is cognized, in its essence through what is separated from it, posited something in existing sensibles through which knowledge is had of them, not under the formula by which it is in sensibles, since in this way it is particular, but as it is abstracted according to consideration and understanding. But these, abstracted in this way according to consideration and the understanding, are said to be universals, for instance genera and species. And therefore he asserted that knowledge is *per se* of universals, but of particulars accidentally, so that just as he posited knowledge to be both of those that are and those that can be, so the intellect grasps that there is in particular men one nature in which particular men have no differences. Of this nature thus abstractly considered according to the intellect properties and attributes are demonstrated that coincide in it with the absolute nature, and knowledge of particulars is obtained through man not as they are particulars but as they are men. And so he assumed that knowledge is had of particulars in such a way that this nature of which we have knowledge is one according to consideration in particular men, but is made diverse according to real being in them. For man in Plato is another than in Socrates according to real being, and so on for the rest. But man considered abstractly is one in all of those many, and noting this, the Philosopher said that the universal is one in many and of many, and knowledge is had of this *per se*.16

Then, as to the form of the argument, when it is said “all knowledge is of something fixed” etc., this is true. And you say that “in sensible things” etc. This is true. I hold that nothing is found fixed and permanent in them that is the same in number, but something permanent and fixed is found that is the same according to species. And therefore I grant that knowledge can be had of no sensible remaining one and the same in number, but knowledge can be had of sensibles as they remain the same in species or genus. For knowledge is had of

16This intelligent and accurate little history depends on Aristotle, though it is drawn from no single passage. Consult *Metaphysics* I 8-9, esp. 989b30 ff. for the account of the Pythagoreans, 99a12-14 for the criticism of Plato. As for the Aristotelian doctrine, which Simon accepts, note the following points. (1) Scientific and intellectual knowledge is *per se* of the universal, and one has it of the individual only accidentally, that is, insofar as the individual falls under the relevant universal. (2) The universal of which there is scientific knowledge is not, as such, anything real outside the mind (unless it is the real individuals considered as instances of the universal), but is something produced in the intellect by its consideration of sensory apprehensions of individuals. But (3) even if it is not real, it can be truly predicated of (*not* identified with or found in) the different real individuals that instantiate it, in virtue of their real essential resemblance to one another.
all men in the way that has been said, and just as with men, so with the others.

In response to the other argument, when it is argued, “whoever has come to know nothing learns nothing,” I hold that “learning” can be taken in two ways. In one way it names every acquisition of knowledge, extending the name of knowledge to the cognition of conclusions as well as to the cognition of principles, and in this way this major premise is false, that “whoever knows” etc. For a man acquires cognition of first principles immediately from incomplex things when no cognition precedes, and so, extending the name of knowledge to the cognition of principles immediately from incomplex things, the major premise is false. But if “learning” names the cognition of conclusions, he who has come to know nothing learns nothing, for it is necessary that he who learns the cognition of a conclusion know something beforehand, since it is necessary that he cognize the conclusion beforehand in the universal. But then, in response to the minor premise, it is true that man then learns nothing from scratch, for from scratch, before he has the cognition of first principles, he does not learn the cognition of conclusions.

In response to the other argument, when it is argued “he does not learn” etc., I hold that “perceiving something” can be understood in two ways, either objectively or informatively. For something is perceived by the intellect under the formula of an object of the intellect, and something under the formula of what informs the intellect. The nature and quiddity of a reality is perceived by the intellect under the formula of an object, since that which is an object of a capacity is that the cognition of which perfects that capacity. Now the cognition of a reality as far as its quiddity and essence is concerned is what perfects the intellect, for this is not within the power of the species informing it. But through the species it is carried into cognition of the reality as far as what is interior to it is concerned, for instance, as far as its quiddity and nature are concerned. Therefore the essence and quiddity of the reality is contained in the formula of object of the intellect, but species and similitude is contained in the formula of what informs the intellect, and the intellect, informed in this way by the species, is carried to the reality. In this way, therefore, the intellect perceives the reality under the formula of an object of the intellect, and the similitude under the formula of what informs the intellect, and therefore when it is said, “he cannot know the reality” etc., it is true of one who does not perceive the reality under the formula of object. And you will say etc., and I hold that he perceives the quiddity of a reality under the formula of object of the intellect, but a similitude of the reality under the formula of what informs proximately, and since he perceives in this way the reality under the formula of object, therefore he can cognize it, but in such a way that when he perceives the species he is led to cognition of the reality. But in a way this similitude, which is a certain accident of the reality, can lead to cognition. There is a difficulty here, and elsewhere it will have to be looked into, but this much suffices for now. I hold that unless the intellect were a discursive power which from one cognized thing arrives at the cognition of another, it would never arrive by similitude at cognition of the reality, but the intellect is of its nature discursive, and therefore by natural discourse, when a sensible thing is represented to it it cognizes insensibles such as whatnesses and substances. So, just as everyone by natural instinct grasps non-sensed intentions under sensed species, since under the species of the wolf which one sees one
grasps the original species of its nature, which is a non-sensed species, so next the intellect, through a sensible species represented to it, forming for itself from this species an intelligible species, also arrives through discursus at the cognition of the nature and quiddity of the reality of which the species is a similitude.

**Question 18**

We ask whether knowledge can come to be in someone through discovery alone without any teacher.

And it is argued that it cannot, since a potential being does not come to be actual except through something that is actual, as is clear from the Philosopher in *Metaphysics* VIII. But every man has potentiality for actual knowledge in the beginning. Therefore, one does not come to be actual except through something that is actual, but an actual knower seems to be none other than a teacher; therefore etc.

Again, the Philosopher in *Sophistici Elenchi* I contends that it is necessary for a learner to believe. But one cannot believe unless it is on the authority of one who teaches. Therefore every learner must have someone who teaches him. One cannot, therefore, acquire knowledge without a teacher.

On the other hand, it is argued that the Philosopher in *Metaphysics* I says that experience makes art, inasmuch as Polus said rightly that experience makes art, but inexperience luck. But a man can acquire experience of sensible things by himself, therefore a man can acquire knowledge of sensible things by himself.

It must be said in reply to this that one can acquire knowledge for himself through discovery alone, for there are two ways in which knowledge is brought to be in us, namely, through discovery and through teaching, as the Philosopher suggests in the *Sophistici Elenchi* when he says that everyone who has come to know has come to know either in discovery or in learning, suggesting by this that knowledge can come to be in us in both ways. Proof that knowledge can come to be in us through discovery: If the causes leading to some effect are possible, the effect is also possible, but the causes through which a man can acquire knowledge for himself through discovery alone are possible; therefore etc. Proof of the minor premise: For there are two principles in us through which a man can acquire knowledge from discovery alone, namely the possible intellect and the active intellect. The possible intellect is related to intelligibles as senses to sensibles, for as the senses are potentially every sensible so the possible intellect is potentially every intelligible. So the possible intellect has only this

---


of itself, that it is potentially every intelligible, just as prime matter has only this of itself, that it is potentially every sensible form. And since the intellect is thus potentially every intelligible form, and has none innate in itself, therefore besides the possible intellect it is necessary to assume the active intellect, through which the possible intellect comes actually to understand. But the active intellect does this since it brings potential intelligibles to be understood actually. So it reduces the possible intellect from potentiality to actuality, and hence, just as light brings colors to actuality, so that they move the vision, thus the active intellect brings intelligibles to actuality, so that they move the intellect. Therefore the Philosopher says in De Anima III\(^5\) that the active intellect is a habit like light.\(^6\)

---

\(^5\)Aristotle, De Anima III 5, 430a14-17.

\(^6\)The problem here is the Aristotelian doctrine to the effect that whatever is potentially a Y comes to be actually a Y only if something else already actually a Y causes it to be so. The principle is not of universal application, of course, but is supposed to be true of fundamental realities. So one can be made angry without anyone else’s anger being operative, but anger reduces to the boiling of the blood about the heart, so that it is heat which underlies it, and nothing becomes actually hot unless it is made so by something else already actually hot. Perhaps the intention is that whatever change occurs occurs in the end because of some activity that falls under the principle. In any case, the principle applies especially to coming to know, since this is conceived as a matter of the intellect being informed with the form of a thing through a kind of contact with it, not, as the objector assumes, because a knower must somehow be brought to knowledge by another knower. The target here is those Augustinian thinkers who, inspired by St. Augustine’s De Magistro, would identify the active intellect with Christ, the Logos that contains the Forms and knows all things, and is our internal teacher whenever we learn anything. Simon presents an alternative theory in his determination. The active intellect causes the possible intellect to come to know, but it is not itself a knower (nor, of course, is it separated from the knower in any way, being nothing more than an aspect of the knower’s own proper intellect). The way in which it causes the possible intellect to know is compared to the operation of light. Light, for an Aristotelian, is a transparency of the medium between the colors seen and the eye, a property of the medium by which it allows the colors to reproduce themselves in the eye. So light does not itself have color, nor does it of itself convey color to the eye. It only allows the color of the object to act on the eye. Similarly, Simon seems to conceive the active intellect as that which allows the forms in the objects that we experience to reproduce themselves in the possible intellect. It is clear how Aristotle’s principle is satisfied here, but how does the active intellect allow the forms to reproduce themselves? It abstracts the form from its sensory experience, and so one must allow that the form is somehow virtually within sensory experience, and the active intellect allows this virtual form to act on the possible intellect. But it must be noted that the active intellect does this through its activity, and that it is one aspect of the intellect itself, so that the intellect, unlike the senses, is self-activating. Thus the senses are genuinely acted upon by their objects, but the intellect is only acted on by them in a manner of speaking. Really, the intellect acts on itself in the presence of the sensory experience containing the form, due to its awareness of that experience. The doctrine is close to that of Thomas Aquinas. One should note here that Simon is fighting toward a view of knowledge that makes it a natural phenomenon (assuming the intellect is natural), and does not want to say that the intellect itself is somehow a fundamental reality independent of the rest of nature, as a Platonist might. So there is some natural process behind coming to know, one involving a form coming to be in the intellect from the things that have the form in the natural world, through the functioning of the intellect on sensory experience. In that natural process, Aristotle’s dictum is satisfied. He is willing to count the form’s coming to be in the intellect as the fundamental natural process, however it occurs, and so willing to say that the form was actually in the things experienced, and comes to be in the intellect (though in a different way). Thus the actual lies at the beginning of the process as required, both by Aristotle’s dictum and by the nature of the resultant knowledge, which is of what is true, so that the conception is
And from this, that these two principles are in a human being, it is immediately apparent how it is possible for a human being to acquire knowledge by himself, since the possible intellect is first informed by some intelligible species by the power of the active intellect, and then the intellect, informed in this way, grasps the formula of the first incomplect things, namely of being and one. Afterwards the intellect naturally, as it were, and without any process of reasoning, by composing and dividing conceives the first complex intelligibles, “of everything either an affirmative or a denial” etc., and “every whole is greater than its part,” “a being is a being,” and the like. Next, since the knowledge of conclusions is included in these first principles potentially, a human being, through application and hard work, can reduce these conclusions to actuality, so that these conclusions are known actually, and in their own form, for since they are, as it were, in proper first principles, a human being can abstract those conclusions in actuality. In this way, then, the way is apparent in which a human being can, by the light of the active intellect, elicit proximate conclusions from first principles and other conclusions from these proximate conclusions, so that a human being by his own ability can acquire knowledge without a teacher. And noting this way of proceeding, the Philosopher said “we think we know each thing when we cognize its causes, both that it is the cause of it and that it is impossible for it to be otherwise.” And arts and sciences were discovered from scratch in this way. Nevertheless, this way of acquiring knowledge is extremely difficult for a human being, so through discovery alone no human being can bring anything to perfection.

Knowledge can also be had through teaching, and knowledge is acquired correctly through teaching in the same way it would be obtained through discovery. For first the teacher set out first incomplect principles for the cognition of the pupil, then true first complex principles, and from the cognition of first principles he brings about the cognition of first posterior things in the pupil, and so on right up to the conclusions of a particular science. And in this way he will bring about knowledge in him, but nevertheless, in this bringing about of knowledge the teacher is no more than an instrumental agent, and the interior reason existing within the pupil is the principal agent, for it belongs to the interior reason of the pupil to judge what the teacher says when he has been informed, and if what he says is true and he believes its, knowledge will come to be in him. But if it is false and he believes it, then deception will come to be in him, and because of this Boethius says in On the Teaching of Students that it is stupid to believe wholly what the teacher says. But at first it is necessary to believe.

In response to the arguments. In response to the first, I grant the whole argument. For I hold that where there is something actual, one is led from potential to actual understanding adequate to the reality.


by that. And I reply that what is actual is the active intellect, for it belongs to it actually, for unless, along with the possible intellect in human beings, an active intellect is assumed, to which it belongs to form intelligible species through which knowledge is gained of a reality, knowledge will never be gained by a human being. But since intelligible species are abstracted by the power of the active intellect, the possible intellect is made to know and understand.⁹

In response to the other argument, when it is argued that “it is necessary for one who learns” etc.—there is someone who learns strictly speaking, and this is the one who receives knowledge from a teacher and through teaching, through which it is necessary to believe, and this is what the Philosopher understands when he says it is necessary for a learner to believe. But he who receives knowledge through discovery need not believe, for he is not a learner strictly speaking.

**Question 19**

We ask at this point concerning knowing, it being accepted that one can know through discovery as well as teaching. We ask whether knowing is in human beings by nature.

And it is argued that it is, since nature is not lacking in what is necessary, just as it does not abound in superfluities. But knowledge is necessary to a human being. Therefore nature is not lacking in actual knowing for a human being. But a human being is naturally capable in that in which nature is not lacking for him. Therefore a human being is naturally capable in actual knowing.

Again, the intellect is more perfect than the senses, but the senses naturally tend to the act of sensing; therefore etc. Therefore understanding and knowing are in man by nature.

On the other hand, it is argued, the Philosopher says in *De Anima* III¹ that our intellect before learning or discovering is none of those which are, since it understands nothing actually. But if understanding were in a human being by nature, a human being would understand before learning or discovery. Therefore understanding and knowing are not in human beings by nature.

And as regards this, it must be held that an aptitude to knowledge is in a human being by nature, but the act of knowing is not in a human being by nature, but is in a human being from acquisition. The first is obvious, because of the similarity of the coming to be of

⁹The point of the first objection is this, that the possible intellect is nothing actual at all, mere potentiality, until it has been informed. This makes the intellect into something akin to prime matter, something in no way in act, and it can only be brought to act by something actual, which will stand outside it like the Teacher of St. Augustine, the Logos. The rejoinder, then, is that the intellect is purely possible or potential only in one aspect. The very same intellect is at the same time something actual, insofar as it is something with the active capacity to abstract forms from sensory experience and place them in itself. It is assumed that an active power can only belong to something actual.

¹Aristotle, *De Anima* III 4, 429a23–24.
knowledge in the soul and the coming to be of the substantial form in matter. For in this way, according to the Commentator on *De Anima* III, our intellect is related to intelligible forms as prime matter is to sensible forms. But in matter only an aptitude to substantial forms is found, and the actuality of those forms is from the agent that alters and changes the matter. Therefore it must be held that, so far as that power of the soul that is the possible intellect is concerned, only an aptitude to knowledge is found in the soul, but the actuality of knowing is in it from outside, that is, from a teacher, or from within, that is, from the active intellect. In as much as intelligible species, by which the possible intellect is informed, are abstracted from images through the active intellect, it receives knowledge of a reality, and so the aptitude for knowing is in a human being by nature, but the actuality from something else.

Again, a human being does not need application and deliberation for that which is in a human being by nature, for nature does not deliberate, as is said in the *Physics* II. But a human being needs application and deliberation for knowing and understanding, for, as the Philosopher says in *Ethics* II, the intellectual power has its coming to be and augmentation for the most part from teaching. Therefore, since it needs experience and time, the act of knowing and understanding is not in human beings by nature, but from acquisition.

Again, this is explained because what is in a species by nature is found equally in every individual of that species, as is apparent from the ability to laugh, which is shared equally by every individual human being. For as a substantial form is not susceptible of more or less, so neither is a proper attribute that is immediately consequent on a substantial form. But knowing is not in all human beings equally, but some are more knowers, some less. Therefore etc.

In response to the arguments. In response to the first, when it is said “nature is not lacking in what is necessary” etc., I hold that some things are necessary for being, some things for well being, so that nature is not lacking in what is necessary as far as being is concerned, but immediately confers everything necessary for being, and speaking also of what is necessary as far as well being is concerned, nature is not wholly lacking in what is necessary, but it is lacking in this way in what is necessary for well being, since it does not immediately confer what pertains to well being, but confers something by which they can be

---


3 Aristotle, *Nicomachean Ethics* II 1, 1103a14–16.

4 This seems false. It follows on the substantial form of iron that every piece of iron has weight. Having weight does not admit of degrees, of course, it either has weight, like iron, or does not, like the idea of purple. But weight admits of degrees, indeed, every actual weight necessarily has some degree. So perhaps every human being knows, and having this state that does not admit of degrees, one either knows (something), like a human being, or does not know, like a rock. But knowledge admits of degrees, one can know more or less. So the argument does not seem to follow. It may be that actual knowledge, even though it admits of degrees, actually follows on the substantial form of a human being.
acquired. In response to the minor premise, I hold that knowledge pertains to the well being of human beings, and therefore it does not confer on him the act of knowing immediately, but something through which he can acquire it, for instance, senses and reason. Similarly, nature does not immediately offer man clothing and weapons, which pertain to well being, but it confers some thing or things by which such things can be acquired and made ready, like the intellect and the hand. And thus nature is not lacking in what is necessary either to being or to well being, but it provides for these differently, and therefore it is suited for knowledge by nature, but has it actually through acquisition.

In response to the other argument, when it is said, “the intellect is more perfect than the senses,” I hold that this is true. 6 And in response to the minor premise, I maintain that they do not tend naturally to the function of sensing in such a way that the act of sensing is in them wholly by nature, and in such a way that they immediately tend by themselves to the act of sensing, but they tend to the act of sensing from sensibles that are present. In the same way, I hold of the intellect that it does not naturally tend to the function of understanding so that the act of understanding is in it wholly by nature, but it tends to the act of understanding from intelligibles that are present, when these are abstracted by the active intellect.

**Question 20**

We inquire about the part, “but in a circle,” where it is asked whether it is possible to demonstrate in a circle.

And it is argued that it is, since what is in a superior is in everything inferior to it. Now syllogism is something superior to dialectical and demonstrative syllogism, but it is possible to syllogize in a circle; therefore it is possible to demonstrate in a circle.

Again, the Philosopher says in *Prior Analytics* II 2 that it is possible to show in a circle in those things that are convertible. Now demonstration arises in convertible terms, therefore it is possible to demonstrate in a circle in demonstration.

On the other hand, it is argued that if it were possible to demonstrate in a circle etc., then there would be knowledge of all things through demonstration, for principles would be demonstrated from conclusions and vice versa, but there is not knowledge of all things through demonstration; therefore etc.

---

6Why is intellect more perfect than the senses? Perhaps because it stands above the senses, understanding what information the senses receive, and then going beyond this to abstract substantial forms which the senses can have no knowledge of. In any case, the assumption only serves to establish an argument *a fortiori*, i.e., if the senses can do it, then the intellect must be able to do it since it is more perfect.

1Aristotle, *Posterior Analytics* I 3, 72b25 ff. The translation cited in Faversham is William of Moerbeke’s, which runs “Circulo autem.” The vulgate James of Venice translation has “Circuloque quod impossibile...”.

2Aristotle, *Prior Analytics* II 5, 58a13–20, but in such a case, Aristotle points out, we presuppose the conclusion in the premisses.
As is obvious from the Philosopher in *Prior Analytics* II,\(^3\) syllogizing in a circle is from the conclusion, and conversely, so that assuming one predication one concludes the other predication which had been assumed in the original syllogism. That is, syllogizing in a circle is syllogizing from the conclusion with the converse of one of the premises to the other premise, so that in a circular syllogism the conclusion is demonstrated from the premises, and conversely.\(^4\) And so there is a return from something back into the same thing. When, therefore, it is asked whether it is possible to demonstrate in a circle, I hold that demonstration is of two sorts, one that brings about knowing without qualification, and another that brings about knowing in a certain respect. The first is demonstration why, and proceeds from what is better known without qualification. The second is demonstration in a certain respect, and proceeds from what is better known as far as we are concerned. When, therefore, it is asked whether it is possible to demonstrate in a circle, I hold that speaking of demonstration without qualification it is not possible to demonstrate in a circle. And the reason for this is that a demonstration without qualification proceeds from what is prior and better known without qualification. If, then, a conclusion is demonstrated without qualification through premises, and the premises are demonstrated without qualification through the conclusion, then the conclusion is something better known without qualification with respect to the premises, inasmuch as it demonstrates the premises, and something less known without qualification, inasmuch as it is demonstrated through them. The same thing, then, would be both better known and less known in respect of the same thing, which is absurd. Therefore it is absurd to say that there is demonstrating in a circle in such a way that in both directions there is a demonstration without qualification.

Speaking of demonstration in a certain respect, demonstrating in a circle is possible in such a way that the conclusion is demonstrated without qualification through the premises, and the premises are demonstrated in a certain respect through the conclusion. For from this nothing follows except that the same thing in respect of the same is prior and better known in one way, and posterior and less known in another way, and this is not absurd, but rather, it is reasonable that the same thing should be better known without qualification, and less known in a certain respect, in respect of the same.

Next, it must be known that in mathematics it is not truly possible to demonstrate in a circle, but in natural things it is necessary to demonstrated in a circle. The explanation of the first is that in mathematics the premises of a demonstration are prior to and better known than the conclusion both without qualification and as far as we are concerned. And therefore, since every demonstration must proceed either from prior things without qualification or from prior things as far as we are concerned, and the conclusion of the demonstration in mathematics is neither prior and better known without qualification nor

---

\(^3\)Aristotle, *Prior Analytics* II 5, 57b18-21.

\(^4\)If this is to produce valid syllogisms, the premisses of the syllogism we start with must be convertible, that is, not merely universal, but commensurately so. Simon assumes they would be in a demonstration of the most powerful sort, and presumably that is why he sees no problem here.
as far as we are concerned, it is obvious that in mathematics it is not truly possible to
demonstrate in a circle.

The explanation of the second is that in natural things the effects are better known
than their causes as far as we are concerned. Now teaching must always begin from what is
better known as far as we are concerned, for the way from what is better known and prior to
us is innate to us, from what is unknown by nature to what is prior and certain by nature, as
is said in Physics I, and therefore the way of teaching in natural things must proceed at first
from effect to cause. But then, in order that perfect cognition may be obtained, one must
proceed from causes to effects; and therefore in natural things it is thus necessary to
demonstrate in a circle, and before a man makes such a circle in natural things he will never
have a perfect cognition of them. So just as from the cognition of accidents we arrive at the
cognition of substances, since accidents contribute in large part to knowing what a thing is,
and then we go back again in order to attain to the complete cognition of accidents, and this
process is truly demonstrative, since from the cognition of substances we arrive at the
cognition of their per se attributes, so in natural things, through the cognition of the effects
we arrive at the cognition of the causes, and then we go back again in order to obtain a
complete cognition of the effects. And this process is truly demonstrative. Thus it is apparent
that there is demonstrating in a circle, and this is necessary in some sciences.

In response to the arguments, in response to the first, when it is argued that “the
superior agrees” etc., so it does, and you hold, “syllogism is superior,” but I hold that it is not
something superior, strictly speaking. For it is not the genus to dialectical and demonstrative
syllogism, but is related to these as a whole to parts. In this way it is granted, but you say “it
is possible to syllogize in a circle,” and this is true. And therefore I grant that it is possible
to demonstrate in a circle in such a way that in demonstrative syllogisms it is possible to
proceed from premisses to conclusion, and vice versa, but it is not possible to have a
demonstration without qualification in both ways.

In response to the other argument, when it is argued “in those things that are
convertible” etc., I grant that in demonstrative syllogisms it is possible to demonstrate in a
circle, but this is not the same manner of demonstration in both directions.

As to the argument on the other hand, I grant that it is possible to have knowledge of
all things through demonstration, since it is possible to have knowledge and demonstration
as much of principles as of the conclusion. But it is possible to have demonstration without
qualification of conclusions, and in a certain respect of principles, and also in this way it is
possible to have a demonstration without qualification of first principles. For the Philosopher

---

5Aristotle, Physics I 1, 184a16–20.

6What Simon should say is that a demonstrative syllogism with convertible premisses can be used to
produce syllogistically valid circular syllogizing, since this is in general true of all syllogisms. It is not in general
ture of all syllogisms with convertible premisses that they can be used to produce circular syllogizing valid
according to the standards of their particular species, say, according to the standards of demonstrative validity.
So there is no reason in these considerations to deny that syllogism is straightforwardly the genus of
demonstration.
in *Metaphysics* IV\(^7\) proves a first principle by refutation,\(^8\) and therefore the argument does not conclude an absurdity.

**Question 21**

We inquire concerning the part, “If, then, demonstrative knowledge” etc.,\(^1\) in which the Philosopher shows from what and what sort of necessary propositions a demonstration has being, for it has being from those which are *per se* and universally and in every case. And wishing to show that it is from such, he first shows what each of these is. First of all he shows what “in every case” is, for he says that is “in every case” which is not in some but not others, and sometimes but not at other times, but in every case and always.\(^2\) Here the Philosopher suggests that where something is in every case it is necessary that the predicate be in the subject for every difference in time. Therefore, since the subject is said of some, it is asked whether a common term is said through a single defining formula (*ratio*) of its present, past and future supposita.

And it is argued that it is not said of all those through one formula, for whatever shares in the inferior according to one formula shares in the superior according to the same one formula, for whatever shares in the inferior shares in the superior. Therefore whatever shares in the inferior according to one formula shares in the superior according to one formula. Now being (*ens*) is superior to human being, and to everything else, therefore whatever shares in human being according to one formula shares in being according to one formula.\(^3\) Therefore those which do not share in being according to one formula do not share in human being according to one formula.\(^4\) But existing supposita of human being and non-existing supposita do not share in being according to one formula, for non-existing supposita

---

\(^7\)Aristotle, *Metaphysics* IV 4, 1006a12 ff.

\(^8\)This sort of demonstration is not a syllogistic one, of course, and it is not clear why Simon grants that it is demonstration without qualification, unless he means that it is not robbed of that status in the same way that a demonstration *quoad nos*, arguing from effects to causes, is.

\(^1\)Aristotle, *Posterior Analytics* I 4, 73a21 ff. seems to be intended, though the precise words of Simon’s Latin do not occur in the existing Latin translations from Simon’s time.


\(^3\)The argument has problems, of course. Chiefly, being does not stand in the same relation to what is below it that human being does, for it is not a genus, strictly speaking, at all. The different sorts of being are analogous to one another, due to their various relationships to the being of substance, but this will not support the business of a common defining formula among all things that have being. All this, of course, from Aristotle’s *Metaphysics*, is something Simon is quite aware of.

\(^4\)The best that can be concluded here, given the problem observed in the last note, is that what does not share in *substance*, the most general genus above human being, according to one defining formula does not share in human being according to one defining formula. That, of course, supports no conclusions of interest.
are said to be in the soul, but an existing suppositum is a true being outside the soul. Therefore neither do these share in human being according to one formula. Therefore man is not said of existing and non-existing supposita through one formula, but past and future supposita are non-existent, and present supposita are existent; therefore etc.

Again, the Philosopher says in *Meteorology IV* that each natural thing is determined by some proper function in which, when it is capable, it is called a singular, and when it is not capable, it is not called a singular except equivocally. So there is a proper function of human being in which, when it is capable it is called a human being, and when it is not it is not called a human being except equivocally. In the same way, this is apparent of the eye. It is necessary, then, that those which partake of a single natural formula partake in the function following *per se* on that formula. But the existing supposita of man and the non-existing do not share in one function of man, since the existing suppositum feels and reasons, but the non-existing does neither. Therefore the two do not participate in one formula of human being. Therefore etc.

Again, the Commentator on *De Anima II* contends that the genus of change is two-fold: one is the genus of change according to which, if something changes, it changes in name and definition, and this sort is substantial change. Coming into being and passing away are of this sort. The other is the genus of change in which, if something is changed it is not changed in name and definition. From this I argue that substantial change is that in which, if something changes, it changes in name and definition. If the non-existing supposita of human being were changed substantially, then they were changed in name and definition. Therefore a non-existing suppositum does not remain the same as it was before in name and definition. But it shared the name and definition of human being, therefore it will no longer share in these. Even though an existing suppositum shares in the formula of human being, the non-existing does not share in this, therefore human being is not said through a single defining formula of both this and that.

Again, the Commentator on *Metaphysics III* contends that in that which is, was, and will be, no common formula is found. Now a non-existing suppositum is such that it was or will be, but an existing suppositum is such that it is; therefore, in a suppositum that exists now, and in the past, and in the future, there is not found any common formula. This being


\[^6\]Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros II* 5, 417b2-7, comm. 57, ed. F.Stuart Crawford, p. 216.

\[^7\]This is very odd, of course. When a man ceases to exist he does not take on new and different properties, but simply is no more at all. The argument seems to treat destruction as an accidental change. So when we speak in the present tense of Caesar, who is no more, we presumably do not mean to speak of Caesar as he is now (no longer human, but . . . ?), but rather of Caesar as he was when he existed. This is the line Simon takes in the body of the question.

\[^8\]I could not find the reference.
agreed, there arises this common proposition, “nothing is common to being and non-being.” Let it be assumed in every case below. But past and future supposita are non-beings and present supposita are beings, therefore one common defining formula is not found in present, past and future, and so it will not be spoken of these through a single formula.

On the other hand, it is argued that a term is said through one formula of all the supposita that are supposita of that one formula. But present, past, and future supposita are supposita of one formula, for that is the formula of a suppositum because it signifies individually what the common term signifies universally, as is obvious from *Metaphysics* VII.9

Now present, past, and future supposita signify the same individually that the common term, for instance, “human being,” signifies universally, since “Antichrist” [a future thing] signifies the same individually that “human being” signifies universally. And in the same way “Caesar” [a past thing] signifies the same individually as “human being” does universally; and the same for Socrates, assuming he is in the present. Therefore Antichrist, Caesar, and Socrates are supposita of one formula, and therefore human being is said of all of these through one formula.

When it is asked whether a common term is said through one defining formula of present, past, and future supposita, I hold that we can attend to the supposita being present or future as regards either of two things, their sharing in the term, or their act of existing. Attending to their being at present and in the future as regards sharing in the form of the term, in this way a term is not said through one formula of present, past, and future supposita, since the term is not said through one formula of those that share in the form of the term and then no longer shares in it, and of those that will share in it but don’t yet do so, and of those that actually share in it [i.e. in the present]. This is apparent from two considerations—first, in this way the term is not said through one formula (ratio) of those that do not equally share in the form (forma) of the term. Now the supposita that shared in the past and those that will share and those that now share do not equally share in the form of the term. Therefore etc.

Again, this is explained because the Commentator says on *De Anima* I10 that capacity and act are primary differences in being, and are to the greatest extent opposites in each genus. Therefore a term is not said through the same formula of those that divide the form of the term through act and capacity. But supposita that share in the form of the term and then no longer share in it, and those that will share in it in the future and do not yet do so, and those that actually share in the form [in the present], divide the form of the term

---

9Perhaps what is intended is Aristotle, *Metaphysics* VII 1, 1028a36–b1, “in the formula of each term the formula of its substance must be present.” See also VII 6. There seems to be a confusion here between supposita and the singular terms of which they are supposita, unless we take it that Socrates himself signifies human being “individually,” that is, “as an individual thing.” Socrates would signify the formula of human being, considered as he is an individual, that is, any term picking out this individual must signify human being to do so. See the discussion in the next Question of the first argument to the contrary.

through act and capacity, for supposita that actually share in the form of the term are brought together under the term, but others according to capacity only; therefore etc.

Thus it is obvious what is to be said if we attend to being future or past insofar as sharing in the form of the term is concerned. But if we attend to being in the present and in the future as regards the act of existence, in this way I hold that the term is said through one formula of every suppositum that shares in the form of the term, whether it actually exists or not. For the term is said of those that are one in the form of the term through one formula, but all supposita that share in the form of the term, whether existing or not, are one in the form of the term; therefore etc. ¹¹

But there is a hidden difficulty here. Is this possible, that a suppositum should not actually exist and yet share in the form of the term? We ask this since you hold that a term is said of those that share in the form of the term through one formula, whether they exist or not. So, for example, is it possible that Caesar should share in the form of human being and be a suppositum of it? It seems that it is not, for what is destroyed as far as its substance is concerned is destroyed in every substantial predicate that inheres in it, but Caesar, who was and now is not, is destroyed as far as his substance is concerned; therefore he is destroyed in every substantial predicate inhering in him. Therefore he is destroyed in being a human being. Caesar therefore is not a human being, and Socrates is a human being, therefore “human being” is not said of them through the same defining formula.

I hold that it is possible that something should not actually exist and nonetheless actually be a suppositum of the term, and this is apparent. We often say, and it is true, that one abstracts the significatum of a term from every difference in time, so that a term includes neither in what it designates nor in its way of signifying any difference of time. So Aristotle says in De Interpretatione ¹² that a name is a word which is significant by convention without tense etc. But one abstracts the significatum of a term from every time, and therefore from every difference in time, therefore a suppositum of one time is no more said to be a suppositum than another of a different time. From this I argue that a term abstracts equally from supposita of every different time, but those from which a term equally abstracts share in the form of the term through one formula; therefore etc. So human being, from this that human being no more determines itself to a human being in the present than in the past or future, since a man in the present is not a man from being in the present, nor a man in the past from being in the past, since it abstracts equally from this and from that, and therefore it is said of them through one formula. ¹³

¹¹Perhaps, Socrates and Caesar and the Antichrist are each of them one. But one what? One human being.


¹³Perhaps it is not out of the way to compare the way in which a past human being and a future human being is a human being with the way in which past and future events are present to God in eternity. In both cases, the item to which the past and future thing is related is regarded as standing outside of time, so that the relation with the item is not affected by its temporal status. The form stands outside of time only as it is
Again, this is explained thus: of those of which there is one essential understanding there is one essential formula, but of an existing and a non-existing suppositum there is one essential understanding, for just as when I apprehend Socrates, who is in the present, I immediately apprehend a human being, so by apprehending the future Antichrist I immediately apprehend a human being, for it includes human being in its significatum, and similarly by apprehending Caesar I apprehend a man. It is said of all of these through the same formula, then. And that both beings and non-beings are understood through one formula is clear, for the Philosopher says against Plato in *Of Memory and Reminiscence*\(^{14}\) that they can understand magnitudes that are not; and in understanding magnitude which is and is not, I always understand the same thing, since I understand the essence of magnitude in both. A term, then is said of present, past, and future supposita through one formula, not as they are in the present or as they are past or as they are future, for this is an accident of the form of the term, but as they share in the form of the term.

Again, of those of which there is one whatness there is one formula; but of supposita that exist and do not exist there is one whatness, for actual existence or not being is an accident of the whatness of a reality, which Avicenna makes clear thus:\(^{15}\) each reality has something conceptually abstracted by which it is known of it what it is apart from its being understood to be in the soul or in reality outside the soul. And he says later that humanity has only that it is humanity from this that it is humanity, and from this that it is humanity it is neither in the soul nor in reality outside the soul. From this that it is humanity it is neither one nor many nor in singulars nor in the soul; but it has this alone from this, that it is humanity, that it is humanity. But by no means, he says, if animality, from this that it is animality, exists as an effect, then, since animality cannot fail to be animality animality cannot fail to be as an effect; and if it could not exist as an effect then its being would necessarily be from itself, and if its being were necessarily from itself then it would depend on no other to be an efficient cause in its being, since animality does not have that it is animality from any other as efficient cause (**effective**). But then animality as it is animality would exist as an effect, and it would not have this from another as efficient cause, which is impossible, since each thing caused by another as efficient cause depends on the other’s abstracted, not as it occurs concretely, whereas God stands outside of time without qualification, but even this difference can be attenuated if we note that God as he intervenes in events, producing miracles or inspiring the Prophets, acts at a particular time, even if this action is at that time not because of God’s status, but because of the temporality of the effect he produces, so that the mind viewing God as cause of that temporal event views God as anchored to the time at which it occurs. The opposite is true, of course, in the case of the abstracted form, for the concrete form is the fundamental reality, which is temporal, and it is as the form occurs as something regarded by the mind that it stands outside of time.

\(^{14}\)Aristotle, *De Memoria et Reminiscencia I*, 450a1–7. Aristotle claims that in thinking about magnitude as such one employs an image which represents a determinate magnitude. Simon presumably takes it that the determinate magnitude represented is not, but in understanding it one understands magnitude that is, inasmuch as one understands magnitude in general.

being; therefore animality as such does not exist as an effect. Similarly neither does any other, as a consequence of the same argument. To summarize the argument, then: There is one formula of those which have one whatness. Something, therefore, can be a suppositum of a term actually without determining itself to existence in an effect. For just as a term does not determine itself to existing in an effect, in the same way neither does a suppositum of the term do this through itself. Therefore Caesar, who is actual in the past, is an actual suppositum of the term just as Socrates is, who is now.

In response to the argument, when it is said, “what is destroyed as far as its substance is concerned” etc., this is true. And you say, “Caesar being destroyed” etc.—I hold that if through “Caesar” we understand that which was Caesar before and now is not Caesar, it is clear that he is destroyed as far as his substance is concerned. And “therefore it is destroyed as far” etc.—I contend that that which was Caesar before and is not Caesar now does not share in the form of human being. Nevertheless, Caesar always shares in the form of human being, and therefore he is actually a human being. Now I argue that Caesar is always a man actually, and Caesar is past actually; therefore a certain past thing is a human being, not as it is past, but as it is a human being. I argue in the same way concerning the Antichrist, that he is always actually a human being, and the Antichrist is actually future; therefore a certain future thing is a human being. In the same way I hold that Socrates, who is in the present, is actually always a human being, but actually Socrates is in the present; therefore etc. But a past thing is a human being not as it is a past thing, but as it shares in the form of human being. In the same way a future thing is a human being not as a future thing, but as a human being or as it shares in the form of human being.

And all the confusion about the problem at hand seems to be because we do not distinguish between act and capacity in a suppositum, for instance, between Caesar in act and Caesar in capacity, or between human being in act and human being in capacity. Now I believe that if we were to distinguish thus, a few arguments would remain unresolved, but the arguments which strengthen this side, as well as those that strengthen the other, can be dissolved. For these are only quasi-logical, therefore we ought not to care much which side of the issue is maintained, but this which I have presented seems to be sufficiently probable.

And if someone were to say that it is a fallacy of accident to argue “Caesar is always a human being, but Caesar is actually past; therefore etc.,” it is obvious that this cannot be assigned to the fallacy of accident. So human being is not determined of itself to being now and to being then or to being in the present, past, or future, as it is obvious that just as human being can agree actually with Caesar so it can agree with that which is past. And therefore being a human being now is a predicate belonging to the difference between Caesar in actuality and a past thing; and if you should tell me that Caesar in actuality is not in the nature of things, in what way then is Caesar a human being? So this objection amounts to nothing. If it were the case that Caesar in actuality is a human being through the being of actual existence, then Caesar in actuality would not be a human being except when he actually exists, but Caesar in actuality is a human being since this essence is, for whoever understands Caesar in actuality understands a human being. Hence, if someone were to ask why a human being is a human being, I would say it is because this essence is that, or because
the essence of the predicate is the essence of the subject. Thus I will hold that Caesar is a human being in actuality since this essence is that and because of nothing else, just as when no eclipse exists in the realities of nature, an eclipse is still in eclipse.  

And if you reply, “a dead human being is not a human being, but Caesar in actuality is a dead human being; therefore etc.” I hold, as regards the minor premise, that Caesar in actuality remaining Caesar in actuality is not a dead human being since Caesar in actuality is a human being. Hence, just as you do not say of a human being that it is a dead human being, in the same way neither do you say of Caesar in actuality that he is a dead human being, but when Caesar has been destroyed, whatever was Caesar in actuality before and is not now Caesar in actuality, is the dead human being. And if you say “that which was Caesar in actuality and Caesar in actuality were undivided in essence, and Caesar in actuality was none other than he who is dead, if then Caesar is dead Caesar in actuality is dead, and if Caesar is a dead human being, then Caesar in actuality is a dead human being,” in response to this it must be held that when Caesar is destroyed Caesar in actuality is dead, and he is dead since, when Caesar is destroyed, nothing exists in reality that is Caesar in actuality, so that the substance of Caesar is not found any longer in the being of actual existence.

And you will argue that the substance of Caesar is not found in the being of actual existence, and it is obvious that the substance of Caesar is not found in the soul since the substance of a reality is not in the soul, but its species is. For the species of a stone is in the soul, and not the stone. This Caesar in actuality, then, is nowhere according to its substance, therefore it is nothing. Therefore, when Caesar has been destroyed, Caesar in actuality is nothing. I reply to this that when Caesar has been destroyed, nothing is found in actual existence that is Caesar. Again, neither is it found in the soul, since the substance of a reality is not in the soul, etc. But Caesar in actuality is in the soul through his species and similitude, so that the intellect through this species and similitude well perceives of Caesar in actuality that he remains no longer in natural reality. Nevertheless it perceives that this substance is not, considered in itself, self-determined to being in the soul or to being in natural reality, and therefore it perceives this substance of Caesar as it is a substance and nature in itself, and perceives that every Caesar in actuality is destroyed, though Caesar in actuality remaining Caesar in actuality is some essence in itself, and since it is not another essence than the essence of human being, therefore it perceives still that Caesar remaining Caesar in actuality is a human being.  

And since Caesar in actuality remaining Caesar in actuality is past, it is clear that Caesar in actuality is no longer in actual existence, and is not found in the soul. Therefore, when Caesar has been destroyed, Caesar in actuality is nothing. I reply to this that when Caesar has been destroyed, nothing is found in actual existence that is Caesar. Again, neither is it found in the soul, since the substance of a reality is not in the soul, etc. But Caesar in actuality is in the soul through his species and similitude, so that the intellect through this species and similitude well perceives of Caesar in actuality that he remains no longer in natural reality. Nevertheless it perceives that this substance is not, considered in itself, self-determined to being in the soul or to being in natural reality, and therefore it perceives this substance of Caesar as it is a substance and nature in itself, and perceives that every Caesar in actuality is destroyed, though Caesar in actuality remaining Caesar in actuality is some essence in itself, and since it is not another essence than the essence of human being, therefore it perceives still that Caesar remaining Caesar in actuality is a human being.  

---

16 Perhaps the point can be made thus: Caesar is actually a human being, whenever he exists. This could be timelessly true, but it is also always true. It was true, and will be true and is true. So Caesar is actually a human being even now, whenever he exists. He does not exist now, of course, and so this present tense statement does not refer to present existence, but only the fact that even at present it is true that 'whenever Caesar exists he is a man'.

17 Note that the point in the previous note can be made without making reference to the existence of Caesar in the soul, or of the similitude or conception of Caesar there. It is not that the concept of Caesar stands outside of time, for it does not, since it is only as long as some soul in time conceives Caesar. Rather the statement “Caesar is a human being whenever Caesar exists at all” stands outside of time (or, if you wish, is true
therefore a certain past thing is a human being, not as it is past, but as it is a certain essence and nature. It is exactly this way with rain—we understand that rain in actuality is what it is in substance, notwithstanding that it is not an external reality—it is similar in the matter at hand. And noting this, Avicenna says that since essence is not determine itself to being actually outside, nor to being in, the soul, let us assume that even though a reality is not in the being of actual existence, nor in the soul, still the intellect can consider this nature according to itself and on this nature the intellect can found some true and unchangeable proposition; and Avicenna says\(^8\) that even though this truth was not in the human intellect from eternity, it was in the divine intellect from eternity.

And what was said of Caesar is to be understood of Antichrist, for although he is not, still it is true to say that Antichrist is in actuality a human being, even if he never was, just the same as with Caesar. If you answer that what will come to be a human being is not always a human being, but Antichrist will come to be a human being; therefore etc.— I hold that the major premise is true, and as regards the minor premise, I hold that Antichrist in actuality never will come to be a human being, since Antichrist in actuality is eternally a human being, and what is eternally a human being will never come to be a human being. In what way, then, will we say that Antichrist in actuality will come to be? I hold that it is in this way, since he is in actuality Antichrist, a human being will come to be in such a way that at the same time he will be a human being and in actuality Antichrist.

And if you tell me, “if Antichrist in actuality was a human being from eternity, then the form of Antichrist was in his matter from eternity, and still Antichrist will come to be at some time from scratch, therefore the form of Antichrist would be in his matter before he comes to be, therefore the acquisition of substantial form will not be through generation, therefore the acquisition of substantial form will not be through coming to be, but will be a certain leading out from the hidden into the manifest, so that the form which earlier was latent in matter is led out into the manifest. And this was the position of Anaxagoras, who assumed a latency of forms.\(^9\) And when you say in the major premise, “Antichrist in actuality is always human being, therefore from eternity etc.,” I hold that it does not follow, since this is true from eternity, “Socrates is Socrates,” and still the form of Socrates was not in its matter from eternity. But that this was true from eternity, “Socrates is Socrates,” is obvious since the


Philosopher says in *Prior Analytics* II\(^{20}\) that whoever believes this proposition, “the good is not good,” believes two contradictories in this proposition, for it says the same thing is good and is not good. Similarly, whoever thinks Socrates is not Socrates thinks that Socrates is Socrates and that Socrates is not Socrates. If you should tell me that Socrates is not Socrates, then Socrates is non-Socrates, since if Socrates were non-Socrates then Socrates would be Socrates, then in this way it is true to say the other of the contradictories of everything—so if it is not true to say of Socrates that he is Socrates, then it is true to say of him that he is non-Socrates, this is converted to give “Non-Socrates is Socrates.” I argue then from these, that non-Socrates is Socrates, and Socrates is non-Socrates, that Socrates is Socrates. And you say earlier that Socrates is not Socrates, therefore you say two opposed things, and so whoever denies this grants it. And it is similar of every similar case— whoever denies it grants it.

Again, the Philosopher says in *De Interpretatione* 2\(^{21}\) that every true negative presupposes some true affirmative. So this, “good is not bad,” is only true because it is true that “good is good.” So if this is true, that “Socrates is not Socrates,” this presupposes a true affirmative, but nothing can be said of Socrates more truly than himself. Therefore it is necessary that Socrates be verified of Socrates. And you said Socrates is not Socrates, therefore in denying this you have to grant that same thing, and therefore the Philosopher says in *Metaphysics IV*, 2\(^{22}\) where he disputes against those who deny the first principle that of each the denial of another is more true than that of itself, for of a stone it is truer to say “non-runner,” “non-house,” “non-human being,” and whatever else, than “non-stone.” So this, “Socrates is Socrates,” is true from eternity, but his form does not exist in matter from eternity. And therefore it is not necessary, in order that some proposition be true from eternity, that its form exist in matter from eternity. And so this, “Antichrist in actuality is always a human being,” is always true, even though his form is not always in matter.

And if you should say, “if the actual Antichrist is always an actual human being Antichrist is always one who has his essence, and he only has his essence because he has a form in matter,” I hold that this is not necessary, though this follows nicely, “if the actual Antichrist is always a human being, then whatever actually has the form of Antichrist in matter, while it actually has it, is always a human being.” Similarly, considering Caesar with reference to what he was before his destruction, the actual Caesar is always a human being, that is, while something actually has the form of Caesar in matter it is always a human being, and this would not be if the actual Caesar, considered as he is in whatever time, were not a human being and a suppositum of human being. So if you say there is no such actual Caesar, I hold that I can then grant that no such actual Caesar exists now which is a human being, and still, whoever is the actual Caesar is of necessity a human being, it being assumed as an

---


\(^{21}\) A[ristotle, *De Interpretatione* 14, 23b15–17 ff.]

\(^{22}\) A[ristotle, *Metaphysics* IV 4, 1007b36.]
impossibility that someone is such, for if the antecedent is impossible the consequence is surely necessary. So it is apparent in this way what must be replied to the question from the Commentator on *Physics* VII, for it was held that a term is said of present, past and future supposita through a single formula, and I hold this of those that share in the form of a term whether they are in the present etc. But I understand what was said in this way: that a common term is said of present past and future supposita through a single formula not as they are present, past and future, for nothing is univocally common to these as they are such, for nothing is univocally common to both being and non-being. But it is said of present, past and future supposita in such a way that I understand by “past supposita” what these take on substantially before their destruction, and by “future supposita” what they will be substantially after coming to be. Hence I do not assume that the term is said through one formula of that which was the actual Caesar and now is not, and similarly of Antichrist. But it is said of the actual Caesar and the actual Antichrist through one formula. And since the actual Antichrist is future, and the actual Caesar is past, it is said of past and future things through a single formula, not as past and future, but understanding by “Caesar” what it was substantially before its corruption, and by “Antichrist” what it will be substantially after its coming to be, so that the actual Antichrist will be of this sort—what will come to be while remaining the actual Antichrist always remains a human being in actuality, and through the same formula by which Socrates in the present remains the actual Socrates.

And if you hold that nothing is in the nature of realities that is the actual Caesar, this is true. Nevertheless, this is also true, “the actual Caesar while remaining actually Caesar is always a human being,” and similarly of the actual Antichrist, so that when he exists, a human being exists, and when he is understood, human being is understood, and when he is signified, a human being is signified by this, whether it be the same as human being received under the formula of universal, or *per se* a suppositum of human being. And this opinion seems to be a mean between two that have commonly been held, since I do not assume that a common term is entirely equivocally said of present, past and future supposita, as one position assumes, nor that it is entirely univocally said of present, past and future supposita. For it is not said through one formula of past supposita, understanding by “past supposita” that which they are before their destruction, and similarly for “future supposita.” And it is clear that the response is easy once these things have been seen.

In response to the arguments: In response to the first, when it is argued that whatever shares in the inferior etc., this is true. And you hold, “therefore whatever shares in the inferior according to one formula” etc., and this is true. And you say “being is superior” etc., “therefore what does not participate in being according to one formula,” I grant this. And when it is said, “an existing suppositum and a non-existing one” etc., I hold that understanding by “non-existing suppositum” that which it is after its destruction, it is obvious that what exists and what does not exist do not share in being according to one formula, for a non-existing suppositum in this way has being only in the soul. But understanding by “past

\[2^{3}I \text{ could not find this reference.}\]
suppositum” that which it was before its corruption, in this way I hold that an existing a non-existing suppositum share in being according to a single formula, for each is a true being outside the soul, since a true being outside the soul is an abstract essence that does not determine itself to being in an effect or to being in the soul. Understanding by “non-existing suppositum” what it was before its destruction, in this way it is a true being outside the soul, for it is an abstract essence of itself not determined to being in the soul, but as it is in itself it can be in an external reality if there is some cause giving it being.24

In response to the other argument, when it is argued, “each natural thing,” etc., this is true. And you hold that “an existing suppositum” etc., I hold as before that a non-existing suppositum, understanding by this what it is after its destruction, is neither a human being nor has the function of a human being, since it is destroyed in its substance. But understanding by “non-existing suppositum” what it was before its destruction, in this way it is a human being and is always a human being, just as a human being in the present is always a human being. For the essence is always the same as this, for if not, what else could be made true of this?

In response to the other argument, when it is argued, “the genus of change is two-fold” etc., this is true. And from this you accept that “it is changed in substance,” etc. This is true. And you hold, “a non-existing suppositum was changed in its substance” etc. But I reply that a non-existing suppositum was changed in its substance because it is not the same in substance as it was before, and insofar as it is non-existing, it is neither a human being nor shares any more in the formula of human being. But if we attend to what it was before, thus it is a human being and has the formula of human being, and therefore, attending to that, it is always a human being.

In response to a certain argument that can be advanced concerning Antichrist in particular, which goes as follows: Nothing shares in any nature until it has its form and species, but Antichrist does not have the form and species of human being, since he will come to be a human being, therefore Antichrist is not a human being. In reply to this, I grant the minor premiss, and in response to the major premiss I hold that we can understand by Antichrist what he was before coming to be, and in this way he does not have the form of human being, and is not a human being, or we can understand what he will be after he comes to be, and in that way he is a human being, since he is the actual Antichrist, and the actual Antichrist as long as it remains actual Antichrist is always a human being.

In response to the other, when it is said “in what is, was, or will be” etc., from which it was accepted that “in being and non-being” etc., if you understand that to a being actually in existence and to a non-being actually in existence there is nothing univocally common, in this way it is false. If you understand that to what has some essence and nature and to what

24The problem I identified in my notes to this objection does not interest Simon, apparently, for he has an answer he thinks more apropos of the case. In effect, he is suggesting that “— is a man” be read not as “— exists now and is a man,” but as “whenever — exists — is a man.” Then the same sense of being, being in actuality external to the soul, figures whether we are dealing with a present, past, or future subject. Caesar is a man, Antichrist is a man, and so is the presently existing Socrates.
does not have some essence and nature nothing is univocally common, in this way it is true. And you hold that “a suppositum in the present” etc., which is true, “but a past suppositum is not some essence and nature,” and I hold, just as before, that a past suppositum, considering it as regards what it is before its destruction, in this way I hold that something is univocally common to present and past supposita, since in this way the past suppositum is some essence and nature. But to a being and a non-being, that is, to what is some essence and nature and to what is not some essence and nature, nothing is univocally common. And this is what the Commentator understood by them if his words have any truth.

At this point some are used to arguing thus: a universal is abstracted from each singular according to the intellect, but according to being it is joined to each individual, but what is signified by the name of a human being is a true being outside the soul; therefore it is necessary that every suppositum of it be a true being outside the soul. It was seen in what way this argument is to be resolved, since it must be solved as the first was, for it was seen in what way a non-existing suppositum is a true being outside the soul and in what way it is not.

Again, let it be argued thus: form gives being, therefore those which differ as far as being is concerned differ as far as form is concerned, but an existing suppositum and a non-existing suppositum differ as far as being is concerned; therefore etc. It is clear that form gives being of essence, and so those that differ as far as being of essence is concerned differ in form. And you hold that “an existing suppositum” etc., which is true in the being of actual existence that now is, but in the being of essence, understanding by non-existing suppositum what it was before its destruction, it is false.

It was also customarily argued thus: the Commentator on Metaphysics VIII against Alexander, who supposed heat and cold etc. to be the substantial forms of the elements, says that Alexander argued thus: that heat is the substantial form of fire because when heat is destroyed, fire is destroyed, therefore it is the substantial form of fire. And the Commentator responds to this that “something being destroyed upon the destruction of another” can be understood in two ways, either causally or concomitantly, causally as the destruction of the proper attribute follows upon the destruction of the subject, concomitantly as the reverse, so that the destruction of fire follows upon the destruction of heat. Given this, the Commentator accepts that the subject is destroyed concomitantly upon the destruction of its proper attribute. Now although being as an effect is not of the essence of a reality, still it is an attribute immediately following upon its essence, therefore those that differ in the being of essence differ as far as the being of existence is concerned, and those that are destroyed are destroyed in that way, but an existing suppositum and a non-existing one differ in being of existence etc.; therefore etc. It is true that being of existence is not of the essence of a thing and let that be supposed here. And you claim “being” etc., I hold that being immediately follows upon essence, but no being-then, but being that indifferently abstracts from being-now and being-then, and this is reasonable, for from this that being is an attribute per se

---

following upon the essence of a reality, one abstracts essence from each, and abstracts being from the same. And you suppose that existing is an attribute immediately following upon essence, just as the essence of a reality, then, abstracts from here and now, so being from being-now or being-then, and so a name signifies universally without tense. Being is also said to be everywhere and always, not positively, but through the privation of any definite place and time. Therefore it is reasonable that existing following upon essence abstracts from existing now and then, so that something existing then, considered as it was substantially then, is the same thing as a human being.

It was held that a term is said of present, past, and future supposita through one formula, understanding by a past suppositum what it was before its destruction, and by a future suppositum what it will be after it comes to be, and I maintain that logically speaking, although perhaps a philosopher really would not say this. For with a logician there can be one common formula of all those of which there is one common concept. Now of present, past and future supposita, understanding present, past and future as has been said, there can be one common concept, and this is because if I understand by Caesar what he was before his destruction and by Antichrist what he will be after he comes to be, there is one common concept of these as such and of a human being in the present, since they do not differ in human nature abstractly considered. And therefore a rational philosopher, that is, a logician, says that a common term is said univocally of present, past and future, understanding by present, past and future what has been said, but a real philosopher would not say this since being-in of a nature is not a past suppositum as far as that which it was is concerned, or a future suppositum as far as that which will be is concerned. Because of this everyone who holds that opinion that a term is said univocally of present etc., holds it concerning the formula of understanding, but everyone who holds the opposite view congratulates himself on this, that past essence does not remain, while a present essence remains. Hence, just as the logician says that genus is predicated univocally of its species etc., so the natural philosophy says that the genus is predicated equivocally of its species, and so the natural philosopher says “equivocally” where the logician says “univocally.” In the same way the logician says a term is predicated univocally and a natural philosopher equivocally. Therefore proceeding in this manner of inquiry we have gotten this far, that a common term is not said according to one formula of present, past and future supposita, understanding by “past” what it is after its destruction and by future what it is before it comes to be. But understanding by “past” what they were before their destruction, and by “future” what they will be after they come to be, the term is said univocally of these, and speaking as a logician, but equivocally if we speak as a natural philosopher—it is just the same of genus, for the natural philosopher says genus is equivocally predicated and this because of the diversity of essence, but the logician univocally because of the unity of the formula of understanding.

Question 22

We inquire concerning of-every-case, and here it is asked whether a term in a universal affirmative proposition is distributed only for those that agree in the form of the
term.

And it is argued that it is not, since a term in a universal affirmative proposition is
distributed for all those that signify the form of the term, but many signify the form of the
term that do not share in the form of the term; therefore etc. The minor premiss is obvious,
since Caesar and Antichrist signify human being, and still do not share in the form of human
being, therefore many signify the form of the term that do not participate in its form,
therefore etc.

Again, in a universal affirmative proposition a term is distributed when the
significatum of the term is taken universally, but the form of the term is not taken universally
unless it is taken for those that share in the form of the term and can share in it; therefore
the term is taken for those that can share in the form of the term, but those that can share
in the form of the term don’t yet share in it; therefore etc.

On the other hand, the term is only distributed for those for which there is
supposition under the minor term in the first figure, but in the minor term there is not
supposition under unless it is for that with which the form of the term agrees, as is obvious
in saying “Socrates is a human being,” “Plato is a human being”; therefore etc.

It must be held that in a universal affirmative proposition a term is only distributed
for those with which the form signified by the term agrees, for when something acts on
another as on its per se and proper object, it is clear that it acts on nothing else except insofar
as that other shares in the formula of that primary object. For example, heat acts on the
heatable as on its per se object, and therefore it acts on nothing else except what shares in the
formula of the hot. Now in the distribution of the term the soul, using a sign, touches the
form of the term as the per se object of distribution. I say, “the soul, using a sign” since the
soul is the principal agent in distribution and the sign is the instrumental agent. Therefore
everything for which a term is distributed shares in the form of the term.

Again, this is explained in this way: the term in a universal proposition is only
distributed for its supposita. Supposita, however, are of two sorts, namely accidental and per
se supposita. Accidental supposita only fall under distribution because of per se supposita,
for this human being falls under distribution, and this human being is white, therefore this
white thing falls accidentally under the distribution. Therefore per se supposita fall under the
distribution of the term, but per se supposita share in the form of the term; therefore etc. The
minor premiss is obvious, for the Philosopher says in Metaphysics V, when distinguishing
senses of “whole,” that “whole” is two-fold, namely integral whole and universal whole. An
integral whole is that of which no part is itself a whole, but a universal whole is that of which
every part is itself a whole. Now if a universal whole is one of which every part is itself a
whole, and a part of universal whole is a per se suppositum, then a suppositum of a universal
is itself a whole. Therefore, by whatever predication a universal is predicated of a per se
suppositum, saying “this is this,” this would not be so unless each one of them shared in the
form of the term, and therefore a per se suppositum shares in the form of the term. The term,

‘Can share in it but does not in fact share in it? That seems to be what is intended given the rest of the
argument. “Can” in what sense? Presumably, if it exists it will share in it, and it can exist.
therefore, is distributed \textit{per se} through those which share in the form of the term.

In response to the arguments opposed to this view, as for the first, when it is argued, “a term is distributed” etc., I reply that this expression is improper. A term is not distributed for what signifies the form of the term, since the utterance is what signifies the form of the term, but a term is not distributed for an utterance, but for those which share in the form of the term. But let it be granted, and as for the minor premise, when it is said “there are many that signify” etc., it is remarkable that Caesar should signify the form of a human being and yet does not share in the form of human being. For if Caesar signified the form of human being, then a human being is what is signified by the name of Caesar, therefore if a human being is what is signified by the name of Caesar, then what is signified by the name of Caesar is a human being, by conversion. If, then, Caesar is signified by the name of Caesar, Caesar is a human being. And therefore whoever assumes that “Caesar” includes human being in what it signifies assumes that Caesar while he remains Caesar is a human being. I do not say whoever was Caesar before. And therefore Caesar while he remains Caesar is a human being and shares in the form of human being. For although Caesar is past, still, when he is Caesar he is always a human being, and this is shown since that which, whenever it is assumed a human being is assumed, and whenever it is understood a human being is understood, and whenever it is signified a human being is signified, that is either the same as human being or a \textit{per se} suppositum of human being. But understanding by Caesar what he was before his destruction, in this Caesar is always a human being while he remains Caesar, not because Caesar is, but because in whatever Caesar is made true human being is made true in it, just as a theologian says that every human being is always alive, for in whatever is a human being, in the same life is found. So since Caesar being assumed, a human being is assumed, and Caesar being understood, a human being is understood, and Caesar being signified, a human being is signified, therefore Caesar is either the same as human being, or a \textit{per se} suppositum

\textsuperscript{2}That is, he does not mean to imply that there is anything existing at present to be denoted that was Caesar before this and no longer is. There is clearly no such thing, for Caesar has not changed in some way (as though being Caesar were accidental to him, like paleness, so that he could cease to be pale but remain in existence and available for present tense reference), he has been destroyed. Perhaps we could put the position of Simon’s opponent in this way: “Caesar” does not supposit for (refer to) anything at all. When we say that “Caesar is a man” that is strictly false (or meaningless?) since the subject does not supposit for anything. But what we presumably mean is that if “Caesar” were to refer to something, it would be a man. Simon wants to say, “Caesar” refers to something, but not to anything that exists at present, rather to a past thing, which, as long as it existed, was necessarily a man. Is that a better way to view the matter? Possibly, for understanding the supposition on Simon’s model would involve having a good deal more information (which we in fact do seem to have if we understand it), that Caesar existed once, in particular, which has a bearing on how we would determined whether a sentence such as “Caesar was bald” is true or not. (Consider “Antichrist will be bald,” the truth of which would have to be approached in quite another way.) Of course, one might understand the signification of “Caesar” (that it is a name intended to supposit for an individual human being), without knowing enough to determine the word’s reference (one may not know if “Caesar” is past, future, present, or even fictional).
of human being.  

In response to the other, when it is argued, “a term is distributed” etc, I grant it. And when it is argued, “but the form of the term would not be taken universally” etc., I hold that the form of the term is taken universally when it is taken actually for all those with respect to which it is a universal. Now it is not a universal except with respect to those that actually share in the form of the term, for it is only a universal with respect to those from which one abstracts, for one abstracts the form of the term only from the parts, since one does not abstract from non-beings, and therefore it is only distributed for those.

**Question 23**

We inquire concerning the chapter on what is *per se*, and since the Philosopher sets out four ways in which something is *per se*, it is asked whether there are only four ways in which something is *per se*.

And it is argued that there are more, since, according to the Commentator on *Metaphysics V*, this proposition “Chilus is alive” is true *per se*, and yet it does not seem to be *per se* in any of the four ways set out here; therefore etc.

Again, every way of being *per se* is either a manner of being or a manner of inhering. But the fourth way which is set out by the Philosopher is not a manner of being, as is obvious in itself, nor is it a manner of inhering, since wherever there is a manner of inhering it is necessary that one be related to another in such a way that it is predicated of it. But in the fourth way one is not related to the other in such a way, since one is related to the other as cause and effect, and a cause is not predicated of its effect, nor conversely. Therefore the fourth way is neither a manner of inhering nor a manner of being. Therefore it will not be a way in which something is *per se*. Therefore there will only be three ways.

The opposite appears from the Philosopher, who says that there are four ways in which something is *per se*.

It must be understood here that “*per se*” sometimes indicates being by one’s self, and sometimes it indicates inherence or the causation of inherence. It indicates being by one’s self, for instance, when we say that Socrates walks *per se*, that is, by himself; and we also say

---

3Perhaps the point could be put a little differently. Everything that the term distributes for falls under that form signified by the term, including Caesar and Antichrist. Does the term *denote* Caesar and Antichrist? Not if if we restrict it to denoting things that exist at present, for neither of these exist at present. But if they did, they would have to fall under the form signified by the term. If we take the term to denote timelessly, as it were, then it denotes Caesar and Antichrist, and they fall under the form.

1*Aristotle, Posterior Analytics* I 4, 73a34 ff.

2*Averroes, Commentary on the Metaphysics* V 18, 1022a25–26, comm. 23, Venice 1562, 132l. For “Chilus,” read “Callias.”

3*Aristotle, Posterior Analytics* I 4, 73b6–10.
in this way that Socrates is per se, and in general that every primary substance (the formula (ratio) of which is “everything that subsists per se and not through something else outside its form”) is per se according to the sense in which “per se” indicates being by one’s self. Now every primary substance subsists in the being of its nature, not through something that is outside its nature, but only through the presence of its form (forma) in matter; because of this every primary substance is per se according to the per se that indicates being by one’s self. An accident, however, is not per se in this way, according to the Philosopher in the text, for white and musical do not seem to be per se in this way, for what does not subsist through its nature, but through something else outside its nature, is not per se in this way. But every accident is like this, since it subsists through the nature subject to it, and therefore the Philosopher says in Physics I\(^4\) that white is not unless there is something other than white which is white. Therefore, speaking in this way of the per se every primary substance is per se, but no accident is per se in this way. This is the third way which the Philosopher sets out,\(^5\) of which Themistius says\(^6\) that the Philosopher does not introduce it as useful for demonstration, but in order to cover every way in which something is per se.

In another way “per se” indicates causality in relation to inherence, and in this way the per se is found in propositions. In this way we say that the proposition is per se when the predicate is the cause of the subject, or conversely. Now if the predicate is the formal cause of the subject, this is the first way of saying per se. If the subject is, considered as its matter, the cause of the predicate, this is the second way, in which the subject is related to the predicate as the material to the formal, for, if nothing else, it must be related to it as matter, since what stands under a thing has the nature of matter. In the second way, however, the subject stands under the attribute, therefore we say that the subject with respect to the predicate has the nature of matter. But if the subject should be related to the predicate as efficient cause, this is the fourth way. And so in all there are four ways in which something is per se.

And since the end in a way has the nature of efficient cause, since the end moves the efficient cause, and the efficient cause the matter, therefore that proposition in which the subject is related to the predicate in the form of its final cause reduces to the fourth way of saying per se. And it is in this fourth way that this proposition, “the happy is human per se,” is per se. For here the subject is related to the predicate as final cause, and for this reason the Commentator,\(^7\) on the authority of Alexander, states that the end of a human being is to be perfected through the speculative sciences, in which consists the highest happiness of human beings. Therefore he calls happiness the end of a human being.

And since in the fourth way the subject is related to the predicate as a cause closest


\(^7\)Averroes, *Commentary on the Physics*, Prologue, Venice 1562, 1H.
to its effect, and between the proximate cause and its effect there is no intermediate, therefore every proposition that is \textit{per se} in the fourth way is properly immediate. Because of this all immediate propositions reduce to the fourth way, and therefore, since they are immediate they cannot enter into a demonstration as a conclusion (although some say they can\textsuperscript{8}), but in a demonstration of the highest sort they occur as major premise.

The solution to the arguments is obvious. In reply to the first, when it is argued that “this is \textit{per se}” etc., I hold that Chilus can name either something having the form that is the principle of life, or the function [actual living]. So I say that this proposition, “Chilus is alive,” is \textit{per se} in the first way, and similarly this proposition, “Caesar is alive,” since, when actual, Caesar is always a human being and a human being includes being alive, speaking logically, therefore, actually being Caesar in this way includes being alive, and so speaking logically and concerning what is actual, Caesar in this way includes life. But if “alive” indicates the function consequent on the form, in this way it reduces either to the first way or the second. And since the logician says that is said to be “in every case” which is not in some things but not in others, nor is it sometimes and sometimes not, but is of everything and always, so the logician claims that the predicate is in the subject and in all of its supposita, and this always.\textsuperscript{9} I hold that this is a thing which, if it be supposed once, is always supposed, logically speaking, so that this proposition, “Chilus is alive,” is \textit{per se}.

In reply to the other argument, when it is argued “every way in which something is \textit{per se}” etc., Grosseteste says\textsuperscript{10} the fourth way is a way of causing, but let it be granted nonetheless that it is a way of inhering. And the reply to the proof: I hold that cause and effect can be considered in two ways, either abstractly or in the concrete instance. Now the effect is not predicated of the cause abstractly, but is predicated of it in the concrete instance, and therefore the Philosopher offered concrete examples in the fourth way.\textsuperscript{11}


\textsuperscript{9}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 4, 73a28–30.

\textsuperscript{10}Robert Grosseteste, \textit{In Posteriorum Analyticorum Libros} I 4, ed. Rossi, II. 114 ff.

\textsuperscript{11}The \textit{concretum} of a causal property is that which has the property, so the concretum of heat will be something hot. If we consider heat abstractly, then heat causes various effects, say dryness or a red glow, which are not to be predicated truly of heat. Heat does not glow redly, and is not dry. But the \textit{concretum} of heat, that which has heat in it, the hot thing, will in fact be dry and glow redly. So Simon’s position is that the fourth way of saying \textit{per se} pertains to inherence, for though the attribute caused by the nature of a substance cannot be predicated of that substance abstractly, since it is not part of its essence and does not follow on its essence logically, still it can be predicated of the concrete instances of the substance, since the concrete instances of the substance have the attribute caused in them by their natures in the same way that a sufficiently hot chunk of iron has a red glow in its caused by its heat. The difference in the two cases is that the hot thing does not possess heat and its causal sequela essentially, in virtue of its nature, whereas a substance does possess its substance essentially, even if it does not possess the proper attribute following on it essentially.
Question 24

We inquire more particularly concerning the ways in which something is *per se*, and first we inquire about the first way. And two questions arise here: the first will be whether being as an effect is predicated of anything *per se* in the first way of saying *per se*, and the second is whether the definition is predicated *per se* of the defined.

Concerning the first question, it is argued that it is not, for nothing is the cause of its own being, but if something were a being *per se* in the first way, then this would be the cause of its own being, since “*per se*” indicates the cause of a thing. Since this is absurd, it is clear that being as an effect is not predicated of anything *per se* in the first way.

Again, whatever exists only when something else exists is not a being *per se* in the first way, since whatever is a being *per se* in the first way can be a being whatever other thing limits it, for nothing considered according to its essence depends on another. But there is no being that exists unless it is because a certain other exists, not even the first principle, of which this would seem most likely, for the first principle is the first mover, and if a first mover exists there is also a first moveable, and thus there is more than one thing; therefore etc.

On the other hand, if there is no being that is a being *per se* in the first way, then there will be no arriving at a first being, and if there is no first being there are none of those posterior to it, since when the first in some genus is destroyed the others are as well. So if there is no first being there will be nothing. But it is absurd to say that nothing is. Therefore it is necessary that there be some being in the first way, of which being as an effect is predicated *per se* in the first way of saying “*per se*."

It must be held that being as an effect is predicated of something *per se*, and this in the first way of saying “*per se*.” This is argued with an argument similar to that of the Commentator on *Metaphysics* IV. There is some being that exists as an effect. I ask whether it exists as an effect because of its substance or because of something added to its substance. If because of its substance we have what was proposed, namely that there is something that is a being as an effect because of its substance. If it is because of something added this thing must be a being, since nothing is a being as an effect through a non-being. I ask then about this added thing, whether it is a being as an effect because of its substance or because of something added. If because of its substance we have what was proposed. If because of something added, it is asked about that thing as before, and so either there will be an infinite regress or we will come upon something that is a being as an effect because of its substance.

This is explained in another way since everything that is such and such through participation can be traced back to something that is such through its essence, for everything that is such through participation is such from another, and everything that is such from another can be traced back to something that is such *per se*, since everything that is from another is as it were accidental, and everything accidental can be traced back to something *per se*. Therefore everything that is such through participation can be traced back to something that is such through its essence. Therefore everything that exists through participation can be traced back to something that exists through its essence. But there are
many beings that are through participation, since everything caused exists because of participation in the first being. Therefore we will come upon something that exists through its essence, and what is that? I hold that it is the first principle, since in the first being existence is not caused by substance, but is identical with it; for if you say that they are not identical, then there will be a composition of substance and accident there, and consequently some diversity, which is not true. For Proclus proves that every multitude can be traced back to a one that is one and nothing but one. And since a simple form, according to Boëthius, cannot be the subject of accidents, the first principle would not be pure form, but some composite, and consequently it would not be first without qualification, since every composite is posterior to what it is composed of. Since, then, it is absurd for the first principle not to be a being first without qualification, it is obvious that there is no composition of accident and substance in it. And therefore its existing is predicated of it per se in the first way, but of nothing other than this first principle is being as an effect predicated per se in the first way, but if it is predicated per se, it is in the second way. For as I am assuming at present, and as has been proven by Avicenna and will be seen elsewhere regarding this, in everything other than the first being differs from substance, since in everything other than the first that by which a thing is and what the thing is differ.

Again, some argue in this way: being as an effect is not predicated per se in the first way of anything other than the first principle. For a human being is what it is essentially through no cause other than itself, for though there are many causes of a human being, yet of this that a human being is an animal there is no cause other than itself. And this is what the Philosopher holds in Metaphysics V. But that a human being is an animal is not brought about by another, for this is eternally; therefore a human being is what it is essentially through no cause other than itself. But a human being is an existing thing, or a being as an effect, through a cause other than itself, since every being that is caused is a being through participation in the first being. A human being, therefore, is a thing that exists as an effect through some cause other than itself, and is not what it is essentially through a cause other than itself, as has been shown. Therefore to exist as an effect is not of the substance of a reality. So being as an effect is not predicated per se in the first way, and the same argument applies to every other thing that is caused.

In response to the first argument, when it is held that a thing is not the cause of its own being, this is true. And you say that “if something were a being per se in the first way” etc. I hold that it is not so. And you prove it, since “per se” indicates a cause. I hold that this is not true in all cases, since “per se” taken positively indicates a cause, but sometimes it is taken privatively, and then it indicates a privation of all external causality. Therefore, when I say the first principle is a being per se, it must be understood that the first principle is a being per se because of the privation of every external cause; from which the first principle is per se a being, not because it is itself the cause of its own being, but since it depends on nothing for its being.

As for the other argument, when it is held that “what is not unless some other is” etc., I reply that what is not unless a certain other is its cause is not per se in the first way. And when you say, “no being” etc., I hold that if you understand by this that there is not any being
which is without something causing it, this understanding is false. And you prove it, since the first principle is not unless there is a certain other; I hold that even though the first principle is not except when there is some other, still, according to the intention of the Philosopher that other is not a cause of the first principle, but only a concomitant of it; so that the first principle is a being *per se* in the first way of saying “*per se*.”

**Question 25**

It is asked whether a definition is predicated *per se* of what it defines.

And it is argued that it is not, for the definition and the thing defined are the same. But one and the same thing is not its own cause. Therefore a definition is not a cause of the thing defined. But if a definition were predicated *per se* of the thing defined, this would be signified, that it is the cause of the thing defined, for *per se* indicates a cause. Therefore etc.

Again, if a definition were predicated *per se* of what it defines, then the parts of a definition would be predicated *per se* of what it defines. Then I argue, if the parts of a definition were predicated *per se* of what it defines, then the parts of a definition would be predicated *per se* of one another, and so the genus would be predicated *per se* of the difference, as is apparent in this syllogism, “a human being is an animal *per se*, a human being is rational *per se*, therefore the rational is animal *per se*.” And you hold that the premisses are true, therefore the conclusion is true, and so the genus would be predicated *per se* of the difference, which is absurd; therefore etc.

On the other hand, all the parts of the definition are predicated of what is defined, but the whole definition is nothing other than all its parts; therefore etc.

It must be said that a definition is predicated of what it defines *per se* in the first way, since what is included in the substance and formula of something is in it *per se* in the first way. Whatever is in a formula indicating what it is is in it *per se*, but what it is, which is signified by the definition, is in the substance of what it defines, indeed it is identical with the substance; therefore etc. Proof that what it is, which is signified by the definition, is the same in nature with what is defined: the definition and what is defined do not differ actually except because what the defined says confusedly and implicitly the definition says explicitly. And the philosopher, noting this in *Physics* I,¹ says that definition divides into singulars, that is, it takes up the single parts of the thing defined one at a time.

Again, that what it is, which is signified by the definition, is the same as what is defined is obvious, since as the abstract is related to the abstract, so is the concrete to the concrete. But what a thing is is imposed by whatness, as concrete by the abstract, and similarly being by essence. But essence and whatness are the same in reality, and differ only in their formulae, since the same thing the essence indicates abstractly is indicated by being as regards another. Therefore etc.

But although a definition is predicated *per se* in the first way of what it defines, and

---

¹Aristotle, *Physics* I 1, 184b10–12.
the parts of it are as well, still the parts of a definition are not predicated of one another *per se* in the first way. For neither is genus predicated of difference nor difference of genus *per se* in the first way, since those things are in a thing *per se* in the first way which are in the formula indicating what it is, therefore only that is in another in the first way which is assumed in its formula, but genus is not assumed in the formula of difference, nor conversely, since in every case, from the immediate addition of things of which one is assumed in the formula of another, or of which the formula of one is the formula of the other, nonsense (*nugatio*) is always caused. If, therefore, genus were assumed in the formula of difference or conversely, nonsense would be produced by the immediate addition of such things, and so every definition would be nonsensical (*nugatoria*). And this is obvious, since “rational” is not included in the proper formula of animal considered as animal, nor is animal included in the proper formula of rational considered as rational, for animal considered as animal includes “able to perceive,” but “able to perceive” does not include “rational” in its formula.

And you hold that genus and difference convey the same nature, therefore one is predicated of the other *per se*. I grant that they do convey the same nature, but this is not sufficient for being *per se*, for the logician does not only consider the essences of realities, but considers those essences under determinate formulae of understanding, and therefore he does not consider being *per se* in the first way except when reality is included in reality, and also formula in formula. And since the genus and difference are not related in that way, one is not predicated of the other *per se* in the first way. Since the genus and the difference are related to one another as potentiality and actuality, like a real composite of matter and form, and since the formula of potentiality is outside the formula of actuality, therefore the formula of the genus is outside the formula of the difference. And as a true natural being is composed of matter and form, thus out of these two understandings a third understanding is formed, which is the understanding of the species, and this understanding is the understanding of something determinate formed out of a determining understanding and a determinable understanding.

In response to the arguments, the response to the first is obvious from what has been said already.

As for the second, when it is argued, “if the parts of a definition” etc., I grant this. I hold that it is not necessary because the formula of the genus is not included in the formula of the difference, nor conversely. But the formula of each is included in the formula of the species, so that both are predicated of a species *per se* in the first way, but neither is predicated of the other *per se* in the first way. And when you prove that a human being is an animal, etc., I maintain that the fallacy of accident occurs here. When two are partly the same

---

The nonsense here would be a pleonastic expression, such as “masculine male.” We strive to find a meaning for this expression, and decide that it must mean a male in which the attributes of masculinity are especially marked, say, precisely because it is nonsense, i.e. needlessly repetitious, as it stands, and so we assume that whoever uttered it must intend something beyond the literal. See Aristotle, *Metaphysics* VII 5, comparing definitions construed as they are here to “snub nose” where “snub” means “concave nose,” so that the meaning of the compound is “concave nose nose,” which is nonsense.
and partly different, and some third thing is taken to belong to the difference between these two, then the fallacy of accident occurs. But this is how *per se* animal is with respect to human being and rational, and therefore the fallacy of accident occurs there, since being *per se* an animal is in human being, and not in the rational, and therefore it belongs to the difference between them.

**Question 26**

We inquire now, concerning the first way of what is *per se*, whether this is *per se* in the first way, "Socrates is a man."

And it is argued that it is not, since that proposition is not *per se* in the first way in which the predicate is not in the subject in every time, but human being is not in Socrates in every time; therefore etc. The major premise is obvious, for the Philosopher contends that whatever is in something *per se* in the first way is in it of necessity; and what is in something of necessity cannot fail to be in it; therefore whatever is in something *per se* cannot fail to be in it; therefore it is in it in every time. The minor premise is obvious, for "Socrates" signifies a human being of a determinate time, and therefore human being is in him in a determinate time; therefore etc.\(^3\)

Again, in a proposition that is *per se* in the first way, the predicate is in the subject considered as such, but human being is not in Socrates considered as such; therefore etc. The Philosopher asserts the major premise in the text, for he says that in those in which the predicate is in the subject *per se* the predicate is in the subject considered as such, and demonstrations are made up of such as these. The minor premise is obvious since if Socrates were a human being considered as Socrates, then Socrates would include no more than human being includes. But Socrates includes more. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that as genus is related to species, so species is related to the individual. But the genus is predicated of the species *per se* in the first way, since in the preceding question it was explained that the parts of a definition are predicated *per se* of the thing defined; therefore the species is predicated of the individual *per se* in the first way, but human being is related to Socrates as species to individual; therefore etc.

It must be replied that this proposition, "Socrates is a human being," is *per se* in the first way. The reason is that that proposition is *per se* in the first way in which the predicate belongs to the substance and to what-it-is of the subject. For whatever things are in the formula saying what it is are in a thing *per se* in the first way. Now when we say "Socrates is a human being," the predicate belongs to the essence of the subject, as the Philosopher suggests in *Metaphysics* VII, when he contends that if Socrates were to have a definition he would not have any other definition than that of human being; therefore etc.

But it must be observed that this proposition, "Socrates is a human being," is not

---

\(^3\)Socrates is mortal, and so is a human being for a determinate time, and is not a human being, it is suggested, after he is dead or before he is born.
purely per se in the first way. The reason is that that proposition in which the subject adds something real over and above the predicate is not purely per se in the first way, for when a proposition is per se in the first way the predicate must not be an accident of the subject, nor conversely, at least not as a real thing is an accident of a real thing, although the subject can belong as an accident to the predicate as a formula to a formula. Now, when we say “Socrates is a human being,” Socrates adds something real over and above man, for Socrates includes human nature and individuating principles that belong as accidents to that nature, and this is not purely per se in the first way. So as this proposition, “bronze triangle is a triangle,” is not purely per se, but in one way is per se and in another way accidental, since a bronze triangle is per se a triangle insofar as it is a triangle, but insofar as it is bronze it is a triangle accidentally, in the same way Socrates includes human being and being this, so insofar as he is a human being Socrates is human being per se, but insofar as he is this he is a human being accidentally.

And then you might say that if Socrates included these two, namely human nature and individuating principles accidental to that nature, then Socrates would be a being accidentally, and from this there follow two absurdities, the first being that although Socrates comes to be without qualification, his coming to be would be of a being that is accidentally, the second that if Socrates is both a being accidentally and a primary substance, then a primary substance will be a being accidentally. But this is absurd, since the Philosopher says in the Categories that a primary substance is what is called substance properly and principally and in the highest degree.

Again, if Socrates were to include these two, namely human nature and individuating principles, since individuating principles belong to the genus of quantity, to this extent the proposition, “Socrates is quantitative,” would be per se, just as “Socrates is a human being” is.

In response to the first of these, it must be held that there are two ways in which a being can be said to be a being accidentally. It can be said to be so in one way because it is an aggregate of two things of which one is not essentially ordered to the other and of which one does not depend on the other in its being in nature, and in this way a pale human being is said to be a human being accidentally, for pale is not essentially ordered to human being, nor conversely. Again, a human being can exist in nature without pale, and conversely, for pale has being in a wall. But Socrates is not such an accidental being, nor can such be the outcome of coming-to-be without qualification. In another way, a being is called accidental because it is aggregated from two things of which one is essentially ordered to the other, and of which one depends on the other in its being in nature, and it is in this way that I claim Socrates is an accidental being. For “Socrates” names a compound from human nature and individuating principles such that human nature cannot exist in nature without the individuating principles, for nothing exists in nature unless it is here and now. And in this way Socrates is an accidental being, for Socrates includes in his defining formula human nature, which is necessarily joined to individuating principles, and coming to be without qualification can very well have this sort of accidental being as its outcome. For it is clear that coming to be has as its outcome a substance that exists, and which is in nature necessarily
joined with individuating principles. Calling, then, such a substance as is joined with individuating principles an accidental being, coming to be without qualification has an accidental being as its outcome. So the Philosopher does well to say in *Metaphysics* VII that what a thing is does not come to be *per se*, and I understand by *per se* that *per se* which is a mark of being by one's self, so that it does not come to be *per se*, that is, by itself without individuating principles, since that comes to be which exists as what it is. It does not exist by itself without individuating principles, therefore neither does it come to be *per se*, that is, by itself. The Philosopher, noting this in the same place, says openly that neither does species—or whatever he calls the form in sensible things—fail to be, nor is there coming to be for it, nor what it is, but what it is is what it becomes in another. So neither matter nor form comes to be, nor even what a thing is, except in another, and so that which a thing is comes to be inasmuch as it is joined to another, that is, to individuating principles.

And if you reply that for simple change there must be a simple outcome, but coming to be without qualification is a simple change, therefore etc.—I hold that a wholly simple change must have a simple outcome, and in response to the minor premise I hold that coming to be is a simple change with reference to its subject, but with reference to its outcome it is a composite change. And the more the subject is a being potentially, the more it is required that the outcome be composite, for since matter is the subject of coming to be, the outcome is a composite of matter and substantial form, and since such a composite exists, and it does not exist unless joined with individuating principles, therefore etc.

In response to the other, when it is said that if Socrates is a being etc., I grant that a primary substance is an accidental being, since primary substance is both substance and individuated substance, and so it is necessary that it be made up of substance and a principle individuating the substance, from which it is an individuated substance. When we call what is thus made up of substance and individuating principle an accidental being, then, in this way a primary substance can be an accidental being. And as regards what the Philosopher said, when he says that primary substance is what properly etc., I hold that the Philosopher speaks there of substance with regard to the act of standing under a thing, and since primary substance stands under secondary substances and accidents, and secondary substances do not, primary substances are said to be substances in the highest degree, since they stand under in the highest degree. And this seems to be the intent of the Philosopher when he says in the same place that in those things conceived with matter what it is is other than that of which it is, and the expositors explain quite properly that in those things that are
conceived with particular designated matter what it is is other than that from which it is. So the Philosopher in the same place sometimes calls matter that which is the immediate subject of form, in the sense in which we say that matter is one of the principles of nature; and sometimes when he says “matter” he names the dispositions following upon the composite because of its matter. Since, then, what Socrates is is something other than Socrates, for Socrates includes human being and individuating principles, but what Socrates is includes only what belongs to the substance of human being, therefore, since being a human being is included what Socrates is and being quantitative is not included what he is, attending to this this proposition, “Socrates is a human being,” is more per se than this one, “Socrates is a quantity,” although taking into account that Socrates includes individuating principles it can be said that this is, in a way, said per se. But it is not per se in the way that this proposition, “Socrates is a human being,” is per se, since being per se principally attends upon what a thing is and nothing more belongs to what Socrates is than what belongs to what a human being is, for the whatness of a species and of all its particulars is the same. Thus it is clear in what way this proposition “Socrates is a human being” is per se and in what way it is not.

As for the arguments, in response to the first, when it is argued “that proposition is per se” etc., this is so. And as for the minor premise, when it is said “human being is not in Socrates” etc., understanding by “Socrates” what he is substantially, human being is in Socrates for every time, since this is true in every time, that of whatever Socrates is verified, human being is verified of that as well. And in this way “Socrates is a human being” is sempiternally true, because human being is in Socrates in every time, understanding by Socrates what Socrates is. And you hold that Socrates signifies a human being of a determinate time. When we say that Socrates signifies a human being of a determinate time it must be understood that Socrates signifies a human being, so that it follows that he exists for a determinate time, but still he is not a man for a determinate time.

As for the other argument, when it is argued that “in a proposition per se in the first way the predicate is in the subject” etc., I hold that per se in the first way is of two sorts, namely per se and primary, and per se but not primary. So when the predicate is in the subject per se and primarily, then it is in the subject considered as such, but when it is in it per se, but not primarily, it is not necessary that it be in it considered as such. So to have three sides is not in isosceles considered as isosceles, because it is not in it per se and primarily, but it is in triangle considered as triangle, because it is in it per se and primarily. In the same way, this proposition, “Socrates is a human being,” is per se but not primary, and this proposition leads back to this, “A human being is a human being,” which is per se and primary. And in general every per se proposition, affirmative or negative, leads back to some proposition in which the same is predicated of itself, and there it stands.

Question 27

It is asked whether the proposition “a human being is an animal” is true per se when no human being exists.
And it is argued that it is, since the proposition “a human being is a human being” is true *per se* when no human being exists. For no proposition is truer than one in which something is predicated of itself. But if a human being is a human being, a human being is an animal, therefore when no a human being exists, this proposition “a human being is an animal” is true *per se*.

Again, in every case that may occur a part of a definition is predicated *per se* of the thing defined. But animal is part of the definition of human being. Therefore in every case that may occur a human being is an animal. Therefore when no human being exists this will be true, “a human being is an animal.”

On the other hand, the propositions that answer the question what it is and if it is are related to one another in the same way as the questions. But the question what it is presupposes the question if it is. Therefore the proposition that answers the question what it is presupposes the proposition that answers the question if it is. Therefore the proposition “a human being is an animal” presupposes this, “there is a human being.” Therefore when no human being exists this proposition, “a human being is an animal,” will not be true *per se*.

It must be held that as far as the logician is concerned this proposition, “a human being is an animal,” is true *per se* when no man exists. For the logician says that every proposition is true *per se* in which the predicate belongs to the concept of the subject. Now even when no human being exists, animal is still part of the concept of human being, for being signified follows upon being conceived. But when no human being exists animal belongs to what is signified by “human being,” since “human being” always signifies the same thing. For utterances don’t deviate from what they signify, even if there is no reality corresponding to them. For an utterance always signifies the same whether or not there is a corresponding reality, since it establishes one and the same concept, so that just as always, whenever human being is understood, animal is also understood, so whenever a human being is signified an animal is also signified, for this is what is signified by “human being.” So this proposition, “a human being is an animal,” is always true, and the Philosopher, noting this in *Metaphysics* IV, says that a human being is a biped animal since it signifies this. Therefore in every such case, when we inquire into the truth of propositions in which such words are used, we must presuppose what is signified by the word, since, if I were to say that “man” no longer signifies animal when no man exists, I would not say that this, “a human being is a human being,” is true. But the Philosopher, in *Metaphysics* IV, presumes what is signified when disputing against those who deny first principles. Therefore, since it is always to be supposed that “human being” signifies, with a rational philosopher, the proposition “a human being is an animal” is always true, whether any human being exists or not.

But perhaps this proposition, “a human being is an animal,” is not true for a philosopher concerned with reality when no human being exists. For realities have two sorts of being, namely being in the soul, and being in an external reality, and according to this two-

---

*A rational philosopher is not one who argues or believes rationally, but a logician, whose concern is with concepts in the soul, as opposed to a philosopher who studies realities outside the soul using concepts.*
Old Questions

fold manner of being there ought to be two manners of consideration—one is the consideration of realities according to the being they have in the soul, and the other is their consideration according to the being they have in an external reality. The first sort of consideration belongs to the logician, not to the philosopher concerned with reality, who considers things are they are in nature. Speaking of reality, then, this proposition, “a human being is an animal,” is not true *per se* when no human being exists, and the reason is that what is destroyed as regards its essence and nature is destroyed as regards everything that is in it substantially, since whoever removes the cause removes the effect. But the substance of each thing is the cause why something is in it substantially, and therefore when something is destroyed as regards its substance and nature, it is destroyed as regards everything which is in it essentially. But given that no human being exists, it is clear that it is destroyed as regards its substance, since coming to be and destruction are changes such that what is changed is changed in both name and defining formula. And therefore, speaking as a philosopher concerned with realities, this proposition, “a human being is an animal,” is false when no human being exists, because everything that is acquired through coming to be is removed through destruction, and the substance of a reality is acquired through coming to be. It is obvious, then, that the substance of a reality is lost through destruction. Therefore a human being considered as it is after its corruption is neither human being nor animal nor any of those things that were substantially predicated of it before.

But you will reply, “how is this possible, that the same proposition that the logician judges to be true is false in the view of the philosopher concerned with reality?” It must be answered that there is nothing absurd in this, since a philosopher concerned with reality and a logician consider the real with reference to different things.

The logician consider realities according to the being they have in the soul, and since the same essential concept can remain of a reality whether it exists or not, since to exist and to fail to exist are accidental to the essence of a reality considered in itself. Therefore the logician can say the same thing truly about a reality whether it exists or not. And therefore just as he says this proposition, “a human being is an animal,” is true when no human being exists, not attending to that which is after destruction, since the logician does not attend to coming to be and destruction, but only to the essential concept he has of the reality. But the philosopher concerned with reality considers the thing according to its being in nature, and since when no human being exists there is nothing in nature that is a human being, but human being has been destroyed, therefore a philosopher concerned with reality, considering what human being is after its destruction, hold that this proposition, “a human being is an animal,” is false, since after the destruction of the reality it has no being except conceptual being, and the philosopher concerned with reality does not consider such being, only the logician does. Therefore etc.

And if you say, “the understanding that understands otherwise than it is in reality is false, but when no human being exists in reality, then no human being is an animal; therefore the understanding, understanding otherwise, is false; therefore when the logician says that this proposition, “a human being is an animal,” is true when no human being exists, he is mistaken”—in answer to this argument I grant the major premise, since from the thing’s
being or not being the expression is called true or false, and in the same way the understanding is true or false, since the expression is a sign of the understanding. And when it is said in the minor premise, “but when no human being exists,” etc., it is true that in reality a human being is not an animal, not, indeed, a human being remaining a human being, but what was a human being is not an animal—since what was destroyed is neither human being nor animal, but was human being and animal before. But the logician who understands human being to be animal does not consider this with respect to what it is after its destruction, but considers the essential concept of the reality, and since animal is included in the essential concept of human being whether or not a human being exists, he therefore says that this proposition, “a human being is an animal,” is true whether or not any human being exists. And then there is no conflict between understanding and reality, since the understanding does not conceive the reality to be or not to be in the effect, but understands it absolutely, and thus attributes being animal to it.

The response to the arguments is obvious, since they proceed each on its separate way.

**Question 28**

We ask whether not only the identity of the reality, but the identity of the formula as well, is required for the per-se-ness of a proposition, so that it is required that the reality be included in the reality and also the formula in the formula.

And it is argued that the identity of the formula is not required. A metaphysician considers the per-se-ness in propositions, as appears from the Philosopher in *Metaphysics* VII, where he distinguishes the ways in which something is *per se*. But the metaphysician only considers realities, not the formulas under which they are understood. Therefore a proposition’s per-se-ness etc.

Again, per-se-ness in propositions must not be understood in a way that depends on some accident, since the *per se* and the accidental are distinguished as opposites. But the formulae under which something is understood are accidents of the reality signified in propositions. Therefore the per-se-ness in propositions must not be conceived in a way that depends on the formula under which something is understood, but in a way that depends on the identity of the realities.

On the other hand, it is argued that if the per-se-ness in propositions were conceived in a way that depends only on the identity of things, then every proposition in which the predicate is really the same as the subject would be true *per se*, but this is false. Therefore the per-se-ness in propositions is not conceived in a way that depends only on the identity of things.

It must be understood that for a proposition to be true *per se* in the first way not only is the identity of realities required, but also the identity of formulae, as Grosseteste says on the chapter about the *per se*. In every proposition that is true *per se* it is necessary that the subject and predicate be related to one another in such a way that the whatness of one comes out of the principles of the whatness of the other. But what comes out of the principles of the whatness of the other receives that other in its definition, and therefore in every *per se*
Old Questions

proposition it is necessary that the predicate be placed in the definition of the subject, or conversely. If the predicate is placed in the definition of the subject, the proposition is per se in the first way. If the predicate is placed in the definition of the predicate, the proposition is per se in the second way. And noting this the Philosopher said that whatever is in the formula indicating what a reality is is in the reality per se in the first way. Applying this to the question at hand, in a proposition that is per se in the first way the predicate is placed in the definition of the subject, but that which is placed in the definition of another is included in its as regards the reality and as regards the formula under which it is understood, since the definition is a certain intellectual cognition. Since the definition is a formula under which it is understood as regards the essential principles of it, if the predicate is placed in the definition of the subject it is necessary that the predicate be included in the subject both as regards the reality and as regards the formula. Therefore etc.

Again, this is apparent since according to the Philosopher in *Metaphysics* III genus is not predicated per se of difference, and yet genus and difference indicate the same reality or nature essentially. Otherwise one would not be predicated of another in a predication saying “this is this,” as Avicenna argues. Nevertheless, although these things are the same as regards the reality, yet they differ as regards the formula. For the formula of the difference is outside the formula of the genus, and conversely. Nothing, therefore, here prevents the predication from being per se except the difference of its formulae. From this I argue that that is required for propositions’ being per se which, being assumed, per-se-ness is placed in propositions, and being removed, per-se-ness is removed from propositions. But the identity of formulae being assumed, being per se is placed in them, and this being removed, it is removed. So genus is not predicated per se of difference, even though they are the same as regards the reality. So for a proposition to be per se in the first way it is necessary that the reality signified by the predicate be the same as the reality signified by the subject, and that the one formula be included in the other.

Again, per se as it is taken in one way does not indicate causality but privation of causality with respect to every external thing, and therefore this proposition, “a human being is an animal,” will be per se in the first way, for a human being is per se animal, since a human being is an animal through nothing other than being a human being. And if a human being is an animal through nothing other than being a human being, then it is necessary for animal to be included in human being both as regards the reality and as regards the formula.

If it is asked, what is the formula under which it is understood existing in the predicate, which must be included in the subject, is the formula under which it is understood essential or accidental, to clear this up, it must be considered that speaking thus, “a human being is an animal,” animal is predicated per se and the reality is included in the reality and the formula in the formula. But the “animal” which is in the predicate can be taken in two ways, either absolutely, as it is a certain essence and nature in a determinate genus and species of being, or as it is a nature of the sort on which the intellect founds the intention of a genus. In the same way human being in the subject can be considered either absolutely or as it is a nature of the sort on which the intellect founds the intention of a species. If animal is taken in the first way, an essential formula under which it is understood agrees with it
because animal is an ensouled sensitive substance, and this essential formula under which it is understood is included in the formula of human being, and so the formula is included in the formula, speaking of the essential formula under which it is understood, just as the reality is in the reality. If animal is taken in the second way, a certain accidental formula under which it is understood agrees with it, namely a formula not determinate of itself, but determinable by another. And this formula under which it is understood is included in human being as the intellect founds the intention of the species on a human being, since the concept of the species is a concept of a determinate thing, and this concept includes in itself a formula that is of not in itself of a determinate thing, but determinable through another, and a formula that determines it. For just as a composite of nature is from one thing that is act and another that is capacity, so a species that is a composite of reason is made up of the concept of the genus that is, as it were, capacity, and of the concept of the difference, as from that which has the formula of act. And so saying “man is animal” the formula is included in the formula in every way, the essential in the essential and the accidental in the accidental, in this then, the reality is included in the reality and the formula in the formula. But genus is not related to difference in this way, for the formula of the genus is outside the formula of the difference, and vice versa. For although the formula of the species is other than the formula of the genus, still one is included in the other, and therefore one is predicated of the other per se, but the genus is not thus predicated of the difference, nor vice versa.

And perhaps you might ask further, is this essential formula of the difference outside the essential formula of the genus, so that because of this one cannot be predicated of the other per se? It does not seem so, since the genus and the difference indicate one essence, and of one essence there is one essential concept, and so of genus and difference there will be one essential concept, or one will be included in the other, and so genus will be capable of being predicated per se of difference. It must be understood that genus and difference are not different essences but different concepts founded on the same essence, so that although the same essence is conveyed in the name of the genus and of the difference, still this essence as it is conveyed in the name of genus is different, as regards the formula, from itself as it is conveyed by the name of difference, and therefore we say these are different concepts. So the same essence is conveyed. It is true that that which is genus and that which is difference are one nature, and of these as such there is one essential concept, nevertheless the essential formulae of genus and difference are different. And you will say, “if it were the same essence then the essential formula of the difference would be included in the formula of the genus, and vice versa.” I hold that there are different essential formulae genus and difference, but they are not different essentially in the same way that two individuals of the same species are different, since they do not differ substantially, and since they are different in this way one is not predicated of the other. Similarly, since the formula of the genus and difference are different, although they do not differ essentially, one is not predicated of the other per se.

In response to the arguments, as for the first, when it is argued, “the metaphysician” etc., I hold that the metaphysician considers the essential formulae under which something is understood and through those he can judge whether a proposition is per se. So the metaphysician himself, seeing that the essential formula of the difference is outside the
essential formula of the genus considered as genus, says that genus is not predicated per se of difference — so that the essential formula of animal considered as animal is outside the formula of rational, and yet is not outside the formula of human being. And this belongs to the metaphysician rather than to the philosopher who considers formulae, since the metaphysician considers realities and their essences. The proper way, however, of finding the essences of things is definition, since, then, the being per se of propositions is considered chiefly with attention to the definition of the subject and predicate, therefore it certainly belongs to the metaphysician to judge whether a proposition is per se. And whoever judges whether a proposition is per se by considering the essential and accidental formulae under which a thing is understood diversely and separately from one another, not as one formula is founded on another, is in part logician and in part metaphysician, unless he considers the formulae under which it is understood insofar as accidental formulae under which it is understood are founded on these, since he is purely a logician in this way. So the metaphysician and logician have a similar way of considering many propositions, and in many propositions the metaphysician proceeds after the manner of the logician, for instance, from the beginning of the fourth book to the end of the eighth in the *Metaphysics*.

As regards the second argument, it is obvious what is to be said from the foregoing.

**Question 29**

We ask now concerning the second way of saying per se. The Philosopher says that things are predicated per se in the second way when a proper attribute is predicated of its subject, and the subject occurs in the definition of its proper attribute. And let it be asked whether a proper accident must be defined through its subject. And it is argued that it need not, since definition is an expression of whatness and essence, so whatever does not belong to what a thing is does not occur in its definition; but the subject does not belong to what an attribute is; therefore etc.

Again, whatever has absolute signification is what it is absolutely. Now accidents have an absolute signification, since they signify not as belonging to a subject. But always, accidents in the abstract, if what they are is absolute and their definition indicates what they are, will therefore have absolute definitions, and so will not be defined through their subjects.

On the other hand, it is argued that what does not have absolute being is not what it is absolutely, and therefore neither what it is, nor its definition, is absolute.

It must be replied that a proper attribute has to be defined through its per se subject if there is to be a complete definition of it. For it is disposed in the same way in being and in truth, and therefore whatever the being of the reality depends upon, its truth depends on that too. But the being of a proper attribute depends on the being of its subject, since it is caused from its subject’s essential principles, and therefore its truth or intellectual cognition depends on the being of its subject. But definition is a certain intellectual cognition and therefore the definition of an attribute depends on its subject. And the Philosopher notes this in *Metaphysics* VII, where he says that the definition of an accident is by addition, since it is given through a reality of another sort, namely through its subject.
This is also explained as follows, and it comes to almost the same thing—whatever comes from the principles of whatness of another receives that other in its definition, since whatever a thing depends on as regards its whatness, it depends on the same thing in its definition. But a proper attribute depends on its subject as regards its whatness, therefore etc. And just as one does not have a complete cognition of the effect before the complete cognition of the cause, so neither is there a complete cognition of a proper attribute before its subject, which is the immediate cause of the attribute, is known. And therefore the complete definition of an attribute takes in its subject. And, noting this, the Philosopher in *Metaphysics* IV says that the definition of the subject, if it is complete, is suited to show the causes of all its accidents. From this one thing is apparent, namely that what an accident is is more absolute than its definition, since something of another sort occurs as subject in the definition of an accident, but the subject is not received nor included in what an accident is. But the absolute what it is of an accident, which a name signifying in the abstract explains, arises from what a substance is. For those things that are formally distinct in themselves are related to one another in such a way that one is not included in what the other is; but subject and proper attribute are formally distinct in themselves, as *per se* cause and *per se* effect. Therefore etc.

In response to the arguments opposing this view, as for the first, when it is argued “what does not belong to what something is” etc., we know that a definition is given so that a thing may become cognized, since therefore it is said that “what does not belong” etc., this is true, unless what is defined was such that it cannot be sufficiently cognized from its own principles. Therefore what does not belong to what it is does not occur in its definition. But it is not sufficiently cognized from its own principles, then it is necessary for something else to occur in its definition. And to the minor premise I reply that it is true, for we do have to cognize the property from its proper principles, and cognition of proper principles depends on the cognition of the principles of their subjects. Because of this it receives the subject in its definition.

As for the other argument, when it is argued that “it has absolute signification” etc., I grant that a proper attribute has an absolute what it is, and also has an absolute definition, but there won’t be a complete cognition of the proper attribute from this, but it is necessary to resolve the definition of an attribute into its principles, and those principles into the principles of the subject. And before such a complete resolution a complete cognition of the a proper attribute will not be attained.

**Question 30**

Next it is asked about the second way of saying *per se*, and let two things be asked for now, first, whether one accident can be predicated of another accident in the second way of saying *per se*, and second, whether any accident is in a subject *per se*.

Concerning the first, it is argued that it is so, since a proper attribute is predicated of its subject *per se* in the second way, but one accident can be the proper attribute of another accident, for instance, having three angles equal to two right angles is the proper attribute
of triangle; therefore etc.

Again, the Philosopher says in *Physics VII*,5 in the chapter about the comparison of motions, that one and the same accident can be found in different things in species, and he gives the reason. Just as whiteness, which is one accident, can be found in things of different species, and can be of one defining formula (*ratio*) in them all, since that which is primarily receptive of whiteness, namely a surface, can be of one defining formula in different species.6 From this I argue that every accident is predicated of what primarily receives it *per se* in the second way, but one accident can be receptive of another accident primarily, as, for instance, surface is of whiteness;7 therefore etc.

On the other hand, it is argued that what is not predicated is not predicated *per se*. But an accident is not predicated of another accident, since no accident is the subject of another accident. Therefore one accident is not predicated of another accident *per se* in the second way.

To this, it must be replied that one accident is not predicated of another accident *per se* in the second way, if we wish to speak strictly of propositions *per se* in the second way, since the subject is related to the predicate in two genera of cause, namely in the genus of material cause and in the genus of efficient cause, and more in the genus of material cause, since it is the fourth way more than the second when a subject is related to a predicate in the genus of efficient cause. Now one accident cannot be compared to another accident in the genus of matter and of the subject, and the reason for this is that whatever the *ratio* of

---


6The idea is that whiteness might turn out to have different realities underlying its manifestation in different things, so that the sensible appearance is produced by entirely different causal processes. But if whiteness belongs to the different chemical substances that produce it, say, in virtue of its belonging to the surfaces of samples of these substances, then it may be (Simon seems to think it must be) that the surface property (reflectivity of certain wavelengths of light, say) is the same in every case, even if it is produced differently by the different chemical substances. Vision picks up a surface property directly (which is accidental to the underlying substances that produce it), Simon thinks. We don’t think that, I suppose, since we think it picks up directly a property of something else produced or modified by the surface transmitted through the medium, but Simon thinks the medium transmits the surface property itself, so that it is reproduced in the eye. That is why he thinks the eye can judge that the property really is the same in all the different cases.

7This seems to be a misstep. Surely the surface of a thing is not an accident of it. The ball is not said, for instance, to be a surface, but to have one. The surface is *in* the thing, but it is not only accidents that are in things. Indeed, one might argue that it is precisely because the surface is not a property or accident that it can be of the same nature in specifically different things. It is not a mere outcome of underlying causal processes, but something on its own, even if it depends on something else to provide a material (not an efficient causal) basis for its existence, and so is said to be in it. This point takes on special importance, considering Simon’s analysis of the relations between properties below. But Simon does not pick this up in his refutation of the argument. Rather, he insists that whiteness is not in the surface, but in the thing that has the surface, so that it is a white ball. This seems right, but it also does seem to be a different case from that in which the ability to laugh, say, is in a human being because rationality, which causes this ability efficiently, is. The surface is not the efficient cause of the whiteness.
subsisting does not agree with, the ratio of being a subject does not agree with it per se either, for whatever is made subject per se subsists. Now the ratio of subsisting does not agree per se with accident, and because of this the Philosopher says further on in this book, in the chapter on the status of categories, that accident are not anything, since they do not have the ratio of subsisting. Therefore one accident cannot be strictly speaking related to another accident under the ratio of subject. The major premise is obvious of itself, and because of this we say that neither matter nor form is the subject of accidents, but that which subsist per se, of which sort is the aggregate. And there we say that from the union of form with matter there results every accident, but an accident does not subsist per se, and because of this it is not strictly speaking made a subject.

Again, the absolute ratio of being and the comparative ratio of being seem to be, as it were, a primary difference dividing substance and accident, and because of this the Philosopher, in *Metaphysics* VII, says that substance is being primarily and maximally. But the being of an accident is being in, and no substance is found with which the ratio of something inhering agrees. And therefore the Philosopher says in *Physics* I that what truly is is not an accident of anything. No accident is found which strictly speaking has the ratio of subject, but in the second way that which is made a subject has the ratio of subject strictly speaking, there no accident is made subject in respect of another, so that the other is predicated of it per se in the second way.

Again, a per se proposition must be of the subject taken in itself (secundum se), and because of this the Philosopher says in this book, in the chapter on the status of the categories, that which is made subject is assumed to be made subject in itself, and further on in the text he applies this, but a proposition in which one accident is predicated of another is not of the subject taken in itself, as is said in the text. One accident, therefore, is not related to another strictly speaking in the ratio of matter and subject, because of which it is not predicated of the other strictly speaking in the second way of saying per se, since this is required if it is to be the second way of saying per se strictly speaking, that the subject be related to the predicate in the ratio of matter and subject.

But even though one accident is not related to another in the ratio of subject, it still can be related to the other in the ratio of efficient cause, so that the substance is the efficient...
cause of one accident, and that accident is the cause of the other accident, and that of another. For instance, the substance of milk is the cause of heat and moisture proportioned thus, but the proportion of heat and moisture following on the substance is the cause of sweetness in milk. And so one accident is the efficient cause of another accident, even though it is not subject with respect to the other accident. But if every accident is referred to a substance, it is referred it immediately under the ratio of subject, even though it is not referred to its cause immediately under the ratio of cause.

And you will say, how is this per se, “a triangle has three,” “a line is straight or curved,” since number and line are accidents? I reply that “triangle’ does not only name a triangle itself, but along with these measurements (that make it a triangle) it names the nature subject to these measurements. For although mathematical abstract from sensible substance, they do not abstract from substance absolutely. Hence triangle does not only name measurements, but measurements with the nature subject to them, and that whole is the subject with respect to having three, so that the proper subject is an aggregate which on the one hand is related to the attribute as its subject, on the other hand as efficient cause. And I speak in the same way of number in respect of even and odd. For number does not only name numeration, but numeration and the matter subject to numeration, and that whole is the subject when it is said that a number is even or odd.

It is clear what to say to the arguments. To the first, when it is said “a proper attribute” etc., I grant this, and as for the minor premise, it is considered in what way having three is the proper attribute of a triangle, since it is not as it names being made a triangle alone, but as it names the whole aggregate from being made a triangle and the subject nature.

As to the other, it is to be replied concerning the surface as it was replied concerning triangle.

---

12 The word is “nominat.” It seems false that “triangle” names (rather than, say, signifying) being made a triangle. In English, at least, it only names triangles, that is, things that are triangles. We have other words, such as “triangularity” or phrases to name the property it has when it is a triangle. But perhaps the Latin “triangulus” does name being made a triangle in Latin, at least in some philosophical usage among those influenced by Neoplatonism. (The same point can be made again below when Simon says that “triangle” names certain measurements.)

13 A second odd point of terminology: the Latin word is “triangulationis,” which is not what one would expect for “triangularity.” In the second example we get “numeration,” so perhaps the meaning is “making it a triangle by applying the notion of triangle to it, measuring it as a triangle,” in the way one might split a tract of farmland up into triangles in order to survey it. Of course, if it were not already made up of triangles one could not spot the triangles in it, just as, if it were not already a certain number, one could not enumerate it. In any case, being a triangle or a certain number seems to be conceived as the result of the things possessing certain measurements, or of certain measurements being made, measurement of the magnitudes of angles and line segments, and by implication, observation of a certain configuration of these as well.

14 The point here is that one abstracts the notion of triangle not from the substantial form itself, taken alone (say the form of iron), for if all we know about it is its substance we have nothing to work with to frame the concept of triangle. It is abstracted from things that fall under that substance, but only because they are sensible, and so have certain common accidents accessible to the senses (as the substance is not).
Question 31

It is asked whether any accident is in its subject per se.
And it is argued that none is, since whatever is accidentally in something is not in it per se, but every accident is in what it is in accidentally, therefore etc.

Again, this is argued: everything that is in something per se is in it of necessity, but no accident is in what it is of necessity, therefore no accident is in what it is in per se. The minor premise is clear through the Philosopher in the text, who says that accidents are not necessary, and if this is so, they are not in what they are in of necessity.

On the other hand, it is argued that the conclusion of a demonstration must be per se, but in the conclusion of a demonstration an accident is in the subject, therefore some accident is in its subject per se.

It must be replied to this that some accident is in its subject per se, and to make this evident it must be considered that accidents are two-fold. Some are accidents which follow on a species, and some are accidents that follow on the individual.

Accidents which follow on the species are caused from the essential principles of the species, and speaking of such accidents it is obvious that such an accident belongs by nature to each individual contained under the species. Speaking of such accidents there is only one accident in one species, just as there is only one essence existing under one species, and so only one accident will be caused immediately from the principles of the essence, since no more than one proceeds from one. And this is especially true in natural agents, because of which only one proper accident is found in one species, for instance, the ability to laugh in human beings. But such accidents are demonstrated of their subjects through the definition of the subject, since such accidents are caused from the essential principles of the subject, and such principles of the subject are expressed through the definition of the subject, so it is rational that they should be demonstrated of their subjects through the definition of the subject.

But speaking of such accidents as are caused from the essential principles of their subjects, it is true that they are in their subjects per se, but not per se in the first way. Indeed, they are in them per se, and the reason is that when the subject is the cause of the predicate, then the predicate is in the subject per se. Now by comparing the accident and its subject from whose principles it is caused, it is clear that in such a subject the cause of the accident is found. And therefore such an accident is predicated per se of its subject, but not in the first way, since where there is per se-ness in the first way, the predicate is of the essential concept of the subject, but an accident is not of the essential concept of the subject, even if it is caused from its principles. And therefore even though it is in it per se, still it is not in it per se in the first way.  

---


16 It will turn out that the attribute will have to be in its subject per se in the fourth way, since it is caused by it efficiently, but in the next paragraph he asserts it is also per se in the second way. That is, since it is proper
But such accidents as follow on the individual are not caused from the essential principles of the individual, since the essential principles of the individual and its species are the same, namely matter and form. But these accidents are caused from the mixture of primary qualities in individuals, and therefore, since in different individuals there are different mixtures of primary qualities, there are different such accidents in different individuals. Of this sort are white, black, and such, and accidents of this sort do not have a cause \textit{per se} in the subject. Therefore they can be present or absent, because of which they are not in what they are in \textit{per se}. This is what is usually said, that some accidents are common and some are proper, the common are not in the subject \textit{per se}, but proper accidents are in it \textit{per se}.

Just as there is an accident that is in its subject \textit{per se}, so there is an accident that is primary in its subject. But the predicates of some we can consider either universally or in a genus, taking it universally every predicate essential or accidental, or the accidental alone. Considering both essential and accidental predicates, thus no accident is primary in its subject since what is primary in its subject is the what it is and its essence, but no accident is of the essence of its subject. But considering predicates not universally, but in the genus of accidental predicates, thus I hold that an accident can be in its subject primarily, because it is some such accident as is in its subject first, and not through another prior accident, for instance having three in a triangle,\textsuperscript{17} but it is in it through something prior substantial or essential, that is, through the definition of the subject. And so some accident is in it \textit{per se}, and also primarily, but only in the way that has been said.

In response to the arguments. As for the first, when it is said “whatever is accidentally” etc., just as \textit{per se} is twofold, so accident is two-fold. For there is one sort of accident that is opposed to what is \textit{per se} in the first way, and one sort which is opposed to what is \textit{per se} in the second way, for in however many ways \textit{per se} is said, in so many ways is accidental said. Now I reply to the major premise, that because it is in it accidentally it is not \textit{per se} in the first way, but it can be \textit{per se} in the second way, and such is a proper accident in respect of its subject.

As for the other, I grant the major premise, and as for the minor, I deny it. And when you prove “since the Philosopher says that accidents are not necessary,” etc., I reply that the

\textsuperscript{17}That is, having three angles equal to two right angles, in a triangle.
Philosopher speaks there of common accident, and so he says below,¹⁸ “for I say of such an accident that it can be in and not be in what it is in,” but this is a common accident, not a proper one.

**Question 32**

It is asked whether this is *per se* in the second way, “the line is straight.”

And it is argued that it is not, because what is in something *per se* is in it in every case, but not every line is straight; therefore this is not *per se*, “line is straight.”

Again, what is in something *per se* is in it of necessity, but the line is not straight of necessity, since a line can be curved; therefore etc.

On the other hand, it is argued that a proper attribute is in its subject *per se*, but straight is a proper attribute of a line, because, as Themistius says, it is impossible that straightness be found outside a line,¹⁹ that is, it is impossible that straightness be found without a line. Therefore it will be a proper attribute of a line, therefore etc.

It must be replied that “the line is straight” is not *per se* in the second way, and the reason for this is that it happens in a proposition *per se* in the second way that the subject is the precise cause of the predicate through its formula. I say ‘precise’ in this way, that it is the cause of the predicate as its proper and immediate effect, and not of any other. And this, therefore, is because in a proposition *per se* in the second way, the subject and the predicate are said convertibly, for the predicate must be of the same extension as the subject (*eiusdem communitatis cum subiecto*), and vice versa. And because of this, a demonstration, if it is good, arises from [terms] all of which are *per se* convertible. From this, therefore, is taken this major premise, that in a proposition *per se* in the second way, the subject must be the precise cause of the predicate as its proper effect, but line is not the precise cause of being straight. For it is the cause of this, that it is curved, just as it is the cause of its being straight, and so it is not the precise cause of its being straight. Therefore etc. So in a proposition *per se* in the second way it is necessary that the subject determine itself to the predicate in such a way that it is thus determined to no other. For it can be curved, as has been said. Therefore etc. And from this it is taken that in a proposition *per se* in the second way it is necessary that the predicate be in the subject *per se*, or of necessity and universally, from which it is the immediate effect of it, since in a proposition *per se* in the second way the predicate is in the subject through the essence of the subject. Therefore, just as the essence of the subject is in the subject universally and of necessity, thus also the proper attribute, which is the predicate, will be in the subject universally and of necessity. But straight is not in line of necessity, since it can be curved, nor universally, since not every line is straight. Therefore this is not *per se* in the second way, “the line is straight.”

Still, “the line is straight or curved” is *per se* in the second way, since that proposition

---


is *per se* in the second way in which the subject is the precise cause of the predicate and the predicate is in the subject universally and of necessity.\(^{20}\) But speaking as a line is straight or curved, the subject is the precise cause of the predicate, and primary in the subject, universally and of necessity, since as the Philosopher says in the text, although non-straight and curved are not the same, speaking universally, still, in the genus of lines not-straight and curved are the same.\(^{21}\) Now from this I argue that in the genus of lines non-straight and curved are the same, but it is true to say of line that it is straight or non-straight of necessity, since either the affirmation or the negation is true of each thing, therefore it will be true to say of line that it is straight or curved. Therefore this predicated taken under disjunction is in line universally, and even of necessity.

But you might ask how it is that this is possible, that these two should be in line *per se* and primarily, since what is said through superabundance agrees with one only, but it is said to be in [line] primarily through superabundance. Therefore it agrees with one only. Therefore it must be said that it is only one of those, namely straight or curved, that is in line, not both at once. The solution is this: it is true that two cannot be in one and the same primarily, taken as it is the same, but still two can be in one and the same at the same time as it is one and then another, as living and being corruptible are both primary in human being. But this is through one and then another, since living is in a human being through the soul, and being corruptible is in human being through matter. In the same way, it is possible that straight and curved are in a line primarily, but through one and then another, because a line, since its middle departs from its extremes, is curved, but a line, inasmuch as its middle does not depart from its extremes is straight, and both are in line primarily, since line is the primary and immediate subject of both of these. But it is not the immediate subject of both taken *per se*, but is the immediate subject of both when taken under disjunction to one another. Hence this is *per se* and immediate, “a line is straight or curved,” by the immediacy of the subject, even thought it is not immediate by the immediacy of the cause. For that attribute can be predicated of this subject through the definition of the subject, which is the cause etc., and in this way every conclusion of a demonstration is immediate, namely by the

\(^{20}\) Aristotle takes the *per se* in the second way to characterize predication, and the predicate does not have to be true of the subject for it to be a *per se* predication of the second sort. [prove this] Simon takes it that it characterizes sentences, and understands the whole theory of the *per se* as explaining how it is that sentences are necessarily true. This is why he takes the position he does. [follows Grosseteste? What does Aquinas do?] Another issue: line can be straight or curved, but can a given line be straight or curved? It would seem one could give a straight line, or a curved one, but if it is straight, could *that* line be curved? Whatever we use to identify the given line (say the algebraic formula generating it, or "the (straight) line between points A and B") might require that it be straight. Or, maybe not ("the line marking the edge of this ruler"). Simon’s Latin, of course, only says "line is straight” and leaves us to take this to mean "lines in general” or “this line” as we wish. If we meant “this line” perhaps it is necessarily straight. Aristotle may be thinking of a line that is in fact straight, and then asserting that this straightness that belongs to the line is *per se* in the second way. In that case, perhaps it would necessarily belong to that line in virtue of its identifying characteristics. How does Aristotle’s Greek go? It should make definite and indefinite articles clear.

immediacy of the subject, even though no conclusion of a demonstration is immediate by the
immediacy of the cause.

But in this way, this is *per se* in the second way, “a line is straight or curved,” and so
is this, “an animal is rational or irrational,” predicking differences under the disjunction
of the genus. And the reason for this is that according to Avicenna the same relation holds
between genus and difference and between subject and proper attribute,\(^{22}\) for as we see that
the proper attribute is outside the formula and the concept of the subject, so the genus is in
potentiality in relation to the difference. Again, as the proper attribute has a form of
informing its subject, so the difference has a form of informing its genus, and as the attribute,
if it must be defined, receives the subject in its definition, thus too, if the difference is
defined, and this in relation to the difference opposed to it, it receives the genus in its
definition. And as the proper attribute is caused from the essential principles of the subject,
so are the immediate differences dividing the genus into opposites (ex opposito).

From this it is possible to argue first that this is *per se* in the second way, “an animal
is rational or irrational.” That proposition is *per se* in the second way in which the predicate
is outside the formula of the subject, and has a form of informing in respecting of the subject,
and receives the subject in its definition, and is caused from the essential principles of the
subject. But speaking thus, “an animal is rational or irrational,” the predicate is outside the
concept of the subject, and the predicate has a formula of informing in respect of the subject,
and the predicate receives the subject in its definition, and it is caused from the principles
of the subject. As we see in a reality that from one material principle contrary things in form
can be caused, so in formulas, from one genus, which has in it the formula of a material
principle, there can proceed contraries, so that what happens in formulas is proportional to
what happens in realities. On this account, this is *per se*, “an animal is rational or irrational.”
And in the same way this, “an animal is a human being or non-human being,” is *per se* in the
second way, assuming non-human-being indicates negation in the genus and not outside it.

The reply to the arguments is clear. It has been said that this is not *per se*, “the line is
straight,” but this is, “the line is straight or curved,” and therefore I grant the first argument,
which proves that this, “the line is straight,” is not *per se*, and in the same way I grant the
second.

As to the argument on the other hand, I grant the major premise. And I deny the
minor, since that whole, curved or straight taken under disjunction, is a proper attribute of
a line, and neither of these is taken by itself, because a proper attribute of line must be
convertible with line. But the whole taken under disjunction will be convertible with line,
and neither of these is taken by itself, therefore etc. And to the remark of Themistius, I reply
that even though the straight cannot be found without line, still, line can be found without
the straight, because straight is not an attribute of line.

---

It is asked about the third way of what is per se. The Philosopher, introducing a third way of saying ‘per se’, said that per se is said in yet another way, because something subsists per se, and thus every primary substance, which subsists per se, is per se, and no accident is per se in this way. Therefore it is asked whether any accident is per se in this way.

And it is argued that some is, because signifying follows understanding, and understanding being, therefore signifying follows being. But accident is signified per se [in this third way], therefore an accident is per se [in this third way].

Again, Avicenna, in his Metaphysics I, says that what is nothing in itself is nothing in another, therefore whatever is something in another is something in itself. But an accident is something in another, therefore it is something in itself. But whatever is something in itself has the formula of being from itself, therefore an accident is something from itself and per se.

On the other hand, it is argued that what is a being only because it is of a being is not a being [that is, does not exist] per se, but accident is only a being because it is of a being, as is said in Metaphysics IV and VII, therefore etc.

A distinction must be made within being, for it is two-fold, namely being of essence and being of actual existence. Speaking of being of essence, an accident is a being per se, and the reason for this is because the Philosopher, in Posterior Analytics II, proves that there is no demonstration of its what-it-is, because there is no external cause of this. From this it is argued that what is in another not through an external cause is in it from itself and per se. For we say this is in something per se because it is not in it through an external cause. But now, what-it-is of each thing is in it not through an external cause, therefore what-it-is of an accident is in the accident from itself and per se. And because of this Avicenna says concerning the quiddity of a sensible substance, that since animality is nothing other than animality, and animality has from itself that it is animality, animality [is] also [animality] not from any other. And whiteness, since whiteness is nothing other than whiteness, has it from itself that it is whiteness and not from any other. And thus the Philosopher says in Metaphysics V that there are many causes of human being, but of this that a human being is a human being there is no external cause, and in the same way, even though there are many causes of whiteness, of this that whiteness is whiteness, there is no other cause. And speaking in this way of the being of essence, and so speaking of the being of essence of an

---

23 Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73b6–10.

24 Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p. 37, l. 10. The inference has the form of contraposition.

25 Aristotle, Metaphysics IV 4, 1007a21–b18 (a34–b1); VII 5, 1030b28 ff. (snub includes “nose” in its “definition.”)

26 Aristotle, Posterior Analytics II 4.

accident, thus accidents are *per se* in the third way.

But speaking of the being of existence, thus an accident is not *per se* in the third way, because what does not exist *per se* is not a being *per se* when speaking of the being of existence. But accident does not subsist *per se*, because everything that subsists in material things is composed from matter and form. But accidents are not composed from matter and form. Hence it is said suitably and well that accidents do not have matter from which, but rather [matter] in which, and the reason they do not, strictly speaking, have matter from which is that prime matter is only in potentiality to accidental forms with substantial forms mediating them. Therefore it receives no accidental form unless it first receives a substantial form, and so it is obvious that matter is not an immediate subject of accidents. And noting this, we can say that accidents do not have matter from which, but rather [matter] in which. When something is composed from matter and form, then accident is received into it, therefore accident is not a being *per se*, speaking of the being of existence. And noting this, the Philosopher in *Physics* I\(^{28}\) says that white is only when there is something else that is white.\(^{29}\) Indeed, if it were the case that accident existed *per se*, then there would be a formula of being common to substance and accident. For if accident existing in itself were an absolute and *per se* being, so much the more would what-it-is be in itself. Therefore, just as the formula of absolute being agrees with substance in its what-it-is, and its existence, so also with accident. Accident would not depend more, then, on substances than substance on accident, and so being would be said of substance and accident through one formula, namely through the formula of absolute being, even though the formulae of absolute and relative being are, as it were, what most separate substance from accident. Also, whoever assumes that accident is a being *per se* assumes that accident is not accident, and implies contradictories, since from the assumption that it is accident he assumes that it inheres, and from the assumption that it is an absolute being he assumes that it does not inhere, and so he assumes it inheres and does not inhere, and that it is an accident and not an accident.

In reply to the arguments, to the first, I reply that it is true that signifying follows being inasmuch as everything that is signified necessarily has some formula of being. But it is possible that something be signified in abstraction [from another thing] which is not innately [i.e. of itself] abstracted [from it], nor even distinct [from it] in natural being. For nature does not distinguish between whiteness and sweetness in milk, but the intellect distinguishes between these, and so something can be signified in abstraction [from another thing] which does not exist in abstraction [from that other thing]. And therefore accident, which does not exist in abstraction [from the substance in which it inheres] can be signified in abstraction [from that substance].

As for the other, I grant that accident is something in itself and something absolute as to its being of essence, and in this way it is some being from itself and *per se*, but not as

---


to its being of existence.

**Question 34**

It is asked whether secondary substances are beings *per se*, because the Philosopher deals sufficiently with primary substance.\(^{30}\)

And it is argued that they are not, because what is in another is not a being *per se*, and the Philosopher seems to accept this in the text.\(^{31}\) But secondary substances are beings in another, because they are in primary substances. Therefore etc.

Again, that whose being requires the being of some other is not a being *per se*. But the being of some other is required for the being of secondary substances, for it is required for secondary substances to be that primary substances be. For man is not unless this man is, and because of this if man is, this man is, as is said in the *Categories*, if color is in a body, then it is in some body.\(^{32}\) Therefore etc.

On the other hand, it is argued that what is not a being accidentally, and is, is necessarily a being *per se*. Now secondary substances are, and are not beings accidentally. Therefore etc. That they are not beings accidentally is clear, since nothing that is an accidental being is found in a category. But secondary substances are found in a category. Therefore etc.

It must be understood that secondary substances are universals predicated of singulars. Now ‘universal’ is taken in two ways, because some are universal potentially and some universal in actuality. A universal potentially is a nature in the reality which is potentially understood, and this nature thus considered has such being in singulars that it is one in one, and many in many. This nature is said to be understood potentially because it only has an aptitude for being understood, and is not actually understood until it is actually abstracted. Now an actual universal is the nature of a reality actually abstracted and actually understood. If it be asked concerning a potential universal, I reply that it is a being *per se* in the third way, because that which persists *per se*, not through another in which it is or of which it is said, is a *per se* being in the third way. But the nature of a reality of the genus of substance which is understood potentially is like this. Therefore etc.

But someone will reply that that which is only if it is conjoined to another is not a being *per se*, but the nature of a reality potentially understood is only if it is conjoined to another, that is, to individuating principles; therefore etc.

To the first of these, when it is said, “that which is only,” I reply that that is not a being *per se* in the third way which is only if it is conjoined to another, and in such a way that it has being causally through it. And when it is said “the nature of a reality” etc., this is true, but it

---


\(^{32}\) Aristotle, *Categories* 5, 2b1–2.
does not subsist causally through it, but only exists through it concomitantly, so that such individuating principles concomitantly follow on its subsisting, and because of this if the nature of the reality is destroyed as it has being under individuating principles, the nature of the reality is destroyed not causally but concomitantly—as, for instance, when fire is destroyed due to the destruction of heat, and, according to the Commentator, it is not destroyed causally but concomitantly. 33 Because of this the nature of the reality understood potentially is per se in the third way.

As for the other, when it is argued, “a nature of a reality understood potentially” etc., when we say that the nature of a reality is in singulars, it is not to be understood that it is in them as an accident in a subject, but as a nature in something having the nature. The way in which the nature of a reality is in another is not absurd, then, but is consistent with what is a being per se in the third way. But if the nature of a reality were in another as in a subject, then it would not be per se in the third way.

If we talk about the actually universal, it must be noted that “actually universal” indicates two things, namely the intention of universality and the nature subject to that intention. As it indicates the intention of universality it is clear that in this way the actually universal is not a being per se, since no accident, whether of a reality or a formula, is a being per se in the third way, since no accident subsists per se. But the intention of universality is an accident of a formula since the intellect founds it on a reality actually considered by it as one in many and of many, and before the nature of the reality was abstracted and considered as some one things according to the judgment of the soul, it was found in many singulars, and was not yet made actually universal, as Grosseteste says. 34

But if we speak of the actually universal as it names the nature which is actually understood and subject to this intention, in this way I maintain that it is not a being per se in the third way, since that which is not per se subsistent, nor this something, nor one in number, is not a being per se in the third way. But the nature of a reality as it is actually understood and actually subject to the intention of universality is not per se subsistent, nor is this something, nor one in number. Therefore etc. But it is true that that nature which is actually subject to the universal intention is a being per se in the third way, but not considered under the formula by which it is subject to that intention. And so it appears what is to be said to the question, for if secondary substances are considered as they are related to intentional being, they are not beings per se in the third way, but if they are considered as they are related to real being, thus they are beings per se in the third way.

In response to the arguments, to the first I reply that what is in another as an accident is in a subject is not a being per se. But what is in another as a nature in something having a nature, and as a substance in something having it, is certainly a being per se in the third way. Now secondary substances are in another in this way, namely as a nature in something having a nature, hence, accidents being set aside, the same nature belongs to secondary and

33 Averroes, Commentary on the Metaphysics VIII 2, 1042b8–1043a5, comm. 5, Venice 1562, 213E–H, F.

primary substances. And therefore if a primary substance subsists causally through the presence of its form in matter, and not causally through some accident, it is obvious that a secondary substance, insofar as it is really, subsists \textit{per se}, indeed, primary substances do not subsist except through it. 

As to the other, I grant the major premise, and reply to the minor that not every other is different in essence, since considering the essence and nature it is the same that is conveyed through the primary substance and the secondary, and therefore if primary substance subsists \textit{per se} secondary substance also subsists. And you will reply, primary substances add something over and above second substances, and they subsist through what is added. And therefore it is not necessary, even though primary substances subsist \textit{per se}, that because of this secondary substances should subsist \textit{per se}. No doubt it is true that they add something, but they do not subsist causally through that added thing, but only through the presence of form in matter, and because this it is found in secondary substance, therefore just as primary substance subsists \textit{per se} so also secondary substance does, because it is from the same causally.

**Question 35**

It is asked whether the third way is a way of being or a way of inhering.

\[35\] The accident, though it may be necessary to pick out one primary substance (one donkey) from another, is not the cause of the being of the donkey we pick out with it. The cause of this being in existence is strictly the presence of the form in its matter (and this matter is therefore sufficient by itself to individuate the donkey). This presence in matter always involves, is concomitant with, having accidents, but the possession of accidents is not precisely the cause of the donkey’s being, but only concomitant with the precise cause, which is the presence of its form in its matter.

\[36\] That is, whereas accidents only subsist by inhering in some composite, primary substance, and so depend on that substance for their being, form subsists quite independently of its presence in matter, and its independent being (its being what it is) is a prerequisite for it to be in matter. Matter is not mentioned, as it were, in the account what the thing is. On the other hand, what an accident is includes that in which it inheres, the substance of which it is an accident, so that an account what it is to be red must mention that the red thing has a surface in which the color inheres. Indeed, some substantial forms may not require matter for actual being, but be immaterial, the forms of angels, perhaps, as Aquinas thinks. But consider the form of a donkey. Surely, to understand what donkey is one must understand that it is a material thing, so doesn’t that make it just like red, when we point out that to understand what red is we must understand that it is a quality in a surface? Here it might be pointed out that the sort of matter required for donkey is, so to speak, donkey flesh—that is, it cannot be defined without reference to the substance of which it is the matter. So it is not anything independent of donkey, on which donkey depends for its being. Indeed, the essence of this matter, its being donkey-flesh, is dependent on the essence of donkey. The matter may exist before the donkey does, of course, but then it is not yet donkey flesh (unless it is part of the mother donkey), but grass or whatever is transformed to donkey flesh. It is the same matter only inasmuch as it is the same quantity of matter, and it ceases to be plant material and becomes donkey flesh when it becomes the matter of a donkey. Surface is what it is quite independently of the red color that might be introduced in it. Not so with donkey flesh.
And it is argued that it is a way of inhering, since no way is assumed here which is not useful for demonstration. The reason for this appears to be that if it were introduced here in some way not related to demonstration, it would have been to no purpose. Now every way which is useful for demonstration is a way of inhering. Since, then, the third is placed here the third way will be a way of inhering.

Again, Socrates is a being (\textit{ens}) in the third way. But speaking thus, “Socrates is a being (\textit{ens}) \textit{per se},” the ‘\textit{per se}’ is a mark of inherence and determines here in what way the predicate inheres in the subject, therefore \textit{per se} in the third way determines inherence. Therefore the third way will be a way of inhering.

The opposite view is apparent from the Philosopher, who says that something is said \textit{per se} in the third way whenever it indicates this something, and is neither said of another nor in another.\textsuperscript{37} From this it is argued that a way which is a determination of something incomplete is not a way of inhering, but \textit{per se} in the third way is a determination of something incomplete; therefore etc.

It must be replied to this, in accord with the intention of the Philosopher, that a being (\textit{ens}) is what is made a subject, but being (\textit{esse}) is what is predicated.\textsuperscript{38} A being is what is made subject, and the reason for this is, there is a difference between matter and subject. ‘Matter’ names that which is only potentially, so that matter of itself is unformed, for it neither is a form nor has one. But ‘subject’ names some being that is actual through a substantial form, although it is potential in relation to accidental form. Now from this it is argued that whatever is made a subject must be an actual being (\textit{ens}), since the same thing is a subject both in change and in the proposition, taking the formula of subject strictly for both. Thus what is a subject in a change, strictly speaking, is some actual being (\textit{ens}), just as a subject of a proposition must also be some actual being (\textit{ens}). Therefore the Philosopher, below, where he posits a difference between a proposition or predication that is \textit{per se} and one that is accidental, says that white is not the subject of wood, since it does not remain throughout a transformation in which what is not wood becomes wood.\textsuperscript{39} Since, then, ‘a being’ (\textit{ens}) names something as it has actual being, therefore we say that a being (\textit{ens}) is what is made a subject, or is what is predicated, because that strictly has the formula of a predicate which has the formula of inhering-in-another. And because being (\textit{esse}) signifies through the mode of inhering-in-another, therefore we say that being (\textit{esse}) is what is predicated.

Now applying this to the matter at hand, since a being (\textit{ens}) is made subject, but being (\textit{esse}) is what is predicated, that way which is a determination only of the subject or only of the predicate strictly speaking is a way of being (\textit{esse}), and not a way of inhering. Now \textit{per se} in the third way is a determination of the subject alone or of the predicate alone. Therefore

\begin{footnotes}
\item[37] Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 4, 73b6–10.
\item[38] Perhaps the reference is to Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 1, 1028a10–30.
\end{footnotes}
etc. That it is a determination of the subject alone or of the predicate alone is obvious because it is a determination of an incomplex alone, which is a this something, and one in number, and which is not in another nor said of another, and such a thing strictly has the formula of a subject, and so what is \textit{per se} in this way is strictly speaking a determination of the subject alone, and therefore is not strictly speaking a way of inhering.

But although it is not a way of inhering, still it is useful for demonstration, and the reason for this is because in a demonstration of the highest sort the attribute is demonstrated of something that is a subject \textit{per se}, strictly speaking and immediately. Now a subject that is a proper and immediate attribute of the subject subsists \textit{per se} in the being of existence and the being of essence. For what agrees with the formula of being-a-subject \textit{per se} agrees with the formula of subsisting. Even though it is not a way of inhering, then, still, it is a way of being and useful for demonstration, for if the subject in a demonstration has the formula of a subject strictly and \textit{per se}, it is obvious that it agrees \textit{per se} and strictly with the formula of subsisting. And I hold that it is certainly \textit{per se} a subsisting thing since it is not said strictly of another, nor is it in another. For a proper attribute is said of a subject and is in it.\footnote{Simon means that whatever is said of a subject and in it is a proper attribute of it, else his argument does not follow.} If, then, the subject itself is said of another and is in another, it is possible for demonstrations to proceed indefinitely in taking one thing under another, and since this is absurd, we must arrive at the subject of an attribute which is not strictly said of another nor in another.

It is clear how to handle the arguments. As for the first, I deny the minor premise. As for the second, when it is said, "Socrates is a being \textit{per se} in the third way"—when we say, "Socrates is a being \textit{per se}" the "\textit{per se}" can be a determination of the inherence or of that which inheres. If it is a determination of the inherence, thus it is \textit{per se} in the second way, so that this is the sense, "Socrates has being \textit{per se}.” But if it is a determination of what inheres thus it speaks \textit{per se} in the third way, so that this is the sense, “Socrates is \textit{per se} because he is not through any other.” Hence these two expressions differ, “being not through any other is in Socrates,” and “being is in Socrates through some other.” The first goes back to what is said \textit{per se} in the third way,\footnote{Simon’s claim is not, it appears, that “Socrates exists” is \textit{per se} in the second way, since it is not always true. Rather, “Socrates exists or does not exist” is, if anything. See Question 32 above. (But, of course, existence is not in Socrates, as his accidents, including proper attributes, are.) This predication is \textit{per se} in the third way because it is precisely because of Socrates’s essence, the substance, human being, that he exists or does not exist, though, of course, his existence is not part of, or logically entailed, by that essence. In the same way “this line is straight or curved” is \textit{per se} because it is precisely because of its essence that it is straight or curved, though it is not \textit{part} of its essence to be so.} but the second goes back to the second way.

**Question 36**

It is asked about the fourth mode of what is \textit{per se}, and since it is commonly said that the subject can be related to the proper attribute either in the genus of material cause or in
the genus of efficient cause, and if it is related to it in the genus of material cause, thus it is
the second mode of what is *per se*, and if in the genus of efficient cause, thus it is the fourth
mode; therefore it is asked whether the subject is the efficient cause in respect of its proper
attribute.

And it is argued that it is not, because the Philosopher in *Physics* II says that matter
and the efficient cause do not coincide. Now the subject has the formula of matter in
relation to its proper attribute because the formula of subject is the formula of matter.
Therefore etc.

Again, the effect is not predicated of its efficient cause. Now a proper attribute is
predicated of its proper subject, therefore etc. The major premise is apparent through
induction, for in every case the maker of a statue is not a statue, nor vice versa. The minor
premise is obvious, for we hold that a human being is capable of laughter.

On the other hand, it is argued that the subject is the productive (*effectiva*) cause of
every accident. But the proper attribute is a certain accident, and therefore some subject is
its productive cause. Now this subject does not seem to be any other than the subject of the
proper attribute. Therefore etc.

It must be held that the subject has the formula of efficient cause in relation to its
proper attribute, and this formula is that everything which gives being to another and is
distinct from it in essence has the formula of efficient cause in relation to it. It cannot have
the formula of material cause alone in relation to it, because what only has the formula of
material cause in relation to another gives no being to it, since it is not characteristic of
matter to give being, but rather to receive it. Again, neither is it form in relation to it, since
form is not distinct through its essence from that of which it is, but the form of a reality is of
the essence of the reality. Nor does it have the formula of an end, since it is not necessary for
the end to exist before those which have the end, but what gives being to another must exist
beforehand in time or in nature. Hence that which gives being to another is distinct from it,
nor does it have the formula of its end, nor that of matter alone, nor of form, but it has the
formula of efficient cause in relation to it.

Let this major premise be accepted, then, that what gives being to another and is
distinct from it in its essence has the formula of efficient cause in relation to it. Now the

---

42This is the view of Thomas Aquinas, *In Aristotelis libros Analyticorum posteriororum expositio*, lectio
10. The subject will be the first material cause of the predicate, that is, the predicate is not in the subject because
of being in something else, as paleness would be in Socrates, but not because of himself, that is, his humanity,
but rather because of his having a surface. The predicate must also be in the subject in every case, Simon thinks,
as paleness is always in a surface. We might say the subject is the proximate material cause of the predicate.

43Aristotle, *Physics* II 3, 19a6–7. Aristotle seems to think that the efficient cause of any property must
actually exemplify that property, so that efficient causation works in nature through the reproduction of forms,
as it were, under the right conditions in appropriate subjects. Now Simon holds that the attribute emanates
from the substantial form, being produced in the composite, even though it is not found in it. That means
emanation is not a natural form of Aristotelian efficient causation, and Aristotle does not seem to speak of it
anywhere. Of course, I suppose Simon might say that the attribute is in the substantial form eminently, as the
forms of vermin are in the Sun, and so are generated by its light and heat.
subject gives being to its attribute, and is distinct from it in essence. Indeed, it gives being to the attribute because the proper attribute is caused from proper principles of the subject, of which the sign is that the subject and its attribute accompany one another inseparably, and if one is destroyed the other is. And another sign is that those which do not agree in proper principles of the subject do not agree in the proper attribute following on the subject. Again, the subject is distinct in essence from the attribute, since what admits of being understood in separation from one another cannot be the same in essence, for, given the opposite, that they are the same, it follows that they cannot be understood in separation. For a human being cannot be understood as far as his essence is concerned, unless it is through an understanding of what it is essentially, namely through understanding animal and rational, which are included in the essence of a human being. Now the subject of proper attribute can be understood in separation. For one can understand the substance aside from its every accident, but the subject is related to its attribute as a substance to an accident, therefore one can understood the subject aside from its attribute.

Now the subject is the efficient cause of its proper attribute not as a principle of change but as a principle of being, since in mathematics the subject is the cause of its attribute, but not an efficient cause as a principle of change, because in mathematical things there is no change. Hence the Philosopher says in *Metaphysics* III that in mathematics there is no good, for there is no change there. Hence the subject is the efficient cause of its proper attribute insofar as it gives it being, so that the proper attribute is caused from the principles of the subject, not through transformation and change, but through simple emanation, because if it is caused through transformation and change, since there is no change in mathematics, the subject there is not the efficient cause of the attribute. Since it is not true, therefore it is necessary that the subject be the cause through simple emanation. Hence, as through a certain emanation generating light gives rise from itself to generated light, so the subject from itself, that is, from the principles of its essence, generates from itself its attribute, although there is a difference in this, that generating light and generated light are the same in essence, but the subject and proper attribute are different in their essences.

---


45 Emanation, it should be noted, differs from the more ordinary way in which a quality or substantial form will reproduce itself in matter, as the heat of a fire warming a poker, or the substantial form of a rabbit reproducing itself in appropriate matter in the mother rabbit. There is no matter here that is changed in any way, light reproducing itself whole, and the substantial form producing its effect in what already has the form. But the emanation of light may not form as good a model for what is wanted here as Simon supposes. After all, light can only emanate into an adjacent place if the material there is capable of transmitting light and is not opaque. (This is somewhat obscured by Grosseteste and others who hold that the world was generated by the emanation of light, but in that initial situation there is nothing to impede its emanation, except, eventually, its own waning power. Afterwards, in the resultant world, light can only be emanated through the transparent.) That makes it very like the heat spread by the fire, which can also be held up by an appropriate insulator that will not readily receive-transmit it, asbestos, say. Form also produces something distinct from itself in essence in producing its attribute, unlike light, or the heat of fire. (Unless, again, one has Grosseteste and company in mind, in which case light somehow accumulates to produce matter, which thus arises, one supposes, through
And this emanation is not called a creation because just as matter is in potentiality to substantial form, so also what follows the form is in potentiality to the attribute, although in a mediated way and a certain order. Now from this I argue that nothing such that matter is in passive potentiality to it is educed through the way of causation, but as matter is in potentiality to substantial form, thus it is in potentiality to the accidental form or proper attribute following on it. Therefore it is not educed through causation. But neither through transformation per se, as has been seen. But it is educed through transformation, accidentally, for when the substantial form is educed from matter through transformation, the proper attribute is accidentally educed.

Now since a subject has the formula of efficient cause in relation to its attribute, it has (emanation.) Perhaps it is better to compare it to fire generating heat in itself, but that seems to explaining something by citing itself, since the heat in the fire is a proper attribute of it. Perhaps a better analogy would be to emanation in Neoplatonic thought, in which a Form generates from itself a lower Form that is contained within it, through an act that cannot be impeded from without. In Grosseteste this might be an ancestor of the notion of the formal definition realizing itself in the material definition of the same thing.

What follows the form is perhaps the composite substance. So the form emanates this attribute in the primary substance. It does not have it of itself, since it does not have it essentially, but whenever it is joined to matter the primary substance thus produced will have the attribute produced in it, and, of course, there is a way in which the primary substance and its essence are the same.

So when the substantial form is actualized (duced) through the transformation of one sort of thing into another, so that the Form of rabbit is actualized in the new rabbit that forms from the material provided by the mother, the attribute is also brought forth (duced), concomitantly. The cause of the particular rabbit's attributes, then, is the same as the cause of its coming to be, namely the substantial form of the father that is introduced into the material provided by the mother, but not precisely, but only concomitantly or accidentally, as the accident following on what is caused. One might try comparing the attribute to what we call nowadays an emergent property, or, in Kantian terms, a statement per se in the fourth way seems to be a necessary synthetic statement. We make something, and as a result of making it, new properties emerge in it that are not entailed by its being that sort of thing, though they do follow on its actually being that sort of thing, given the conditions of its realization. In Grosseteste, formal and material definitions are introduced, the material definition being the material conditions that must be realized to satisfy the formal definition, and then it is suggested that the attribute follows from these material conditions. One might say that the substantial form, which is realized by the physical design of the rabbit, a physical design not included in the essence of rabbit, emerges from that physical design, but, of course, Grosseteste would see it the other way around. The final cause, in coming into actuality, produces whatever physical design is needed to realize it. So this design, including the attributes of the new substance, emerge upon the actualization of the substance. It should be noted that for this to work in any ordinary context, we should have to specify what the material restrictions and conditions are on the realization of the form, in what material matrix the form is to be realized. If the form of adding machine, say (which is defined by its function or purpose), can only be realized using a certain technology, say, then . . . Of course, Simon does not think that prime matter constricts the realization of the substantial form in this way. Rather, the essence itself of the thing must, by itself, guarantee that if it is realized in any way at all, it must have its proper attribute. Grosseteste, given his light metaphysics, which seems to generate a certain material substrate in which his formal essences must then live, is in a better position to establish such a thing, assuming he can make out the necessity of the material substrate being produced through the emanation of light. If that is only how God chose to produce it, then his necessity would be dependent on God's decision about this matter, which begins to remind one of William of Ockham.
the formula of material cause in relation to it because that which stands under another has
the formula of matter in relation to it, for matter is suited to stand under every substantial
and accidental form. But the subject stands under its proper attribute, since an attribute is
of the genus of accidents. For an attribute flows from the genus of accidents, according to
Boëthius, and so it is obvious that the attribute does not stand by itself, but inheres in and
depends on another. Therefore the subject is related to the proper attribute in two genera of
demonstration, namely in the genus of efficient cause and in the genus of material cause. And since
the subject is thus related to the attribute in a two-fold genus of cause, as it is taken in the
genius of efficient cause it is the principle for demonstrating the attribute of the subject under
the formula of material cause. And since the subject is the efficient cause of its attribute
through its essential principles, which are conveyed through the definition of the subject,
therefore the definition of the subject is the middle term for demonstrating the attribute of the
subject, so that in the major premise in a demonstration of the highest sort, the proper
attribute is predicated of the definition of the subject, and in the minor premise, the
definition of the subject of the subject, and last, in the conclusion, through the definition of
the subject the proper attribute is concluded of the subject. And since in the major premise
the proper attribute is predicated of the definition of the subject, and the definition of the
subject is related to the attribute under the formula of the efficient cause of the attribute,
therefore in the major premise the fourth way occurs. But in the minor premise, where the
definition of the subject is predicated of the subject, it occurs in the first way, and in the
conclusion, where the proper attribute is predicated of the subject, in the second way. And
so, since there are three ways of inhering, it is clear how they are related to demonstration.
But the third way is not included in demonstration as a way of inhering, but is useful for
demonstration in the way which has been explained earlier.

As to the arguments, to the first, when it is said “material and efficient cause etc.” I
reply that matter can be taken in two ways: in one way that is called matter which is the
immediate subject of a substantial form, and in the other way that which is the immediate
subject of accidents. Speaking of matter in the first way, matter and efficient cause do not
coincide, since everything which acts acts as it is an actual being. But matter in the first way
is a being in pure potentiality, and so it does not act. Speaking of matter in the second way,
it does not indicate a being in pure potentiality alone, but rather indicates some being in
actuality, and matter and efficient cause coincide in this way. In response to the argument,
it is said in the minor, “the subject has the formula of matter etc.,” and I reply that it does
not have the formula of matter as it is in pure potentiality and as it is a first subject in relation
to the substantial form, but as that is called matter which is the immediate subject of an
accidental form. For such matter is an actual being, and thus the subject is matter in relation

---

As to the other, I reply that ‘effect’ can be taken in two ways, either abstractly, or concretely. And ‘cause’ is similar, in the way in which effect is not predicated of its cause abstractly, but predicated of it concretely, and therefore the Philosopher introduces a concrete example when he says that that which was sacrificed was killed.  

**Question 37**

We ask about the part, “but the universal which is in every case” etc., and let two things be asked: First, whether ‘universal’ is a condition of the subject or of the predicate. And it is argued that it is a condition of the subject because ‘universal’ is a condition of that of which the disposition is this, that it is ‘every’ (omne), because ‘every’ (omni) is strictly speaking a universal disposition. But ‘every’ (omni) is a disposition of the subject and not of the predicate, since ‘every’ (omne) is not added to the predicate, as the Philosopher says in *Prior Analytics* I, and also in *Posterior Analytics* I. Therefore etc.

Again, ‘universal’ is strictly speaking a disposition of that from the universality of which it is called a universal sentence (propositio). But it is called a universal sentence from the universality of the subject. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that ‘universal’ includes ‘in every case,’ but ‘in every case’ is a condition of the predicate, for it is of the predicate that it ‘in every case’ is said. Therefore etc.

It must be understood here that ‘universal’ is said in four ways. In one way ‘universal’ is said in accord with causality, and in that way that is said to be universal whose causality extends to the production of many effects, as for instance, the causality of the heavens extends to the production of everything that can be created or destroyed. And in this way the

---

49 Here we might note that the attribute is not in the substantial form taken alone, since it would then be part of its essence, and is not in prime matter, since nothing is in prime matter as such except a substantial form, and so is in the composite of matter and form. The substantial form gives rise to it there, nowhere else.  


51 Aristotle, *Posterior Analytics* I 4, 73b25 ff. The William of Moerbeke translation and James of Venice both have “universale autem dico quod cum de omni.”  

52 Aristotle, *Prior Analytics* I 1, 24a16–21, 24b28–30 seems to be meant, where a sentence is said to be universal if the predicate belongs “to every” case of the subject. It is not explicitly denied here that “every” can attach to the predicate.  

53 Aristotle, *Posterior Analytics* I 4, 73a28–33. The remark in Note B applies here too.

54 “Proposition” is a bit vexing to translate, for it indicates, in modern terminology, a sentence token, a particular meaningful string of words, not a proposition, or even a sentence type. Despite this, it is often rendered “proposition” by translators less familiar with modern semantic and logical terminology.
first principle is said to be the most universal among beings, because its causality extends to
everything that is or can be. In another way, ‘universal’ is said in accord with predication, and
thus the Philosopher, when he defines ‘universal’, says that the universal is one in many and
of many,\textsuperscript{55} one in many as to the unity of essence, and one of many as to predication. In
another way, the universal is the same as a universal sentence. But then a sentence is called
universal when the predicate is attributed in being to something contained under the subject,
and in this way universal includes the universality of supposita. In the fourth way a certain
conversion or adequation of predicate to subject is called the universal, so that the predicate
does not extend beyond the subject, nor conversely, and this is the way we intend what we
say about the universal here.

And in this way the universal includes the \textit{per se} and in-every-case. For a \textit{per se} and
primary attribute that is in its subject universally is also convertible with it, since it is in its
subject in every case, because it is in each suppositum contained under the subject. Again,
it is in it \textit{per se} because it is caused from the essential principles of the subject. And it is in
the subject primarily because an attribute caused from the first principles of the subject is
in that subject and every other [that it is in] through its own nature. Now this is to be in it
primarily, therefore an attribute which is universally in a subject is in it in every case, \textit{per se},
and primarily. And from this it is apparent what ‘universal’ is a condition of, for if ‘universal’
includes ‘in-every-case’ and ‘\textit{per se}’, ‘universal’ is a condition of what ‘in-every-case’ and ‘\textit{per
se}’ are conditions of, but ‘in-every-case’ and ‘\textit{per se}’ are conditions of the predicate. It is
obvious what ‘in-every-case’ is a condition of, and ‘\textit{per se}’ is a condition of the predicate
because ‘in that which’, and ‘\textit{per se}’, and such are determinations of inherence. Now a
predicate is what inheres, and therefore ‘\textit{per se}’ and ‘in that which’, and such are conditions
of the predicate, and here ‘\textit{per se}’ and ‘primarily’ are in relation to the subject, therefore etc.

But since ‘universal’ includes ‘in-every-case’ and ‘\textit{per se}’ and ‘primarily’, it is obvious
that no sentence in which the genus is predicated of one of its species is universal in this
way, since in every sentence which is universal by the universality of which we speak here
the predicate is in the subject because every other [thing in it] is in it through the subject’s
nature. Now the genus is not in some one of its species because every other is in its through
the species’s nature, for animal is not in human in this way, that is, because it is in every
other species through the nature of human being, for it is not in donkey through the nature
of human being. And therefore no such sentence is universal by the universality treated in
this book. But it is universal by the universality treated in the \textit{Prior Analytics},\textsuperscript{56} for it is only
required there that the predicate be in each concrete thing under its subject, and this is all
right when we say “every man is an animal,” and on this account it is universal by the
universality treated in the \textit{Prior Analytics}. But if we take it that there are no more species

\textsuperscript{55}\textit{Aristotle, De Interpretatione} 7, 17a38–39 and \textit{Metaphysics} VII 13, 1038b10–11 state that a universal is said
of many, \textit{Categories} 2 ff. speaks of what is said of a subject as well as what is in a subject, and Simon took it that
both what is said of and what is in a subject is a universal.

\textsuperscript{56}\textit{Aristotle, Prior Analytics} I 1, 24a16–21, 24b28–30.
of animal than human being and donkey, then this sentence, “whatever is a human being or donkey is an animal,” would be universal as we speak of the universal here, because when we say “whatever is a human being or donkey is an animal,” the predicate is in the subject in every case, *per se*, and primarily, because it is in every other [thing it is in] through the nature of these, and therefore it would be universal as we speak of the universal here. But [in this case] this is not universal, “a man is an animal,” nor this, “a donkey is an animal,” and the reason has been seen.

As for the arguments, the solution is evident, for they proceed on their own ways. For the arguments that prove that ‘universal’ is a condition of the subject prove it quite well, as the proper disposition of ‘universal’ is the universal sign, because ‘every’ is not added to the predicate. But they do not prove it of ‘universal’ as it names the convertibility of the predicate with the subject. But that is how we intend to speak here of the universal, and in this way it is a disposition of the predicate in relation to the subject, as has been seen.

**Question 38**

It is asked whether an accident that is in a subject universally and primarily can be demonstrated of that subject. 57

And it is argued that it cannot because whatever is demonstrated of another is demonstrated of it through another cause. If, then, the attribute that is in a subject primarily is demonstrated of the subject, it was in it through another cause. Therefore it will be in it by a cause prior to the subject, and the opposite of this was supposed, for it was supposed that the attribute is in its subject primarily.

Again, there is no demonstration of immediates, but every attribute in its subject primarily is in its subject immediately, therefore an attribute primarily in its subject cannot be demonstrated of it.

On the other hand, it is argued that every conclusion of a demonstration is demonstrable, but in the conclusion of a demonstration the attribute which is in its subject primarily is concluded of the subject, therefore the attribute which is in its subject primarily is demonstrable of its subject.

It must be replied to this that an attribute which is primary in its subject is demonstrable of its subject, and the reason for this is that everything is demonstrable of a subject if it is in it through another cause. Everything is demonstrable of a subject which has a cause in the subject because of which it is in it, for since demonstration is through a proper cause, that of which there is a proper cause in the subject can be demonstrated of the subject through that cause. Therefore let this major premise be accepted, that everything that has a cause in a subject because of which it is in it, because, as has already been shown in Question 37, an
attribute which is in a subject primarily is caused from the essential principles of the subject. Therefore etc.

Again, this can be made clear, since it is plain that what belongs to the essence of something is not demonstrable of it, the reason for which is that every demonstrable of something is demonstrable of it through a mediate cause. But between what-it-is and that of which it is no mediate cause is found. And therefore nothing that belongs to what-it-is of something is demonstrable of it. Therefore it must be that what is demonstrable of something is an accident of it. Now accident is twofold: common accident and proper accident. A common accident is not, considered as such, demonstrable of a subject. For everything that is demonstrable of a subject is in the subject of necessity, because demonstration is only of what is necessary, and what is in something of necessity cannot fail to be in it. But every common accident can fail to be in [what it is in], therefore etc. Therefore it is necessary that an accident demonstrable of a subject be a proper accident. But every proper accident is in its subject primarily, not through any prior subject. Since it is an accident proper to the subject and is caused from its essential principles, it will be in that subject primarily in such a way that it is not in it through any prior subject. Therefore the proper accident is demonstrable of its subject, but not a common accident.

Hence it must be noted that three genera of accidents per se are found, primary accidents, middle and last. Primary accidents are demonstrable of the subject through a cause in the subject, namely through the essential principles of the subject. Middle accidents are demonstrable of the subject through the primary accident, and the last through the middle. Now the last are demonstrable in such a way that they are not themselves principles for demonstrating anything else, but there it stands. For example, heat is an accident which primarily and of necessity follows on the form of fire. Rarefaction and lightness follow on heat in fire, and motion upwards follows on rarefaction and lightness. Therefore heat must be demonstrated of fire through a cause in the fire, namely through the essential principles of fire, and rarefaction and lightness through heat, for it is because of this that fire is rare and light, because it is hot. Motion upward is demonstrated through rarefaction and lightness, for it is moved upward because it is rare and light.

Therefore an attribute which is primarily in a subject is demonstrable of the subject. And how? Because it is in the subject through a cause. And if you say, “what is in it primarily, is not in it through any other, for it follows that if it is in it through another it is not primary, and if therefore an attribute is primary in the subject, it will not be in it through another, and so will not be demonstrable of it,” we know that “through” indicates the occurrence of a cause, and this either efficient, formal or material. A final cause leads back to a formal cause. Therefore when it is said that what is primarily in something is not in it through another, this can be not through another in the genus of material cause, or formal or efficient cause. Hence what is in something primarily in the genus of material cause is not in it through anything in the genus of the subject, and in the same way, what is primarily in it in the genus of efficient cause is not in it through anything else in its genus, and the same for the formal cause. Now when it is said “what is primarily in
something," etc., this is true. And in the way in which it is primary it is not in it through any other. And when you say, “if then an attribute,” etc., I reply that such an attribute is primarily in a subject in the genus of the subject or in the genus of material cause, and therefore it cannot be demonstrated of it through any other in the genus of material cause, but because it is in it through another in the genus of efficient cause, namely through the essential principles of the subject, therefore it is demonstrable of it through the essential principles of the subject.

As for the arguments, in response to the first, I grant the major premise, but ‘cause’ is said in several ways, i.e. material, final, formal and efficient. And you will say, “if then an attribute which is primarily in its subject’ etc. I grant it. And you will say, “therefore it will be prior in that cause.” I hold that this does not follow, and I explain this using a simile, because what is and that by which it is are different, and what acts and that by which it act, and what can and that by which it can, because what is an aggregate [of form and matter], that by which it is is form, and what acts is an aggregate, by which form acts, and what can is an aggregate, that by which it can matter, for matter is that by which the reality can be and fail to be. In the same way, I will say that in the matter at hand, that in which it is and the mediating by which it is in it are different. Now I hold that the attribute is in the subject in such a way that the subject is that in which the attribute is, and the attribute is in the subject through a cause outside it, because that cause is not that in which the attribute is, but is that by which the attribute is in it. So it does not follow that if the attribute is demonstrable of the subject through a cause different from it, therefore it is in that cause prior to being in the subject, since subject is related to it as that in which the attribute is, but the cause is not related to it as that in which the attribute is, but as that by which the attribute is in the subject. So you cannot say that the cause which is that by which the attribute is in the subject is that in which the attribute is. I hold that the reason for this is that that in which the attribute is is the aggregate, because every accident presupposes a substantial form in matter. Because then the essential principles of the subject are something simple, let use resolve the aggregate into its principles, namely into matter and form, and neither of these is an aggregate, and so no attribute of a subject is in these, but these are the mediating [principles] by which the attribute is in the subject.

Moreover, that in which the subject is must be a being in actuality. But let us resolve the subject into its principles. None of these is a being in actuality. Matter is not a being in actuality, but is that by which a reality can be, and form is not a being in actuality, but is that by which something is in actuality, and so, even though an attribute is in its subject through a cause, it is not necessary that the attribute be in that cause primarily.

As for the other, I hold that the immediacy of a cause is twofold. One is the immediacy in the genus of cause, and the other in the genus of subject. Hence that which is in something immediately, and this by the immediacy of the cause, cannot be demonstrated of it. But that which is immediately in something and this by the immediacy of the subject, so that it is in the subject not through another prior subject, but primarily, such an attribute can be demonstrated of the subject, and this through the essential principles of the subject.
Next we ask about the chapter on the universal, and first whether one and the same attribute can be in different things.

And it is argued that it cannot, because what is said through a superlative is said to agree with one only, but to be in something primarily is said through a superlative, therefore it agrees with one only. Therefore what is in something primarily is in one thing only.

Again, what is in something primarily is in it convertibly, for the universal includes in-every-case, *per se* and primarily, and is a certain adequation of the predicate to the subject. But one and the same cannot be in different things convertibly, since convertibility is one to one. Therefore the same thing cannot be in different things primarily.

On the other hand, because sometimes several can be in one and the same primarily, therefore, for the same reason, one and the same can be in several primarily. The inference seems to be clear. The antecedent is clear, because straight and curved are both primarily in line.

It must be replied that something can be in something primarily in two ways, either convertibly or not convertibly. On the one hand, something is in another primarily and convertibly when it is in it not through another, and every other is in it through its nature. On the other hand, something is in something primarily and not convertibly when it is in it not through another, but still not every other is in it through its nature, as we shall see. Speaking of that which is in something primarily so that it is in it convertibly, I hold that it is not possible that one and the same is primarily in different things, for that is not possible which implies a contradiction. Now for something to be primarily and convertibly in different things implies a contradiction, for what is primarily and convertibly in something is in it not through another, and it is in every other through its nature. If, then, we assume that some attribute is primarily and convertibly in different subjects, for instance, if we assume that whiteness is primarily and convertibly in swan and in snow, then it will be in each not through the other. Therefore it will be in swan not through another and will be in every other through the nature of swan. And in the same way it will be in snow not through another, and in every other through the nature of snow. Therefore the attribute will be in each through the nature of another, and, since you assumed that this attribute is in each through the nature of another, and this same thing not through the nature of another. Now this implies a contradiction and because of this one attribute cannot be primarily and convertibly in two subjects.

Again, this is explained thus, because every attribute in several things is in them through some common nature, which common nature, indeed, is not a nature proper to any one of these. But when an attribute is in something primarily, it is in it through a proper nature and not through a common nature. Therefore that attribute which is in

---

58 Aristotle, *Posterior Analytics I 4, 73b25 ff.*
several is in one of them primarily. Since then that which is primarily and convertibly in something is in it through a proper nature, not through the nature of another, therefore no attribute which is in two subjects can be in them convertibly and primarily. Speaking then of what primarily in something in such a way that it is in it convertibly, the same thing cannot be primarily in different things.

Speaking now in the second way, something can be primarily in different things, and in this way a genus is primarily in several opposed species that are in it. For it is in these not through another. And it is in them not through another because what is immediately in something is not in it through another, but what-it-is of each thing is immediately in that in which it is, therefore it is in it not through another. But the genus belongs to what-it-is of its various species, and therefore it is in each of them not through another. Because of this it is also in them primarily, but it is not in each convertibly, because then it would be in it through the nature of another. But that is absurd, for animal is not in donkey through the nature of man, nor conversely. Speaking then of the being in primarily in the second way, something can be in different things primarily.

And if you say, “everything that is in several is in them through some common cause, if then, a genus is in several opposed species, it will be in them through some common cause, therefore it will be in them through another and so not primarily,” I reply to the major premise of this that everything which is in several in such a way that it is in them as an attribute or accident is in them through some common cause. For every attribute has a cause in its subject, and a univocal attribute has a univocal cause, and therefore if a univocal attribute is in several this will be through some univocal cause. But genus is not like an attribute in respect of its species, because even though it is in different species it is not necessary that it be in them through any common cause.

As to the arguments, in the first I grant the major premise, and I reply to the minor that whatever is primarily in something convertibly is said through a superlative and agrees with one alone. Hence the Philosopher, in the chapter on errors, says that it is an error if an attribute which is universally in a higher should be assigned to being in a lower, even if there is only one of them. For example, the Sun is unique, but if a common attribute were assigned universally in the Sun, it would be a mistake. And the reason for this is that if we assume another sun than that which now is, then the attribute will be in this sun too, just as it is in the one which the Philosopher had said the attribute is primarily and universally in alone. It must be replied then, that an attribute which is in something primarily and convertibly, that is, universally, is in only one.

As for the other, it is obvious, because it is well concluded of what is in something primarily, that is, in it convertibly.

Question 40

---

Since the Philosopher says that one who cognizes that every triangle has three
[angles equal to two right angles] does not cognize triangle considered as triangle to have
three [etc.],\(^{60}\) it is asked whether one who cognizes the particular cognizes the universal.

And it is argued that one does, since whoever cognizes a particular cognizes
everything that is substantially the same as the particular. But a universal is the same
substantially as a particular, and therefore it seems that one who cognizes a particular
cognizes the universal.

Again, the Commentator on *Metaphysics* II says that universals more strongly
adhere to particulars than accidents to substances.\(^{61}\) Now, an accident leads one to the
cognition of the substance, therefore, all the more will a particular lead to the cognition of
a universal. Therefore etc.

On the other hand it is clear through the Philosopher, since he intends that one who
cognizes every particular triangle to have three etc. does not cognize triangle as it is triangle
to have three etc.\(^{62}\) But triangle is a universal. Therefore etc.

Again, the Philosopher says below that one who cognizes a particular does not
cognize the universal either in actuality or in potentiality, where he compares universal
demonstration to particular demonstration.\(^{63}\) Therefore one who cognizes a particular does
not cognize the universal.

It must be replied to this that one who cognizes a particular does not cognize a
universal without qualification and *per se*.\(^{64}\) And the reason for this is that everything
cognized without qualification and *per se* is cognized through its absolute formula
according to which it is what it is. But one who cognizes a particular does not cognize the
universal through its absolute formula, but cognizes the universal through a more
determinate formula which he finds in it according to its nature. Therefore etc.

In the second place, this is explained because one who cognizes a universal through
what is accidental to it does not cognize it without qualification and *per se*\(^{65}\), but one who
cognizes a universal through a particular cognizes it through what is accidental to it, for a

---

\(^{60}\)Aristotle, *Posterior Analytics* I 5, 74a26–32. If a proof proceeded through separation of cases, it could
be made a proof of the universal as such only if a proof that all the possible cases have been covered is included.

\(^{61}\)Averroes, *Commentary on the Metaphysics* I 9, 99ia9–21, comm. 31, 20H.

\(^{62}\)Aristotle, *Posterior Analytics* I 5, 74a26–32. He would not cognize the universal actually, of course,
since cognizing Abby is not cognizing goose, even if it is cognizing a goose. Is it cognizing goose potentially?
No, presumably because one cannot get to “All geese are silly” even by listing all the geese and asserting that
each of them is silly, since we need further a proof that these are all the geese.


\(^{64}\)Cognizing a universal through an accident would be cognizing, through a particular demonstration,
that something picked out or defined by its accidents, a particular such as Socrates, falls under the universal.
It could be extended to a demonstration that black things are crows, on the improbable assumption that only
crows are black at the moment.
particular is accidental to a universal, indeed, it is an accident of a universal that it is in a particular. For a universal is not determined of itself to being in a particular or being in the soul, because if of itself it is determined to being in the soul it cannot be in the external reality. In the same way, if it is determined of itself to being in a reality outside the soul, it cannot be in the soul. And from this it happens that some predicate is verified of a universal according to the being it has in particulars, for instance, its being subject to destruction, which is not verified of it according to its being in the soul. In the same way, not being subject to destruction is verified of a universal according to its being in the soul, and is not verified of it according to its being in particulars, if it belongs to both. And because of this one who cognizes a universal through a particular does not cognize it without qualification and *per se*.

In the third place, this is explained, that a universal is not cognized without qualification and *per se*, except through that which is placed in its definition. But particulars are not in the definition of universals, but rather the converse. What is placed in the definition of another is a principle of understanding for it. But a particular is not a principle of understanding for a universal, but rather it is the other way around, because the universal is like the whole, the particular, the part. But the whole is better known than are its parts, as the Philosopher has it in *Physics* I, and because of this the Commentator in the same place says that although there are three modes of composition, namely composition of the genus from its species, composition of a species from its causes, and a composition of the individual from its quantitative parts, still, in all of these he says that the whole is better known than the part. Hence in the first two, it is clear that the whole is better known in accord with the intellect, and in the third the whole is better known in accord with substance. Therefore, in every case the whole is better known than its part, therefore the universal is better known than the particular, therefore etc. But the one who cognizes the particular cognizes the universal under a certain formula accidental to it, and as he cognizes the particular he does not cognize the universal, but the one who cognizes the universal does not cognize the particular under its proper form, because one who cognizes the universal does not cognize the particular unless it is as the particular is found in it, but the particular is included in the universal only potentially, therefore etc. And this is not cognizing it in its proper form, and

---


66 An interesting thesis. Averroës perhaps means that the cause of a genus is the various species making it up. The cause of the species are presumably what enters into its definition, the definition of a substantial form, and so might be efficient or final causes, bringing it about that things of that sort can exist. Fire is hot and heats, sheep live a certain sort of life that can be lived. The causes of the particular would be the actual physical parts that make it up, and are joined through instances of the causes of its species to produce the particular.

67 Averroës, *Commentary on the Physics* I 1, 184b10–14, comm. 5, fol. 7M–8C.

68 That is, if one cognizes goose, one does not cognize Abby as a direct result of that, but only insofar as Abby is a goose, and she is not a goose necessarily, since she might not exist. If she does exist, then she is a
therefore where the Philosopher compares universal and particular demonstration he says that one who cognizes a universal cognizes the particular in potentiality.\(^{69}\) Thus it appears, then, that one who cognizes the particular cognizes the universal as a particular, and whoever cognizes the universal cognizes the particular as a universal, and because cognizing something as a universal is cognizing it indeterminately and in a confused way,\(^{70}\) and the formula of the indeterminate is the formula of something possible, therefore one who cognizes the universal cognizes the particular in potentiality.

In response to the arguments, as for the first, I grant the major premise, and I reply to the minor that even though the universal is the same as the particular substantially, still, this is as it is taken in a certain contracted way, for Socrates does not signify human being absolutely, but this human being upon whom follows being here and now. The universal pertains to the substance of Socrates as a particular, but as it\(^{71}\) is contracted.

As for the other, when it is argued “universals adhere more strongly” etc., and you say, “an accident leads” etc., this is true. And you say, “therefore a particular” etc. This is true, but it does not produce a complete cognition of it. The Philosopher, near the end of Prior Analytics, says that there is a difference between a deductive syllogism and a scientific syllogism, because a deductive syllogism does not produce complete scientific knowledge concerning the conclusion, but does lead to a certain cognition of the conclusion.\(^{72}\) And this is when the major is manifest and the minor doubtful, as he says in the same place.\(^{73}\) But a demonstrative syllogism is one in which both premisses are necessary, and they produce scientific knowledge of the conclusion. It is properly claimed, then, that it is not absurd to say that the accident leads to cognition of the substance, since it produces a certain cognition concerning the substance, although an incomplete one, and in the same way particulars lead to a certain cognition concerning the universal.

It was said that one who cognizes a particular does not cognize the universal without

---


\(^{70}\)Modo confuso, here, does not mean that such a person is confused or somehow defective in his intellect. Rather, he cognizes it in the manner in which someone cognizes a crowd, say, as everyone taken all together, not as individual person.

\(^{71}\)That is, of course, as the *universal* is contracted.

\(^{72}\)Aristotle, *Prior Analytics* II 23.

\(^{73}\)I think Simon has in mind a syllogism like this: “This is a goose, all geese are silly, : this is silly.” This would be a “particular demonstration” by *Posterior Analytics* I 24. Here the minor is presumably doubtful, not certain, though it may be questioned if it should be regarded as contingent instead of necessary. This could not exist at all if it were not a goose, whether we know that or not about it. So if the sentence is about the reality, then it fails to be necessary only because it is not necessary that this reality exist at all. Another doubt, of course, might be raised concerning the argument’s status as a syllogism, given the form of the minor term (which must be treated as universal, covering every “this” in the case at hand), but *Aristotle* calls it a syllogism.
qualification and *per se*, nevertheless particulars do in a way lead to cognition of the universal. But how particulars lead to cognition of the universal is not obvious. And therefore to make this evident we consider the matter in passing. Particulars do not lead to the cognition of a universal *per se* and by their own proper power, and the reason is that nothing material acts on the immaterial *per se*, because the agent is in every case nobler than its patient, as is said in *On the Soul* III.74 Particulars are related to the universal as material to immaterial, therefore particulars by their own proper power do not lead to a cognition of the universal in the intellect, but lead to a cognition of the universal in the intellect by the power of something else, namely by the power of the agent intellect. And it must be considered that it occurs in this way. The philosopher has it in *On the Soul* III that images are related to the intellect as sensibles to the senses.75 Now sensibles move the sense and in the same way images move the intellect. But images move the intellect through this, that certain determinate similitudes of realities are represented in images,76 which realities, when they are once abstracted, are objects that move the intellect *per se*. And it is necessary that the intellect look on these images, because whatever the intellect understands it understands in sensible images, it is obvious that through the image of Socrates the nature of human being is represented to the intellect, and in the same way through the image of Plato, and in the same way through the other particulars. But the intellect, considering this nature existing in particulars, and considering that it exists there under the accidents of the subject, the intellect, through the nature by which it is active, abstracts this nature from the conditions under which it exists in the image, for the intellect can do this. Given that these conditions

---

74 Aristotle, *De Anima* III 5, 430a18–19. This coheres well with an Augustinian approach to knowledge.

75 Aristotle, *De Anima* III 7, 431a15–19.

76 It seems that Simon does not want to allow that images themselves are similar to the realities. How then, Do they represent realities? Similitudes to the realities are represented by the images, not because of their similarity to the realities, but due to the intellect’s attention to the images and its resultant understanding of realities. To be an image of a cat, it seems, the sensory event must be an object of awareness to the intellect, the intellect must know what a cat is, and it must take the image to be one of a cat, or produced by a cat, because it in some way represents something (geometrical shapes, for instance?) which is similar to the cat, but, one assumes, accidentally so, or perhaps it would be better to say it is similar to some of the accidents of the cat, not the cat itself. Now an Augustinian would presumably take it that the intellect gains its conception of a cat from elsewhere through illumination, and then applies it in interpreting the image of the cat. So, in effect, the intellect recognizes that these are images of a cat because they make him acquainted with the accidents accidents he can see are suited to a cat. The image is identical to, or resembles, instances of these accidents, and that is how it makes us acquainted with them. But Aristotle, as Simon clearly notes, holds that the intellect abstracts its conception of a cat from the images of it, and so the images would seem to represent a cat in virtue of the fact that the intellect reads it that way, i.e. abstracts cat from it, while the intellect reads it that way because it represents a cat. To avoid an illegitimate circularity, I suppose we would have to say that the image’s representing a cat just is (identical to) its being the occasion on which the intellect abstracts cat from it, not that either one of these causes the other. Without abstraction, images do not represent realities, even if they bear similitudes to them accidentally. Without the representation of realities in the images, abstraction would not occur. (One does not abstract CAT from just anything, but rather from images of a cat.)
are accidents of the nature, and the intellect receives this nature thus abstracted through the
nature by which it is possible intellect, it also understands through the nature by which the
intellect is one. Since in the intellect there is an agent and a possible intellect, through the
nature by which it is agent it abstracts, through the nature by which it is possible it receives,
through the nature by which it is intellect it understands. But this nature thus abstracted and
thus understood, and afterwards in actuality compared to the supposita from which it is
abstracted, and considered as one in them, becomes actually universal, and in this way
particulars lead to cognition of the universal.

But just as particulars lead to cognition of the universal, thus accidents lead to the
cognition of a substance. But the particular seems to lead more to the generation of a
universal than an accident to the cognition of a substance. For the way in which accidents
lead to cognition of a substance can be this: There are two cognitive powers in us, namely
sense and intellect, and these cognitive powers are distinguished in such a way that sense is
able to grasp accidents \textit{per se}, but intellect grasps substances. Since then sense grasps
accidents \textit{per se} while intellect grasps substances \textit{per se}, an accident primarily and \textit{per se}
multiplies its species in the sense, but only does so as a consequence in the intellect. And
because of this we say that our every cognition takes its rise from sense, for it is this which
first multiplies the species in the intellect, because the sensible is one.\footnote{The sensible is intelligible, a species then, and the first one produced in the intellect, which, as it were, infers the sensible form in the reality from the image.} The functioning of
the senses argues for a sensible form, just as change argues for matter. In this way, then, an
accident which first multiplies its species in the senses, as a consequence, immediately
afterwards can multiply in the intellect, for the intellect, which is a superior power, is suited
by nature to reflect on the acts of inferior powers, and therefore an imaged species can in a
way touch (\textit{pertingere}) the intellect. Next, the intellect, informed through such a species of
accident, inquires what the proper and immediate cause is of this accident, but in inquiring
the intellect first proceeds on a certain remote way. For it considers that such an accident
cannot lead back to such a substance as its cause, nor to such another substance, and thus
the intellect is led deeper and deeper. So it is said, by a certain natural discourse, it finally
arrives at a cognition of the most fundamental (\textit{principissima}) substance, and the cause of
that accident.\footnote{Simon is suggesting, it seems, that the intellect \textit{considers various possible explanations of the occurrence of the sensible forms to which it infers from the images, and then picks the best one}, or maybe it is the
only one that turns out to be good. So abstraction occurs through a search for an adequate explanation of sensible forms, and sensible forms are inferred from images as something like them which produces similitudes of itself in the senses. The production through reproduction of the form in a suitable substrate is presupposed by the intellect then, and the intellect begins from images, which it can somehow view even though they are physical. His view is \textit{very} like Locke’s.} And once it has completed this consideration of substance, it returns to a
complete cognition of the accident,\footnote{A complete cognition of the accident would require a cognition of its cause, which is the substance, of course.} so that in the functioning of the intellect there is a
certain circle, since first, from the cognition of the accident it arrives at the cognition of the substance, and then it reflects back. And this is the reason why the highest sort of demonstration contains the definition of the subject, which indicates the nature of the subject, and is the middle term for demonstrating the attribute of the subject, because from the cognition of the substance we arrive at a complete cognition of the accident. And thus it must be seen that everything by a certain natural instinct elicits intentions that are not sensed, namely from the sensible species of a wolf it elicits an intention that is not sensed, namely that it is an enemy by nature, in such a way that the intellect by a certain natural movement or natural deduction of reason under the sensible species represented forms an intelligible species which was the principle of cognition of the substance. Nor does this lead back to any other cause than the nature of the intellect, because thus from one, through a certain collection, it arrives at the other, which was unknown to it. In the way said, then, the particular leads to the cognition of the universal, and accident to the cognition of substance.

**Question 41**

It is asked, then, about the part “therefore it does not occur from another genus” etc., in which the Philosopher shows that demonstration does not descend from one genus into another. Therefore it is asked whether demonstration can descend from genus into genus. And it is argument that it can. Arithmetical demonstrations descend into music, but arithmetic and music are about different genera, since arithmetic is about number, but music about audible number. Therefore etc.

Again, just as the subject is related to the subject, so the science to the science. But the subject of arithmetic descends into the subject of music. Therefore etc.

On the other hand, demonstration must be from appropriate principles, but what is in one genus is not appropriate to what is in another genus; therefore etc.

It must be noted that there are three terms in demonstrations, namely the subject about which the attribute is demonstrated, and the attribute which is demonstrated of the subject, and the middle term through which it is demonstrated. And these terms must be appropriate in a demonstration. The middle term is appropriate because the middle term is the definition of the subject. But the definition is appropriate to the defined. Therefore the middle term is appropriate to the subject. And the attribute must be appropriate to the subject, because things related to one another as per se cause and per se effect are appropriate, but the subject is related to the attribute as per se cause to per se effect, therefore etc. Hence a demonstration is from appropriate terms. Since then these three, subject, attribute and axiom, are appropriate and no more are to be found in demonstration, if the demonstration descends from genus into genus it is necessary that this be through a

---

80 Note that every sensible accident can be dealt with in demonstration, since every accident has a proper subject of which it is an attribute (passio), and which explains it.

descent of one of these terms. And since all which are in demonstration principally lead back
to the subject genus, it is necessary, if the demonstration is to descend from genus into
genus, that this be the subject genus considered as the subject genus is contained under
another subject genus. And from this it is clear that in those sciences which neither have the
same subject genus nor the subject of one contained under the subject of the other,
demonstration does not descend from science into science nor from genus into genus. And
so demonstrations which are in geometry do not descend into medicine. For the subject of
medicine is the human body as it is subject to health and sickness. The subject of geometry
is abstracted magnitude. Now magnitude does not enter into the composition of the human
body under the formula by which it is subject to health and sickness, as Grosseteste says. 82
But the science of the elements does descend into medicine, since the human body which
is the subject in medicine is either an element or composed of elements. But arithmetic and
music are related thus, since the subject of arithmetic comes into the composition of the
subject of music, since the subject of arithmetic is number, and the subject of music auditory
number. Now thus it descends from one genus into the other genus, because through the
same demonstration through which something is demonstration of one subject genus, it can
be demonstrated of the other subject genus. In such cases, a science descends into a science
and the demonstration of one science descends into another. Hence through the same
demonstration through which something is demonstrated of number it can be demonstrated
of auditory number. 83 In such sciences, then, in which the subject of one is under the subject
of the other, a descent can be made from genus into genus.

And through this it is sufficiently apparent how to respond to the arguments.

Question 42

It is asked next about what is found in demonstration, namely whether the middle and
the extreme terms must be in the same genus.

And it is argued that they don’t have to, since the middle term in a demonstration is
the definition of the subject, which is in the genus of substance. Now the other extreme that
is demonstrated is the attribute, which is in the genus of accident. But substance and


83 “Auditory number” is not a species of number, but rather number that occurs as an accident of
auditory things, sounds. Of course, an attribute is not a species of that of which it is an attribute, either. So
auditory number might occur in a demonstration in arithmetic, and the results of that demonstration will apply
to it, since it is only number with an additional common accident of being the measure of a sound. In the
arithmetical demonstration, number as such is the subject, in music sound as such is the subject. A
demonstration that number measures sound would have to be rooted in a definition of sound, of course. If we
know what sound is, we can know how and if it is to be measured. In Question 48 the topic comes up again,
and Simon specifies that a conclusion of the one science cannot be used in the other simply as it stands. For
instance, in arithmetic we may conclude something about proportions. To apply this in music we must “make
the conclusion appropriate” to music, by restricting it accidentally to proportions between auditory numbers.
accident are not the same genus. Therefore the middle term and the extreme terms are not of the same genus.

Again, things distinguished from one another as cause and effect do not seem to be in the same genus, since cause and effect are distinct in their essence. For the cause is that upon which some being follows. But the middle term and the extremes are related to one another as cause and effect, for through the middle term the extreme is concluded of extreme as through a cause, therefore etc.

The opposite is apparent through the Philosopher, who intends that demonstration does not descend from genus into genus. But it would descend if the middle term and the extremes were not of the same genus. Therefore etc.

It should be understood that demonstration must be from appropriate terms, because knowing without qualification is the effect of demonstration. But knowing without qualification does not occur except through proper and essential principles, which are in a reality as it is in itself. And therefore demonstrating without qualification does not happen except through principles essential to what is demonstrated, and in the subject as it is in itself. Hence in the text, the Philosopher says that because of this it is necessary that the middle be in the third and the first in the middle. But those which are in something as it is in itself are appropriate to it. Therefore demonstration is from what is appropriate.

But it must be noted that genus is said in two ways, namely predicatable genus and subjectible genus. Predicable genus is what is assumed in a definition indicating what something is so that it belongs to its substance and formula. And in this way we say that a genus is what is predicated of several things different in species, as regards what they are. In another way the subject in respect of the proper attribute is called genus, and this is called the subjectible genus, and in this way the Philosopher says in Metaphysics V that the plane is a genus in respect of plane figures, and solid in respect of solid figures. Now the subject in respect of its attribute is called the genus that, as the Philosopher suggests in Metaphysics V, in the chapter on genus—just as genus is related to difference, so matter to form, and as subject is related to attribute, thus matter to form. And just as the attribute is caused from principles of the subject, so difference is caused from the principles of the genus. For the genus contains the species potentially.

Thus genus is twofold, and since, then, it is said that the middle and the extremes are in the same genus, it is not to be understood that it is necessary for them to be of the same predicatable genus, because if they were, then the substance would have to be concluded of the substance through the middle term, which is of the genus of the substance. But every predication of the substance of the substance is either necessary and immediate, or it is

---

84 Aristotle, Posterior Analytics I 7.

85 Aristotle, Posterior Analytics I 6, 75a36–37.


87 Aristotle, Metaphysics V 28.
impossible. Therefore the conclusion of the demonstration must be immediate or impossible, both of which are false. It is not immediate since there is no demonstration of immediate things, nor is it impossible, since the conclusion in a demonstration is always true. Therefore the middle and the extremes are not of the same predicable genus, but are in the same subjectible genus, because everything in demonstration has attribution to the subject genus. And thus we see that in scientific knowledge everything which is in it leads back to the subject genus, and therefore, from the universality of the subject the science is said to be one, so that everything in a demonstration is attributed to the subject genus, either as definition or as attribute, the middle term as definition, but the extreme term which is demonstrated as attribute.

Using this, we respond to the arguments. The first arguments prove that the middle and extreme terms are not of the same predicable genus, and this is true. But they are of the same subjectible genus.

As to the other, I reply that cause and effect are not of the same genus, but predicables can be of the same subjectible genus, insofar as the effect is attributed to the cause as the attribute is attributed to the subject. For the subject is the cause of its attribute.

**Question 43**

It is asked about the part in which the Philosopher shows that neither demonstration nor definition is of corruptible things, but only the incorruptible. Therefore it is asked whether there is scientific knowledge and definition of singulars.

And it is argued that there is, since whenever some two are the same in essence, if a definition is of one it is of the other. But a singular and universal are the same in essence, and there is scientific knowledge and definition of the universal. Therefore etc.

Again, scientific knowledge is a habit that is always true. Therefore whatever a habit that is always true can be about, there can be scientific knowledge of that. But there can be a habit that is always true about singulars, for instance about Socrates, that Socrates is Socrates. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that scientific knowledge is of what persists and cannot be destroyed, but singulars can be destroyed, therefore etc.

It must be held that there is neither scientific knowledge nor definition of singulars, considered as singulars. There is no science of these because, as the Philosopher has it in *De Interpretatione*, speech is true in relation to realities, so that unchangeable truth is founded on necessary and indestructible realities, and similarly, changeable truth is founded on changeable realities, so that, just as speech is true or false from a reality's being or not being, so in a way speech is necessary or contingent from a reality's being or not being. Hence the Philosopher in *Metaphysics* VII says that if a triangle were changeable, there would be a

---


89 Aristotle, *De Interpretatione* 9, 19a33.
doubt whether it had three in number, since an unchangeable truth cannot be founded on
a changeable reality.\textsuperscript{90} Now singulars are changeable, for a singular is what comes into being
and passes away, which the Philosopher notes in \textit{Metaphysics} VII when he says that
everything that comes to be is a this something and comes to be by a this something and out
of a this something,\textsuperscript{91} hence that comes to be \textit{per se} which exists \textit{per se}.\textsuperscript{92} But a singular exists
\textit{per se}, not a universal, and therefore a singular comes to be \textit{per se}, and so it is destroyed \textit{per se}, and concerning what is destructible \textit{per se} there cannot be any scientific knowledge, since
there cannot be a firm habit about such a thing, which is required for there to be scientific
knowledge about something, for it is said in the text that it is impossible that one who knows
should not believe what he knows.\textsuperscript{93} Therefore etc.

Again, neither is there definition of these, since definition is a certain intellectual
cognition, and it is a cognition of an intellectual substance. For a definition is an absolute
cognition of a reality as regards its essential principles, aside from everything that is
accidental to it, so that a definition only receives essential principles of the reality by setting
aside every accident. But to cognize a reality as regards its substance, setting aside every
accident, belongs to the intellect alone. For no sensitive power grasps a reality setting aside
every accident, but the singular is mixed and necessarily conjoined to accident, hence
Grosseteste says that we do not understand a singular under humanity except through this,
that we mix humanity with accidents,\textsuperscript{94} and therefore there is no definition, nor any scientific
knowledge, of singulars.

But perhaps someone would say to me, “you say that there is no scientific knowledge
of singulars, because singulars can be destroyed, and there is no scientific knowledge of what
can be destroyed. The proof that there is no scientific knowledge of what can be destroyed,
is that a formula of understanding a reality existing in the intellect is scientific knowledge,
as it seems, but when a reality is destroyed the formula of understanding it remains in the
intellect, the same as before, and therefore the same scientific knowledge as before also
remains. Therefore there can be indestructible scientific knowledge of a destructible reality.”
To this it must be replied that there cannot be indestructible scientific knowledge of a
destructible reality considered as it is destructible, because whoever grants this grants
something impossible. The proof is that scientific knowledge is an intellectual habit that is
always true. But truth is adequation of a concept to reality, hence Avicenna says that truth
is adequation of realities and intellects, therefore scientific knowledge consists in an

\textsuperscript{90}Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 15, 1040a1–7 for the general point, though triangles are not mentioned there.

\textsuperscript{91}I.e. \textit{ab} a this something, which provides its form, and \textit{ex} a this something, which provides its matter.

\textsuperscript{92}Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 8, 1033a24–b19.

\textsuperscript{93}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 72b3–4.

\textsuperscript{94}Robert Grosseteste, \textit{In Analyticorum Posteriorum Libros} I 14, ed. Rossi, ll. 221–222.
adequation of the intellect to reality.\textsuperscript{95} If therefore there is indestructible scientific knowledge of some reality, it must be an indestructible reality. To grant, then, that concerning a destructible reality considered as it is destructible there is an indestructible scientific knowledge, will be to grant that a destructible reality considered as it is destructible is indestructible. But this is impossible. Therefore etc.

But can there be indestructible scientific knowledge in any way at all of what is destructible? I reply that there can, since the Philosopher says in the text that of those which are not always there is scientific knowledge, not as they are not always, because as they are not always they are destructible and changeable, but there is scientific knowledge of these as they always are,\textsuperscript{96} namely as they are referred to causes, which, if they are assumed, their effects are also assumed.\textsuperscript{97} And in this way there can be indestructible scientific knowledge of what is destructible, and this accidentally, since those that are \textit{per se} destructible can be accidentally indestructible, and therefore concerning these as such there can be scientific knowledge accidentally. But nothing is destructible unless it is in some way indestructible, for Socrates is something destructible, but he includes a nature to which neither coming-to-be nor destruction belongs \textit{per se}, namely human nature.\textsuperscript{98} And therefore there can be scientific knowledge of Socrates accidentally, not as he is this human being, but as he is human being, and in every case in singulars there is scientific knowledge in this way, namely, as they are united in a universal.

The solution to the arguments is apparent. As for the first, when it is argued, “when some two things are the same” etc., I reply that when some two things are the same in essence, so that they have the same essence in the same way, if there is scientific knowledge of one, then there is scientific knowledge of the other. And to the minor premise I reply that it is true, but not in the same way, because a universal has this essence as it is indestructible, but a singular has the same as it is destructible. And therefore there is knowledge of the universal, but of the singular as such, there is not.

As to the other, I reply that there is a fallacy of the consequent there, as if one were to argue, “a human being is an animal, therefore whatever can be an animal can be a human being.” But let it be granted. And you say, “whatever can be related to Socrates” etc. I grant that this habit is always true as it is related to Socrates, but of this, “Socrates is Socrates,” there is neither coming-to-be nor destruction, because Socrates in so far as being Socrates

\textsuperscript{95}Avicenna, \textit{De Philosophia Prima} I 8, ed. Van Riet, p. 55, l. 68 — p. 56, l. 67.

\textsuperscript{96}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 8, 75b33–35.

\textsuperscript{97}So if Socrates is assumed, a human being is assumed, and if that, a rational being with a body and senses, capable of abstraction. This is always so, and it provides information, as it were, about causal relations, not about Socrates himself, who, as a particular individual, may not exist at all.

\textsuperscript{98}Nothing destructible can exist unless it is related to its causes, it exists as an effect, and if it is thus a part of the causal order, it must have a nature from which it follows that it can be affected and can act in various ways. Thus if there is something destructible, it has all sorts of knowable, unchanging things true of it.
is concerned, can neither come-to-be nor be destroyed.

Question 44

Since it was assumed in the preceding question that there is neither scientific knowledge nor definition of singulars themselves as such, because there is not understanding of these strictly and per se, therefore to make this evident it is asked whether the intellect can understand a singular.

And it is argued that it cannot, because the Philosopher says that sense is of singulars, but the intellect of universals, so that just as sense is related to the singular so the intellect is related to the universal.99 Therefore, by the locus of commuted proportion, just as sense is related to the universal, so the intellect will be related to the singular. But the sense grasps the universal in no way at all, therefore the intellect in no way grasps the singular, or so it seems.

Again, the material cannot act on the immaterial, but the singular is material, and the intellect immaterial. Therefore the singular does not act on the intellect. But before anything is cognized by the intellect, it is necessary that its cognition act on the intellect. Since, then, the intellect cannot act, it is obvious that the singular is not cognized by the intellect. The major premise is apparent, since every agent is more noble than what it acts upon, and the material is not more noble than the immaterial, because the material cannot act on the immaterial.

Again, what is received in another is received in it through the manner of the receiver, not through the manner of the reality received. Therefore everything received in the intellect is immaterial as it is received. But a singular is not immaterial. Therefore etc.

Again, if the intellect understood a singular as such and a universal, then every reality would be intelligible of itself, universals as well as singulars. Therefore we would not need an abstracting agent intellect. Now we do need an abstracting agent intellect, since, as the Philosopher proves in On the Soul III, it is necessary for there to be in the soul these two different things, namely the agent and the possible intellect.100 Therefore etc.

On the other hand, it is argued that to syllogize is a certain act which belongs to the intellect alone, therefore to syllogize something about a particular through a universal middle term belongs to the intellect alone, but it does not belong to the intellect to syllogize something about a particular through a universal middle term unless it cognizes the particular, because nothing syllogizes about that which it does not cognize. Therefore etc.

Again, the Philosopher says towards the end of the Posterior Analytics that sensation is both of the particular and of the universal.101 If there is sensation of the universal, it is

99 Aristotle, De Anima II 5, 417b22–23.

100 Aristotle, De Anima III 5, 430a10–17.

101 Aristotle, Posterior Analytics II 19, 100a15–b1.
reasonable also that there should be understanding of the singular, since just as sense is related to the universal, so the intellect is related to the singular. Therefore etc.

It must be understood here that the universal is the per se and proper object of the intellect, and the reason for this is apparent from three arguments.

That is a per se and proper object of some power which is grasped by that power in such a way that it is not grasped by any other. And because of this the Philosopher says in On the Soul II that that is the proper object of sensation of the particular which is not sensed by another sense, and in this way color is related to what is seen, and sound to what is heard.\(^{102}\) But a universal is grasped by the intellect in such a way that it is not grasped by any other power. A universal cannot be grasped by the senses, which the Philosopher shows sufficiently where he proves that there is not knowing through the senses thus: everything which is received in sensation is here and now, but the universal is not here and now, but everywhere and always, therefore etc.\(^{103}\) Therefore the universal is grasped by the intellect in such a way that it is not grasped by any other power, and because of this the universal is the proper object of the intellect.

Again, this is explained because the senses and the intellect are powers for grasping things through their species [i.e. appearances] and similitudes, and therefore just as the senses and the intellect are different powers, so it is necessary that a species in accord with which the senses grasp a reality primarily, and a species in accord with which the intellect grasps the reality, are distinct species. But the senses and the intellect are distinguished in such a way that sense is the material power and the intellect the immaterial power. And therefore it is necessary that a species through which the senses perceive their object be material, and the species through which the intellect grasps its per se object be immaterial. From this I argue that every agent acts in accord with the needs of its form. Now the intelligible species, which is like a form by which a reality moves the intellect, is immaterial, and therefore it is necessary that what moves the intellect primarily be immaterial. But the universal, not the singular, is like this, because of which only the universal is the proper object of the intellect, so that the intellect attains to the universal by a direct view, since a power attains to something by a direct view in the grasp of which it does not depend on any other power, but the intellect in grasping the universal does not depend on any other power, but in grasping the universal it goes beyond the capacity of every sensitive power, and therefore it grasps it through its own power, therefore etc. Indeed, insofar as the power of the intellect grasps a universal, it reflects on the senses less, and this when it is in the act of abstracting, and this is the sign, that the intellect in grasping a universal grasps it in accord with a straight line, not a line bent back on itself. And what will we say about the singular? I hold that it is cognized by the intellect and this as a singular. And the reason for this is that every power that introduces (ponit) a difference between two things must needs cognize

\(^{102}\) Aristotle, De Anima II 6, 418a11-13.

\(^{103}\) Aristotle, De Anima II 5, 417b22–27.
them both, as the Philosopher says in *On the Soul* II, in the chapter on the common senses.\(^\text{104}\) But the intellect introduces a difference between the universal and the singular taken as a singular. Therefore it is necessary that it cognize both and cognize the singular as a singular, and the Commentator notes this commenting on *On the Soul* III, when he says that since the intellect grasps the distance (*alienitatem*) between the form and the individual, understanding by the form the species, it is necessary that it cognize both.\(^\text{105}\)

Again, every abstracting power cognizes that from which it abstracts and that which it abstracts. For if it did not cognize that from which it abstracts, it would no more abstract from one thing than from any other. Now intellect abstracts the universal from the singular. Therefore etc. But the singular understands through a certain reflection, as the Philosopher says in *On the Soul* III,\(^\text{106}\) but why through reflection, the Philosopher does not teach. Now the cause is because the intellect attains to that not by a direct view, but by a reflected view in which its grasp relies on another power. But the intellect in the grasp of singulars depends on another power, for the intellect does not grasp a singular except by reflecting on the image, and therefore does not grasp the singular by a direct view, but by a reflexive view. And noting this, the Commentator says in *On the Soul* III that this is a disposition of the intellect when it grasps the distance between form and individual, because it grasps the form *per se*, but the individual by the mediation of sense.\(^\text{107}\) Inasmuch then as it understands a singular through a reflected line, because in understanding it it does not rely on its own power entirely, but turns to images. And thus it reflects and turns back, and we say that it turns back when it reflects back to images, because in understanding a singular the intellect, which is the higher power, reflects on that which grasps the singular *per se*. Now the higher thus reflected back to the lower in a way is turned back and bent back down, therefore etc.

Now the way in which the intellect grasps the singular by a line turned back might be this: In the image of Socrates there exists the intention of human being potentially, and similarly in the image of Plato and thus for the others. Now the intellect, considering that this cannot happen except through some nature found in these, abstracts that nature and considers it setting aside every accident. And when it is thus abstracted, it considers how it is one and how it is many. And because this nature is not several unless it is as it is participated in by many, from the consideration of this, and not as it is many, the intellect is moved to understand those many. Now those many are singulars and thus in the end from the cognition of the universal it is bent back to cognition of the singular, so that in this whole movement which the intellect makes, proceeding from singulars to the universal and from

---

\(^\text{104}\) Aristotle, *De Anima* III 2, 426b17–18.

\(^\text{105}\) Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* III 4, 429b10–14, comm. 9, ed. F. Stuart Crawford, p. 422, ll. 34–39.

\(^\text{106}\) Aristotle, *De Anima* III 4, 429b10–17.

the universal turning back to images, there is a return from the same to the same. Hence the functioning of the intellect when it abstracts the universal from images and then, by turning back, it understands singulars, is like a spiral, and since in a spiral there is a return from the same to the same, therefore the Commentator compares the disposition of the intellect by which the intellect grasps the singular to the disposition of spiral, because there is a return there from the same into the same. And thus it was said, when the intellect thus proceeds from particulars to the universal and conversely, in proceeding from the particular to the universal it relies on its own power, but still, on the other hand, it relies in a way on another power because this is in it through a turning back to images.

And if it were asked, when the intellect is thus turned back to a singular, whether it understands the singular through its own singular species, or through a universal species, I hold that since it is bent back to the singular as a singular, the singular as a singular cannot be understood except through its own singular species. I hold that the understanding understands the singular through its own singular species. Now, in that proper singular species the intellect finds that in the images determinate similitudes of realities are represented to the intellect. Now these determinate similitudes represented to the intellect lead the intellect to a species proper to the singular. Hence it is in the nature of the intellect, since it is a discursive power that can turn back to images, to cognize the singular by thus turning back. No other intermediary power is required for the intellect to turn back to the image itself, as a certain argument supposes which could be made, namely: if the intellect turns back to the singular either this is per se, but that it does not appear to be so, because then it would understand the singular through its own species, or by the power of another. Now this does not seem to happen, because there is no intermediate power between the intellect and the image through which the intellect can thus turn back. This argument is refuted because an intellective power through itself, because it is discursive, is able to grasp a singular. Therefore the intellect cognizes the singular, but not as its per se object, because if it were to grasp it thus, the singular would not be cognized by another power, but it cognizes the universal alone as its per se and proper object.

As for the arguments to the contrary, as for the first, when it is said, “the Philosopher says that sense is of singulars and the intellect is of universals, therefore as sense” etc., I reply that so it is, in a way, and it is not so, in a way. In a way it is thus, because as the singular is the per se and proper object of sense, thus the universal is the per se and proper object of intellect. But in this there is a dissimilarity, because the singular, although it is grasped or cognized by sense, is [also] cognized by a higher power. This is not true in all ordered powers.

---


109 It should be noted here that the grasp of the singular by the intellect requires that the intellect understand its own operation and the place of the senses in its grasp of the universal through abstraction. It postulates the individuals, as it were, to explain its immediately apparent grasp of universals. It also postulates the grasp of the images, it would seem immediate, by the intellect, in virtue of the subordination of the senses to the intellect, even though the grasp of individuals through these images is through reflection.
because a higher power grasps whatever the lower power grasps, but not in the same way, because when the same thing is grasped by a higher power and a lower power it is said to be the proper object of the lower power, because it is first grasped by that power, but it is not necessary that it be grasped only by that power, because whatever is grasped by a lower power is also grasped by the higher. Now something is the first and per se object of a power by supposition because it is cognized by that power in a way in which it is not cognized by any other. The universal is related to the intellect in this way. Therefore it must be held that in this way the singular is related to sense, because it is the proper and per se object of sense, but still that object is grasped by a higher power, and therefore the locus from commuted proportion is not applicable here.

As for the argument, when it is argued, “the material does not act on the immaterial,” etc., strictly and per se this is true. And you say, “the singular” etc. It is true that it does not act on it properly and per se, and therefore since it is material it will not be its per se and proper object.

As for the other, I grant that the intellect is immaterial, but it is not immaterial because it is abstracted from matter according to being, but it is immaterial because it is not a power in an organ. But every material power, that is, every sensitive power, is contained in some part of a body, for instance, vision is contained in the eye. Now the intellect is contained in no part of the body, and therefore it is not a power in an organ [organo, instrument], and so is immaterial in itself. Therefore the intellect considered in itself is a certain immaterial power, because considered in itself it is not in any corporeal organ. Nevertheless the intellect as it is turned back to the senses is in a way material, because thus it uses a corporeal organ as it is object, and because what is received in a corporeal organ is material, therefore what is grasped in this way is material and grasped as material, hence the singular is understood thus and as a singular.

As to the other, when it is argued, “if the intellect understood a singular,” etc., I hold that as far as that function is concerned by which the intellect understands a singular, the intellect does not need an agent intellect, because the intellect does not need an abstracting agent intellect except when it receives the material as immaterial. But the intellect in grasping a singular does not grasp anything as it is immaterial, but as material. And therefore in respect of that function it does not need the abstracting agent intellect. But in respect of that function by which the intellect understands the universal it needs an agent intellect, because the images do not lead to cognition of the universal by their own power, because the universal cannot be abstracted from singulars except by the power of an abstracting agent intellect.

Question 45

It is asked about the part, “since it is clear that each thing is not demonstrated,” in

\[159\] Aristotle, *Posterior Analytics* I 9, 75b38 ff.
which the Philosopher shows that demonstration is from proper terms. Now there the Philosopher accepts that it belongs to no science of a species to demonstrate its principles, but that belongs to a superior subalternating science, or to a science that is common to all. And the expositors explain that the science common to all is metaphysics or logic. And there it is asked first whether first principles can be demonstrated.

And it is argued that they can, because everything that has a cause of its cognition can be demonstrated through that cause, but first principles have a cause of their cognition, namely the cognition of the formula of the terms. We cognize principles insofar as we cognize their terms. Therefore etc.

Again, everything true that can be denied can be shown, for if it could not be shown, then it would remain unknown, and this is contrary to the formula of the true, because the true is what manifests itself. But first principles can be denied, as is apparent from *Metaphysics* IV. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that if first principles are demonstrated, they are demonstrated through others, and those through others, and so either there is a process to infinity, or there is demonstration in a circle. But both of these are absurd, as is apparent from the beginning of the *Posterior Analytics*. Therefore etc.

It must be understood here that demonstration is two-fold, namely direct demonstration and indirect. Speaking of direct demonstration, no principle, either proper or common, can be demonstrated, because there is no demonstration of immediate propositions. For demonstration is only of those of which there is another as a cause, I mean the middle cause between subject and predicate. But every principle is immediate in this way, because if it were mediated then it would have a middle term through which it could be demonstrated, and then it would not have the formula of a principle, but rather that of something with a principle, but every principle is immediate. Therefore there is a direct demonstration of no principle. But indirect demonstration is otherwise, and this is when something opposed to the conclusion is taken as a hypothesis by which, with an additional assumption, something more obviously false can be deduced, and principles can be demonstrated in such a demonstration.

But it should be noted that some principles are proper, and some common. Proper principles are those which arise from a combination of terms signifying some determinate being, for instance, “a man is an animal.” Common principles are those which arise from a combination of terms which do not signify a determinate being, but can be applied to every genus of being, for instance, “every whole is greater than its part,” and “being or non-being belongs to each thing.” And I hold that common principles cannot be demonstrated without

---

111 I don’t know who these expositors could be. Aquinas and Giles of Rome mention only metaphysics as a common science. Averroes, *Commentary on the Metaphysics*, comm. 2, (1562) 39 C, says that both sciences consider being without qualification.


qualification through indirect demonstration, because indirect demonstration is etc., and something more obviously false is deduced. From this I argue, indirect demonstration does not occur when one cannot assume something more obviously false than the opposite of the conclusion. Now one cannot assume anything more obviously false than the opposites of common principles, for if one could, since it would be more obviously false the opposed truth would be more obvious, and there would be something more obviously true than the common principles. Now this is false. Therefore etc.

But proper principles can be demonstrated through such a demonstration, and this is clear through the same middle which just now was added, because in it an indirect demonstration might well occur in which something can be assumed the opposite of which is more obviously false. But something can be assumed more obviously false than the opposites of proper principles, namely the opposites of common principles. Therefore etc. But it must be noted that even though proper principles can be demonstrated by indirect demonstration, still, no particular science can demonstrate its principles indirectly, because indirect demonstration is from the hypothetical assumption of the opposite of something, with a certain truth also assumed, which leads to something more obviously false than that opposite. Now in a particular science nothing is found more obviously false than the opposites of its principles, therefore etc. But this belongs to a higher science, and this is first philosophy or logic. And because of this the Philosopher in Physics I, where he disputes against those who assume everything to be one and immovable, says that disproving this and demonstrating its opposite does not belong to natural science, but to a different, superior science. And the Commentator says that first philosophy has this relation to natural science. But one can demonstrate by elenchic demonstration every common and proper principle, in the way the Philosopher proves a first principle in Metaphysics IV. For if it is granted that words have determinate significations, for instance, that ‘human’ signifies being a human being, and not being a non-human-being, and so on for the rest, he proves from this the truth of a first principle.

As for the arguments, as to the first, when it is argued, “everything which has a cause of its cognition” etc., it must be noted that there is no demonstration of whatever has a cause, but only demonstration of some complex such that between its subject and its predicate there falls a middle cause through which the predicate can be demonstrated of the subject. When, therefore, it is said in the major premise, “everything that has a cause” etc., if it is meant in every case it is false, but if it is taken thus, “everything which has a middle cause between subject and predicate can be demonstrated,” thus it is true. And to the minor premise I reply that first principles do not have a cause of their cognition which is a middle term between subject and predicate, but they only have an extrinsic cause, namely the

114 Aristotle, Physics I 2, 184b27–185a3.
115 Averroes, Commentary on the Physics I 1, 185a17–20, comm. 12, fol. 11LM.
116 Aristotle, Metaphysics IV 4, 1006a12 ff.
cognition of the formula of the terms.

As for the other, when it is argued, “every truth which can be denied” etc., this is true. It can be shown by direct demonstration without qualification, or by direct demonstration in a certain respect. And as for the minor, when it is said “first principles can be denied” etc., the Philosopher says in *Metaphysics* IV that no one can deny it in their minds, even if they can deny it with their mouths, because in granting anything else at all they grant this.117

**Question 46**

It is asked whether logic can demonstrate the principles of other sciences.

And it is argued that it cannot, because that teaching which is only generative of opinion does not seem to be able to demonstrate the principles of other sciences, because the cognition of principles is not opinion, but is a most certain cognition. But logic seems to be generative of opinion, at least inasmuch as a certain part of it proceeds from probable premisses, which only generate opinion. Therefore etc.

Against, demonstration does not descend from genus to genus, but if logic demonstrated principles of other sciences demonstration would descend from one genus to another, because the subject genus of logic and those of the other sciences seem to be totally disparate. Therefore etc.

The Philosopher says the opposite in *Topics* I, when he says dialectic, since it inquires, has the way to the principles of all the sciences,118 but dialectic is a certain part of logic. Therefore logic has the way to the principles of every method, and it does not have a way unless this is because it can make known (*declarare*) the principles of all the sciences. Therefore etc.

It must be understood that logic is about being as its subject, for as it was said, one science does not descend to another save through its subject, for everything in a science is principally attributed to one, namely the subject genus. But logic descends to every other science because every science uses the principles declared in logic, therefore it is necessary that its subject descend to the subjects of all the other sciences. But this would not happen unless logic were about being as its subject, and so it will be about being as its subject. But it is not about being as being as its subject, but about being as it falls under the functions of the intellect, namely as the intellect founds the intention of genus and species on beings, which the logician considers as a logician. And because there is not real being which does not fall under any second intention, therefore logic, which is *per se* about second intentions, is about every being. For this reason the Philosopher says in *Metaphysics* IV that the

---


metaphysician, like the logician, concerns himself with everything.\footnote{Aristotle, *Metaphysics* IV 2, 1004a34, b17–26, taking dialectic to be logic.} Hence the logician considers every being, not absolutely, but as the intellect founds on them different logical intentions. And since logic is thus about realities, as logical intentions are founded on them, therefore Avicenna says that logic is about second intentions joined to first intentions.\footnote{Avicenna, *De philosophia prima* I 2, ed. Van Riet, p. 10, ll. 73–74.}

Applying this to the matter at hand, when it is asked whether it belongs to logic to demonstrate the principles of the other sciences, from what has been said it is apparent that it does, because it belongs to that science to consider the principles of the other sciences which considers what is common to all beings, which all the arts and science are about. But it belongs to logic to consider those things common to every being, which all the sciences are about. Therefore etc. Now it belongs to logic to consider the principles of the other sciences from those things which logic consider *per se*. For logic considers the form of the major and minor premise *per se*, because there is a *locus* from the major and the minor. It also considers the formula of the whole and the part, because there is a *locus* from both. Now from these it can make known common first principles, so from the formula of major and minor that the logician considers he can in a way make it known that “every whole is greater than its part.” And from the formula of contradictory opposites which the logician considers *per se*, he can demonstrate in a way this principle, “concerning everything it either is or is not, but nothing is both.” For the logician holds that contradiction is an opposition for which there is no middle. And in the same way from the formula of genus and species, he can demonstrate in a way this principle, “a human being is an animal.” And I say ‘in a way’ because it does not belong to him to demonstrate it without qualification, because demonstration without qualification proceeds from appropriate principles. But the logician does not thus make known the appropriate principles of other sciences, because he does so from what is common and from intentions outside the nature of a reality, because of which logic is said to be outside a science, because of which the Philosopher also says quite well and clearly that dialectic, since it is inquiring, has the way tot the principles of every method, for he does not say ‘demonstration,’ but ‘way.’

As for the arguments, as for the first, when it is argued “the teaching which is only generative of opinion” etc., I grant it. As for the minor premise, it can be denied. For dialectic is generative of science, even though it teaches us to consider something which is a generation of opinion. But let it be granted, and nothing is concluded except that it does not demonstrate them without qualification, and I grant this.

As to the other, when it is argued, “demonstration does not descend from genus to genus” etc., I grant it. And as to the minor premise, I deny it because no being considered by the other sciences falls to fall under the formula of being, which the logician considers *per se*. And because thus the subjects of all the other sciences are contained under the subject of logic, therefore logic can in a way demonstrate the principles of the other sciences.
Question 47

It is asked about the part “it is difficult to know” in which the Philosopher, as it were concluding it from premisses, says that it is difficult for us to know anything, and that it is difficult to know when we know something and when we do not,\textsuperscript{121} and so let it be asked whether we know something and know that we know it by the same knowledge.\textsuperscript{122}

And it is argued that we do not, because the same relation seems to hold between a sensitive power and sensing and an intellective power and understanding. Now it is not by the same sense that we sense something and sense that we sense it, for instance, we do not see something and judge that we see it by the same power, since we see something by the visual capacity and judge that we see it by the common sense. Therefore neither is it by the same power that we understand something and understand ourselves to understand it. But knowledge is an intellective habit. Therefore we do not know something and know that we know it by the same knowledge.

Again, an infinite number of things do not belong to the consideration of a single science, because an infinite number of things cannot be known. But if we did know something and knew that we know it by the same knowledge, an infinite number of things would belong to the consideration of one science, because we would know something and know that we know it by the same science, and by the same argument, we would know by the same science that we know that we know that, and we would also know by the same science that we know that we know that, and so on indefinitely.

On the other hand, it is argued that a science about a reality is a complete (\textit{perfecta}) cognition of it, but if we do not know something and know that we know it by the same knowledge, then that knowledge would be a certain incomplete cognition of the reality, because if I knew something and did not know I knew it I would have an incomplete cognition. Therefore we know something and know that we know it by the same knowledge.

It must be understood that there is some one and the same thing by which we know something and know that we know it, and the reason for this is that either we know something and know that we know it by the same knowledge, or by different instances of knowledge.\textsuperscript{123} If by the same, we have what was proposed. If by different instances of knowledge

\textsuperscript{121}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 9, 76a26–30.

\textsuperscript{122}The question seems ambiguous. It could mean to ask if an individual knows something that he knows by the very intellectual habitus by which he knows it, if a person who knows that x knows that she knows x in virtue of knowing x. Or it could mean to ask if one knows that one knows through the same scientific discipline through which he knows what he does, so, does one who knows astronomy know that he knows astronomy through the study of astronomy. The questions may be related, but surely may also receive different answers.

\textsuperscript{123}My “different instances of knowledge” translates a simple plural, “knowledges,” \textit{scientiae}, in the Latin. It could either mean different sciences, such as astronomy and geology, or it could mean different habits of knowledge (within the same person), my knowing that Betelgeuse is a star, and my knowing that I know that Betelgeuse is a star, say.
knowledge, so that we know something by one knowledge, and know that we know it by another knowledge, since in knowing that we know something we know something, I will ask whether we know that something and know that we know it by the same knowledge, or by different instances of knowledge. If by the same, we have what was proposed, and if by different instances of knowledge, since in knowing that we know that thing we know something, I will ask whether it is by the same science that we know that thing and know that we know it, or by different instances of knowledge. If by the same, we have what was proposed, if by different instances of knowledge, I will ask as before. So it will either go on to infinity in different instances of knowledge, which are actually possessed by a human being—but this is absurd, because that each thing should be known is possible in nature. If therefore there were infinite things known actually, it would be possible for an infinite number of things to be actual in nature, which is false. Therefore the other member is left, namely that we know something and know that we know it by the same knowledge.

And this is explained thus: a habit is proportioned to a power, but knowledge is a habit of the intellect, and therefore there is a like judgment about the intellect and about the knowledge which is a habit of the intellect. Now it is thus to be judged about the intellect that we understand something and understand that we understand it by the same intellect, because the intellect can reflect infinitely on its own act insofar as it is from it, therefore we can know something and know that we know it by the same knowledge, as there is thus a conformity and proportion of habit to power.  

But though there is such knowledge, which is it? It must be considered that knowing is cognizing a reality through a cause. Now the cause and the middle term of a demonstration are the same, for every cause can be a middle term in demonstration, and therefore knowing is cognizing something through a demonstrative middle term. And noting this, the Philosopher in the first book of the *Posterior Analytics* says that knowing consists in having such a syllogism, which we call a demonstration, so that knowing consists in having a demonstration. Therefore we know that we know something when we know we have a demonstration of it, and we also know we know something through the same knowledge through which we know we have a demonstration of that reality. And what is the knowledge by which we know we have a demonstration of some reality? I maintain that this is that which is about demonstrative syllogism. For through that knowledge which teaches from what and what sort demonstration takes its rise, we know we have a demonstration of whatever we have demonstration about. But knowledge about demonstrative syllogism teaches from what and what sort of thing demonstration takes its rise. Therefore etc. If then it is by the same knowledge that we know something and know that we have a demonstration of it, and through this knowledge we know we have a demonstration of whatever we have demonstration about, then, also through this knowledge we know something and know that we know it. This, then, is the science by which we know something and know that we know

---

124 Here it seems clear that the second option in Note 123 is intended.

it. Hence through a particular science, for instance, geometry, we know some conclusion. But we do not know that we know that conclusion through geometry, but we know that we know it through the science handed down here. And because of this, as has been said, those who are not instructed in this science may know many things, but they do not know that they know them. And therefore they are uninstructed in this. And so we know something and know that we know it by the same science, namely by this science. 126

As to the arguments, as for the first, when it is argued “there seems to be a similar relation between” etc., I reply that it is by the same relation in a way, and in a way not. But it is thus because just as sensing is a function of the senses, so understanding is a function of the understanding. But in another way it is not so, because the intellect can reflect on itself and on its act infinitely insofar as it is its act, but the senses cannot reflect on themselves and on their act. The reason why the senses cannot reflect on themselves and their act is that what reflects on itself turns itself wholly upon itself, but nothing corporeal can reflect on itself, because of the distances of the parts, and therefore it is impossible that it be applied whole to whole. And this is what Proclus proves, that everything turned upon itself 127 must be

126 The view seems to be this: We know a given truth, that rational mortals can laugh, say, through possession of a demonstration which underlies our belief that it is so. But this demonstration only establishes knowledge in us if we know it is a demonstration, and that demonstrations are sufficient for knowledge. So we know nothing until we master the art of demonstration. The same thing applies to knowing geometry, say. We have to learn the art of demonstration for our demonstrations in geometry to establish knowledge about that subject matter in us. So, we both know and know that we know through the same science, the science of demonstration, and the same habitual knowledge, the knowledge of that science. Of course, the science of demonstration functions differently in grounding knowledge of geometry and knowledge that we know geometry. In particular, that science is properly only about demonstration. Note that knowledge of geometry, or of a particular conclusion in geometry does entail, if this is right, knowledge that we know, and it seems that the knowledge that we know is not the same as the knowledge we know about. Let us go one step further: do we know that we know the science of demonstration, and know that we know that we know the science of demonstration by the same knowledge? Yes, by knowledge of the science of demonstration. So once we have that science, we can know by it that we know that we know that we know . . . the science of demonstration, by using it, as it were on itself. In each case, though, wouldn’t a new demonstration have to be introduced? We would know it is a demonstration by our knowledge of demonstration, but we would have a distinct knowledge in each case. So could we know all these things, an infinite number of them, at the same time? Perhaps not, if that entails some sort of physical storage of these results in the memory, say. On the other hand, once one sees the trick, there is no reason one should have to stop, beyond, perhaps, the necessary failure of attention that eventually happens in a finite being. So we have a potential infinite, parallel to the potentially infinite number of past times, or the potentially infinite number of divisions in a continuum. There would be an absurdity if we thought the mind actually had completed the infinite number of acts of attention required to get the whole endless series of instances of complex reflective knowledge into actual being, but we don’t need to suppose that any such thing happens to hold that we have knowledge of geometry, or demonstration. We need only hold that one can always go farther (and we are confident of this because we see that we are, in a way, just doing the same thing over and over), I suppose, so that one’s doubts at any level can be answered, and perhaps we need to see that this is so.

127 That is, everything aware of itself or conscious. Self-awareness is taken to be entailed in knowing that one knows.
incorporeal. Therefore no body can reflect on itself. But the senses are a certain power of the body. Therefore they cannot reflect on themselves, or their act, and hence it is that no particular sense can reflect on itself or on its act. But the intellect is not a corporeal power, and therefore it can reflect on itself and on its act, and scientific knowledge is a habit of the intellect, and therefore one can know something and know that one knows it by the same science.

As for the other argument, when it is argued, “an infinite number of things do not belong to the cognition of a single power,” I reply that an infinite number which is impossible does not belong to the cognition of one science. But there are certain cases in which it is not absurd to proceed to infinity, and others in which it is. In natural realities it is absurd to proceed to infinity, but in realities of reason it is not absurd, and the reason for this is that the intellect can reflect on itself and its act infinitely. Then when you say, “an infinite number of things do not belong” etc., it must be replied as before. And as to this which is said next, it is true, and an infinite number of things which are beings of reason belong to the consideration of one science, because in them there is no absurdity in proceeding to infinity. But it is absurd for an infinite number of things which are natural beings to belong to the consideration of one science, because in such there is no proceeding to infinity.

Question 48

It is asked about the part, “there are certain things used,” in which the Philosopher says that in the particular sciences it is sufficient to accept the common principles as they are contracted to the subject genus, therefore it is asked whether a particular science can appropriate common principles.

And it is argued that it cannot, since everything which proceeds from common principles about proper subjects is tentative, as appears from Sophistici Elenchi 1. But if a

---


129 And so the self-awareness involved in the ability to know that we know becomes a sign that we are not natural, corporeal beings, but something more.

130 Aristotle, Posterior Analytics I 10, 76a38 ff.

131 Aristotle, Sophisticis Elenchis 2, 165b1–7. A “tentative” argument proceeds from premisses anyone with a knowledge of the subject will know to be true, but which are not necessarily appropriate to the subject of the science. One might think that such arguments are certainly valid, and there is nothing wrong logically with proceeding from premisses of wider application than one needs, as long as they are true. Perhaps the problem is this: in order to see that the wider principle applies, one needs to make the inference from it to its narrower application. If I am arguing about men, in the science of anthropology, say, and use a principle true of all animals, asserting it as such, then I need to add something more, namely the application to human beings, which might consist in arguing “all animals eat,” say, all men are animals, therefore all animals eat. This would be “appropriating” the premise to the subject matter. Now this argument is a valid enough syllogism, but it is not a demonstration. Still it is presupposed if I do not state it explicitly, and insist on proceeding from the
particular science appropriated common principles to itself it would move from the common to proper. Therefore a particular science would be tentative. But this is absurd, therefore etc.

Again, if a particular science appropriates to itself common principles, then it either appropriates them as they are understood, or as some determination expressed in speech (sermonis). They do not appropriate it as understood, so that someone understands the common principles as if they were proper, because that would be a false understanding. Nor do they appropriate them as some determination expressed in speech, because a principle as it is determined in speech is a proper principle, not a common one. Therefore a particular science cannot appropriate common principles.

On the other hand, it is argued that every particular science uses some common principles. If, then, particular sciences could not appropriate common principles, all demonstrations made in the particular sciences would be from common principles to proper conclusions, and so would be litigious (litigiosae). But this is absurd, therefore it would be absurd if particular sciences to be unable to appropriate common principles.

It must be understood that every particular science uses some common principles, and the reason for this is that just as it is in being, so proportionally in cognizing, because the disposition of the reality in being and truth is the same. Now we see in being that we do not have a cause sufficient for an effect in being before we arrive at the cause that is without qualification first, for every middle cause depend on the first and acts in virtue of it. Therefore in the same way in cognizing, we do not have a complete cognition of any effect before we arrive in our cognizing at the cause that is without qualification first. Now the cause that is without qualification first in cognizing is the principles common without qualification to every demonstration, and therefore a complete cognition is not had of anything before one has arrived at principles that are common without qualification. And therefore if particular sciences produce a complete cognition of some conclusion it is necessary that this be done by resolving it to common principles.

Therefore every particular science uses common principles, and this either according to their substance, or according to their power. But it must be noted that they do not use common principle in their commonness, because every demonstration which is made in the particular sciences must be from principles appropriate to that which is demonstrated. But if the particular sciences used common principles in their commonness there would not be premise in its generality, rather than from the statement about the species that follows from it. So it is part of what I need to set up my demonstration, which, given that the science in which I am proceeding is anthropology, must concern human beings. See the whole chapter in the Sophisticis Elenchis for light on this quaestio. A scientific syllogism concerning men would involve a first principle specifically about human beings, and not applicable to anything else, then a further premise, and a conclusion about human beings. That further premise has to be a principle, about the predicate of the other premise. If it is about something wider, then it can only be used if we add a further syllogism appropriating it to human beings, or to something which de facto is limited to human beings, given the truth of the first premise.

That is, I think, they would be elenchic, disputational, merely dialectical or rhetorical, even if valid and sound, but not scientific.
in them demonstrations from principles appropriate to what is demonstrated. Therefore etc. Hence every science uses common principles, and not in their commonness, therefore they use them as they are made appropriate. And this is what the Philosopher says in the text, it is sufficient in the particular sciences to receive common principles not as they are common, but as they are appropriate.\textsuperscript{133} Geometry accomplishes the same if it does not receive the principle “every whole is greater than its part” in its commonness, but as it is contracted to magnitude, as it would if it received it in its commonness. Indeed, it will accomplish more if it is contracted, because if it is received in its commonness it cannot demonstrate anything, but it can demonstrate if it is contracted. In the same way, arithmetic accomplishes the same things if it receives the aforesaid principle as contracted to number as in its commonness, and even more.

But how is this appropriation done in the particular sciences? It is either according to the understanding alone or according to the expression in speech. It seems that it cannot be done according to the understanding, because it is necessary that a particular science appropriate common principles in such a way that such an appropriation makes it known to the learner through what is set forth by the teacher. Now if the teacher appropriates common principles in such a way that he only understands it to be appropriate, such an appropriation would not be known to the learner through what is set forth by the teacher. Therefore etc. But this appropriation must be done according to its expression in speech, so that it is said that the principle, “every whole is greater than its part,” comes into the consideration of geometry as it is contracted to magnitudes, thus, “every continuous whole is greater than its part.” And it is similarly contracted to arithmetic thus: “every discrete whole is greater than its part.” It is the same way with this principle, “of whatever, it is or is not.” It comes into the consideration of geometry as it is contracted, because geometry receives this, “every line is straight or it is not straight.” Arithmetic receives that every number is even or not even, and this is not really the principle “of whatever it is or is not,” unless it is as this principle is contracted. Thus it appears how particular sciences appropriate to themselves common principles.

From this in reply to the arguments, as for the first, when it is argued “everything which proceeds from common principles about the proper” etc., I reply that everything which proceeds from common principles in their commonness is tentative, but the particular sciences do not proceed thus, but they appropriate common principles to themselves, as was said.

As for the other, when it is argued, “if a particular science appropriates to itself common principles, then it either appropriates” etc., I reply that it appropriates them according to a determination expressed in speech. And you say, “a principle as it is determined” etc. I reply that a principle determined through an expression in speech is a common principle, not as it is common, but as it is appropriated, and a particular science appropriating common principles does not indicate that common principles are proper,

\textsuperscript{133}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 10, 76a38–b3.
because this understanding is false. But it does not receive these common principles as common, but as appropriated to itself in some way, and this is certainly possible.

**Question 49**

It is asked about the part, “neither a suppositing nor a posit.” The Philosopher there, introducing a division between a suppositing, a posit, axiom, question, and definition, says that a definition does not indicate being or not being. Therefore it is asked whether a definition signifies being or not being.

And it is argued that it does. Everything which indicates what it is to be of a reality signifies being or not being, but definition indicates what it is to be of a reality; therefore etc.

Again, what is universal and affirmative signifies being or not being, but definition is a universal affirmative, as the Philosopher says below, therefore etc.

On the other hand, it is argued that definition in what is signified and supposited is convertible with the defined. If, then, definition were to signify being or not being, then the defined would also signify being or not being. But this is absurd, since the defined is incomplext. Now an incomplext term neither signifies the true nor the false. Therefore etc.

As appears from the Philosopher in *Metaphysics* V, being is sometimes taken as it signifies the essence of a reality, and in another way being signifies the composition in the intellect as the intellect affirms one thing of another. Speaking of being in the first way, I hold that being and the true are convertible, for the true as it is there taken is the quiddity of the reality, whence the quiddity of the reality has the formula of the true, because each reality is called true when it attains to its proper form and quiddity, whence that is called a true human being which attains to the form and quiddity of a human being. Speaking of being in this way, it must be held that a definition signifies being because it signifies the quiddity.

And this is apparent because just as there are two genera of realities, namely substance and accident, so there are two genera of modes of cognizing which are appropriated to these different genera of being. These two modes of cognizing are definition and demonstration. But definition is of substances and demonstration of accidents. And this is argued, that the strictest way of cognizing substances is definition, just as the strictest way of cognizing accidents is demonstration. But the strictest way of cognizing substance is to cognize it through what it is, and therefore definition signifies the substance of a reality in the strictest way, and therefore in this way a definition indicates being.

And because definition completely indicates the substance of a reality, therefore it is called a term (*terminus*). Now that is called a term within which is everything of which it is the term, and beyond it is nothing <of which it is the term>, in the way a point is called a limit

---


of a line. Now within the definition are all things which belong to the quiddity of the reality and outside is nothing <that belong to that quiddity>, and therefore a definition is said to be a term. Therefore a definition completely signifies the being of a reality, that is, the quiddity and substance of the reality.

But as being signifies a composition in the intellect according to which the intellect affirms one thing of another, in this way the definition does not signify being, because everything which signifies being in this way signifies the true or the false. But a definition as such does not signify the true or the false, which is clear because everything that signifies the true or the false includes two, of which one is predicated of the other affirmatively or negatively. Now in a definition one is not predicated of another, and because of this the Philosopher says in Posterior Analytics II that if this is a definition of human being, “biped animal,” in this definition animal is not predicated of biped nor vice versa. Therefore etc.

But there can be several reasons why on part of a definition is not predicated of the other. One is that the parts of a definition as they enter into the constitution of a definition are so related to one another that one is like actuality and the other like potentiality. But actuality is not predicated of potentiality, nor vice versa, because the formula of actuality and the formula of potentiality are entirely opposed and differ as much as possible in accord with each genus, as the Commentator says in On the Soul I and Metaphysics XII. Therefore the parts of a definition in itself are not predicated of one another.

Again, definition in itself only explains the substance and what-it-is of the defined. Now what-it-is of the defined, although perhaps it might be composed of form and matter, still is not composed of subject and predicate. And therefore the definition as such does not indicate anything composed from subject and predicate, so that one part is not predicated of another.

Again, every complex of a subject and a predicate is understood by the composing and dividing intellect, not by the intellect grasping something simple. But definition is grasped by the intellect that grasps the simple, and this is what Grosseteste says here. The intellect in grasping a definition as such is the intellect that grasps the simple quiddity of a reality. And it is not the composing intellect ordering one to another. But just as vision falling under some

\[\text{\underline{\text{137}}\text{Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 3, 90b34–37.}}\]

\[\text{\underline{\text{138}}}\text{The idea seems to be that the genus is identical to the difference (each possible difference) potentially, and the species is actually identical to its specific difference. So the species is a potentiality of the genus, and identical to that potentiality, save it is actuality, and to say that “goat is animal” is to say that goat is identical to a potentiality contained in animal.}}\]

\[\text{\underline{\text{139}}}\text{Averroes, \textit{Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros} I 1, 402a23–bi, comm. 6, ed. F. Stuart Crawford, pp. 9–10, ll. 15–21.}}\]

\[\text{\underline{\text{140}}}\text{Averroes, \textit{Commentary on the Metaphysics} III 6, 1002b32–1003a6, comm. 19, 63B, suggests that the two are contraries. I can find no other relevant passage in the \textit{Commentary on the Metaphysics}.}}\]

visible expanse in length and width is a simple visual power, so the intellect falling under a whole definition having several parts is a simple grasping power, not a composing power. And the Philosopher says this in the text, for he says that the intellect of the definition is a simple power, just as vision or hearing is. Since definition indicates only the substance of a reality, the substance of a reality is grasped by a simple understanding. Therefore a definition is thus grasped by a simple understanding, and therefore a definition does not signify that being which is a composition of predicate and subject.

Now although definition does not signify one part of the definition to be in the other, still a definition is in its defined in every case, but if we speak strictly, definition is not predicated of the defined, just as one part of the definition is not predicated of another, because where there is predication of one of the other, there is composition of predicate and subject. Now composition is not strictly of the same to itself, because the same is not strictly predicated of itself, from which, then, definition only explains the substance and quiddity of the defined. Just as definition is not strictly predicated of itself, so neither is definition strictly predicated of the defined. Hence, neither is one part of the definition predicated of another, nor definition of the defined, as Grosseteste says on *Posterior Analytics* II.43

It is apparent how to reply to the arguments from what has been said, for each proceeds on its own way.

**Question 50**

Next it is asked about the part in which the Philosopher compares definition, posit and supposition to one another, and let it be asked whether supposition is a proposition *per se* known, about which there can be no error.

And it is argued that it is, because every true indemonstrable proposition is a proposition *per se* known about which there can be no error. But a supposition is a true indemonstrable proposition, for the Philosopher divides posit into supposition and definition, and adds, “but I call posit what cannot be demonstrated.” Therefore etc.

Again, what is supposed as true in the sciences is known *per se*, and about it it is not possible to err. But a supposit is what is supposed in the science as true, therefore it is called supposit. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that an error can occur about a demonstrable proposition because such a proposition is not known *per se*. But a supposition is a

---

42Aristotle, *Posterior Analytics* II 2, 90a32–33.


44Aristotle, *Posterior Analytics* I 10, 76b27 ff. (In the James translation “terminus” is used for Simon’s “definitio” and “petitio” for Simon’s “quaestio.” Barnes has “term,” “postulation” and “supposition.”)

demonstrable proposition, as is said in the text.\footnote{Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 10, 76b27–31.} Therefore etc.

It must be understood here that some of the principles we use in demonstrations are immediate and indemonstrable, and some are demonstrable. Indemonstrable principles are of two sorts, for some arise in common terms of which the formulae are known \textit{per se}, for instance, “of whatever, it is or it is not,” and because the formulae of these terms are known to all, therefore the principles made from these terms are known to all, and it is necessary that they be apparent of themselves. But such principles are called axioms and maximal propositions, and they are called maximal propositions because of their maximal certitude, since, as Albert says, just as in these material things the sun is that in the light of which all other things are seen, so in intelligible things the first principles are those in the light of which all the others are grasped.\footnote{Albertus Magnus, \textit{In Analytica Posteriora} I, Tract II, Chapter 6, ed. Borgnet, 34a17–22.} Speaking of these, the Philosopher says that it is necessary that everyone to be taught should have them, for whoever is ignorant of these is ignorant of everything that comes after them.\footnote{Aristotle, \textit{Metaphysics} IV 3, 1005b14–16.} There are other indemonstrable principles that arise in terms whose formulae are not known to all, and of this sort are “a straight line leads from one point to another” and such. Now these indemonstrable principles which arise in this way in special terms are not called axioms, but suppositions. And they are called suppositions because it is not necessary for such to be received by all, but it is necessary for them to be received by those who are ignorant of their terms. And noting this Grosseteste says that a supposition without qualification is what is neither demonstrable nor is the reception of it necessary for everyone.\footnote{Grosseteste, \textit{In Posteriorum Analyticorum Libros} I 8, ed. Rossi, II. 283–285.} Such a supposition is if I say “from one point to another” etc., for geometry supposes this.

But there are other, demonstrable principles, and these are threefold, because either they are known to the learner, and the learner supposes them as true and obvious, although in truth they are demonstrable, and such are called suppositions, not without qualification, but in a certain respect. They are not called suppositions without qualification, because in truth they are demonstrable. There are some principles which are demonstrable which the learner neither has now, because he does not believe them, nor does he believe their opposites, and such are called posits. And there are other demonstrable principles which the learner believes the opposites of, rather than them, and then they are called questions. And so the demonstrable principles are threefold, because some are suppositions to someone, some posits, and some questions.

Thus, then, complex indemonstrable principles lead back to three, namely to indemonstrable principles of which the formulae are known to all, and to those indemonstrable principles of which the formulae are not known to all, and in the third place, to demonstrable principles. The first are called axioms, the second suppositions, and the third
questions, posits and suppositions to someone. Now incomplex principles in demonstrations lead back to three, namely to the subject, the attribute, and the middle term. And so if anyone considers all the principles of demonstrations, they lead back to six in kind, to three incomplex and to three complex.\textsuperscript{150}

Through this it is apparent how to respond to the arguments.

**Question 51**

We inquire concerning the part, “nor does a geometer suppose anything falsely,”\textsuperscript{151} where the Philosopher says that although the geometer, wishing to demonstrate, supposes a line that is not straight to be straight, and what is not tw feet long to be two feet long, he does not suppose it in his demonstrations. Therefore it is asked whether geometry in its suppositions accepts something false.

And it is argued that it does since everyone who supposes that something is as it is not supposes falsely, but geometry supposes something to be of a sort that it is not, for it supposes a line to be straight which is not straight, and something to be two feet long that is not two feet long; therefore etc.

Again, everyone who understands anything otherwise than it is understands falsely, but geometry understands a reality otherwise than it is, for it understands a magnitude to be abstracted from sensible quality, and yet in truth no magnitude is abstracted in being; therefore etc.

The opposed view is apparent from the Philosopher, for he says that although geometry supposes a line extended in a plane to be two feet long even though it is not, it does not accept anything false in its demonstration.\textsuperscript{152}

It must be held that geometry in its suppositions does not accept anything false, and to make this clear it must be considered that whenever some two things are related so that one is prior and the other posterior, it is possible to understand the prior while not understanding the posterior. For it is always possible to understand all those separately of which one is outside the formula of the other. But the posterior is outside the formula of the prior, and therefore it is possible to understand the prior while not understanding the posterior, for instance, to understand animal while not understanding human being.\textsuperscript{153}

\textsuperscript{150}This seems a fair summary of *Posterior Analytics* I 10, 76b23-39. Aristotle does not distinguish question and postulate here, or at least does not give them different names, but he certainly leaves it open for someone to do so, given his remarks in the second paragraph. The distinction between fundamental principles and supposition without qualification is rooted in the material earlier in the chapter, 76a31 ff.

\textsuperscript{151}Aristotle, *Posterior Analytics* I 10, 76b40 ff.

\textsuperscript{152}Aristotle, *Posterior Analytics* I 10, 76b40 ff.

\textsuperscript{153}In what sense is animal prior to human being? Well, we saw in Question 49 that the genus is potentially the species, and, of course, the species contains something in its formula not in the formula of the
Again, even though some two might be conjoined in being, if they are diverse in their formulae it is possible to understand one separately while not understanding the other. And this is apparent since the intellect is a more immaterial power than are the senses, but the senses can sense one of two things conjoined in being while not sensing the other, as is apparent with whiteness and sweetness in milk.

But now, it is the case that quantity precedes every sensible quality in matter, for according to Boethius,\(^{154}\) of all its accidents quantity comes to matter first. Again, sensible quantity and quality are distinct in formula, and therefore the intellect can understand quantity while not understanding sensible quality, and since understanding this without that does not occur except in abstracting this from that, therefore the intellect can abstract quantity from sensible quality. But then geometry can abstract quantity from sensible quality and abstracting in this way is not mendacious, but on the contrary, as the Philosopher says in *Metaphysics XII*,\(^{155}\) each is best considered when it is considered as separated from that to which it is conjoined in being accidentally. Since, then, quantity is only accidentally conjoined to sensible quality in being, quantity is best considered when it is considered as abstracted from sensible quality. Therefore geometry, thus abstracting in its demonstrations and suppositions, does not accept anything false.

Again, geometry does not accept anything false in the sensible extensions it makes, and to make this clear it must be considered that, as the Philosopher says in *On the Soul III*,\(^{156}\) whatever our intellect understands it understands in sensible images. For it is necessary for the intellect in understanding anything to view images. Now the way in which the intellect in understanding something views it in images is taught by the Philosopher in *Of Memory and Reminiscence*,\(^{157}\) for he says when we wish to understand human being we first form in our imagination a human being of determinate quantity and determinate figure and so on for the other determinate accidents. Nevertheless, that which we understand *per se* is not human being as imaged or imagined in this way, but human being without qualification, so that in abstracting from these images afterwards we understand human being without qualification. It is the same in the matter at hand, geometry, wishing to demonstrate something about a line two feet long, extends a sensible line which is in truth not two feet long, but from that sensible extension it forms for itself an image of a line two feet long. And so, forming an image of a line two feet long, it then comes to understand a line two feet long without qualification, so that it does not understand that line which is extended thus, nor does it demonstrate anything of it, but with the presence of an extended sensible line it understands a line two feet long genus.

\(^{154}\)Boethius, *De institutione arithmetica* I 1 and 2.


\(^{156}\)Aristotle, *De anima* III 7, 431b2–3 (431a15 ff.); 8, 432a6–9.

\(^{157}\)Aristotle, *De memoria et reminiscientia* I, 450a1–8.
without qualification and demonstrates something concerning it, and therefore, although it supposes a line to be two feet long that is not two feet long, it does not accept anything false, since it demonstrates nothing concerning it.\footnote{This is more difficult than it looks, perhaps. How does the mind form an image of a two-foot line? Presumably this image occurs in its imagination, and is not drawn in the sand. So is the image two feet long? I don’t think that is intended by Simon at all, but only that it is an image of a two-foot line. So how would abstraction of straightness occur? One has never encountered a straight line in the actual world, surely, so it is not a matter of considering the straightness of some line presented to us by the senses, without considering its other properties. The line presented by the senses, instead, spurs the intellect somehow to form its own image of a straight line. But is that image in the mind (if not there, where?) straight? I don’t think so, any more than it is two feet long, but it is rather an image of a straight line. We abstract from the image inasmuch as we consider one thing it is an image of without considering other things it is also an image of, or perhaps could be an image of. We consider it as an image of a straight, two-foot line, and attend only to the straightness. Now, looking back to an earlier paragraph, Simon seems to think that Aristotle claims that the image in the mind must be an image of a lot of properties we do not use it to think about, as in the image of a man he talks about. Why? Does it have to have all the sorts of properties a real person would have, including a certain weight, a certain number of hair follicles, a certain weight liver, and so on? That seems absurd. Only visible properties? But in fact images, even sensory images directly of realities, always seem to be indeterminate in what they represent in all sorts of ways that the reality imaged is not indeterminate. What settles that the image has to be of something of a certain definite size? Is it that a physical image, a drawing, has to be of a certain size? But that is not due to its character as an image, but due to the fact that it is a drawing. So why does a mental image need to be of a particular size, or represent something a certain size? Not even the drawing needs to do that last bit! But Simon doesn’t say any of these absurd things, and I expect he thinks that if it is to be an image of a reality, so that I say it is an image of a human being, and so could be an image of some particular person, then it is an image of something that has a liver, a certain number of hair follicles, at the rest. Whatever real thing it might represents, being a particular human being, would have those properties a human being must have to exist. So it looks as if this gives us no way to form the concept of straightness in a line. We have to know about straightness already to form, or understand, an image of something straight. Wherever we get the concept, it is not from constructing actually straight things, and then noticing they are straight, and we need the concept already to consider what it is that an image of something straight is an image of. I would say that Simon has no intention of telling us how abstraction occurs, but only that abstraction requires imagery, according to Aristotle, and that anything we can conceive, or at least anything natural or physical we can conceive, we can form an image of.}

In response to the arguments, as for the first, when it is argued “everyone who supposes that something is of a sort of which it is not” etc., I grant it. And in response to the minor premise, I hold that geometry does not directly suppose a line that is not straight to be straight, but we say that it supposes a line that is not straight to be straight because upon presentation of a line that is not straight it immediately forms an image for itself of a straight line, and so it supposes a straight line. But supposing it in this way it does not suppose something false, but it has an image of straight line upon the presentation of a line that is not straight, as we said.

In response to the other argument, when it is argued “every intellect that understands a reality otherwise” etc., I hold that every intellect that understands a reality to be otherwise than it is is false. And you say, “but geometry understands a reality otherwise than as it is” etc. I reply that it understands quantity to be abstracted sensible quality, and this according to its
formula, and this is true since it does not include sensible matter in its formula, but if it includes any matter at all this will be intelligible matter. Therefore it supposes it as it is. Now it is true that if a mathematician were to suppose quantity to be abstracted from sensible matter, and this according to real being, he would suppose something false, but he does not suppose this, and so he does not accept anything false in his suppositions, as has been seen.

**Question 52**

“But just as A not being in B individually . . .” —we inquire concerning this part, in which the Philosopher shows that just as there are some immediate propositions among affirmative propositions, so also among negative propositions, and therefore it is asked whether any negative proposition is immediate.

And it is argued that none is, since no proposition that is true accidentally is immediate, but every negative proposition is true accidentally; therefore etc. The major premise is obvious since an immediate proposition must be true per se. The minor premise is also obvious, for the Philosopher in *De Interpretatione* says that this proposition, “the good is not bad,” is not true unless it is because this proposition is true, “the good is good.” Therefore every negative proposition is true through another, since it is true through an affirmative proposition, and therefore every negative proposition is true accidentally; therefore etc.

Again, an immediate proposition is one to which no other is prior; but another is prior to every negative proposition, for an affirmative proposition is prior to every negative proposition; therefore etc.

On the other hand, it is argued that every demonstration without qualification is from immediate premisses, but some negative demonstration is a demonstration without qualification; therefore etc. But every negative demonstration is from some negative proposition, therefore some negative proposition is immediate.

It must be understood here that there is some immediate negative proposition to be found, and the reason for this is that if some negative proposition is mediated it is obvious that it is demonstrable; if, then, it is to be demonstrated, it must be demonstrated through some prior negative proposition. And a negative proposition by itself will not suffice, but some affirmative is required with it, for a demonstration cannot be made from negative premisses alone. If then some negative premise is mediated it will be demonstrated through a negative proposition, along with which an affirmative proposition is also assumed. Then I ask about

---

1 Aristotle, *Posterior Analytics* I 15, 79a34 ff. Aristotle explains that he calls “individual” or “atomic” connections or disconnections, as Mure and Barnes translate it, connexions that involve no intermediate term. Thus, the connection (disconnection) between A and B is atomic if “Every B is A” (“No B is A”) is not demonstrable. A demonstration of a negative conclusion might run, for instance, “Every A is C, No B is C, and so No A is B,” “Every bird has feathers, No human being has feathers, so no human being is a bird.” The idea is that the cause of a human being not being a bird is its failure to have feathers, since, after all, it is two-footed.

2 Aristotle, *De Interpretatione* 14, 23b15–17.
the negative proposition which proves it, whether it is mediated or immediate. If immediate, we have what was proposed. If mediated, it will be demonstrated through another, and so it will either proceed to infinity in negative propositions, or else arrive at some immediate negative proposition. But that it should proceed to infinity in negative propositions is absurd, since there is an affirmative proposition accompanying each negative one in the proofs, and if there were a procession to infinity in negative propositions there would also be a procession to infinity in the affirmative propositions, the opposite of which the Philosopher shows below. For he shows that neither upwards nor downwards nor in the middle, nor to one side can there be a procession to infinity in affirmative propositions.

Again, this can be explained in a second way since every proposition that is per se in the first way is immediate. Now some negative proposition is per se in the first way, therefore etc. The major premise is obvious since in a proposition per se in the first way the predicate is related to the subject as the formal to the material. So as form is immediately in that to which it belongs, so in a proposition per se in the first way the predicate is in the subject immediately. Therefore a proposition that is per se in the first way is immediate, and I speak of such a per se proposition in which the genus is predicated of the species, since at least this sort is purely per se in the first way, and also, according to one opinion, when a species is predicated of the individual. Therefore every proposition per se in the first way, at least every one predicing a genus of its species, is immediate. The minor premise is obvious since just as this proposition is per se in the first way, “every human being is a human being,” so this is per se in the first way, “no human being is a non-human being,” since human being has that it is human and that it is not non-human through the same thing. But human being has that it is human being through its substance, therefore it also has that it is not non-human through its substance, and therefore just as this proposition is per se in the first way, “a human being is a human being,” so also is this, “no human being is a non-human being.” For something is a being and one through the same, and it is a being in a species and distinct from others in species through the same; therefore human being has that it is human being and that it is distinct from every other, so that it is not non-human being, from the same.

It must be noted that just as it is possible to find different affirmative propositions per se in different ways of saying per se, so it is possible to find different negative propositions. For just as this is per se in the first way, “a human being is a human being,” so also this is per se in the first way, “no human being is a non-human being.” And just as this is per se in the second way, “a human being is capable of laughter,” so this is per se in the second way, “no human being is incapable of laughter.” And just as this is per se in the fourth way, “what is ensouled is alive,” so also this, “nothing ensouled is non-alive.” The major and minor premisses are apparent, then, so there will be some immediate negative proposition to be found.

---

3Aristotle, Posterior Analytics I 19 81b30 ff. for upwards and downwards, I 20 for “in the middle,” I 22 for “to one side.”

4Simon himself takes this view in Quaestiones Novae, Question 23.
And you might say that it does not seem that a proposition per se in the first way is immediate, at least not every one of them. For this does not seem to be per se in the first way, or even immediate, “a human being is a human being,” nor even this, “a human being is an animal,” for the Philosopher says5 that that proposition is not immediate of which the predicate and subject are in some whole, but these are of this sort, therefore they are not immediate and consequently they are not per se in the first way. To this it must be answered that more is required for a proposition to be said to be mediated than the subject and predicate being in the same whole, for it is required that the predicate be distinct through its essence from the subject. I can prove this, for only that is demonstrable of which another is a cause. Now another is a cause of inherence only if the predicate is distinct through its essence from the subject, for if the predicate is the same essentially, in this way another is not the cause of its inherence, for there is not any cause why a human being is a human being. It is required, then, that the predicate be distinct in its essence from the subject for a proposition to be mediated. But this is not thus, “a human being is a human being,” because everything is immediately in itself, therefore etc.6

Therefore, there is an immediate negative proposition. Nevertheless, for each negative proposition there is a prior affirmative one, since just as the first complex in affirmatives is that a being is a being, so the first complex in negatives is that a being is not a non-being. Therefore just as non-being is related to being, so the first complex in affirmatives is related to the first in negatives. But non-being is posterior to being according to the formula under which it is understood, which can be proved since what is first grasped by our intellect is being. But non-being has the formula of a being insofar as it is understood, not because I understand it to be a being when I understood non-being, but because in understanding it is necessary to attribute something of being to it, insofar as the intellect reasons about it. Therefore non-being presupposes being. And therefore the first complex in negative propositions presupposes the first complex in affirmative propositions. And therefore to every negative proposition, insofar as it is immediate, there is a prior affirmative proposition.

In response to the arguments, as for the first, when it is argued that “no proposition which is true accidentally” etc., “accidentally” can be taken in two ways, either as it is opposed to what is primary or as it is opposed to what is per se. Taking “accidentally” as opposed to what is per se, the major premise is true, for it is necessary for every immediate proposition to be true per se. Speaking of “accidentally” as opposed to what is primary, it is not true in every case, for it is not true that no proposition that is true but not primary is immediate, for


6The point is that the negative proposition is immediately inferred from the prior affirmative proposition, and it is not deduced from it via a syllogism requiring an explanatory middle term different from the major and minor terms. So even though the affirmative proposition is prior to it, and the immediate inference to it in some sense explains why it is so, it is not therefore demonstrable. Note, by the way, that “a human being is a human being” and “every human being is a human being” are the equivalent (immediately follow from one another), as are “no human being is a non-human being” and “a (or every) human being is not a non-human being.”
this proposition, “Socrates is a human being,” is not true primarily, since this proposition is true prior to it, “a human being is a human being,” but nonetheless it is immediate. And you hold in the minor premise, “every negative proposition” etc. If you understand this about “accidentally” as opposed to what is per se, in this way the minor premise is not true, for as this proposition is true per se, “every human being is a human being,” so also this, “no human being is a non-human being.” If it is taken as opposed to what is primary, in that case it is true, since no negative proposition is true and primary. And therefore the Philosopher does well to say in On Interpretation that this proposition, “good is not bad,” is not true unless it is because this one is true, that “good is good.” For the first is true prior to some true proposition, but this proposition is an immediate negative.

In response to the other argument, when it is said, “an immediate proposition is that in which” etc., the text can be exposited in this way: an immediate proposition is one to which no other is prior, that is, an immediate proposition etc. is that in which there is no prior proposition by which the predicate is demonstrated of the subject. And I hold that there is a negative proposition to which there is not prior affirmative proposition that is like the middle term between the subject and predicate for demonstrating the predicate of the subject, for some negative proposition is to be found between the subject and predicate for which there is no middle term, but the predicate is immediately removed from the subject, and therefore it is an immediate negative.

**Question 53**

We inquire next concerning a certain omission, for the Philosopher, assuming a difference between demonstration that it is so and demonstration why it is so, says that demonstration why it is so is made through the cause, but demonstration that it is so is made through the effect and from what is posterior. 1 Therefore it is asked whether demonstration that it is so is demonstration without qualification.

And it is argued that it is, since every demonstration that produces knowing is a demonstration without qualification, for a demonstration is a syllogism that produces knowing, but demonstration that it is produces knowing, therefore etc.

Again, everything that proceeds from what is primary, true, and immediate is a demonstration without qualification, but demonstration that it is is like this; therefore etc. The minor premise is obvious, since just as it is possible to find an immediate cause, so it is possible to find an immediate effect; therefore just as demonstration why it is so proceeds through something immediate, since it proceeds through an immediate cause, so demonstration that it is proceeds through something immediate since it proceeds through an immediate effect; therefore etc.

On the other hand, it is argued that only demonstration why it is so is demonstration

---

1 Aristotle, Posterior Analytics I 13, 78a23–30.
without qualification, as the Philosopher suggests in the text. But demonstration that it is so is not demonstration why it is so, for that it is and why it is differ. Therefore etc.

It must be understood that, as the Philosopher contends in Meteorology IV, each natural thing is determined by a certain function, and it is capable of this function it is called a singular (of that sort of natural thing), and when it is not it is not called a singular (of that sort), unless equivocally. For instance, there is a function proper to human beings, namely reasoning, and when something is capable of reasoning it is called a human being, and when it is not capable it is not called a human being except equivocally, as, for instance, in the case of a sculpture of picture. From this it appears that as something is related to the function following upon the form, so it is related to the form that is the principle and cause of that function. But the proper function of demonstration is to produce knowing, for demonstration produces knowing through that nature by which it is demonstration, therefore just as a demonstration is related to what makes one know so it is related what demonstration is, so that what makes one know without qualification is demonstration without qualification, and what makes one know in a certain respect is demonstration in a certain respect. Now demonstration that it is so does not make one know without qualification, for demonstration that it is so occurs either through the effect or through a remote cause. Now one does not know about a reality without qualification through a remote cause, for knowledge without qualification of a reality is had through a complete and distinct cognition of it, but there is only a confused cognition through a remote cause, therefore demonstration that it is so as it proceeds from a remote cause does not make one know without qualification.

Again, neither does demonstration that it is so as it makes one know the cause through the effect make one know without qualification, for every cause exceeds its effect in substance and perfection, and therefore no effect can perfectly show the substance and power of its cause, therefore a demonstration that it is so which demonstrates the cause through its effect does not make one know without qualification.

Therefore demonstration that it is, since it proceeds through a remote cause or through the effect, is not demonstration without qualification, nevertheless demonstration that it is is demonstration in a certain respect, since it makes one know in a certain respect. For as something is related to being so it is related to cognition. Now the effect is in the cause, and

---

1Aristotle, Posterior Analytics I 13, 78a23–30.

2Aristotle, Meteorologica IV 12, 390a10–13, 389b31.

4Two different kinds of demonstration that it is so. One proceeding from a remote cause can be filled in and carried back to the first cause, producing a demonstration why, but so long as this is not done it remains a demonstration that.

5An interesting remark. To argue from effects to causes, as we imagine science typically argues when we argue to the best explanation of a set of observed effects, can never give us full information about the cause, unless we take into account all its effects, and we never can do that. So argument to the best explanation produces only an incomplete knowledge of the cause (though perhaps it might provide enough knowledge of the cause to produce a complete explanation of the effects we know).
conversely, for everything is in everything, causes in effects and effects in causes; and therefore it is necessary that the effect be cognized in the cause and conversely. But the effect is cognized in the cause by a cognition without qualification, while the cause is cognized in the effect by a cognition in a certain respect. Therefore one cognizes the cause through the effect in some way, and this by cognition in a certain respect. It must be held, then, that demonstration that it is so is not demonstration without qualification, but only demonstration in a certain respect.

And in response to the arguments opposed to this view, the solution is apparent, for when it is said “everything that makes” etc., I reply that everything that makes one know without qualification is demonstration without qualification, for as something participates in a function, so it also participates in the form. And as for what you say in the minor premise, it is true in a certain respect, and therefore it is a demonstration in a certain respect.

In response to the other, when it is said, “every demonstration” etc., the Philosopher says that demonstration is from what is primary and true, better known, prior, immediate and the cause of the conclusion. Therefore when it is said in the major premise “every demonstration” etc., this is true if those primary and true things are the causes of the conclusion, the cause, I mean, in both cognizing and being. Such are the principles of demonstration. And as regards the minor premise, I hold that demonstration that it is is not from such as produce knowing without qualification nor from such as are causes in being, so the demonstration that it is is not demonstration without qualification, but demonstration in a certain respect.

Question 54

We inquire about the part, “But since knowing why differs” etc., in which the Philosopher, while settling questions about the subalternation of the sciences, holds that those sciences subalternate of which the subjects subalternate, in which the Philosopher suggests that the unity of a science arises from the unity of its subject, and difference between sciences from the difference between their subjects. Therefore, it is asked whether the unity of a science arises from the unity of its object or subject.

And it is argued that it does not, since if the unity of a science arises from the unity of its subject, then different sciences cannot consider about one and the same thing; the consequent is false, therefore the antecedent is as well. The falsehood of the consequence is apparent, for different sciences consider the same thing, for instance, logic and metaphysics do, which are different sciences since one concerns realities and the other formulae, but they nevertheless consider the same thing, namely beings. Therefore etc.

Again, if the unity of a science were from the unity of its subject, then the difference between sciences would arise from the difference between their different subjects. Therefore it cannot be one science. The falsehood of the consequent is apparent, since the same science

\[ \text{Aristotle, Posterior Analytics I 13, 78a23 ff.} \]
concerns substance and accidents, as is apparent from metaphysics, but subject and accident are not the same in genus or species or number; therefore etc.

On the other hand, it is argued that we see in practical sciences that the unity of a function is measured by the unity of what it operates on. Therefore it is the same in the speculative sciences, and the unity of cognition is measured by the unity of the cognized. But a science is a certain cognition, and its subject is what is cognized by it. Therefore the unity of a science is taken from the unity of its subject.

It must be said in response to this that the unity of a science arises from the unity of its subject. For a science is related to its subject as a capacity to its object, and the reason for this is that just as the primary object of a capacity is that which is first grasped by that capacity, and under the formula of which others are grasped by it, so the subject in a science is what is cognized primarily in a science, and that under the formula of which every other is cognized. So since the subject is what is cognized primarily, the Philosopher says in the first book of the text that it is necessary to cognize beforehand concerning the subject both what it is and that it is, for if the subject were unknown, every other would be unknown. Therefore as a capacity is related to its object, in the same way a science is related to its subject. But the unity of a capacity is from the unity of its object, and therefore it is necessary to assume that the unity of a science is from the unity of its subject.

Again, this is explained since the progression of a science is a certain motion of reason, but a motion of reason is like natural motion, and therefore the progression of a science is like a natural motion. But the unity of a natural motion is received from the unity of its end, therefore it will be the case in the progression of a science that the unity of a science is received from the unity of its end. But the end is the subject of the science, therefore the unity of a science is received from the unity of its subject, and this is true in general in both the speculative and the practical sciences. For in the speculative sciences the end is the cognition of the subject, and in the practical sciences the end is the establishment of the subject. So it appears in geometry that its end is the cognition of magnitude, which is the subject of that science, but the end in architecture is the construction or establishment of a house. If, then, the subject of a science is related to it under the formula of end, but the progression of a science to its end is like a certain motion, then the unity of a science is measured by the unity of the subject. Because of this the Philosopher says afterwards in the first book of the text that that science is one which is of one genus as its subject.

But next it must be observed that the unity and diversity of a capacity do not arise from the unity and diversity of its every object, that is, not from its material object, but from the unity and diversity of its formal object. For insofar as they differ according to material differences objects agree in different ways under a formal formula, and it is obvious that they can fall under a single capacity. For instance, white and black differ by material difference of color, but nevertheless, since they agree under the formula of color in accord with what color

---


is, therefore they are one object with respect to unity of vision. And therefore a material
diversity does not diversify the capacity. In the same way, it must be held that unity in a
science arises from the formal unity of the subject, so that however different they are
according to material or formal differences, as long as they agree in one formula of the subject
expressing what the subject is, they may fall under one science. So when questions are settled
in metaphysics concerning being as its subject, then man, stone, or whatever other beings,
however they may differ formally or materially, fall under the formula of the metaphysician.
In the same way, since movable body is the subject of natural science, however different
beings are, as long as they agree in the formula of movable body they fall under natural
science. And therefore the unity of a science must arise from the unity of its subject
considered as its subject, and not from the unity of its subject considered as something
belongs to it under the formula by which it is made subject.

In response to the arguments, as for the first one, I grant that different sciences do not
consider one and the same thing in accord with one formula of the subject, but if they
consider one and the same thing this will not be according to one subject formula, and
therefore, although metaphysics and logic consider one and the same thing, still, they don’t
consider the same thing under one formula of the subject, since the metaphysician considers
being as being, but the logician considers being as formula.

**Question 55**

We ask about the part, “but ignorance” etc.¹ The Philosopher, distinguishing between
ignorance of negation and ignorance of disposition, says there that ignorance is a deception
produced through syllogism. Therefore it is asked whether ignorance comes to be through
syllogism.

And it is argued that it does not, for that which come to be through syllogism must be
a being, since what comes to be through syllogism comes to be from certain definite
principles, but ignorance is non-being; therefore etc.

Again, the Philosopher in *Metaphysics* II² says that there is in this way a middle
between being and non-being, but ignorance is not a middle between being and non-being.
Therefore ignorance does not come to be through syllogism.

The opposed view is obvious from the Philosopher, for he says that ignorance is a
decception produced through syllogism.³

It must be held that ignorance is of two sorts, namely ignorance of negation and
ignorance of disposition. Ignorance of negation is knowing nothing whatsoever about the
thing, and in this way a child who is just born is ignorant of geometry, since he knows nothing

---

Old Questions

about geometry, neither in the universal nor in the particular. For our intellect does not have an intelligible innate in it from the beginning, but it is, as it were, a tablet upon which nothing is written in actuality. For he does not know anything in actuality before learning or discovery, and therefore, since the intellect has no intelligible innate in itself, it has no knowledge, neither in the universal nor in the particular. This ignorance of negation is contrary to knowledge privatively, since privation is a negation of a perfection in a subject naturally suited to it. Now “ignorance of negation” indicates no positive nature, but is a privation of a perfection in a subject naturally suited to it, for it is a privation of knowledge in the intellect. Therefore etc. But the other sort is the ignorance called ignorance of disposition, and it is a deception contrary to truth that someone holds as an opinion contrary to a proposition that is true through a middle term or immediately. So ignorance of disposition can arise both about principles and about conclusions, about principles insofar as one holds an opinion opposed to principles, and about conclusions insofar as one holds an opinion opposed to conclusions. The first ignorance of disposition is contrary to that understanding which is a habitus of principles, but the second is contrary to knowledge, which is a habitus of conclusions. The ignorance of negation of which we have spoken is not a deception through syllogism, but occurs before every syllogism. Now this is innate to our intellect from the beginning, and precedes every cognition that our intellect has of a reality, both universal and particular. But ignorance of disposition of the one sort comes to be through syllogism, and that of the other sort does not. The ignorance of disposition that is contrary to the habitus of first principles does not come to be through syllogism, just as the habitus of principles does not come to be through syllogism. But the ignorance which is contrary to the knowledge that is a habitus of conclusions does come to be through syllogism. But there is a difference here because the knowledge that is a habitus of conclusions comes to be through demonstrative syllogism, but the ignorance opposed to it occurs through a deceptive syllogism. Therefore it is apparent which ignorance comes to be through syllogism and which does not. But it is true that the ignorance of disposition, which is as much about principles as it is about conclusions, sometimes can be had through syllogism, and sometimes not. For one who is not moved by an argument cannot believe the opposite of a true conclusion, or of any true principle, but when moved by sophistical argument that he does not know how to resolve he believes the opposite of a true principle. And the Philosopher in Metaphysics IV says that some contradict first principles in this way, persuaded by argument, and some are not persuaded by argument and contradict first principles because due to their lack of erudition or their stubbornness they wish to seek demonstrations in everything.

In response to the arguments, as for the first, I reply that what comes to be through syllogism is a being, either a being according to formula, or a being according to real, true

4 Aristotle, Metaphysics IV 7, 1012a18–23.
5 In English I think we might say that Simon’s ignorance of negation is what we usually call ignorance, which need not involve any positive belief, but only an absence of knowledge. Ignorance of disposition is what we call, perhaps, error, which goes beyond ignorance inasmuch as it involves an actual false belief.
existence, but it suffices that what comes to be through syllogism should be a being according to formula. And you say, “ignorance” etc., to which I reply that ignorance of disposition is a being according to formula, since as knowledge is a genuine habitus of conclusions existing in the soul that comes to be in addition to and through primary and immediate truths, thus the ignorance opposed to it is a false habitus that comes to be through a certain false and deceptive syllogism. Now the false, although it is not something outside the soul, is still a being according to formula, for the good and the bad are among realities, but the true and the false are in the mind, therefore a false habitus is a being according to mind insofar as a mind can believe it through a false habitus, or disbelieve it.

**Question 56**

“Questions are equal” etc.¹ In the beginning of the second book of the text the Philosopher accepts that the number of knowables depends on the number of questions, saying “Questions are equal . . .” But we ask four things, and therefore we ask whether there are four questions.

And it is argued that there are not four, for a cognition beforehand and a question are not the same, for a question is something doubted, but a cognition beforehand is something known. But if it is and what it is are cognitions beforehand according to the Philosopher in the first book of the text,² therefore they are not questions.

Again, a question which asks by means of “what sort,” or “how much,” is a question. Again, there is a question about the signification of a name, and also a question about the way in which something inheres, and yet these are not comprehended under any of these four; therefore there are more than four questions.

The Philosopher defends the opposite view,³ and he says “but we ask four things, if it is, what it is, whether it is, and why it is.”

It must be said that all questions are reduced in genus to four in number, the reason for which is that every question if it asks concerning the essence of a reality, either asks what it is or if it is, and according to this there are two questions, the question if it is and the question what it is; but if one asks concerning inherence he asks either concerning inherence absolutely considered or asks concerning the cause of inherence, if concerning inherence thus it is the question whether it is, if concerning the cause of inherence, thus it is the question why. Therefore all questions come to four in number. That is, they reduce to if it is, what it is, whether it is, and why it is.

And the explanation of this is that every questioner seeks a middle term. And an argument for this can be that every questioner takes something as an end, and when he has

---

¹Aristotle, *Posterior Analytics* II 1, 89b24 ff.

²Aristotle, *Posterior Analytics* I 1, 71a11-13; I 10, 76b4-12.

that he ceases from questioning. Now everyone directed to something as an end seeks a middle of means by which he can arrive at that end, so that everyone who questions seeks a middle term if he questions rightly. This argument seems to be given by Grosseteste, though he doesn’t spend a great deal of time on it. Reason, then, when it is directed to something, seeks a middle or means (medium) through which it can arrive at it, therefore every question is a question of the middle term (medium). But every question of the middle term seeks the middle term, either under the form of middle term or not under that form. If it seeks the middle term under the form of middle term, in this way it is the question why, since the middle term is the same as the cause. Whoever, then, seeks the middle term under the form of middle term seeks the cause, but in this way he asks by means of “why.” But if a question seeks the middle term not under the form of middle term, then either one asks about the middle term with regard to the simple essence or with regard to inherence—if in the first way, there are two questions, namely if it is and what it is, if in the second way, it is the question whether it is. So in this way there are four questions.

Again, this can be explained in a third way. Questions are equal in number to those things we know, so there are as many questions as knowables. There are four genera of knowables, therefore there are four genera of questions. It is clear that there are four genera of knowables, for everything that is known in the strict sense is either known through the whole demonstration, or through the middle term of the demonstration—if in the first way, in this way whether it is is known, for it is known through demonstration whether the attribute is in the subject, for this is the conclusion of a demonstration. But if it is known through the middle term of a demonstration, either it is known through the middle term under the form of middle term or it is known through that which, as it happens, is the middle term—if in the first way, in this way it is known why, since the middle term under the form of middle term is the cause and why. But if it is not known through the middle term under the form of middle term, but is known through that which, as it happens, is the middle term, since that which the middle term is is the definition, in this way it is known what it is, since definition indicates what, which is known through that which the middle term is, since the middle term is the definition telling what it is that is known. Before what it is we know if it

---


5The argument slides from seeking a means to seeking a middle term for a syllogism. This should no doubt be argued more explicitly. The slide depends on the assumption that the means for gaining knowledge of a statement is the discovery of a middle term enabling us to construct an appropriate scientific syllogism with the statement as a conclusion. So it needs to be argued that no other way of arriving at scientific knowledge, no other means for giving the reason why it is so, can be given. That can be argued from Aristotle, I think, by pointing out first that an argument is needed, and second that an immediate inference will not do since it must assume the conclusion already in the premisses, for an immediate inference only rephrases, as it were, the premise, as in modern logic, a deductive argument only expresses in the conclusion part of the implicit content of the premisses. Aristotle is seeking to find the cause of a connection, and that requires, he thinks, introducing something new into the picture not expressed in the mere statement of the connection, even if the premisses expressed using it report causal, and therefore causally necessary, truths.
is, so that al-Farabi contends, as Albert reports here,\(^6\) that if it is is not cognized through a categorical proposition, but through a conditional proposition. In this way if we cognize what it is we cognize if it is. Therefore everything that is known is either known through the whole demonstration, and in this way it is the question whether it is, or through the middle term under the form of middle term, and in this way it is why, or through that which the middle term, as it happens, is, and in this way it is known what it is, and when we know what it is we know if it is. Therefore we know four things, so that we also ask four things.

But perhaps someone will raise a doubt. It seems to be about the question whether it is and the question if it is. And it seems first that whether it is is not a question, for through that which is more a mark of an assertion than of a question a question seems not to be put, but “whether” is more a mark of an assertion than of a question;\(^7\) therefore etc.

Again, neither does if it is seem to be a question, for something is supposed and something is unknown in a question, for everyone who seeks the middle term is between a pure knower and the purely ignorant, and therefore in every question something is known and something is unknown. But in the question if it is nothing is unknown. For if something were unknown this would be being, but this is not unknown since being is that which first occurs to our intellect. Therefore etc.

Grosseteste seems to respond to the first, for he says\(^8\) that sometimes there arises a question about something that can be doubted through the mode of the dubitable, and sometimes there arises a question about what can be doubted not through the mode of the dubitable, but the mode of the known. For example, if I say, “I ask whether (an) thunder is,” this is a question about what can be doubted through the mode of the dubitable. If I say, “I ask whether (quia) thunder is,” it is asked about what can be doubted, but not through the mode of the dubitable, for it is asked here through that which is more a mark of an assertion than of a doubt. When, therefore, you say, “through that which is more a mark of an assertion” etc., it is true that a question cannot be put through such about what can be doubted through the mode of the dubitable, but a question can arise in this way about what can be doubted not through that mode. And it is that way here, “I ask whether thunder is.” Therefore a question whether it is is a question which asks about what can be doubted through the mode of the known, as he says. So it is not asked “whether” (quia) so that the word “whether” is properly a mark of interrogation, for then we say “quare,” because when we ask that we might know that it is so, for instance, when I ask, “is man able to laugh,” I ask using “quia,” because I ask that it might be known that it is so.

In response to the other, when it is said, “in every question” etc., this is true. And you say, “but in the question if it is” etc. I deny it. For something is unknown here, for when you

---

\(^6\)Albertus Magnus, *In Analytica Posteriora* II, Tract I, Chapter 1, ed. Borgnet, 156a34–43.

\(^7\)In the Latin this is certainly true, for “quia” is ordinarily translated as “that,” but I have been translating it as “whether” as the closest English interrogative to the meaning. However clumsy my translation may sometimes seem, the Latin is sometimes even clumsier.

\(^8\)Robert Grosseteste, *In Posteriorum Analyticorum Libros* II 1, ed. Rossi, ll. 70–76.
ask if (an) something is, you suppose that that about which it is asked has being, but it asks if it is an essence and a nature, something, therefore, is known there and something is unknown. So then, the question if it is is a question. So there are four questions.

In response to the arguments, as for the first, when it is said, “the same thing is not both a precognition and a question,” I reply that the same thing is not both a precognition and a question according to the same form, but according to different forms this can easily be, for that which is first a question can afterwards be a precognition with respect to another. For example, we can ask about the subject of a science first if it is and what it is, for we can be ignorant of both, but afterwards, when we know these things, they can be precognitions with respect to those things that are decided in the science. The same according to substance, then, can in this way be a question and a precognition.

In response to the other argument, when it is said, “a question through ‘how much’ and ‘of what sort’” etc., I reply that they all reduce to the question whether it is, since every question which asking about inherence is a question whether it is, and in every question that which is asked and that about which it is asked differ in essence, and therefore every such question is called a question assuming several things, but in every such question in which it is asked through “of what sort” and “how much” and such, that which is asked and that about which it is asked are diverse in essence, as when it is asked “isn’t the man of such a size?” and “isn’t them man of of such a sort?” So every question is also a question whether.

**Question 57**

It is asked whether the questions are reducible to one another.

And it is argued that they are not, for opposites don’t reduce to one another, but the questions are opposites; therefore etc. The major premise is obvious, for coldness does not reduce to heat, or conversely. The minor premise is also obvious, for a division is made through opposites, and a division is made between questions; therefore the questions are opposites.

Again, if the questions were reducible to one another they would be most reducible to the question what it is, as will appear below. But the questions why it is and if it is and whether it is cannot be reduced to the question what it is, since then when one cognizes what it is it would be necessary to cognize beforehand if it is and whether it is, which, however, is not true. For I can cognize what a human being is and still be ignorant if it is.

On the other hand, it is argued that all the questions are reducible to a question of the middle term, since every question is a question of the middle term. But the question what it is is the question of the middle term, for what it is strictly speaking has the form of middle term; therefore etc.

It must be understood that, as appears from the Philosopher in *Metaphysics X,*

---

Aristotle, *Metaphysics* X 1, 1052b16 ff., which concerns measures, the point in Simon’s text being implied.
genus it is necessary to arrive at some first and least which is the principle and measure of all those in that genus, and therefore in the genus of questions it is necessary to arrive at some first question which is the principle and measure of all the others. I say 'measure' not in accord with quantity, but cognition, for the cognition of this is the measure of all the others. But the question the cognition of which is the principle and measure of all the others, and to which all the others are reducible, is the question what it is. This is apparent since every question has as its end that that which is asked should be known, and therefore it has as its end that by which, when it is cognized, every question is resolved.

Now every question is resolved when it is cognized what it is, for if it is cognized what it is, it is cognized if it is, for whoever cognizes what a reality is has a cognition of the reality in the particular and in its own form. But whoever cognizes if it is a reality cognizes the reality in the universal, and in a confused manner. So as cognition of a reality in the particular and in its own form presupposes cognition in the universal, so cognition what it is presupposes cognition if it is. And also, when it is cognized what it is it is cognized whether it is, for cognizing whether it is is cognizing something being in a reality, since whether it is asks about inherence. But whoever cognizes what a reality is cognizes that which is in a reality through what-it-is, and therefore whoever cognizes what it is cognizes whether it is. And again, whoever cognizes what it is cognizes why it is, for whoever cognizes what it is cognizes the cause of all accidents existing in the reality, since what-it-is is their cause, but 'why' indicates cause; therefore whoever cognizes what it is cognizes why it is. In this way, then, when it is cognized what it is every question is cognized, and therefore every question reduces to the question what it is. And the Philosopher suggests this in the text, 2 for when in the beginning of the second book he posits four questions he reduces these to two. For every question asks what the middle term is or whether there is a middle term, for the questions if it is and whether it is ask whether there is a middle term, and what it is and why it is ask what the middle term is. And then he concludes, if every question asks what the middle term is or whether there is a middle term, every question is a question of the middle term. Now what a reality is strictly speaking has the form of a middle term, and therefore according to the Philosopher every question reduces to the question what it is.

As for the arguments, in response to the first I reply that opposites considered according to their distinct natures are not reducible to one another. Nevertheless, considering one contrary insofar as it has the form of possession and the other of privation, and insofar as one is more perfect and the other less perfect, one reduces to the other, for in every genus the imperfect reduces to the perfect. And when it is said in the minor premise “that” etc., I reply that this is not the case. Although they are different, still not every difference causes opposition and especially not the difference between those of which the cognition of one depends on the cognition of the other, and which are founded on the same thing. But questions are of this sort. Questions are like this because they are founded at the same time on one and the same thing, and the cognition of one depends on the cognition of the other,

---

for even if one opposite is the principle of cognizing the other, still they are not founded at the same time on the same reality. The questions, however, are founded on the same reality, and the cognition of one depends on the cognition of the other.

In response to the other argument, when it is argued, “if the questions were reducible” etc., this is true. And you prove that it is not, and in response to the proof I reply that a cognition what it is necessarily is a cognition if it is; and you prove that it is not, and in response to this proof I hold that if it is can be said in two ways: either if it is some reality and nature or if it is in actuality (in effectu). So if it is cognized what it is it is not necessary to cognize if it is in actuality, since being and non-being in actuality are accidents of the nature of the reality, but one who cognizes what it is necessarily cognizes if it is some essence and nature.

Question 58

We inquire next about the question if it is, and let it be asked whether the question if it is is a question of the middle term.

And it is argued that it is not, for every question of the middle term seems to be about something mediated, and consequently something having another as a cause, but the question if it is can be about something immediate without another as a cause, for the question if it is can be formed about immediate principles, and even about the first being, which in itself has no cause—for some have doubted that there is a first principle to be posited among beings; therefore etc.

Again, the middle term strictly speaking is of those two which assume several things (ponens in numero), for the middle term seems to presuppose a duality. Therefore every question of the middle term seems to be a question that assumes several thing, but the question if it is does not assume several things, but is a simple question, according the Philosopher; therefore etc.

On the other hand, it is argued that every question that seeks out something concerning the middle term is a question of the middle term, but the question if it is seeks out something concerning the middle term, for it asks whether the middle term is; therefore etc.

With regard to this, it must be understood that every question seeks the middle term. For the reason or intellect, when it seeks something, is directed to the cognition of that which it seeks as its end, and everything directed to something as to an end seeks a middle or means through which it can arrive at that end. And therefore reason, when it seeks something, seeks a middle or means through which it can arrive at that which it seeks. If, therefore, every question seeks a middle term, every question is a question of the middle term.

Again, what can be asked and what can be known is the same, so the Philosopher says that those things we ask are equal in number to those we can truly know. Now every knowable

\footnote{Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b25–34.}

\footnote{Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b24.}
has a middle term, since every knowable is demonstrable, and every demonstrable has a
middle term, and therefore everything which can be asked has a middle term. Since, then,
everything which can be asked has a middle term, but there is no question except about what
can be asked, therefore every question is a question of the middle term or of something under
the form by which it has a middle term; therefore the question if it is is a question of the
middle term.

But that some question is a question of the middle term can be understood in two
ways: either so that it asks about the being of the middle term or about the essence of the
middle term. The question if it is is a question of the middle term since it asks about the
essence of the middle term, for it asks whether the middle term has such being that it is some
essence and nature, and therefore it asks whether there is a middle term.

But you will say, “if the question if it is asks whether there is a middle term, and
whether it is [quia est] asks whether [an] there is a middle term, then if it is and whether it is
do not differ.” With regard to this it can be said that the question if it is asks about the being
of the middle term absolutely, but the question whether it is asks about the being of the
middle term not absolutely considered, but with respect to the extreme. For it asks about the
being of the middle term as it is received as a middle term for demonstrating one extreme
term of another.

But you will say next, “it does not seem, according to what has been said, that whether
it is differs from why it is, for it is the question why which seeks the middle term under the
form of middle term because of which the predicate is demonstrated of the subject. If, then,
the question whether it is seeks the middle term under the form of the middle term because
of which the predicate is demonstrated of the subject, therefore etc.” I reply that the question
whether it is still differs from the question why it is since the question whether it is asks
whether there is such a middle term because of which an attribute is demonstrated of the
subject, but the question why asks what that middle term is. And therefore what it is and if
it is differ in the same way that whether it is and why it is differ.

But you will say, “through what has been said it seems that the question what it is and
why it is do not differ, since the question which asks what the middle term is is the question
what it is. If, then, you say that the question why it is asks what the middle term is through
which an attribute is demonstrated of the subject, what and why do not differ.” It must be
replied that the questions what it is and why it is do differ, even though both ask what the
middle term is, since the question why it is asks what the middle term is taken as a middle
term for demonstrating a predicate of a subject, but the question what it is asks what the
middle term is absolutely considered, or that which the middle term is.

From this a brief division is taken. Now every question asks about the being of the
middle term or about its essence. If it asks about the being of the middle term it either asks
about the being of the middle term absolutely considered or about the being of the middle
term considered as a middle term. If in the first way, in this way it is the question if it is, if in
the second way, it is the question whether it is. If it asks about the essence of the middle term
it either asks about its essence absolutely considered, and in this way it is the question what
it is, or it asks what the middle term is under the form of middle term, and in this way it is the
question why it is. For the middle term considered under the form of middle term indicates the cause, but the cause and why it is are the same; therefore etc.

As to the arguments, in response to the first, when it is argued “every question” etc., I reply that every question of the middle term under the form by which the middle term is of something mediated also has another as a cause; but a question about that which is a middle term as it happen, not considered under that form by which it is a middle term, is surely of something immediate. Since the question if it is is a question about that which is the middle term absolutely considered, and a middle term is not a complex taken in this way, so neither is it mediated, for everything mediated in a demonstration is complex. And you reply, “but the question if it is can be immediate” etc. This is true, and therefore I grant that it is not a question of the middle term under the form of middle term, but a question about that which, as it happens, is the middle term.

As to the other, I reply that the middle term as a middle term presupposes duality. And you say, “therefore every question seems to be a question assuming several things.” I reply that this does not follow. For Albert on this part says that that question is a simple question of which the ultimate intention is to know something simple. But a question assuming several things, or composite question, is one the ultimate intention of which is to know something complex. Now the ultimate intention of the question if it is is to know something incomplei, namely whether that which, as it happens, is the middle term has such being that it is some essence or nature; and therefore the question if it is is a simple question.

**Question 59**

We inquire concerning the part in which Philosopher compares definition to demonstration, and since the philosopher proves there that there cannot be definition and demonstration of the same thing, it is asked whether there can be definition and demonstration of the same thing.

And it is argued that there can be, for there is definition of accidents and demonstration of accidents, therefore there is definition and demonstration of the same things. The major premise is obvious from the intention of the Philosopher in *Metaphysics VII* and from common usage. The minor premise is obvious from the Philosopher in the text.

Again, of that of which there is demonstration there is a principle of demonstration. Now there is demonstration of an attribute, therefore there is a principle of demonstration of an attribute. But the principle of demonstration is definition. Therefore there is definition and

---


3 Aristotle, *Metaphysics* VII 4, 1030a18–26, but Aristotle says this is definition only in a certain respect, “by addition,” not strictly speaking.

demonstration of the same thing.

On the other hand, definition is of something incomplex and of a *per se* being, but demonstration is of something complex. Therefore these are not the same, therefore there is not definition and demonstration of the same thing.

It must be understood here that there cannot be, *per se* and primarily, a definition and demonstration of the same thing, for demonstration is of what has a middle term, so that every demonstration proceeds through a middle term. But the middle term and the cause are the same, and therefore demonstration is of those which have a mediating cause—I call that a mediating cause through which one is demonstrated of the other. Now there is no definition of things having a mediating cause, for definition is of that thing with respect to what-it-is which is in it. Now there is no middle cause between a reality and its definition, for nothing is more immediate in a reality than what-it-is. Therefore definition is not strictly speaking of those which have another as a cause, but demonstration is of those which have another as a cause; therefore etc.

Again, this is obvious from a certain argument which the Philosopher puts in the text,⁴ although he does not devote a great deal of time to it. For he says that definition shows what-it-is, but demonstration shows that it is. Now to show that it is to show that this is in that, and therefore demonstration shows this to be in that; if, then, demonstration principally shows this to be in that demonstration is primarily of those the being of which is being in; but those of which being is being in have being with reference to something, not absolute being, and therefore demonstration is of those which have being with reference to something, so that every demonstration is of accidents. But a definition is of those which *per se* and primarily have a what-it-is and an essence, but through essence something is primarily, and therefore definition is of those that have being primarily. But those which have being primarily are substances, therefore definition is of substances. So we have established that demonstration is *per se* and primarily of accidents, and definition is *per se* and primarily of substances, but accidents and substances are not the same; therefore, etc.

So there is not a definition and demonstration of the same thing primarily, nevertheless there can be a definition and demonstration of the same thing, but not primarily, for definition is of those which have essence, and what-it-is, primarily, and there is not a what-it-is of accidents primarily, but what-it-is of these is caused from what-it-is of substances, and they do not have a what-it-is primarily and so neither is there definition of these primarily, but only as a consequence. And this seems to be the solution of the Philosopher in *Metaphysics* VII,⁵ where he says that definition is of primary beings primarily and *per se*.

In response to the arguments, as to the first, when it is said, “there is a definition of accidents” etc., I reply that there is a demonstration of accidents primarily and definition of accidents, but not primarily, and therefore I grant that there is demonstration primarily and definition, but not primarily, of the same thing.

---


In response to the other, when it is said, “of that of which there is demonstration” etc., it is true—there is a principle of demonstration that it is of this. But having a principle of demonstration that it is is having a definition that shows this to be in that; and therefore I hold that of that of which there is demonstration there is a principle of demonstration showing it to be in the subject. And as for the minor premise, I grant it, and so I grant that there is a principle of demonstration belonging to it showing it to be in the subject; but it is by no means necessary that there be a principle of demonstration belonging to it that indicates what-it-is, at least not \textit{per se} and primarily.

\textbf{Question 60}

We ask about the part, “but first what-is.” In that part the Philosopher shows which is the way to arrive at what-it-is, and he investigates whether the way is through demonstration, division, or syllogism. Therefore it is asked whether what-it-is can be arrived at through demonstration.

And it is argued that it is, since everything that has another as a cause can be demonstrated through that cause, but what-it-is has another as a cause. For everything that is other than the first cause has another as a cause, for nothing other than the first cause is a cause sufficient for its own existence. Therefore etc.

Again, the conclusion of a demonstration can be demonstrated, but some definition is a conclusion of a demonstration, therefore some definition is demonstrated. But what-it-is is signified through ostension, therefore what-it-is can be demonstrated.

On the other hand, it is argued that there are different ways of cognizing different cognizables, but what-it-is and that-it-is are different cognizables; therefore etc. But demonstration makes one cognize that-it-is, so definition makes one know what-it-is and consequently demonstration does not. He gives this argument in the text.\footnote{Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 3, 90b19–24.}

Again, this can be argued: everything that is demonstrated is something complex, but what-it-is of a reality is not complex; therefore what-it-is of a reality cannot be demonstrated.

There are three things to be understood here. The first is that what-it-is of an attribute can be demonstrated by a demonstration without qualification providing the reason why. The second is that what-it-is of a subject cannot be demonstrated by a demonstration without qualification, neither a demonstration of that to which it belongs nor of any other. The third is that although the that which it is of a subject cannot be demonstrated without qualification, it can still be demonstrated in a certain respect.

The first point is apparent in the highest sort of demonstration. An attribute is demonstrated of its subject \textit{per se} and strictly speaking, and from this it is argued that of whatever one of a number of convertible things is demonstrated the rest are also, especially if they are convertible as far as their nature and what-it-is are concerned, but what-it-is of the

\footnote{Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 4-8.}
attribute and the attribute itself are convertible in essence and nature. If, then, an attribute can be demonstrated of its subject by a demonstration without qualification, similarly its what-it-is will be demonstrated of its subject. Nevertheless, what-it-is of an attribute cannot be demonstrated of the attribute, for demonstration is of those for which there is a mediating cause through which it is possible to demonstrate one of the other. But between what-it-is of an attribute and the attribute there is not a mediating cause, since what-it-is of a thing is immediately in what it is in. Therefore etc. In this way the first point is apparent.

In the second place, it must be understood that what-it-is of the subject cannot be demonstrated either of that to which it belongs or of any other, for the first principle of a demonstration cannot be demonstrated, since then there would be an infinite regress in demonstrations; but what-it-is of the subject is the first principle of every demonstration, as is apparent from the Philosopher in De Anima II. And this is also obvious through reason, since the first principle of demonstration is either complex or incomplex. It cannot be said to be complex since there is nothing prior to a principle of demonstration which is first without qualification, and to everything complex there is something prior, and therefore no complex can be a first principle of demonstration. If it is incomplex, it is either what-it-is of the attribute or of the subject, but not of the attribute, for what-it-is of the attribute is demonstrable and a first principle of demonstration is indemonstrable, therefore the first principle of a demonstration is not what-it-is of the attribute. For it is necessary for a first complex to be resolved into a first incomplex, since it is necessary for such a resolution to occur in demonstration. Again, what-it-is of the subject cannot be demonstrated of that to which it belongs. The proof is that there is no demonstration of immediate things, but what-it-is of the subject cannot be demonstrated of the subject. Again, neither can it be demonstrated of another. The proof is that if it is, it will either be demonstrated of an accident or of a subject, and it cannot be demonstrated of an accident since the conclusion of a demonstration must not be accidental, but in itself, but if what-it-is of the subject were to be demonstrated of an accident, the conclusion of the demonstration would be accidental. This is said in Posterior Analytics I, because it is said to be accidental predication when the subject is predicated of an accident, as in saying “the white thing is a man,” for since what is naturally suited to be predicated is not predicated, nor is what is naturally suited to be a subject the subject, therefore etc. Again, neither is what-it-is demonstrated of a substance, since if it were, either it would be demonstrable of itself or of another. It is not demonstrated of itself, as has been shown, nor of another. The proof is that every predication of one substance of another that differs from is impossible, but the conclusion of a demonstration is not impossible, therefore in the conclusion of a demonstration what-it-is of the subject cannot be demonstrated of a substance other than it in essence. Therefore it can be demonstrated neither of itself nor of any other.

Therefore in no way is it demonstrable by demonstration without qualification; and

---

3Aristotle, De Anima II 1 (cf. I 1, 402a1–12, b25–26).

4Aristotle, Posterior Analytics I 22, 83a2 ff.
this is what the Commentator contends on *Metaphysics VI*, where this matter is spoken of, for he makes this argument there: demonstration is from substances to accidents, substance does not have a substance, therefore there is no demonstration of substance. These propositions seem unconnected, but when he says demonstration is from substances to accidents this suggests that that which is demonstrated is related to that of which it is demonstrated as accident to substance, from which this major premise is accepted: that which is demonstrated of another must be accidental to it, etc. But he says a substance does not have a substance, suggesting that a substance is not accidental to a substance. And this is put together with the first, and it is concluded that there is no demonstration of substance, so that what-it-is of a substance cannot be demonstrated without qualification.

Nevertheless what-it-is of the subject can be demonstrated in a way, for a subject has two definitions, the material and the formal. The material definition is demonstrated through the formal definition, as the Philosopher contends in the text. And therefore similarly what-it-is of a subject considered according to matter can be demonstrated through what-it-is of the subject considered as form, and so what-it-is of the subject can in a way be demonstrated, since the material definition can be demonstrated through the formal definition. But it must be understood that when material definition is demonstrated it is not demonstrated through a definition composed of the formal and material definitions, since whoever demonstrates a material definition in this way begs the question, for he supposes in the minor premise what must be demonstrated. And therefore if it must be demonstrated it will be demonstrated through the formal definition. I claim the same thing of what-it-is of the subject, if it must be demonstrated, it will be demonstrated through what-it-is of the subject considered solely as form. And noting this, the Commentator on *Metaphysics VI* says that substances do not have demonstration which returns to the cause and being at the same time, that is to say, if what-it-is of the subject were demonstrated, the middle of demonstration would not collect into itself both cause and being, that is, both the material cause and the formal cause providing being, so it does not receive as its middle term a definition composed of the formal and material definitions. Therefore he says further on that substances do not have demonstrations that are rearranged definitions; that is, what-it-is of the subject, if it is demonstrated, is not demonstrated through the definition of the subject which is the whole demonstration, the position differing, but what-it-is of the subject is only demonstrated considered as matter through what-it-is of the subject considered as form, not through what-it-is put together from both. Briefly, then, it appears what is to be said when it is asked etc., since what-it-is of an attribute can be demonstrated not of the attribute but of the subject, but what-it-is of the subject cannot be demonstrated of that to which it belongs nor of any other, by formal

---

5Averroës, *Commentary on the Metaphysics* VI 1, 1025b14, comm. 1, Venice 1562, 144I.

6Aristotle, *Posterior Analytics* II 9—there is an interpolation at 93b22 in the translation by James of Venice used by Simon, which reads “Definitions made according to species have no middle by which they are demonstrated, but definitions made according to matter can have a middle.”

7Averroes, *Commentary on the Metaphysics* VI 1, 1025b14, comm. 1, Venice 1562, 144K.
demonstration.
From this in response to the arguments, as for the first, when it is argued, “everything that has another as a cause” etc., if this proposition is taken to be perfectly general, it is false. For there is not anything other than the first that does not have another as a cause, no matter whether it be a corporeal or intellectual nature. It is true that every complex (i.e. proposition) that has another as a mediating cause between the subject and predicate can be demonstrated, but if the major premise is taken universally this is false. For everything other than the first has another as a cause, for there is one effective cause of all things, as Proclus proves. 8 And in response to the minor premise, I hold that it is true. But it does not have another as effective cause of what-it-is, which is the mediating cause between subject and predicate. And therefore what-it-is is not demonstrated by demonstration without qualification. Now what is demonstrated is a conclusion, between the subject and predicate of which there is another acting as cause; but there is not another acting as cause of what-it-is with respect to that to which it belongs, and therefore the definition is in no way demonstrated without qualification of that to which it belongs, since a mediating cause does not fall between what-it-is and that to which it belongs. So Grosseteste says 9 that demonstration makes us know the definition of the defined not insofar as it is definitive, stating what-it-is of that to which it belongs, but insofar as it is provable of the defined by a predication saying that this is this.

In response to the other, when it is argued, “the conclusion of a demonstration can be demonstrated,” this is true. And you say “a definition” etc., this is true, and therefore it can be demonstrated. And you say, “what-it-is conveys through” etc., I reply that what-it-is considered according to form is conveyed by the formal definition. But what-it-is of the subject considered according to matter is conveyed by the material definition. And therefore I grant that just as a material definition can be demonstrated by a formal definition, so also what-it-is considered in the one way can be demonstrated by what-it-is considered in the other.

**Question 61**

It is asked whether a what-it-is can be demonstrated or shown by division.
And it is argued that it can, since that way which sufficiently lays hold of every essential predicate of the defined seems sufficiently to demonstrate what-it-is. But division sufficiently lays hold of every essential predicate of the defined, as is said in the text. 1 Therefore etc.
Again, nothing more is required for obtaining a definition than sufficiently laying hold of every essential predicate, and a due ordering of the parts in the definition. But the first can

---

1Aristotle, *Posterior Analytics* II 13, 96b26 ff., 97a24 ff, resolving difficulties stated in II 5.
occur through division, as is said in the text.\(^2\) Again, the second also, since one can lay hold of the genus first through division, and then more common differences until one arrives at something convertible with the defined. Therefore etc.

The opposed view is clear from the Philosopher.\(^3\)

It must be said in reply to this that one cannot sufficiently demonstrate what-it-is through division, since argumentation that only infers something and does not prove it does not demonstrate what-it-is sufficiently. Every demonstration proves something sufficiently. Now division only infers something, and does not prove it. Therefore etc. The minor premise is apparent. For if it is argued thus, “every animal is rational or irrational, man is an animal, therefore man is rational or irrational,” up to here what is proposed is well concluded, as is said in Prior Analytics I.\(^4\) But when it is said next, “man is rational or irrational, and man is not irrational, therefore man is rational,” this begs the question, since the minor premise is just as dubious as the conclusion, and when things are concluded in this way there is begging the question. But such an illation, although it infers, still does not prove, therefore etc. Through this same argument it can be shown that definition of definition, and that definition of the contrary, and that syllogism, does not sufficiently prove what-it-is. And therefore all of these can be quickly disposed of, for all of these way which were taught, when they were used to prove what-it-is of that to which it belongs, ask for what-it-is of in the beginning; therefore they are absurd.

But although the way of syllogism and the way of division do not adequately demonstrate what-it-is, they contribute to investigating what-it-is, and this is what the Commentator contends on Metaphysics VI,\(^5\) that the definitions of substance arise in these four ways: by the senses, by syllogism, by composition, and by division. Hence a way sufficient for investigating definition and what-it-is is composed from these four. Although the Commentator on De Anima I\(^6\) makes no mention there save of division, syllogism and composition, still that these contribute to the investigation of what-it-is is obvious, since if we wish to investigate what-it-is of man, we ought first to consider in what determinate genus man is found. Now it happens that man is in the genus of animal, and that man occurs in this genus must be received from the senses and syllogism. That man is in the genus of animal

\(^1\)Aristotle, Posterior Analytics II 13, 97a24–28.

\(^2\)Aristotle, Posterior Analytics II 5, which argues that even if division arrives at a good definition, it does not prove it.

\(^3\)Aristotle, Prior Analytics I 4, 25b31–26a2, concerning the validity of a syllogism in Barbara.

\(^4\)Averroës, Commentary on the Metaphysics VI 1, 1025b9–1026a6, comm. 1, Venice 1562, 144KL. Averroës speaks of the essence of substance being signified by the way of demonstration, through accidents posterior to substance (and presumably apparent to the senses), and through division and composition (in discovering definitions).

\(^5\)Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros I 1, 420a16–22, comm. 5, ed. F. Stuart Crawford, pp. 8–9, ll. 11–23.
should be argued thus: everything that has sense and motion is in the genus of animal, for animal is distinguished from non-animal by sense and motion, but man has sense and motion; therefore etc. The minor premise must be received from sense. Next the genus of man, which is animal, must be divided through opposite differences, namely thorough rational and irrational. There is a demonstration from the senses, as it happens, that man is contained under one of the dividing opposites, since it is under the rational. For everything that actually understands and feels is rational, man is like this, and this we have from the senses, therefore etc. Since, then, we have from the senses that man is contained under the rational, next this difference which man is under must be combined with the genus, and then we must see whether the difference together with the genus is convertible with man. If it is, we are done, for we have a definition; if not, we must divide that composite next, and in this way we are always to proceed until we arrive at an aggregate that is convertible with the defined. And so these four ways are required for the investigation of what-it-is and none of these is sufficient by itself. It is true that we can conclude a definition of the defined through division, but we still cannot conclude a definition of the defined insofar as it is a definition saying what it is, but in this way whoever wants to do this begs the question. Again, we cannot, without qualification, prove a definition of the defined, although we can infer it.

In response to the arguments, as to the first, when it is said, “that way which sufficiently” etc., this is false. For the Philosopher says in Posterior Analytics II 7 that divisions according to differences are useful for cognizing what-it-is, but they don’t demonstrate, and are only useful for collecting together what-it-is. That is, divisions are not useful for demonstrating the definition of the defined, but they are useful for collecting, and therefore division is no good for investigating what-it-is as an argument, but only as a way of collecting it together.

In response to the other, I hold that it is true that no more is required to investigate this, but more would be required for it to be demonstrated.

Question 62

We inquire concerning the part in which the Philosopher discusses the demonstrative middle, according to which he says “propter quid et causam”; namely, whether it is possible to demonstrate through a material cause.

And it is argued that it is not, for it is not possible to demonstrate something through what is neither a principle of being nor of cognizing, but a material cause is not a principle of being, rather form only is. Again, neither is it a principle of cognizing, but a hindrance to

\footnote{Aristotle, Posterior Analytics II 5.}

\footnote{Aristotle, Posterior Analytics II 11, in which Aristotle identifies the four causes with middle terms in different sorts of demonstration.}
cognition, as the Commentator says on Physics I. Therefore etc.

Again, it is not possible to demonstrate something, at least not without qualification, through what does not have the form of a cause. But matter does not seem to have the form of a cause, for from a cause something flows into the thing caused, but nothing flows from matter into the thing caused, for this belongs to perfection, and nothing of perfection belongs to matter. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that it is possible to demonstrate through that from which necessity arises in natural things, for otherwise natural demonstrations would not be demonstrations; but necessity in natural things does not arise from matter, as is said in Physics II; therefore etc.

It must be replied to this that it is possible to demonstrate through a material cause, for it is possible to demonstrate through that from which one shows something to follow of necessity. Now something follows of necessity from a material cause, as is said in the text. Therefore etc.

Again, this is obvious since matter and form are causes intrinsic to a thing. But a cause is that upon the being of which another follows of necessity. Therefore from a material cause something follows of necessity. Then it is argued that through that from which something can follow of necessity something can be demonstrated, but a material cause is like this, as is clear from the form of cause; therefore etc.

But it must be noted that matter can be considered in two ways, either according to the nature of matter itself or as it is subject to active and passive qualities. Considering matter in the first way, it is not active toward any effect, nor is it a productive cause of any effect. For each acts and produces as it is in act, but matter in its nature does not have any act; therefore etc. Nor can anything be demonstrated through a material cause in this way, for in this way it has no essential concept through which it is understood by us in its essence and nature; for it is understood only by analogy to form. But if matter be considered in the second way it is a cause of some effect, and so through this something can be demonstrated, for it is matter

---

2Averroës, Commentary on the Physics I 7, 191a3–8, comm. 69, Venice 1562, 401–M.

3Aristotle, Physics II 9, 200a15–b7. This argues that though the material cause necessitates in mathematics, it does not do so in natural things, where something must act for some end. There the material cause is necessary, but not necessitating.

4Aristotle, Posterior Analytics II 11, 94a24–35. The material cause here is identified in a case where something follows of necessity from premisses, the premisses being the material cause of the conclusion (cf. Physics II 3, 195a15–18; Metaphysics V 2, 1013b17; Metaphysics V 1, 1013a15). Sometimes, presumably, the matter of a thing does necessitate that it have a characteristic, and in such a case a syllogistic formulation of the thing, with the matter occurring as the middle term, will be available. In his example, the angle is “half of two right angles,” and this expresses its matter (intelligible matter, or extension, cf. Metaphysics VII 10, 1035a12 and 1036a9–12; VII 11, 1037a2–5; VIII 6, 1045a33–36), but also, on a possible reading of 94a34, its essence, or at least something following on its essence. (For all this, see the notes to Barnes (1975) on Posterior Analytics II 11, and, for Simon’s reading of the text, Thomas Aquinas, Commentarium in libros Posteriorum analyticorum II Lectio 9.)
as it is subject to active and passive qualities and as such it is a principle for demonstrating something, namely, that something is corruptible, thus: Every composite of contraries is corruptible, but this is of that sort. Something is demonstrated. Therefore etc.\textsuperscript{5}

Again, if through matter we understand the parts of some whole, for these are related to the whole in form of matter, in this way it is possible to demonstrate something through matter, since it is possible to demonstrate something about a whole though the parts of the whole. So through the culiness which is in the head it is possible to demonstrate that curliness is in the whole;\textsuperscript{6} nor does it seem possible to demonstrate through the material cause in any other way than through parts, and this is how the examples of the Philosopher sound.\textsuperscript{7}

In response to the arguments: as to the first, when it is argued, “through what is neither a principle” etc., it is true in this way, and you say “matter” etc., which is true as it is considered absolutely, but only form is a principle of being and cognizing; but matter as a subject of active and passive qualities, or also as parts are called matter, is a principle of being and cognizing.

And it is apparent how to respond to the second argument from the same considerations.

\textsuperscript{5}Cf. Ockham . . .

\textsuperscript{6}That is, we will say that George is curly if his hair is curly (at least we can in Latin). I take it that \textit{crispitudinis} here is from \textit{crispus}. In Classical usage, \textit{crispitudo} means, according to Lewis and Short, a trembling motion.

\textsuperscript{7}So Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 11, 94a24–35; II 9, 93b25 is also no doubt taken as an example by Simon, units being taken as the matter of numbers. But surely parts to whole explanation in \textit{natural} science, as in Simon’s example, is suggested.
New Questions

Second Set of Questions on the Posterior Analytics

by Simon of Faversham

Question 1

“All teaching and all learning” etc.¹ Concerning the Posterior Analytics it is asked whether this proposition is true, “all teaching” etc.

And it seem that it is not, for as it is with sensory cognition, so it is with intellectual cognition. But sensory teaching does not arise from preexisting cognition. Therefore etc.

Again, there are many things which are known naturally; therefore they do not arise from preexisting cognition. The antecedent is obvious, since principles are of this sort.

The opposing view is clearly true from what the Philosopher says here.

In response to this, it must be understood, in accord with what Alexander says here, that there are two manners of cognition, cognition through discovery and through learning.² Hence the intent of the Philosopher, according to Alexander, is, “every teaching” etc., that is, from preexisting discovery. But Alexander imposes this interpretation on the text, and if he said this, he spoke badly, since he said that our every cognition arises from prior discovery. For if this is so there must be another cognition prior to the first cognition, or else if we have learned anything at all we have already learned an infinite number of things beforehand. Hence it must be said that all teaching arises from intellectual precognition, and because of this two contrary things must be explained. The first is that every cognition arises from preexisting cognition, and the second is that it arises from intellectual cognition. The proof of the first: Since nothing else is understood by this statement that all teaching and all learning arise from preexisting cognition than this, that every conclusion arises from preexisting cognition. But a conclusion is a name for something unknown, and we arrive at the cognition of an unknown through something known.

¹Aristotle, Posterior Analytics I 1, 71a1-2.

²Alexander of Aphrodisias’s commentary on the Posterior Analytics, which is lost, but known to have been used heavily by Philoponus in his commentary, was translated by James of Venice in the second quarter of the twelfth century. A number of marginal glosses are known citing and quoting this commentary, but none of them seem to make this particular point. See Bernard Dod (1970), “The study of Aristotle’s Posterior Analytics in the twelfth and thirteenth centuries,” B.Litt. thesis, Oxford University, pp. 16–17.
Again, the argument of Themistius\textsuperscript{3} is to this effect. Everything which is moved has something else to which it is moved; if then we are to cognize a conclusion it is necessary that we have some cognition about the conclusion beforehand.

Again, the proof of the second: Since the cognition of a conclusion comes from the cognition of principles, it is from intellectual cognition. And cognition of principles is from the cognition of terms, and the cognition of terms is from sensory cognition. Hence, bringing all this together, the Philosopher said that all teaching and all learning arise from preexisting sensory cognition, and that is the end of the series.\textsuperscript{4}

In response to the arguments, in response to the first argument I maintain that there is a similitude here because just as sense is potential, and arises from what is first in actuality, so also the intellect.\textsuperscript{5} But there is a dissimilitude in this as well, for intellectual cognition is caused from sensory cognition, but not conversely. But, someone might argue to the contrary, the posterior is not the cause of the prior, and sense is posterior to intellect, therefore etc. I maintain that “prior” is said in two ways, either according to substance and perfection, or according to generation. Sense is prior according to generation, and intellect according to substance and perfection.

In response to the other argument, I maintain that there are two ways in which something is known naturally, either because something is in the substance of our soul, and in this way nothing is naturally known by us since then our soul would not be like a blank tablet. Or it can be naturally known because our intellect has an immediate capacity to understand it,\textsuperscript{6} and first principles are of this sort. Hence there is a prior sensory cognition of these, but not a prior intellectual cognition.

Question 2

\textsuperscript{3}Albertus Magnus, *In Analytica Posteriora* I, Tract I, Chapter 5, ed. Borgnet, 18a48–b19, states that this argument is attributed to Theophrastus in Averroes, in his commentary on *De Anima* III. The argument also occurs in Robert Grosseteste, *In Posteriorum Analyticorum Libros* II 1, ed. Rossi, ll.125–153.


\textsuperscript{5}The point of this highly compressed remark is that a sense, for instance, vision, is a capacity which is actualized when a suitable sense quality, a color in this case, actually in something outside the sense capacity actualizes itself in the capacity, so that the color reproduces itself in the eye. It is potentially what is sensed, but for sensing to occur, this potentiality must be actualized, and this can only occur through something actual outside the sense. In *De Anima* III 4, Aristotle seems to suggest that the same thing is true of the intellect, so that the actual intellect must actualize the potential intellect for actual understanding to occur. This will be discussed further below.

\textsuperscript{6}That is, its capacity to understand it is a capacity to understand it without any mediating, prior understanding of anything else.
Next it is asked whether it is possible for there to be a science of demonstration.\(^7\)

And it seems it is not, for if there were a science of demonstration, since science occurs through demonstration, I ask concerning this demonstration whether there is a science of it or not. If not, then neither is there science of the first, if there is, I will ask about that science as before, and so on ad infinitum.

Again, one does not have knowledge of a conclusion unless he first knows a demonstration for that conclusion; if, then, he first knows himself to have a demonstration for that conclusion, before that he knew himself to have a demonstration for that demonstration, therefore he has demonstration before he knows demonstration. But this is impossible. Therefore etc.

The opposite view is obvious through what the Philosopher says here.\(^8\)

I reply to the question that: (1) There can be a science of demonstration, (2) there is a science of demonstration, and (3) there is a science of demonstration through demonstration.

Proof of the first point: There can be a science of anything which is understandable by the intellect, and has properties and attributes. But demonstration is like that.

Proof of the second: There is a science of that which is common to every special science; but demonstration is common to every special science; therefore etc. And this science is common, not special, since it is decided by the same argument in one science and another, and so it is decided in a common science.\(^9\) Logic is like this, but since logic is in one part about demonstration and in another part about probable syllogism, it must be understood that as far as that part which is about demonstration is concerned, it is merely a teaching science, and not a science in use, since it proceeds from common things, and demonstration in the special sciences is not from common things. But insofar as the other part is concerned, it is both a teaching science and a science in use. It is a teaching science since it teaches from which and what sort it is to be argued probably, and it is science in use

---

\(^7\)This is a reworking of Questions 1 and 2 in the first set of questions, which establishes both common authorship of the two sets of questions, and the priority of the first set in time.

\(^8\)Aristotle, *Posterior Analytics* I 1, which assumes that knowledge does occur, and concerns itself with how it does so.

\(^9\)This seems to imply that every science somehow has the science of demonstration as part of it; but that the science of demonstration is the same in each of the sciences. That would be plausible if a special science can only count as a science if it examines its own epistemological foundations. Need every science examine the nature of intellect and the like questions to establish the reliability of the faculties on which it depends? It would seem that such an examination would be needed to establish, for instance, the existence of first principles. The science of demonstration will only tell us what is required for demonstration and knowledge, and psychology would presumably tell us if these requirements are actually met. So are both epistemological psychology and the science of demonstration a part of every science?
because its operation occurs within the other sciences. 10

Proof of the third point: Every science hands down some teaching through
demonstration. Since logic is a science it passes on its knowledge about demonstration
through demonstration, and this is known through demonstration which is the same in
species as the demonstration one learns about but not the same in number. 11 And as it is not
absurd to proceed to infinity in a circular manner in generation, so also it is not absurd in
demonstration. Thus it is in the operation of the intellect when it understands another, in
understanding the other it understands itself to understand, and afterwards it understands
itself to understand itself, and so on ad infinitum. 12

In response to the arguments: In response to the first I grant that demonstration arises
through demonstration, nor is it absurd that there should be a process to infinity there.
Alternatively, if one cannot proceed to infinity in demonstration a first demonstration can
be received in some sense, as we can receive a demonstration about this rule: every whole is
greater than its part, and a house is a certain whole, therefore etc. All of this can be grasped

10 Dialectic, which deals with the probable (or, perhaps better, plausible), teaches us to proceed from common
premises, not premises special to the various sciences.

11 How is generation circular? Well, the learner’s new demonstration in number is just the same old one in
species (he learns the demonstration that the master knew already), so that there is a sort of circle, the species producing
itself. A similar circle occurs for any species insofar as it maintains itself through generation.

12 This is quite different from the treatment of the issue in Question 2 in the first set. Here Simon, instead of
arguing that the first demonstration does not arise by way of demonstration, but by way of experience, argues that every
demonstration possessed by a person depends on a prior demonstration, also somehow possessed by the person. Thus
there is no discussion here whether one can discover the art of demonstration from scratch, not, presumably, because
Simon thinks one cannot, but because the question is not relevant, to his present mind, to any question of epistemology.
Perhaps his intention is this: If we know, we know that we know, and know that we know we know, etc. This regress is
not absurd. why, he doesn’t say, but presumably it is because it is not an actual regress, entailing an actually infinite
number of distinct acts, for there is only a single actual act of knowledge, and the rest is somehow implicit in that act,
because it is in it virtually. If this is right, we are to attribute knowledge to the person as long as he will come to actually
know if he attends to the matter, given the initial act of knowing. That is, the initial act is sufficient in itself to produce
any subsequent act. Since we must have a demonstration to know, it follows that if we have a demonstration, we have
a demonstration concerning demonstration, and a demonstration concerning that demonstration, etc. So a single act of
demonstrating (or perhaps a double one, one demonstration in a special science, and a demonstration concerning
demonstration) virtually, but not actually, contains an infinite number of acts of demonstration. This connects back to
the first part of the paragraph inasmuch as each demonstration in the chain is produced by one identical to it in species,
differing only in number. Thus the demonstrations in the science of demonstration can be said to demonstrate themselves,
and be circular, in a way. To complete the picture, take a case of geometrical knowledge. One will possess a
demonstration in geometry, which counts as a demonstration only because it is backed up by the art of demonstration,
with its demonstrations. The art of demonstration is backed up, in a way, by itself, for demonstrations belonging to that
art can be produced to back up any demonstration in that art. Such demonstrations can go back indefinitely without
producing any really new material. They will differ at each stage only in the particular demonstrations that form their
subject (which will be the demonstrations of the previous stage), not in any of their terms universally considered. Simon’s
view seems to be that no demonstration can be so universal in its subject that it will apply to itself, and so we need the
infinite regress.
by the senses, hence if demonstration has thus been produced in the mind, I believe that one has it through discovery.\textsuperscript{13}

I reply to the second objection that science is of two sorts. In one sort the science and its way of knowing differ, as for instance in all special sciences. In the other sort the science and its way of knowing do not differ, and logic is like this since it is its own way of knowing. For one knows demonstration and how to demonstrate simultaneously, so that a logician may know a demonstration, and there is no need for him to have a demonstration for it.\textsuperscript{14} So the major premise is only to be understood as applicable to the special sciences.

**Question 3**

Next we ask about the part, ”Now it is necessary to know beforehand in two ways, etc.”\textsuperscript{15} whether there are two cognitions beforehand as he says, namely what it is and that it is, and in the second place, whether the definitions indicating what a reality is and what the name signifies are one and the same.

Concerning the first we argue that it is not, for every question is a certain cognition beforehand, for everything that is asked can in some way be cognized beforehand—otherwise it would never be discovered. But there are four questions, as the Philosopher has it in the

---

\textsuperscript{13}The line taken in this special case is somewhat like the reply to the second objection in Question 2 of the first set of questions, but notice that it will only be available in special cases, since it is necessary for the person to actually see all the elements of the demonstration to gain one from discovery in this manner. He must see the cause (the middle term) producing its effect (the attribute) in the subject. Perhaps Simon has in mind some such passage as that in *Posterior Analytics* I 31, in which it is suggested that one might be able to see the cause of the lunar eclipse if one were in a position to see the Earth screening out the Sun. Aristotle is concerned in that chapter to argue that perception does not lead to a demonstration even in that sort of case, since one does not perceive the universal (the universal causal connection) in perceiving the individual case, but, of course, one might, through several experiences of this sort, be spurred on to hunt down the universal (as Aristotle points out, 87b40-88a5), and so from sensory perception, in a way, would come abstraction and the demonstration. But does this alleviate the need to understand the nature of demonstration, and the nature of the psychological faculties that make demonstration possible? After all, the issue is not how to account for the arising of the first demonstration, but how to account for its epistemological adequacy, the fact that someone with a demonstration has knowledge and the absolute justification of her belief that goes with knowledge. Surely, even in the case envisioned, one would still need knowledge of the nature of demonstration and the existence of those psychological faculties that make demonstration possible and this demonstration actual. So Simon is conceding more here than he ought.

\textsuperscript{14}This is the line taken in Question 1 of the first set of questions. There is no need for the logician to actually produce the demonstration backing up her demonstration, because she already possesses it virtually in the demonstration to be backed up (at least when taken together with the rest of her science). She need only repeat the same demonstrations, but change the subject so that now they apply to the demonstrations she has just finished laying out for her science. The mathematician, though, is not in so favorable a position, and so needs the science of demonstration, a science entirely different from his own mathematical sciences, to back up his mathematical reasoning.

\textsuperscript{15}Aristotle, *Posterior Analytics* I 1, 71a11–17.
second book of this work. Therefore etc.\textsuperscript{16}

Again, to whatever is cognized beforehand, there corresponds its cognition beforehand. But there are three things cognized beforehand, namely the subject, attribute, and axiom (\textit{dignitas}). Therefore etc.

Again, just as cognition beforehand that it is occurs, so also cognition before of what sort it is, and how much, and so on for the others <that is, the other categories>. Therefore etc.

The Philosopher takes the opposite view.

I reply to the question that there are only two cognitions beforehand, and as the philosopher has it in the second book, there are four questions, namely if it is, whether it is, what it is, and why it is.\textsuperscript{17} And therefore there are four things we truly know, namely the aforesaid. From this, it is argued that there are only two cognitions beforehand, since since of the number of those knowables those alone are cognized before before demonstration of which cognition is not to be had through demonstration, but what the subject is and what its name signifies, and that the subject is, and what it is that the attribute signifies, and that an axiom is <true>, is not to be had through demonstration, and therefore there are only two cognitions beforehand, since these alone are cognized before demonstration. Proof of the minor: since quidditative cognition of the subject is the cause of every attribute which can be demonstrated of the subject, and if that is the cause, it is not to be had through demonstration, since it is before every demonstration. In the same way, it is necessary to know concerning the attribute what it is, since nothing can be demonstrated of anything unless we know what it <the item to be demonstrated> is. Since, therefore, something must be proved of the attribute, it is necessary to cognize beforehand what it is, and similarly of an axiom.

But you will say, it seems that we ought to have three cognitions beforehand, namely what the subject is according to its substance, in the second place, what the name signifies, and in the third, that it is. It must be said that one of these cognitions beforehand is reduced to the others, namely that which is according to the substance and nature of the subject to that concerning what it is that is signified by the name. For it is never known what is signified through the name unless it is known what the reality is which is made the subject.

To the arguments, to the first I reply that the number of questions and the number of cognitions beforehand do not arise from the same thing, for the number of questions arises from those which we truly know, are known through demonstration, of which sort there are four; but the number of cognitions beforehand arises from those things which are assumed for the sake of demonstration, and such are only two, what it is and that it is.

To the other, I reply and grant that there are three things cognized beforehand in

\textsuperscript{16}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 1, 89b24–25.

\textsuperscript{17}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 1, 89b24–25.
number, namely the subject, axiom, and attribute, but they reduce to two, to the complex and the incomplex, and of such it is cognized beforehand what it is and that it is.

To the other, I reply that it cannot be cognized beforehand that something is of some sort or quantity, since understanding something to be of a certain sort is understanding a quality to inhere in it, and we know a quality inhere in something through demonstration, and nothing known through demonstration can be cognized beforehand, and so we cannot cognize that something is of some sort or quantity beforehand.

**Question 4**

Next we inquire about the second question, namely, whether the definitions indicating what a thing is and what the name signifies are one and the same.

And it is argued that they are, since the what it is of a reality is signified by the name of the reality, for instance, the what it is of human being is signified by the name of a human being. But the definition of human being indicates the what it is of human being, therefore it indicates what is signified by the name of human being, and consequently what the name signifies. Therefore the definition indicating what a thing is and the definition of the name are the same.

On the other hand, it is argued thus: a definition indicating what it is of a name and what it is of a reality is not the same, since a reality and a name are not the same, but the definition of the name indicating what the name signifies is not a definition indicating what the reality is.

In response to this question I maintain that the definition indicating what it is of the name and the definition indicating what it is of the reality are not the same. For the Philosopher, in Posterior Analytics II, says that the question what it is presupposes the question if it is, and therefore Avicenna says in his *Metaphysics* that whoever says something is a reality and has a whatness and says it is not, does not belong to the company of those who know. From this, I accept that a definition signifying what a reality is is only of a being, but a definition indicating what a name signifies is of beings and non-beings.

---

18 A word can signify an essence (what it is) without indicating it. It is partly in virtue of signifying the essence of human being that ‘human being’ in ‘that human being’ indicates Socrates, but it indicates only the individual, Socrates, not the universal essence it signifies. The definition of human being, on the other hand, actually indicates the essence. One could take indicating, roughly, as denoting, and signifying, roughly, as having a sense.


Again, Themistius says, commenting on this passage, that if anyone orders (principiat) a boy to go to a stable where there are both horses and donkeys, and lead out a horse, he will lead out a horse, and he would not have done this if he had not known what is signified by the name of a horse, and yet he does not know what a horse is according to its substance. 22

Again, we can know what is signified by the name of an attribute before demonstration, but what the attribute is we cannot know before demonstration, since one knows this from the attribute’s inherence in the subject. So Avicenna says that of each of those things of which there is a definition signifying what it is of the name, there is also a definition signifying what it is for the reality to be, either according to the being it has in the soul or according to its being in the eternal reality. 23  And hence there is not for each thing of which there is a definition indicating what is signified by the name, also a definition indicating what it is for the reality to be eternally. For we can know what is signified by the name of a vacuum, and yet we can know that a vacuum is not, since it in fact is not. And the Philosopher says in Metaphysics IV that we can know what is signified by a name, not knowing what the reality is. 24  Avicenna says that everything with a definition has being either in eternal reality or the soul. 25

In reply to the argument, when it is said “the what it is of a reality is signified by the name of the reality,” I reply that this is true. And you say, “therefore the definition indicating what it is of a reality is a definition indicating what is signified by the name of the reality.” I hold that this does not follow, for even though it follows that the definition will indicate what it is according to its substance that is signified by the name of a reality, still, to say this is not to say what the name signifies. 26

21 The point is that a real definition is sought, the sort of definition that one has when the structure of a chemical is discovered. It isn’t a matter of just making up a sense for the word, but of discovering the nature of whatever it is the word indicates. So the word has to indicate something, first. On the other hand, a definition of a name indicating only what I intend by it, can be such that nothing real falls under the name.


23 Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p.36, l. 84 ff.

24 Aristotle, Metaphysics IV 4, 1006a19–32.

25 Avicenna, De Philosophia Prima I 5, ed. Van Riet, p.36, l. 84 ff.

26 To indicate what it is according to its substance that is signified by the name of a reality is not to indicate what the name signifies without qualification. How does this undermine what appears to be a perfectly valid argument? Presumably a real definition indicates what it is of a reality according to its substance, and a nominal definition indicates this without qualification, so the point is that these two definitions differ not in what they indicate, but in the manner in which they indicate it. To indicate the what it is of a reality without qualification, then, must be to refer to it, or point to it, without necessarily describing it or suggesting what it is. To indicate it according to its substance is not only to refer
Question 5

Next we ask about the part “To know, in our opinion,” etc., first, whether knowledge can be generated in us through teaching.

And it seems it cannot, since it is impossible for that to be generated in us through teaching which is not generated in us at all. But knowledge is not generated in us at all. Therefore etc. Proof of the minor premise: That which comes to belong to something through its being calmed and brought to rest is not generated in it, since being calmed and at rest are opposed to generation, which is change. But knowledge comes to the soul through its being calmed and brought to rest, for the Philosopher says that in being calmed and brought to rest the soul comes to be knowing and wise. So knowledge is not generated in our soul. Therefore etc.

Again, if a teacher generated knowledge in us this would occur through knowledge. But it cannot be done through his knowledge since then his knowledge would have an active power, for in every case what an agent uses to act has an active power over that on which he acts. But knowledge does not have active power because it belongs to the first species of quality. Therefore a teacher cannot generate knowledge in anyone through his knowledge, therefore knowledge cannot be generated in anyone through teaching.

The contrary is argued thus: That is perfect that can generate in another something similar to itself. If then a teacher is perfect in knowledge he will be able to generate a similar habitus in a student, and so will be able to generate knowledge in someone through teaching.

It must be understood that the opinion of Plato was that knowledge is in our soul’s inmost part intrinsically, so that it has all knowledge and every habitus of knowledge actually and from the beginning due to its origin. And when he was asked, “since we have in us the habitus of knowledge, why do we not bring it to mind when we wish to?” he responded that this was due to our union with the body, for from such a union one is inclined to sensory pleasures that strongly draw a man away from interest in knowledge and from actually bringing it to mind. Hence a soul united to a body cognizes everything universally, but to it, but to give an adequate description of its nature. Bear in mind that, for an Aristotelian, to refer to a thing one must refer to its essence or substantial form, since the thing is its essence or form.


A habitus is a disposition that is strengthened through its exercise.
through turning to the separated idea it has cognition of all things in particular.\textsuperscript{30}

But this opinion is no good, for the Philosopher says, in \textit{De Anima} III, that the intellect, before it learns or discovers, is none of those things that are, and is, as it were, a blank tablet, in capacity to every knowledge.\textsuperscript{31} But this would not be if our soul had a \textit{habitus} of knowledge from the beginning, due to its origin.

Again, the Philosopher, in \textit{De Anima} II, says that someone can he in capacity when he knows in two ways, first because he has a \textit{habitus} of knowledge, but does not actually bring it to mind, as with the geometer who has a \textit{habitus} of geometry, but does not actually bring it to mind; second because he neither has a \textit{habitus} nor actually brings it to mind, as with a boy who knows nothing of geometry.\textsuperscript{32} But it is obvious that if there were knowledge in us as Plato thinks the boy would not be said to know in capacity in the aforesaid way, so that this opinion is directly opposed to the philosopher.

It must be said, then, that knowledge can be generated in us by something extrinsic and through teaching. To make this evident it must be noticed that some things arise from art, as, for instance, a house, some arise from nature, as plants and other such things do, and some by both art and nature, for instance health. For knowledge arises partly from art and partly from nature, from nature as from a principal agent, but from art as from an instrumental agent, exactly as it happens in the generation of health. For nature is the principal agent in causing health in animals, regulating the undigested humors, and expelling superfluous humors. The doctor, who is the agent by art, is an instrumental and assisting agent. For he aids nature through positioning, through baths, and through plasters, and if the internal natural power is deficient the doctor can never bring about health. It is similar in the generation of knowledge in us, for it is generated in us by a teacher as an assisting agent who removes hindrances. But it is generated in another way by what is knowable \textit{per se}, in the way appropriate to an intrinsic and principle agent. For example, the knowledge of this conclusion is generated in a student if he knows (\textit{sciat}) that \textit{per se} known (\textit{notum}) proposition that an extrinsic angle of a triangle is equal to the sum of the two interior angles opposite it.\textsuperscript{33} And if he knows that, then the teacher applies it to the conclusion and produces knowledge in him by removing what prevents it. But if the student does not know that the extrinsic angle etc., then it is necessary that the teacher resolve this progressively until he reaches the nature (\textit{ratio}) of the being <i.e. the various geometrical figures involved> and the terms <i.e. the nominal definitions of the terms>, for if it has these no intellect can be

\textsuperscript{30}See Aristotle’s account of the puzzle in the \textit{Meno} in \textit{Posterior Analytics} II, 71a25 ff.

\textsuperscript{31}Aristotle, \textit{De Anima} III 4, 429b32–430a2.

\textsuperscript{32}Aristotle, \textit{De Anima} II 5, 417a22–b1. The implicit reference, of course, is to Plato’s \textit{Meno}.

\textsuperscript{33}The conclusion envisioned is that the sum of the angles of a triangle is equal to two right angles. See Euclid’s \textit{Elements}. This is a standard example of a demonstration because of its use in \textit{Posterior Analytics} I 4-5.
ignorant. Hence, if the teacher needs to cause knowledge in the student it is necessary that the student presuppose something known per se in its nature.

And with this in mind Grosseteste said that if we wish to speak truly neither does he teach who makes sounds eternally, nor does the letter teach in writing, where there is eternal vision, but these two only move and excite, and the true teacher is what illuminates the mind and shows forth the truth.\textsuperscript{34} And what is this? Surely the nature (ratio) of first principles which, according to what Albert says, are first lights illuminating the possible intellect.\textsuperscript{35}

In response to the first argument, when it is said, “it is impossible to generate knowledge in us, therefore not even through teaching,” I reply that the consequence is necessary but deny the antecedent. And when it is proved that what comes to one through being calm and brought to rest is not generated, it is true of that generation which accompanies the arrival of a contrary and destruction without qualification, but it is not true of that generation which marks the attainment of a perfection or change which is owed to itself per se, as when air becomes, or is generated, transparent.\textsuperscript{36} And in this way knowledge can be generated in the soul through its being calmed and brought to rest.

In response to the other I reply that knowledge certainly does have such an active virtue as suffices to acting as an assistant. Or else, it can be said that although knowledge by itself is not an active quality, since it is generated through a significant expression, it also acts on students through such an expression. For the expression is formed by the teacher and received in the student.

**Question 6**

Next it is asked whether it is possible for us to know anything.

And it seems that it is not, since we do not know any truth unless we know the cause which is first without qualification, but we cannot know the cause which is first without qualification; therefore we know no truth at all. The major premise is explained as follows:

\textsuperscript{34}Robert Grosseteste, *In Posteriorum Analyticorum Libros* I 1, ed. Rossi, ll. 33–36.

\textsuperscript{35}Albertus Magnus, *In Analytica Posteriora* I, Tract I, Chapter 3, ed. Borgnet, 8b25–45. Grosseteste actually has in mind Augustine’s doctrine of illumination, which would place the first principles in Christ, the logos. Albert (and Thomas) would have denied the Augustinian view, claiming that the created light of the intellect made the first principles evident without any special supernatural aid from Christ. The author seems to veer off from definitely affirming the Augustinian view here, but also, perhaps, wants to phrase the thing so as not to offend the Augustinians.

\textsuperscript{36}Light, on Aristotle’s theory, is a certain transparency that air acquires, allowing it to transmit colors to the eye. This transparency is here taken to be a change which air somehow brings about in itself, perhaps in response to some outside stimulus such as the Sun. Probably this position is taken here because transparency is not transmitted to air by something else transparent, as heat, say, is transmitted to an object when it is heated. All causation by an eternal agent is taken to be a matter of something that actually possesses some quality transferring that quality to something that possesses it only potentially.
The first cause is the cause of every truth, but the cognition of the cause is required for the cognition of the effect, whence the cognition of the first cause is required for the cognition of every truth. The minor premise is also obvious from the author of *De Causis*, who says that the first cause is above every explanatory account (narratio), and the tongue lacks an explanatory account of it. But he uses `explanatory account' for `cognition'. The first cause, then, exceeds every cognition of our intellect, therefore etc.

Again, there is nothing that does not have contrary judges. For even concerning the first principle there arise judges and opponents contrary to one another. By whatever reason, then, the judgment of one is to stand, by the same reason does the judgment of the other stand. But if there is no judgment more to be believed, then it is not possible to demonstrate that one knows anything. Therefore it is obvious that knowledge of any reality is impossible for us.

On the other hand: It is argued that a natural desire is not directed to what is impossible so that it is in vain. But all men naturally desire to acquire some knowledge, therefore it is possible for each human being to do so, so that it is possible for us to know something. And this is the argument of the Commentator on the second book of the *Metaphysics*.

It must be said in response to the question that knowledge of some reality is possible for us, which becomes apparent in two ways: In the first place, if the causes that must lead to some effect are possible, then the effect will be possible. For to posit a cause the effect of which is impossible is to remove from it the form of a cause, since a cause is that upon the being of which another follows. But the causes from which there is generation of knowledge are possible, not merely without qualification, but for us. For two causes (principia) concur in the generation of knowledge, a passive cause, the possible intellect, and an active cause, the phantasm and the agent intellect—hence the agent intellect, upon the presence of a phantasm and through the power of first principles, which are the first lights illuminating the possible intellect, as Albert says of the introduction and generation of knowledge, and therefore, since it is possible for all this to be found in us, if indeed it is not necessary, it is obvious that it is possible to generate knowledge in us.

And this is also apparent from another argument, for to be moved and to have been moved are of one definition in this regard, that if one is possible, the other will be possible, too. But we see that it is possible for a human being to be moved towards knowledge, and to

---

37 *Liber de Causis* V(VI) 57, ed. Pattin, p. 147.

38 Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 1, 993a27–b11, comm. 1, Venice 1562, fol. 28IK.

39 Albertus Magnus, *In Analytica Posteriora* I, Tract I, Chapter 3, ed. Borgnet, 8b25–45. Notice that showing merely that it is possible to have a sufficient cause of knowledge in us would only be enough to show that it is possible that we should acquire knowledge. To show, or “demonstrate” that we have it we should have to show that we do have the causes of knowledge in us.
be sure those who seek cognition of the posterior through the prior are so moved, some, of course, through discovery and some through the instruction of others. And therefore it is obvious that a power for the comprehension of knowledge is in men, in such a way that not only was this power for being moved toward knowledge, but also to be a knowing thing from having been so moved (\textit{a moto esse}).\textsuperscript{40} But according to the Commentator there are two signs upon which depend one’s rightly having knowledge about anything. One is that the opinion he has can be taken back to sensibles and things known in themselves, for the experience of true statements (\textit{sermonum}) is that they agree with things that are sensed. The other is that if any other opinion can be taken back to these, then it cannot contradict the opinion in question by knowledge-producing (\textit{scientificam}) argument.\textsuperscript{41} It is obvious, then, that a philosopher having an opinion about reality is disposed to knowledge; thus, through argument, and through these signs, it is obvious that knowledge is possible for us; and in this the error of the Academics, who said we are ignorant of all things, and have cognition of no real thing, appears obvious.

In response to the first argument, when it is argued “we do not know” etc., this is true. I reply that the first cause of truth can be taken in two ways, either as what is first in being or what is first in cognizing. The first cause in being of every truth is that first cause that is the highest being the most true. The first cause in cognizing, at least as far as we are concerned, is first principles in which, as Albert says, there are certain lights through which our intellect brings it about that we are knowers in act.\textsuperscript{42} Therefore, because it is said that we do not know unless we know the first cause of truth, it must he maintained that it is true of the first cause in cognizing, but not of the first cause in being.

But you will say the first cause in being is the cause of each truth, but for the complete cognition of each effect a cognition of the cause is required, therefore also for the cognition of each truth. I reply that a complete cognition is of two sorts, a cognition complete and perfect without qualification, and a cognition complete in its genus. Then I maintain that it is not required for a cognition of an effect which is complete in its genus that there be a cognition of the cause that is first without qualification. But it is true that a cognition of the first cause is required in a cognition complete without qualification of the effect, although

\textsuperscript{40}The notion is that unless it really is going to be the case that one is going to be at a certain position one is not moving to that position, and unless one really is going to be in a certain state, one is not coming to be in that state. Moving toward a place is not the same as moving to the place, of course. But if I read the argument rightly, the author thinks that we only move toward a place if it is possible that we should arrive at it (and the similar principle for moving toward being in a state). Moving toward is something like being in a state identical to the middle of some process of moving to, hence, unless moving to X is a possible process, moving toward Xis not possible.

\textsuperscript{41}Averroes, \textit{Commentary on the Physics} VIII 3, 253a32–b6, comm. 22, Venice 1562, 357B–F. Notice that these are signs of knowledge, not its essence. The essence of knowledge is to be either an immediate grasp of first principles or a grasp of what follows deductively from them through demonstration.

\textsuperscript{42}Albertus Magnus, \textit{In Analytica Posteriora} I, Tract I, Chapter 3, ed. Borgnet, 8b25–45.
nothing is cognized by us through a complete cognition in this way, but only in the first way.

In response to the other argument, when it is argued that whatever reason we have for believing one, we have the same reason to believe the other, who has a contrary opinion, it must be replied that not every judge is equally to be believed, but the judgment of the wise is more to be believed than that of the ignorant, and that of the waking more than the judgment of the sleeper. And you will answer that there are contrary judges as to whether this one is knowing or ignorant. It must be replied that whoever is well disposed in his mind at once perceives whether this one is knowing or ignorant. The signs upon which this may depend have been listed above. 43

**Question 7**

Next it is asked whether there is a definition and what it is of an attribute and other accidents.

And it is argued that there is not, since a what it is is what this something, this unity, is, but an accident is not like this, but is rather this sort or so many; therefore etc.

Again, a what it intends being something absolute, but an accident is not something

---

43 The author seems to grant that those who know know that they know, and talks about how we might know that we know. “Knowledge” must be used in two senses here if his remarks are to be defensible. One’s knowledge that one knows is not demonstrative, or part of any science. It is, rather, a reliable belief rooted in the observation of certain reliable signs of knowledge. If the signs he works with are to be effective, they must be taken to be necessarily associated with knowledge. Thus knowledge, and only knowledge, will always be found to agree with what the senses tell us, and with other knowledge. These signs will always be present when knowledge is, since all knowledge arises through reliable processes from sense perception and the action of the agent intellect, and the agent intellect provides us with those natures that are actually instantiated in the world and produce our sense perceptions. That there are such reliable processes could be true, and if it is, these processes might even be turned on themselves to produce reliable beliefs about their own existence and nature. The problem is that these signs may be present, at least as far as we have been able to check at any given time, when knowledge is not present, either because one has hit on the right belief accidentally, or because one hasn’t checked far enough into things to uncover the refuting experience or refuting demonstrative arguments. The first problem may not be important here, but the second is. The skeptic can point out that we can never really employ the signs suggested, since we will, being finite, always have fallen short in our survey of experience and of entailments from other (putative) knowledge consistent with experience. The sign we can employ, however, namely that our experience and our grasp of first principles are consistent with our belief so far as we have been able to check this out to date, is not a reliable guide to whether we have knowledge, since they must often be present when our opinions are false. A possible reply to this line of argument might suggest that such errors as it refers to can occur only early on in the development of knowledge, so that after a certain point there will be sufficient experience, and a sufficient number of true first principles grasped by the intellect, to refute any erroneous view that the intellect might in fact come up with. It is to be noted that even if there are possible (perhaps very complicated, ad hoc) erroneous views that would cover one’s experience to date, and be safe from exposure from the true first principles one has so far grasped, it may still be the case that such views could not be formulated by, or appear plausible to a person, given the actual structure of the intellect. So it seems empirically possible that the signs of knowledge suggested here would provide a practical and infallible way of identifying knowledge in a person who had passed the first milestones in the accumulation of experience and first principles.
absolute; therefore etc. The major premise is obvious since it intends being something absolute independent of others. The minor is also clear, since accidents are not defined without a substance.

The opposite view is argued thus: There can be a what it is of each thing grasped by the intellect, but accidents can be grasped by the intellect; therefore etc.

It must be understood that there is a what it is of accidents, since as something stands to being, so it stands to what it is; for ‘a being’ indicates that absolutely which the what it is indicates with reference to a definition. But there is being per se of accidents themselves, since being per se is divided into ten categories. But there is not a what it is of accidents themselves in the same way as there is of substances, for primary being without qualification belongs to substances without reference to anything extrinsic, but accidents have being in a certain respect. For an accident is not called a being except because of its being in definition, therefore the what it is of an accident depends on a substance, and so there is no primary what it is of these without qualification, but in a certain respect and as an accident including a substance. Whence the Commentator, on Metaphysics XI, says that to deny what it is of accidents is to deny of them what coincides with them, and to attribute to accidents what it is without qualification is to attribute to them what must not be attributed to them.44 And so a middle ground must be held, that they have a what it is through what is prior.

But although accidents have a what it is and definition, which of these do they have more truly? I reply that they have a what it is more truly than definition signifying what it is, for they have a what it is without respect to an extrinsic substance, since the what it is of accidents is not the what it is of a substance, but they have a definition with respect to an extrinsic substance. Hence the definition of accidents occurs through something added.

And through this a response to the arguments. To the first I reply that accidents are not wholly simple and therefore a primary and per se definition does not agree with them.

To the other I reply that a what it is can be absolute in two ways, in one way because something extrinsic does not belong to what it is, in the other because it is not directed toward some extrinsic thing. The essence of accidents is absolute in the first way, but not in the second.

Question 8

Next it is asked whether one who learns a conclusion knew it beforehand.45

And it is argued that he did, since one who learns a conclusion either knew it

44Averroes’ commentary on Book XI of the Metaphysics would not have been available to Simon. Perhaps he meant the commentary of Thomas Aquinas, In Metaphysicam Aristotelis Commentaria XI, Lectio 7, Section 2270 (on Metaphysics XI 8).

45The puzzle occurs in Posterior Analytics I Ch. 1, 71a25-b9. It occurs originally in Plato’s Meno, as Aristotle notes.
beforehand or did not. If he did, we have what is proposed. If he did not then if he does obtain it he will not recognize that it is that of which he seeks cognition rather than some other, and so he seeks no definite thing, and this is absurd.\footnote{The last inference seems odd (though the argument does not really rest on it). Why should he be seeking nothing definite just because he cannot identify what he seeks when he finds it? Might I not be looking for the Hope Diamond, and be unable, nonetheless, to tell when I have it? It might be foolish of me to continue searching until I first find out how to identify the thing, but am I looking for no definite thing? The author of the argument must be thinking that if I can’t identify it \textit{in any way at all} then I must not have sufficient beliefs about it to count as seeking it rather than something else (as one may not know enough about a person to love her, rather than, say some image of a person one has projected onto her). Presumably I know enough about the Hope Diamond to find out what I need to know to identify it if I really want to find out. But does knowing enough about it to refer to it, and so seek it, mean knowing enough about it to find out how to identify it? Surely if one’s reference is parasitic on other, earlier, better informed references, enough information may have been lost over time so that one is no longer able to tell the item referred to from other items. So, can I find out enough to identify the grave of my father’s World War II buddy? Perhaps not, though I might nonetheless look for it, and quite excusably fail to recognize it when I stumble on it. Of course, I am still barred from ever knowing where the grave is, if this is the case, and that is enough for the argument. If one does not know enough about it beforehand to recognize it, one can never know one has found it.}

Again, the intellect does not receive anything from scratch unless it is through some alteration made in it. But there is no alteration with reference to the intellectual part of the soul. Therefore etc. The minor premise is clear from the Philosopher in \textit{Physics VII}.\footnote{Aristotle, \textit{Physics} VII 3, 247b1–248a9.}

On the other hand, it is argued that if one who is learning knows the conclusion beforehand, this is not learning, but remembering.

In response to this question, I maintain that one who learns a conclusion knew it beforehand in the universal case. For according to what the Commentator says on \textit{De anima} III, just as matter is related to particular forms in such a way that it first receives the forms of simple bodies and afterwards those of complex bodies, so the intellect is related to universal forms in such a way that it first grasps principles and the more confused and afterwards applies them to the conclusion.\footnote{Averroes, \textit{Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros} III 6, 430a26–31, comm. 21, ed. F. Stuart Crawford, p. 455.} Whence one who learns a conclusion knew it beforehand in the universal case, and in its principles. For according to Grosseteste principles have an active and virtual unity, but one who knows a conclusion did not know it beforehand in the particular case, whence one who learns a conclusion knows it beforehand in the universal case, and virtually, but is ignorant of it in the particular case.\footnote{Robert Grosseteste, \textit{In Posteriorum Analyticorum Libros}, I 1, ed. Rossi, ll. 81–85; for the causal influence of the premisses, see, for instance, I 2, ll. 46–52. Take the following demonstration: (1) Rational beings are capable of seeing the point of a joke. (2) Human beings are rational beings. Therefore, (3) Human beings are capable of seeing the point of a joke. Before one knows the conclusion, one knows it in the universal case, that is one knows the major premise, (1). In a way, one knows already of human beings that they can see the point of a joke, inasmuch as one knows this of rational beings, and as it happens (though we have not yet noted this) human beings are rational Again, the conclusion}
Whence a response to the arguments: To the first I reply that one who learns a conclusion knew it beforehand in the universal case. But you will prove that he knew it beforehand in the particular case since otherwise he would not recognize it when he happened on it, as Themistius says, who presents the example of the fugitive slave. Whence it must be understood that it is necessary for one who learns a conclusion to have a cognition beforehand adapted more to that conclusion than to any other.\textsuperscript{50} For example, the head of a family seeking a fugitive slave without having a cognition more adapted to pick out that slave than any other will never recognize him.\textsuperscript{51} The same applies to one who learns a conclusion. Whence a cognition in the universal case is possessed in a demonstration through the major premise, and a more determinate cognition is unfolded through the minor premise. And so in a demonstration we need two premisses. But you will reply that the Philosopher says that one who learns a conclusion knew it beforehand only in the universal case. I answer that it is true that he knew it only in the universal case prior in time, but nevertheless it is necessary that he have a more determinate conclusion prior by nature. Whence, since this last cognition is had through the minor premise, the minor, which is by nature prior, is known beforehand. A cognition is had beforehand through the major premise, so the major is known prior in time.

The response to the first argument is clear. I reply to the other that alteration can be understood in two ways: Either the attainment of a perfection or some change produced by a contrary, that is, a change which arises through the mediation of active and passive qualities. Whence the major premise is true of alteration understood in the first way. I reply to the major premise that the intellectual part of the soul does not receive that alteration that arises through the mediation of active and passive qualities, for never does heat or cold, or wetness or dryness arise in the intellect, but there is in it that alteration that is the attainment of a perfection, and this is not absurd.\textsuperscript{52}

\textsuperscript{50} The cognition is adapted for identifying what is to be found out, it is not an actual cognition of what is to be found out. The cognition of the minor premise in our sample syllogism, taken together with the major, enables us to pick out, as it were, that syllogism’s conclusion from any other, but although it is adapted to this aim, it is not identical to cognition of the conclusion.


\textsuperscript{52} The intellect is capable only of becoming more or less perfectly what it is. This cashes out as: the intellect (and the soul) can change only in virtue of exercising functions essential to its nature. Thus it can come to know, or forget. The reason the intellect cannot change in any other way is that it has no matter, and accidental forms belong to a thing in virtue of its matter. So the intellect cannot have any characteristics irrelevant to its nature, but only perfections, or lack of perfections. By contrast, a human being has many accidents relevant to human nature, for instance, gender, hair color, beardedness, and so on.
New Questions

Question 9

Next it is asked whether this proposition is true, “everything because of which <something has some character,> is also itself more <of that character than the thing it makes to be of that character>.”

And it is argued that it is not, since someone is hot because of being something that has been moved <to that state, to being hot>, yet the motion <to a state> is not more a hot thing <than the thing moved>. Again, ignited <i.e. glowing> iron is hot because of fire, and yet fire is not more a hot thing.

Again, Socrates is a human being because of Plato bringing him into being, and yet Plato is not more a human being than Socrates. Again, a human being is drunk because of wine, and wine is not more drunk than the human being is. Again, flames give out light because of fire, and yet fire is not more a giver of light than flame is. Therefore this proposition is false.

On the other hand, it is argued thus: the cause is more noble than what is caused, for according to Proclus everything producing another is nobler than its product, but that because of which another is is the cause of that other; therefore if that other comes to be, that will become more because of which that other is, since it is more noble.

To clear this up it must be understood that “because of which” indicates causality, whence it is signified through the proposition at issue that that which is cause of another’s being disposed in a certain way is itself more so. But cause is two-fold, univocal and equivocal cause. An univocal cause is one that produces in another what is in itself, as fire does in igniting. But an equivocal cause is one that causes in another what is not formally in itself, for instance, the sun causes heat and yet is not hot. Whence this proposition can be understood either respecting univocal causes or equivocal causes. But respecting univocal causes the proposition, “everything because of which is also itself more” is true formally, and respecting equivocal causes it is true virtually.

Again, the proposition is true respecting causes and caused that are essentially ordered and not accidentally ordered. Again, it has truth respecting agent causes univocally that are sufficient by themselves to cause the effect in another.

Whence, in response to the first argument, I reply that the motion is more hot virtually. Or else it is as was said, the proposition is true respecting essentially ordered causes. Now motion is not essentially ordered to cause heat, but motion is essentially the act of a being in potentiality.

To the other I reply, according to what was said, that a proposition has truth in respect of causes sufficient to produce the effect in another, but fire is not sufficient in itself to produce heat to such a high degree in a cold thing. Rather its being brought together with a cold thing produces this, and therefore the proposition does not have truth in respect of

---

such causes.

To the other I reply that, as was said, the proposition has truth respecting causes ordered essentially. But wine is not essentially ordered to making one drunk, but it is only ordered to this considered as vaporous, according to Albert, and this is accidental.

To the other, I reply in the same way that the proposition has truth in respect of essentially ordered causes. Now it is accidental to Socrates that he is brought into being by Plato, since, if it is essentially in Socrates that he is brought into being by Plato, by the same argument it is essential to Plato that Plato be brought into being by his father, and so on to infinity. And so some effect depends on an infinite number of essentially ordered causes, which is impossible. Therefore this proposition is not true in respect of such causes.

To the other I reply in the same way, for it is accidental to fire that it flames, for flames are not in fire unless the fire is in some particular sort of matter, and therefore the proposition does not have truth in respect of such causes.

**Question 10**

Next it is asked whether knowing without qualification is through the cause.

And it is argued that it is not, for if knowing is through the cause, then there is no knowledge of those things having no cause. But there is no cause of first principles, therefore etc., which is contrary to the Philosopher.

Again, every demonstration produces knowing through the cause, if it is not a demonstration that it is so, but every demonstration produces knowing without qualification; therefore etc.

Opposed to this is the Philosopher.

In response to this question, I reply that knowing without qualification is through the cause, but one must understand that knowing without qualification is not cognizing the cause, since knowing properly speaking is through the cause when it is of conclusions. And the proof of this is that a reality has being without qualification and is known without qualification through the same thing, but a reality has being without qualification through a cause. Therefore etc.

But it must be understood that in order to know without qualification what is required is not a simple cognition of the cause alone but a three-fold cognition: A cognition of the cause obtained in cognition of the actual cause, a cognition of the cause obtained in the application of the cause to the effect, and certainty in the cognition, obtained through its

---


being impossible that it should be otherwise. And therefore Aristotle placed three clauses in
the definition of knowing, that is, “knowing is cognizing the cause, and cognizing that it is
the cause of this, and cognizing that it is impossible that it should be otherwise.”
Through
the first clause the first cognition, through the second the second, through the third the
third. But since a cause can be regarded in two ways, either as it is substance or as it is a
cause, one can ask whether a cognition of the cause regarded in both of these ways is
required for cognition. And I reply to this that both are required, for one could have
cognition of the cause regarded as the substance of the cause, and fail to know the effect. For
example, the interposition of the earth is the cause of a lunar eclipse, and it can be known
by someone what an interposition is and if it is, even though he be ignorant whether there
is an eclipse of the Moon. And, attending to this, the Philosopher said that knowing is
cognizing the cause and that it is the cause of this. It is understood in the first that a
cognition of the cause as regards its substance is required for cognition of the effect, and it
is understood in the second that a cognition of the cause considered as a cause is required.

In response to the arguments, I reply to the first that there is no being without
qualification of those things of which there is no cause, and since there is no cause of first
principles, therefore there is no knowledge of them. But you will say the Philosopher says
that principles are better known than conclusions. I reply that this is true of knowing in the
common sense, which is, in the common sense, a grasp of the truth. But knowing is, strictly
speaking, cognition through the cause, so that, strictly speaking, there is understanding of
principles but not knowledge of then.

To the second argument, I respond by destroying the minor premise, for there is a
certain demonstration proceeding from what is prior without qualification; and there is a
certain demonstration proceeding from what is prior for us, and this sort does not produce
knowing without qualification. And therefore the minor is false when it says that every
demonstration produces knowing without qualification.

**Question 11**

Next it is asked whether a cognition of every cause is required for a cognition of the
effect.

And it is argued that it is not, since the definition of the substance is sufficient for the
cognition of the substance, but the definition of the substance does not collect in itself every
cause, but only the material and formal cause; therefore etc.

Again, medicine is a complete cognition of health, and yet it does not consider every
cause. For according to the Philosopher in *Ethics I*, speaking against Plato, the doctor does

---


not consider the first idea of health.\footnote{Aristotle, \textit{Nicomachean Ethics} I 6, 1097a7–14.}

Again, a demonstration that makes evident is the highest according to the Commentator on \textit{Metaphysics} II,\footnote{Averroes, \textit{Commentary on the Metaphysics} II 3, 995a15–20, comm. 16, Venice 1562, 35K, 36BC.} and yet it does not consider every cause; therefore etc.

On the other hand, it is argued thus: the effect is from every cause, therefore it is cognized from every cause, since the principles from which it has being and from which it is cognized are the same.

To this question I reply that it is necessary for one having a cognition of a reality to cognize every cause both extrinsic and intrinsic, since knowing is cognizing through the cause. So insofar as one lacks cognition of the cause, one lacks knowledge of the reality.

Again, this is obvious from Aristotle in \textit{Metaphysics} III, who maintains that a complete cognition is a resolution of every doubt,\footnote{Aristotle, \textit{Metaphysics} III 1, 995a24–b4.} but if we knew only one cause it would be possible to doubt concerning the others. Therefore there is no complete cognition unless every cause is cognized.

Again, this is obvious since we don’t know a thing until we know how to resolve it into all its principles, but we don’t know this unless we know every cause; therefore etc.

But it must be understood that since a science considers a reality under the form of a species, it suffices that it consider the causes of the reality according to its own kind. For instance, a doctor considers health in respect of health, but it is not necessary for him to discuss it in respect of being, and carry this all the way to the cognition of the first cause, since this is not a cause of health considered as health, but a cause of health considered as being. In the same way, the Philosopher in \textit{De Animalibus} ought not to consider first matter, since it is not a principle of an animal as animal, but he considers sperm, and this suffices.

In response to the arguments: To the first I reply that it is well to grant that the definition of a substance is a sufficient cognition of it in the genus of quidditative cognition, and that does not require every cause. And so it is complete only within such a genus, but it is not perfect without qualification, since it does not consider every cause, and for this reason no special science produces perfect knowledge of a reality. And so they depend on one universal science, and \textit{Metaphysics} is this sort of science.

To the second argument I reply that medicine does not consider health as it is a being, but as it is health, and so it is not necessary that it cognize every cause of health. Nor is it necessary that it cognize the first idea of health, since it does not consider it as it is a being.

To the third it is to be replied that mathematical demonstrations cause knowledge through every cause. For those realities of which there is a mathematical science do not have every cause, for they don’t have a material, efficient, or final cause. For instance, Aristotle
New Questions

662

says in *Metaphysics* III, that in mathematicals there is no end nor any good. Therefore it considers the formal cause alone. Hence if it does not produce knowledge of a reality except through the formal cause, and so mathematical demonstrations produce knowledge of a reality through one cause alone, still they are the most certain demonstrations, since other causes are not required for this sort of demonstration.

**Question 12**

Next it is asked whether demonstration arises from true premisses.

And it is argued that it does not, since demonstration through indirect argument *per impossibile* is demonstration, and it does not proceed from true premisses, since it proceeds from a false hypothesis in order to conclude that something is false. Therefore etc.

On the other hand: The Philosopher intends the opposite view of this question.

I reply that demonstration is from true premisses, since one cannot know what is not, but what is false is not, Therefore etc.

Then I argue that the conclusion that is known is true, and what is true is not known except through truths, therefore etc. But since truth, according to Grosseteste, is divided into the contingent and the necessary, it is needful that demonstration be from necessary truths. For every demonstration is a syllogism causing one to know, but only the necessary is known, and it is not known except from what is necessary; therefore etc. But although a demonstration is from necessary premisses, it is not only important that it be from necessary premisses without qualification, but that these premisses be necessary in relation to ourselves. For a demonstration is a knowledge-producing (*scientificus*) syllogism through which we know, but we do not know except from what is known (*notus*) to us. Therefore it is necessary that demonstration be from necessary truths without qualification, and in relation to ourselves. Such a demonstration is clear, and therefore such is the highest sort of demonstration. But if anyone proceeds from what is better known (*notior*) to us alone, this is not a demonstration without qualification, nor is any demonstration proceeding from what is better known in its nature alone, but only that which proceeds from what is better known to us and in its nature. Such demonstrations occur only in mathematics.

In response to the argument, I reply That in demonstration from indirect argument this is false. The first process is concluding from a false hypothesis, together with a certain true assumption, that something is false, and this is syllogistic. The second moves from the destruction of that falsehood to the destruction of the hypothesis. The third proceeds from

---


the destruction of the hypothesis to the truth of what was proposed, and this last process is
demonstrative, and proceeds according to the general principle (illam maximam) that the
same cannot both be and not be simultaneously of the same. And in this third process, it
proceeds from true premisses.

**Question 13**

Next it is asked about the part “Priora autem ad posteriora,” where he compares the
singular to universals, and where it is asked whether universals are better known to us or
singulars.

And it is argued that universals are better known to us, since that from which we
proceed naturally to cognition of others is more known to us, but universals are like this, as
is apparent from Aristotle, *Physics* I.66

Again, this <i.e. what is known> is what it is <i.e. something known> through the
intellect, therefore what is better known to us through the intellect is better known without
qualification, but universals are of this sort; therefore etc.

On the other hand, it is argued that what is nearer to the senses is better known to us,
but singulars are of this sort; therefore etc.

To this question I reply that singular is said in two ways, singular without
qualification, and singular in a certain respect, singular without qualification because it is not
predicated of others, but others of it;67 a singular in a certain respect because it is predicated
of others and others of it, as intermediate species and genera are.68 So I reply to the question
that singulars without qualification are better known to us than universals are, since they are
cognized by sensory cognition and universals are not cognized thus, and for this reason are
not as well known to us. But it must be understood that although singulars are, speaking
absolutely, better known to us than universals, still universals are better known to us in
respect of the intellect, since what is cognized *per se* by a power that is in us is better known
in respect of that power than what is cognized accidentally by it. But universals are cognized
*per se* by the intellect, and singulars accidentally, since they are cognized through reflection;
therefore etc.

And just as in the intellect the more universal is more quickly perceived by the

---


67This is the definition Aristotle gives of primary substance in *Categories* 2.

68This is the definition of secondary substance in the same place. Note that predication of is not the same here
as belonging to something accidentally. Only primary substances are singulars without qualification, and secondary
substances are singulars only in a certain respect.
intellect, so more confused singulars are more quickly perceived by the senses. Whence Avicenna says that it is perceived earlier of a human being at a distance that he is a being than it is perceived that he is this animal, and that he is this animal is perceived earlier than that he is this human being. So the Philosopher says in the beginning of the Physics that a child at first calls every man 'father' and every woman 'mother,' and afterwards distinguishes its own father from another. And the reason is that our intellect goes from potency to act, and the senses likewise, and so that which is more confused is grasped earlier by the senses and by the intellect since they are more in potency.

But you will ask, since the singular is better cognized by the senses and the universal by the intellect, which of these is prior? I reply that in the intellect the singular is prior to the universal in real being, since the universal is either nothing or is posterior, for every community proceeds from singularity.

In response to the argument, I reply that from cognition of universals we proceed to the cognition of universals in a certain respect, and not to the cognition of singulars without qualification. But from the cognition of singulars without qualification we proceed to the cognition of universals, so what the Philosopher said in Physics I is to be understood as comparing a universal to a singular in a certain respect. But it is not true comparing a universal to a singular without qualification.

To the second argument, I reply that it would conclude truly if an intellectual cognition in us were not from another cognition, but in fact it is from another cognition.

**Question 14**

Next it is asked whether it is suitable to believe the conclusion more than the principles.

And it seems that one must believe the conclusion more, since that is more to be believed the cognition of which is more certain, but the cognition of the conclusion is more certain since it occurs through the cause, while the other sort of cognition, i.e. of principles, occurs through experience., which is fallible; therefore etc.

On the other hand, it is argued thus: a cognition that does not occur through a collecting together of premises is more certain and more known than is one that occurs through a collecting together of premises, since in the former way it happens in a manner similar to that in separated substances, that is, in angels. But cognition of principles is not through a collecting together of premises, and the cognition of a conclusion is through a collecting together of premises; therefore etc.

---


New Questions

I reply to this question that a conclusion is to be spoken of in two ways, either after it is proven or beforehand. But beforehand the conclusion is not more to be believed than the principles, since it is unknown then, and the principles are known beforehand. For neither one who knows nor one better disposed than the knower believes those things that he does not know more than those he knows. And you will reply, “prove to me that principles are more to be believed than the conclusion after the conclusion is demonstrated.” I prove it thus: what has being from itself has being more truly than that which has being from another. But it is from one and the same that a disposition is in being and in truth, therefore those things that are known from themselves are more truly known than those known from others. But the cognition of principles is from themselves and the cognition of conclusions is from others. Therefore etc.

In response to the argument in opposition, I grant the major and deny the minor, for certitude regarding cognition of the conclusion is received from principles, so principles are more certain. And you reply that cognition of the conclusion occurs through the cause. I reply that I can prove from this that the cognition of principles is more certain, since the cause of the cognition of the conclusion is from principles, and so whoever goes astray in the principles goes astray in the conclusion, but not conversely, therefore etc.

But you will say experience, which is the way to the cognition of principles, is fallible. I reply that experience is two-fold. One is that experience from which cognition of universals is received in speculative thought, and the other is that from which cognition of universals is received in action. Now experience in action is fallible, but in speculative thought it is not. And we have cognition of principles from the latter sort of experience.

Question 15

Next it is asked whether there can be knowledge through demonstration of everything that is known.\(^7\)

And it is argued that there can, for everything that is is either a cause or an effect. But an effect is demonstrated through the cause, and conversely; therefore etc. The major premise is evident since cause and effect divide being into opposites. The minor premise is evident since the effect is demonstrated through the cause why, and the cause through the effect that it is so.

Again, if circular demonstration occurs, then there can be knowledge through demonstration of everything that is known, for thus the posterior can be demonstrated through what is prior, and conversely. But it is possible to demonstrate in a circle according to Aristotle in the second book of the *Posterior Analytics*. For instance, if there is rain, it is necessary that the earth he soaked, and if the earth is soaked, it is necessary that vapor arise,

\(^7\)What is at issue in the things that are known are the proper objects of knowledge, not the things that are known about.
and if vapor, then it is necessary that there be rain. Therefore a primo if there is rain there is rain.\textsuperscript{72}

The opposing view is argued thus: If everything that is known is known through demonstration then nothing will be known. But this second statement is false, therefore the first is also. Proof of the antecedent: For if everything that is known is known through demonstration then there is nothing that is first without qualification, since everything is demonstrated, and thus it is not possible to know first things, nor, consequently, what is posterior.

One must reply to this that there is not knowledge through demonstration that it is so of everything that is known, nor is there knowledge without qualification of everything that is gotten through demonstration, since there is no knowledge without qualification of first principles.

For not every cognition is knowledge. For instance, sensory cognition is not, for then the beasts would know. Again, neither is every intellectual cognition knowledge. For instance, cognition of the incomplex is rather understanding (intellectus). Again, not every cognition of a complex is knowledge, but only of whatever is through some cause. And so there is no knowledge without qualification of what has no cause. But there is no cause for first principles. Therefore there is no knowledge without qualification of first principles. But nonetheless cognition of these is the beginning of knowledge, since we arrive at cognition of the conclusion from a cognition of the principles.

So there is not knowledge through demonstration of everything that is known, although even if there is no knowledge without qualification of principles, still there is accidental knowledge of principles, since accidental knowledge occurs when one knows accidentally. Now there is accidental knowledge of principles, since they have no cause, therefore cognition of them is accidental.\textsuperscript{73}

In response to the argument, as regards the major premise, I reply that it is true. As regards the minor premise, I reply that it is true that the effect is demonstrated through the cause without qualification and is therefore known without qualification. But the cause is demonstrated through the effect by demonstration that it is so, and therefore is known only in a certain respect.

In response to the other, the Philosopher denies the major premise, since there is not knowledge through demonstration of everything that is known, but only of what is convertible.\textsuperscript{74} Still, one can reply to the minor premise that it is not possible to demonstrate in a circle without qualification. Albert the Great, writing on the Philosopher in the second

\textsuperscript{72}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 12, 95b38–96a8.

\textsuperscript{73}Cf. \textit{Quodlibet} 21, Duns Scotus.

\textsuperscript{74}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 12, 95b38–96a2.
book of the Posterior Analytics, teaches us how to respond. And he says that a circle cannot arise by nature among things that are generated in a circle, for there is no return from the same in number into itself, but only from the same in species. And because of this there is no circle without qualification. Nor is yesterday’s rain prior by nature to the rain today, since the circle keeps arising into infinity, and in an infinite there is no prior, since there is no first. And whatever is said to be prior is said to be so in respect of some first. And so there is no rain prior to another rain by nature.

**Question 16**

Next it is asked whether this status *per se* is possible among existing things. And it is argued that it is not, since *per* indicates cause, and *se* is a reflexive pronoun. *Per se,* then, indicates that something is the cause of itself. But this is impossible along existing things. Therefore etc.

Again, that is said to be *per se* which does not have another for a cause, since it lacks causality with respect to another, but there is nothing that does not have another for a cause except the first cause, therefore etc.

On the other hand, it is argued thus: these three statuses (*conditiones*) are related in this order: universal, *per se* and primary. But this status ‘primary’ is possible in things that exist, and so *per se* is too.

As regards this question, I maintain that *per se* can be said so as to be understood privatively or positively. If privatively, there are four possible ways: in one way through privation of every causality, and in this way only the first cause is *per se,* for only the first is something that is not an effect of another, and everything else is an effect of the first. So according to that sense that indicates privation of an efficient cause, only the First cause is *per se.* In the second way *per se* indicates privation of material cause, and in this way every

---


76 In the circulation of rain, moist earth, evaporation and clouds, for instance, rain (rain in general, not *this* rain) cannot be said to be prior to evaporation (in general), because there is no beginning to the circular process, and so any particular rain not only comes before some evaporation, but also comes *after* some other evaporation. If there were a first, a beginning to the process, then we could see where the circulation begins, and establish priority that way, but where there is no beginning, no item in the circulation is prior or posterior to any other. So one need not worry that rain will turn out to be prior to itself. But that yesterday’s rain should be prior to today’s rain seems to present no similar difficulty, since yesterday’s rain may well be causally and temporally prior to today’s, even if the circulation has no beginning. Nonetheless yesterday’s rain is not prior to today’s *by nature,* that is, in virtue of the nature of rain, for one who considers it as regards its nature considers it in its universality, not its particularity.

77 That is, each is a narrower category contained in the categories before it in the list, so that if any one is possible, then those listed before it are, too.
separated substance is *per se*.\(^{78}\) In the third way something is said to be *per se* that is not because of another in the way that something is because of a subject, and in this way every substance is said to be *per se*, since no substance needs another as subject of inherence for its generation. Grosseteste gives these three ways.\(^{79}\) We can add a fourth way, in which something is called *per se* because it is of such a sort in itself, so that the thing itself is not of such a sort because of another, not, that is, because of another that is an efficient cause, and here we speak of the proximate efficient cause. And in this way every proposition is called *per se* in the first and fourth ways of calling a proposition *per se*. For in these ways the predicate belongs to the subject neither formally, nor efficiently and proximately, because of any other. For instance, in the first way a human being is an animal but not formally because of another, and similarly in the fourth way the one killed perishes but not efficiently and proximately because of anything other than being killed.

In another way the *per se* can be predicated positively, and here there are two ways. One way is because it signifies that to which being its own cause is added. And this condition is not possible in existing things since nothing is a cause of itself, for a cause is that upon which the being of another follows, and such a thing is not other than itself. Also, a cause is prior to the thing caused, and the same thing is not prior to itself. In another way a thing is called *per se* because it has in itself the cause why another is in it, and this condition is being *per se* in the second way.

The answers to the arguments are obvious, for they each proceed on their own way.

To the first I reply that it indicates either something’s being its own principle, or something’s having in itself the principle by which that is in it. And in this last way this condition *per se* is possible.

To the other I reply that everything aside from the First has a remote cause, but at least some things have no proximate cause.\(^{80}\)

**Question 17**

Next it is asked whether those things that pertain to what it is inhere *per se* in the first way.

---

\(^{78}\)Angels and the intelligences ruling the spheres are pure form, lacking all matter.


\(^{80}\)Note this, and the characterization of the *per se* in the fourth way above. It was probably an unusual view. Surely if there are remote causes of a thing, there is a nearest remote cause, and that will be its proximate cause (unless there is an infinite number of causes). Perhaps he should use the distinction between accidental and *per se* efficient causes, but, of course, he is trying to define the *per se*. Nonetheless, some other way of proceeding is surely better, perhaps relating the *per se* to the sufficiency of the thing’s nature to produce the effect without any outside assistance, as long as it is not hindered.
And it is argued that they do not, for matter and form pertain to the what it is of a sensible substance, but matter is not in the form per se in the first way, nor is the form in matter per se in the first way.

Again, genus and difference pertain to what it is of the species. Now the genus is not predicated of the species in the first way. Therefore etc.

The opposing view is argued thus: what pertains to what it is either inheres in the first way or the second. Not in the second, since then a proper attribute would pertain to the what it is of its subject. Therefore what pertains to what it is inheres per se in the first way.

To this question I reply that those that pertain to what it is can be referred to one another or to that of which what it is is. They are in the nature and substance of the reality. Therefore etc. But if they are referred to one another they do not inheres per se in the first way, since of those which inheres per se in the first way one is posited in the definition of the other. But of those which pertain to what it is, one is not posited of the other, since if it were every definition would be nugatory. Proof: for when some two are joined to one another immediately and one is in the formula of the other, it is nugatory. But this occurs if one of those pertaining to what it is is posited in the definition of the other, therefore etc. But it is necessary that, when some two are referred to what it is of something, and are of this essence, that one be in potency and the other in act, whence a logician says that the genus is like matter, but the difference like form.

The response to the arguments is clear since it proceeds by equivocation.

**Question 18**

Next it is asked whether genus is predicated of difference in the first way of speaking per se. In the second place it is asked whether this is per se, “The human being is a human being.” In the third place, “The animal is a human being.” In the fourth place, “Callias is a human being.”

And first it is argued that the genus is predicated of difference. But then it is predicated either per se or per accidens, and if per accidens, then either because the subject belongs to the predicate or the predicate to the subject, which cannot occur because they are the same reality, or else because both belong to some one third thing, which is not true since both signify substance, and a substance belongs to nothing.

Again, whenever two things are wholly the same whatever is predicated of one is also predicated of the other, and in the same way. But genus, species and difference are of this...
sort, since Aristotle in *Metaphysics* VII says the last difference is the whole of the species.\(^{83}\) But the genus is predicated *per se* of the species. Therefore etc.

Again, no animal is rational *per se*, every human being is rational *per se*; therefore etc. The conclusion is false and the minor premise is not, so the major premise is false. Therefore its contradictory is true *per se*, namely “Some rational thing is an animal.”

The opposite view is argued thus: if the contracted is (predicated) *per se* of the contracted, the abstract is also predicated *per se* of the abstract. If, then, this is true, “The rational is an animal,” *per se*, this will be true *per se*, “Rationality is animality.” But this is false since there are different definitions (*rationes*) for these.

For this question two things must be understood. The first is that genus and difference are not distinct according to nature and reality. The second is that genus and difference are different in formula.

The proof of the first, for the substance of a thing is once and for all (that is, it is without qualification), therefore what pertains to the essence of a reality ought to convey a simple essence. But I maintain that it is simple not because it is wholly simple, but because it is not divided (*partita*).

Again, the Philosopher says that in the substance of a thing there is no order,\(^{84}\) and he regards one form through which it is a substance, and the other, through which it is an animal and a human being, as not differing from one another. For if the forms do differ they differ accidentally, and the reason for this is that if a substantial form comes to matter, insofar as it is complete it gives being in act to matter, for it gives the sort of being through which matter can remain in act through its species, as is obvious in the case of the form of an element, which is the most incomplete sort of form. But every advenient form of a being in act is accidental according to its species. From the conclusion in *De Anima* III, there is a difference between substantial and accidental form,\(^{85}\) for the substantial form is that which gives primary being without qualification.\(^{86}\) Accidental form receives being without qualification from that to which it advenes, and it gives being-such according to the species if any form advenes to some actual being.\(^{87}\) It does not give being primarily and absolutely

---


\(^{84}\) Aristotle, *Metaphysics* VII 12, 1038a33.

\(^{85}\) Aristotle, *De Anima* III 13, 435b4–25. Proper accident, which follows inevitably on the essence, even though it is not contained in it, is intended here.

\(^{86}\) Primary being without qualification is simply being, but not of any particular sort, i.e. mere existence.

\(^{87}\) An actual being of the incomplete sort, for instance, a human being considered simply as an existing human being, is what the accidental form comes to belong to, but the being has to be of the right species.
to that to which it advenes. Therefore it gives such being to itself.\textsuperscript{88} Therefore it follows that the substantial form is posterior to accidental form.

But you will reply that although it does not advene to a being that is completed in act, yet it can advene to a being that is incomplete in act. I ask you: Either the advenient form gives primary and absolute being or it does not. If it is (already) established that it does not, since it first obtains something with an incomplete form, therefore it gives complete being only not primary absolute being, and that is being-such.\textsuperscript{89} And in what do an incomplete and complete form differ? It is true that, comparing forms among themselves, one is more complete and another more incomplete. But speaking of the form as it is in itself, it is not in this way incomplete, so that it would not give being according to species to its matter. Whence it must be said that the genus and the difference indicate one reality.\textsuperscript{90}

And this is clear. For if the genus conveyed one nature common to the two species, the difference would then convey an added essence; for otherwise the genus indicates the whole essence of each species, which it cannot do. If you reply that the genus indicates part of the species, then, since part of the whole is not predicated (of the whole) essentially and in respect of the essence, the genus is not predicated essentially, and in respect of the essence, of the species. (And this is absurd.) And this is Avicenna’s argument.\textsuperscript{91} But the genus and difference differ in formula, for being immediately adjoined and differing neither in reality nor in formula is the cause of a nugatory definition. If, then, they signify the same thing under the same formula, every definition is nugatory.

But you will reply, “How am I to imagine that it signifies one thing according to different formulae?” I reply that there are degrees in reality, for instance, in the genus of a substance. For one substance is a subject that is not corporeal, another a corporeal substance that is not animated, so that the prior is in the posterior virtually. whence in a human being there is a form by which the human being is a human being, and this form has a power in itself through which it is a substance and an animated body, and so on for the rest, just as a triangle is contained in a quadrilateral (virtually). Whence the nature, which is not multiplied by a multiplication of predicates in respect of the essence, has a diversity of predicates according to the diversification of the operations of the animal. For instance, inasmuch as he senses, a human being is in agreement with a donkey, and through this, that he is rational,

\textsuperscript{88}I.e. the incomplete being gives incomplete being to itself rather than getting it from the addition of any accident.

\textsuperscript{89}That is, a man’s being is completed when he becomes, say, rational.

\textsuperscript{90}So Simon defends Aquinas’ views on the unity of forms, denying that an advenient form is really distinct from the substantial form it advenes on, and he agrees with Aquinas on existence, treating existence as simple actuality belonging to the substance, not as an advenient accident.

\textsuperscript{91}Avicenna, De Philosophia Prima II 2, ed. Van Riet, p. , l.
he differs from the others. Whence the genus signifies the same under an indeterminate formula that the difference signifies under a determinate formula. And just as it happens in matter, so that from matter and form there is one thing in essence, thus it is that from genus and difference there is one thing according to essence.

Whence to the matter at hand—I say that genus is not predicated *per se* in the first way of difference, since predication *per se* in the first way needs the formula of one to be included in the formula of the other. But the formula of the difference is not included in the formula of the genus, nor conversely. Therefore, etc.

To the first argument, I reply that the genus is predicated of the difference accidentally, not because the reality belongs to the reality, but because the formula belongs to the formula, and that an absurdity results if the reality belongs to the reality.

To the second argument I reply that the genus, difference and species are the same in reality, but differ in formula. For, *per se* is restricted to the formulae of subject and predicate, even though, since the formulae of species and difference are different, it is not necessary that anything predicated of the species *per se* be predicated of the difference *per se*.

To the other argument, I reply that it commits the fallacy of accident, for the fallacy of accident occurs when two things that are in part the same and in part different are taken, and a third that belongs to the diversity of these, and something is then required from both of them which is required from one alone. And so every rational being is related to animal and human being in such a way that if we remove from a human being that he is also an animal it is the fallacy of accident.

Again, what has been said, namely that the genus is not predicated of the difference, is proved thus: Aristotle says in the *Topics* that a being cannot be a genus, since it is predicated *per se* in the first way of every difference, and the genus, by the argument given there, is not predicated of the difference *per se*. And this is because the formula of the genus is included in the formula of the species and not in the formula of the difference. And so the genus is not predicated *per se* of the difference, unless by mediation of its species, and therefore this (human being) is *per se* rational (only) insofar as a human being is an animal.

Again, this is obvious from the Philosopher, who says in *Topics* VI that if the genus is predicated *per se* of the difference, one animal is many animals. And this is clear since if an animal is a rational animal *per se* through the formula of the rational it is then an animal, and since the formula of rational is included in the formula of human being, human being will

---

92 That is, which belongs to each in virtue of whatever it is about it that makes it different from the other.

93 That is, *reasonably* required. When one demands it from the other, one is acting irrationally.

94 Aristotle, *Topics* IV 6, 127a26–34.

95 Aristotle, *Topics* VI 6, 144a31–b2.
be one animal through the rational. But human being is also one animal because of this, that animal falls in its definition, and animal does not fall in the definition of human being through the formula of the rational. Human being will be animal, then, but not through the rational, and so it will be another animal, and so one animal will be two animals. This is also a proof that animal does not fall in the definition of human being through rational, since it would then be a nugatory definition.

Again, if animal falls in the definition of human being through the formula of rational, with which the formula of animal does not fit, since in that case donkey would not fit the formula of rational it does not fit the formula of animal, which is a fallacy.

**Question 19**

Concerning the second question, it is argued that “Human being is human being” is not *per se*, since *per se* signifies that that to which it is adjoined is a cause of something. One who indicates that a human being is a human being *per se* indicates that something is because of itself. But this is impossible. Therefore etc.

Again, if this is *per se*, either it will be so in the first way, or the second, or the fourth. It is not *per se* in the first way, since human being is not the definition of human being, nor part of the definition. It is not *per se* in the second way, because human being is not a proper attribute of human being. It is not *per se* in the fourth way because a human being is not the effect of a human being.

On the other hand, it is argued that no proposition is more true than that in which the same is predicated of the same. But “human being is human being” is thus, therefore it is most true, and so it will be *per se*.

Some have said that this is *per se* since we have a *per se* proposition when the subject is the cause why the predicate is in it. But “Human being is human being” is thus, since a human being is human being through the form of human being which is in the human being, and so the sentence is *per se*. This conclusion is true, for “human being is human being” is *per se*, but it is not true in the way these have understood it to be, since the form of human being is another thing than a human being, for a human being includes matter with the form. Still, through nothing other than the human being is it a human being. Therefore human being is not human being through the form of human being. Proof that a human being is human being through nothing other than the human being: For according to the Philosopher in *Metaphysics* IV, it is said that although there are many causes of a human being, thus the sociable, the bipedal and the like, still a human being is human being through that which is human being.\(^{96}\)

Again, neither does “human being” in this proposition, “a human being is a human being,” signify in such a way that it means a human being is a human being through his form,

---

\(^{96}\)Aristotle, *Metaphysics* V 18, 1022a32–34.
for the locution also has reference (i.e. just as “se” does) to what precedes (i.e. the first occurrence of “human being”). But not only the form of human being precedes, and therefore when it is said “a human being is a human being per se,” “se” does not have reference only to the form of human being but to the whole composite. Whence it must be said that human being (is) through that which is human being. And this is not per se positively, so that it has a cause of itself, but privatively, so that it has no other cause. Whence it must be considered that some propositions are true in such a way that the formulae of the terms are familiar to all, for instance, concerning whatever etc. There are some per se true (propositions) of which the formulae of the terms are not familiar to all, for instance, these: “Human being is human being,” and the like, nonetheless to one familiar with the formulae of the terms it is per se.\textsuperscript{97} The major premise is proved because that proposition is per se, privatively per se, that is, the truth of which depends on the signified subject and predicate alone. But “Human being is human being” is such as this; therefore etc. And noting this, the Philosopher said at the end of \emph{Metaphysics} VII that one who seeks out why human being is human being seek nothing, since whoever seeks in this way seeks and presupposes the same thing.\textsuperscript{98} For human being is human being because it itself is itself.

Whence you will say that it is not possible to seek thus, since whoever seeks why knows that-\textit{-it}-\textit{-is} and if-\textit{-it}-\textit{-is}. And it is not possible to know that human being is human being, and if human being is human being and why human being is human being. Whence it must be answered to one who seeks thus that a human being is human being because it is a human being, and its being is indivisible.

Again, it is proved that one who denies “Human being is human being” cannot predicate anything of human being truly, since the first in every genus is the cause of everything posterior (in the genus). But the first in the genus of predication is the predication of itself, since this is the simplest. So whoever denies predication of the same of itself denies every predication.

But you will say if it is thus in the genus of the complex, that predication of the same of itself is the first, then this is not the first of every being or non-being. I reply that this is true: this prior being is a being; and in the second place, a non-being is a non-being, and in the third place, (it is true) of every being and non-being; and in the fourth place of every affirmation or denial.

In response to the arguments: To the first I reply that ‘per se’ as it is understood positively marks that to which being a cause of another is adjoined; but when ‘per se’ is understood privatively it marks there being no cause of that to which it is adjoined, and this

\textsuperscript{97}The term “human being” is not known to all in this sense, for it is only learned empirically, so that it is possible that someone capable of rational thought (say an angel) should fail to know what a human being is, or even that there are men. It is not possible (or at least not possible in the same way) that someone capable of rational thought should fail to know the law of the excluded middle.

\textsuperscript{98}Aristotle, \emph{Metaphysics} VII 17, 1041a14–24.
is how it is taken here.

To the other I reply that this is *per se* in the fourth way. That it is *per se* in the fourth way because it is *per se* is clear from the Philosopher, *Metaphysics* V, where every way is reduced to the fourth. It is also *per se* in the first way, since it is *per se* in the first when the formula of the predicate is the formula of the subject, or the formula of the predicate is included in the formula of the subject. So, since the formula of the predicate in the case at hand is the formula of the subject, this is *per se*. Again, it is *per se* in the fourth way since there is no other cause of it.

**Question 20**

Concerning the third question, it is argued that this is *per se*, “the animal is a human being,” for what is a human being through its own nature, and not through anything else added to it, is a human being *per se*.

But the animal is of this sort. Therefore etc. The major premise is obvious since “*per se*” indicates the same thing as “not through another.” Now the animal is a human being though being a rational thing, since it is not other than that.

Again, if an animal is not a human being *per se*, then it is so accidentally. Therefore, either because the subject belongs to the predicate, or else conversely, or else each to the other.

And it is not in the first or the second way here, since the same nature is conveyed through both, nor in the third way, since what truly is belongs to nothing.

Again, “the human being is an animal” is converted to this, “the animal is a human being.” But this is *per se*, “the human being is an animal.” Therefore etc. And the argument is confirmed since just as what is true only converts to what is true, so what is *per se* true converts only to what is *per se* true.

On the other hand, it is argued, “*per se*” supposits concerning every case, if therefore this is *per se*, “the animal is a human being,” this will he *per se*, “every animal is a human being,” but it is false, therefore also the first.

Some say that considering it in respect of those things which a metaphysician considers, it is *per se*. But considering it as a logician does, one would argue that since an animal is a human being through being a rational being, and being rational adds something more than animal to this, therefore it is accidental. But this opinion is false, since if it were *per se* it would be so in the first way, since it is not in the second, for human being is not a proper attribute of any other thing, nor in the fourth way, since another is the cause of that way of being *per se*.

---


100 I.e. substance
But it can be proved that it is not in the first way, for it is *per se* in the first way, strictly speaking, when the predicate indicates what it is of the subject or a part of what it is. But animal is not such in respect of human being.

Again, they are wrong in saying that the metaphysician does not consider formulae in per-se-ness, because otherwise this would be *per se*, “the rational being is an animal,” which the metaphysician denies.

Others say that this proposition, “the animal is a human being,” is *per se* by a per-se-ness of the subject. For “*per se*” indicates a cause, and therefore *per se* indicates per-se-ness in the subject of the subject or the predicate. If it indicates per-se-ness of the predicate, this is *per se* since the animal, insofar as it is a human being, is a human being. If it indicates per-se-ness of the subject it is false, since in that case it signifies that animal considered as such is human being. But this opinion is false, for no proposition seems to be *per se* except by per-se-ness of the subject. To explain this: that proposition alone is said to be *per se* by the per-se-ness of that of which *per se* is a condition, but *per se* is only a condition of the subject, therefore etc. Proof of the minor premise: since from what is said by then, since *per se* indicates a cause, therefore it is only found in that in which there is a cause of inherence, but a cause of inherence is only to be found in the subject. Therefore etc.

Again, if this, “the animal is a human being,” is *per se* by per-se-ness of the predicate, then it signifies that the animal, through human being, is human being. But this does not signify this proposition, “the animal is *per se* human being,” since by the relative pronoun “*se*” it has reference alone to that which precedes, but the word “animal” alone precedes. Therefore it must be said that this is accidental, “the animal is a human being,” since per-se-ness does not attend upon the reality alone but also upon the formula. Then, although the same reality is conveyed by the name of animal and of human being, still in the nature of animal there is not found any determinate formula by which animal is human being, but it is accidental to animal that it is human being. But it must be understood that these are accidental in different ways: “the animal is a human being” and “the rational thing is a human being” and “the human being is white.”

For this human being is white accidentally because the reality is accidental to the reality; and this is accidental, “the rational thing is a human being,” because the formula of the predicate is accidental to the formula of the subject and conversely.

But you will say, “is not this, “the animal is a human being,” reducible to another *per se*?” I reply that it is, considered in disjunction with its opposite, as, for instance, in “the animal is human being or non-man.” If this indicates a negation within the genus and not outside the genus, it is *per se* in the second way.

As regards the arguments, in response to the first I reply to the major premise that it is insufficiently argued, for not only is identity of the reality required for per-se-ness, but also of the formula. Whence that which by its nature, and not through something added to it, is a human being is in reality a human being, but still is not so *per se*.

To the other I reply that it is accidental. Then I maintain that the predicate is
accidental to the subject since the formula of the predicate is accidental to the formula of the subject. But the reality is not accidental to the reality, for it is a reality by the same thing in either case, but this does not suffice for per-se-ness.

As to the other, I grant the major premise, but it does not follow that a proposition is true per se just because it is converted into a true proposition per se. This is obvious in this proposition, “Everyone who can read and write is of necessity a human being.”

**Question 21**

Next it is asked whether this is per se, “The animal is rational.”

And it is argued that it is not, since if it is per se it will either be so in the first way, or the second, or the fourth. It is not per se in the first way, since neither “rational” nor “irrational” indicates what it is of the animal. Nor is it per se in the second way, since these are not proper attributes of animal. Nor in the fourth, since the fourth way occurs when the predicate is related to the subject as effect to cause; but it is not thus in the case at hand. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that per se indicates privation of causality, but there is no other cause of this, therefore etc.

It must be maintained that this is per se, “An animal is rational or irrational,” since, as Avicenna says, the relation of the genus to its differences, and of the subject to its proper attributes, is the same, for just as not every attribute belongs to every subject, so neither does every difference belong to every genus. Now “animal” is indicated per se through “rational and irrational,” and these differences are not suited to divide any other genus. Therefore I argue thus: those things which are of the same generality (communitatis) with another and are made proper (appropriatae) to it, are in it in the second way, but rational and irrational are like this with regard to animal, therefore etc. But still rational and irrational are not proper attributes with regard to animal. But since a proper attribute predicated of animal has the formula of what informs the subject genus, every per se formal predication of material must be reduced to the second way of speaking per se. Since, then, they must indicate a formula of something informing the genus, this per-se-ness must be reduced to per-se-ness in the second way. But this is not per se, “the animal is rational,” since rational is not universally in every animal, just as even is not universally in number, either. But this whole disjunction, “even or odd,” is in number, and it is the same way with the animal, it is rational or irrational.

In response to the argument: I reply that it is per se in the second way but not because the predicate is related to the subject as a proper attribute, but because the predicate is related in the same way to the subject as form to matter. So, speaking somewhat more loosely

---

than when proper attributes are predicated, “the animal is rational or irrational” is also said to be \textit{per se} in the second way.

**Question 22**

Next it is asked whether this proposition, “human being is an animal,” is true \textit{per se} when no human being exists.

And it seems it is not, for in things ordered essentially to one another, it there is no first, neither is there anything posterior. But now, composition in reality and in the intellect, and composition in speech, have an order so that if there is no composition in reality, then neither is there composition in anything posterior. But if human being is not, there is no true composition in reality of animal with human being, since there is no human being among existing things, so that there is no composition in the intellect either, nor in speech. Therefore etc.

Again, what is destroyed as regards its essence is destroyed as regards every essential predicate inhereing in it. But if no human being exists, human being is destroyed as regards its essence, hence as regards every essential predicate inhereing in it, hence as regards its being an animal. Therefore etc.

Again, what is corrupted essentially does not remain the same, neither according to its name nor according to its formula of definition. But if human being does not exist, then human being is destroyed essentially, so that it does not remain the same according to its definition, hence neither human being nor the definition of human being is predicated of it. But animal is part of the definition of human being, therefore if human being is destroyed animal is not predicated of it truly, nor \textit{per se}. The major premise is obvious from the Commentator on \textit{De Anima} II, where he says that generation and corruption are changes such that if anything is changed in accord with then it does not remain, it is gone both according to name and according to its formula.\footnote{Averroes, \textit{Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros} II 5, 417b2–7, comm. 57, ed. F.Stuart Crawford, p. 216.}

Again, nothing dead is animal \textit{per se}, but if a human being does not exist, then the human being is dead; therefore etc.

Again, a being is not predicated of non-being \textit{per se}. But if no human being exists, “human being” does not signify a reality outside the soul. But “animal” is a name of that which is outside the soul, for it might be a donkey. Therefore if no human being exists, this proposition “human being is an animal” will be false.

On the other hand, it is argued that in every case that occurs, always both the definition and each part of the definition is predicated \textit{per se} of what is defined. But animal is part of the definition of human being. Therefore etc.

Again, whenever any two things signify the same essentially, and only differ as
determinate and indeterminate, one is predicated essentially of the other, for predicating the superior of the inferior is like this. But human being and animal signify the same in respect of substance, and only differ in the way determinate and indeterminate things do. Therefore animal is predicated of human being etc.

Again, whenever anything is the \textit{per se} cause of and sufficient for something, whatever else might be posited or removed, what does not take away the cause does not take away the effect. But “human being”’s signifying animal is the sufficient cause why human being is animal, for the Philosopher says in \textit{Metaphysics} IV that human being is animal because it signifies this.\textsuperscript{103} Therefore whoever does not take away “human being”’s signifying animal does not take away man’s being animal. But whatever case occurs, “human being” always signifies animal. Therefore etc. And this is confirmed since an utterance does not fall away from what it signifies.

Again, if no human being exists, human being is human being \textit{per se}, and human being is animal, therefore, if no human being exists, human being is animal \textit{per se}. Some assume that in things caused actual existence does not differ really from being, but only in the manner in which it is understood. Yet they also say that this is \textit{per se}, “human being is animal,” when no human being exists. The reason for this is that, from this that it is human being, human being neither actually exists nor fails to actually exist. For if it did, then from this that it actually was an existing human being it could not fail to be, and again, neither could it be a non-being considered as it is human being, for non-being is prevented lest human being never be able to come to be at all. Therefore it neither is according to itself (i.e. considered in regard to its essence), nor is not according to itself. And this argument is from Avicenna. From this it is argued that the accidental does not change the essential. But the inherence of animal in human being is essential.\textsuperscript{104} Therefore even though human being is not assumed in actual existence, this will be \textit{per se}, “human being is an animal.”

But someone might say, “You maintain that being and non-being are accidents of the essence of a reality.” But I hold that being in actual existence is of the essence of a reality, as will appear in the discussion of the second book of the \textit{Posterior Analytics}. Still, those holding to a different position say that it (being) is not (of the essence of a reality), for one does not understand something perfectly while ignorant of what its essence is, though when no rose exists I can understand the same thing non essentially that I can understand when a rose exists. According to Algazali\textsuperscript{105} I can understand a notebook and yet not know it there are any notebooks, and therefore being is not of the essence of a thing.

But you will reply, “if no human being is, the essence of human being nonetheless has

\begin{itemize}
\item \textsuperscript{103} Aristotle, \textit{Metaphysics} IV 4, 1006a30–33.
\item \textsuperscript{104} Avicenna, \textit{De Philosophia Prima} V 1, ed. Van Riet, p. 227 ff.
\end{itemize}
some being, at least whatness, and that sort of being is true being outside the soul. But being outside the soul is being in actuality."

To this it can be answered that being the whatness of a human being is true being outside the soul. But on this account it is true that it does not depend on the soul, hence I maintain next that true being outside the soul is not being in actuality, for true being outside the soul must belong absolute to the thing, but being in actuality does not belong to a thing absolutely, but only insofar as it is the product of coming-to-be.

But you will ask next, "if it is the case that human being is not animal through being in actuality, there is no sort of being to be found except these three, being in actuality and being understood and signified; therefore human being will be an animal through one of these, and these are accidental to the essence of human being; therefore human being will be an animal through some accident." I reply that Aristotle leaves something out in listing (the sorts of) being, for there is another being, namely true whatness outside the soul, and through this human being is an animal.

In response to the arguments. Sticking to this position, it can be replied to the major premise that it is true, and as to the minor, "this was ordered essentially" etc., it is entirely conceded. And when it is said that "when no human being" etc., I reply that this is false, and still this is true as far as existence in actuality is concerned. Indeed it is a true composition as far as being a real whatness is concerned, through which animal is in it. For animal is in the whatness per se through the being of a human being, which is enough.

In response to the other argument, the major premise is granted. To the minor premise I reply that when no human being exists human being is not destroyed in respect of the being in actuality that belongs to a human being through Avicenna's argument. So human being is not corrupted in respect of his being a whatness. And you will answer, "that is destroyed through destruction (of a substance) which was acquired through coning-to-be, but this was the substance of a reality; therefore etc." In response to this I grant the major premise. To the minor, when it is said "through coming-to-be is acquired the substance of a reality" etc., I reply that the substance of a reality is not acquired absolutely through coming-to-be, but that substance which exists in actuality (is acquired). For instance, when Caesar comes into being the existing substance of Caesar comes into being. But you will reply, "if substance comes to be absolutely, we have what was proposed, if an accident etc., there is alteration." I hold that neither one nor the other (come to be absolutely), but both substances (substance existing in actuality and substance taken absolutely) (come to be), namely, (they come to be) in respect to accident; nor do I say this ("in respect of accident") in respect of anything added unless it is added according to reason. For if a human being has come to be white, white comes to be neither absolutely nor per se, for it is not compared to itself in those ways (i.e. does not differ from itself absolutely or per se?). Thus I maintain that substance comes to be in respect to accidents, and not absolutely, etc.

In reply to the other argument I grant the major premise. To the minor I answer that it does not cease to be essentially in respect of its essence absolutely, but as it was an end
product of coming-to-be. And in this way that is a singular with which coming to be and passing away coincide. And because of this it is true that a human being ceases to be with regard to his essence as it was a product of coming to be, (that is,) as it was a single thing. Nor is it necessary then to ask where its being is. This is a bad question since its essence is measured neither by place nor by time.

To the other I reply that “dead human being” can indicate the privation of life, and taking it in this way the major premise is true, or it can indicate the privation of the operation following on life. And I reply that a human being can be dead in this (second) way in respect of his essence.

In response to the other, I grant the major premise. To the minor premise I reply that when no human being exists, human being is not a name of that which is not outside the soul. Indeed, I hold that when no human being exists human being has a true being outside the soul that does not depend on the soul, and its true real whatness is being of this sort, but this is not being in actuality.

One can also uphold the view that it is not per se, and the reason for this is that “per se” indicates cause. Now in every genus, when the cause is destroyed the effect is destroyed. But the essence of human being is the cause why human being is animal, and if this essence is destroyed this proposition, “human being will be animal,” is false. But if the singulars are destroyed this essence is, therefore etc. And this is strengthened by what Aristotle says at the end of Metaphysics II, when one says a triangle is mutable, there is a doubt as to whether it has three angles etc.\footnote{Aristotle, Metaphysics VII 15, 1039b27–1040a7.} We can speak in the same way in the matter under discussion.

Again, when something is a proper disposition immediately consequent on something’s essence, when that disposition is destroyed the essence that it is consequent on is also destroyed, as is clear of the power of heating in the case of fire. But being in actuality is a disposition consequent on the essence of human being, as well as whatever else it causes. Therefore if being in actuality is destroyed the essence of human being is destroyed, and it is through the essence of human being that human being is animal. Therefore etc.

Again, human being and animal are in one category, but being outside the soul is what is divided into ten categories, and it is essentially predicated of every animal, therefore the predicate concerning human being and being itself are truly outside the soul. Therefore, it being assumed that no human being is, if this is false, “human being is a being outside the soul,” this will be false, “human being is animal.”

In response to these arguments, to the first I reply that definition and a part of a definition are predicated per se of what is defined. But if we suppose an essence to be defined, whoever destroys the essence of the defined indicates its definition is not in it. Now whoever assumes human being not to be destroys the essence of human being, therefore etc.

In response to the other argument I reply that it does not suffice for per se predication that they signify the same, for signifying is an accident of essence, but it is required that they
be the same in essence. Now if (an existing) human being is destroyed then that human being and animal are not the same in essence. Therefore etc.

In response to the other argument, they say that this is \textit{per se}, “human being is human being,” and yet that this is not, “human being is animal.” For whoever says “human being is human being” indicates the same of itself, but whoever says “human being is animal,” if human being is destroyed the cause why animal is in it is destroyed. And so this is not \textit{per se}, “human being is animal,” when human being is destroyed. And whoever says “human being is human being” says that a human being is that which is human being in essence. But now it seems that this is no good, for observe how “human being is human being” follows since the being of one is the essence of the other, and then it will seem that it follows, therefore, that human being is animal in the same way.

\textbf{Question 23}

Next it is asked whether this is \textit{per se}, “Socrates is a human being.”

And it seems it is not, since just as question is related to question, so proposition to proposition, for every question can be transformed into a proposition. But the question what it is presupposes the question if it is. Therefore etc. Therefore this, “Socrates is a human being,” presupposes this, “Socrates is,” but the latter is not \textit{per se}, since he can be destroyed, therefore neither is this \textit{per se}, “Socrates is a human being.”

Again, that is not in something \textit{per se} which is in it for some determinate time, for Socrates signifies a human being for a determinate time.

Again, when (words) signify under opposed formulae one is not predicated of the other \textit{per se}. But “human being” and “Socrates” are like this, since human being signifies under an indeterminate formula, and Socrates under a determinate formula. Therefore etc.

Again, expressions are true insofar as realities are as well. Therefore, propositions concerning mutable realities possess mutable truth. Therefore, since Socrates is a mutable reality, there will not be any truth there except the mutable sort, and such is not \textit{per se}, therefore etc.

The Philosopher intends the opposed view. In \textit{Metaphysics} V he says that this is \textit{per se}, “Callias is a human being,”\footnote{Aristotle, \textit{Metaphysics} V 18, 1022a25–27.} and therefore also in the case at hand.

Some say that this proposition, “Socrates is a human being,” is \textit{per se} in one way, but in another way \textit{per accidens}. For they say that Socrates and every other individual among material substances conveys something real over and above the species, whence they say that “Socrates” conveys two things, namely human nature and something added to the formula of human nature. It is \textit{per se} by the formula, but not by what is superadded, just as in this proposition, “the bronze triangle is a triangle.” And they confirm it thus: when some first is in an aggregate in such a way that by reason of one it is in it \textit{per se}, and by reason of another
it is in it \textit{per accidens}, in one way it is \textit{per se}, and in another \textit{per accidens}. Therefore, since Socrates is something aggregated from substance and accident, by reason of his substance he is a human being \textit{per se}, and by reason of what is superadded he is a human being \textit{secundum accidens}.

The first thing they say, that is, that an individual reality adds something over and above the species, does not seem to have truth to some, since that added reality that they introduce is nothing except the accident through which the individual is an individual, but the introduction of an accident that is a reality does not occur here, therefore etc. Proof of the minor premise: since that which is an individual in itself is not a positive cause of individuation. But no accident is \textit{per se} individual, for that only is \textit{per se} individual that exists \textit{per se}, but no accident exists \textit{per se}.

But some say that the major premise is not necessarily true, for what is not in itself a being is when you regard it as a form of being in some other. Similarly, something can be a cause of individuation in another which is not in itself an individual.

It is obvious that since the cause and the caused are \textit{per se} differences of a being it is necessary that there be beings. Hence, although a form is not a being in the way that a composite is, since being it, in the same way as a composite, is that which must be the cause of individuation, it is necessary that it be individuality (\textit{indivisio}) or that it have individuality. It cannot be individuality since individuality is only a privation, and no positive accident is such. Therefore it must be that the cause of individuation is something having individuality in itself, and the only such thing is an individual. Therefore the individual is the cause of individuation.

Again, what they say is not rational, that an individual is a being accidentally, for a substance is that which is a being in itself and not accidentally, and so it does not seem that that which is most a substance would be a being accidentally.

It must be held, then, that in material substances the individual does not add anything real above the species, since if it adds such a thing it is perhaps of the genus of accident, but this cannot be, for every accident, from its being such, can be found in many, and through no such thing is an individual an individual. Therefore, it is necessary that it be a substance, and in that case, either the matter or form or composite. But it cannot be the matter or form, since either of these can be found in many, nor can it be the composite, since that is what we are asking about. But then the individual adds nothing real over and above the species. But you will ask, through what, then, is an individual an individual? I reply that an individual is an individual through this very individuality, nor does it have any other positive formal cause apart from this.

To the matter at hand, I reply that this is \textit{per se} in the first way, and so \textit{per se} because it is not \textit{per accidens}. And the reason for this is that that proposition is said to be \textit{per se} in the first way in which the subject adds nothing real over and above the predicate, and the formula of the predicate is included in the formula of the subject. But both are found in the proposition at hand, therefore etc.
But you will ask, if Socrates adds nothing real, what is it that he adds? I reply that it only adds a habitude toward accidents and that happens (accidit) to the substance since it is a substance. And you will reply that Socrates adds that accident, and an accident is something real, therefore it adds something real. r reply that this is said to be an accident, since it is not in a substance considered as a substance, but it is not said of an accident as a reality is said of the accident, but is rather a certain relation. And there are many relations that are of the genus of accident, for instance, the relation matter has to form. But form is in matter through its substance, as I now suppose, whence that respect which it has to accidents and to generation, of which it is the per se result (terminus), is not a reality belonging to an accident. Hence this substance is formally this because of this relation it has to accidents. And the Philosopher said in *Metaphysics* VII that everything is generated in another,108 intending by this that generation does not belong to anything except insofar as that thing is referred to another, as for instance to accidents and to that generation of which it is the per se result.

In response to the arguments, I reply to the first that the question what it is presupposes the question if it is, but if it is in actuality. But that which is supposed to have a what it is must not be repugnant to being. Whence being in actuality is not a proper attribute of anything but what, from its formula, is not something prohibited from being. But since he says Socrates is a human being, he says that the what it is of Socrates is true, so he supposes Socrates to be true. This is so because Socrates is not prohibited from being, but not because Socrates is in actuality. And since the being of Socrates is not prohibited, he can have a what it is.

In response to the second argument, I deny the minor premise. I reply to its proof that “Socrates” signifies a human being of a definite time, that is, “Socrates” signifies a human being as he has a relation (habitudinem) to a definite time and a definite place. And this still is not included in Socrates’s formula, and so, since the is accidental to the essence of Socrates, and that is of the essence of Socrates, Socrates will not be a human being because of this.

In response to the third argument, I grant the major premise, and deny the minor. And in response to the proof, since it is said that “human being” signifies under an indeterminate formula, that is, “human being” signifies something that is of itself determinate,109 but “human being” is determined by another, and since human being is not determinate of itself, and Socrates is determinate of himself, in saying “Socrates is a human being,” the formula of the predicate falls under the formula of the subject, for that it is not

---


109 Particular human beings such as Socrates are signified by “human being.”
determinate of itself agrees with its being determined by another.\(^{110}\)

In response to the fourth argument, I reply that there are two things to consider in Socrates, the nature of human being and the relation to accidents. By the formula of human nature it does not fall under coming to be and destruction. By the formula of relation it is subject to change, and so falls under coming to be and destruction. And in this latter way human being cannot be made true \textit{per se} of Socrates, but in the first way human being can be made true of Socrates.

**Question 24**

Having asked a few things about the first way of saying \textit{per se}, let us inquire about the second way of saying \textit{per se}, and first let us ask whether an accident is a being \textit{per se}.

And it is argued that it is, for the Philosopher, in \textit{Metaphysics} VII, divides being into being \textit{per se} and accidental being, and divides being \textit{per se} into ten categories.\(^{111}\) And accident is one of the ten categories. Therefore etc.

On the other hand, the Philosopher intends the opposed view, holding that an accident, for instance, musical and white, is not a being \textit{per se}. It is obvious that among beings one can arrive at some first which has being from its own formula, for if anything has being and does not have being in its own formula, it is in capacity to being, and therefore it is necessary that it be determined to being through some else that has being, for nothing brings itself from capacity into actuality. I ask now if it is determined to be or has being from its formula, or is it in capacity to being? If it has being from its formula, we have what was proposed, and if not, it is determined to being through some other. I ask about that other, and thus to infinity, or else some first will be arrived at, and that first is the cause of all the others. Hence this is \textit{per se}, “God is a being.” And in every case, everything said about the Lord that does not pass into extrinsic matter is said in this way, of which sort are “God is a mover” and the like. Motion is not in the first substance, but motion is in the reality moved as something is in a subject, but not in the mover. But we do not ask in this way whether an accident is a being \textit{per se}, but we ask whether it is \textit{per se} in some other way.

In response to this, it must be understood that something is a being \textit{per se} in two ways, either so that being \textit{per se} which has being in such a way that it does not depend on the soul in its being, and thus it is said to be \textit{per se} in the ten categories, and thus they are not

\(^{110}\)Simon’s point is that “Socrates is Plato” would not be true, since “Plato” is already determinate of itself, so that it indicates only Plato, and cannot be made determinate by “Socrates” so that it indicates something else. But “human being” is not determinate of itself, and so it can be made determinate by “Socrates,” so that “Socrates is a human being” is true and \textit{per se}, since both subject and predicate indicate the same thing precisely, namely Socrates, but under different formula. Of course, what “human being” indicates is assumed to depend on the sentence it occurs in, so it is determined by another, and in \textit{this} sentence, it indicates Socrates alone.

\(^{111}\)Aristotle, \textit{Metaphysics} V 7, 1017a8-30.
called being in the third way of speaking *per se*. In the other way, something is said to be *per se* that does not need another for it to exist, and individual substances are like this, for instance, Socrates and the like. And what is a *per se* being thus is *per se* in the third way. So Socrates subsists *per se* in the third way, for he subsists through what is not another from its essence, as through the presence of matter in form.

But some say if Socrates exists *per se* in such a way that in his being he does not need another, then he is not caused. I reply to this that these two are consistent, that something is caused by another so that it is in actuality by another, and yet the form is from itself, as a human being is formally a being *per se*, but in actuality from a first cause, which is in every case the cause of all this.

The arguments proceed on their own ways. For the argument to the first part shows that an accident is *per se* in such a way that in its being it does not depend on the soul, and this is granted. And the other argument proves that an accident is not a being in such a way that it does not need another for its being, and this too is granted.

**Question 25**

Next it is asked whether any accident is in its subject *per se*.

And it is argued that none is, since the *per se* and the essential are the same thing, so that where, in nature, we have a *per se* transmutation into something else, we have an essential transmutation. But no accident is essential. Therefore etc.

Again, what is in something *per se* is in it of necessity. But accidents are not in things of necessity. Therefore etc.

Again, different ways of inhering are required by different sorts of things that inhere. But when substance inhere and when accident inhere, different sort of things inhere. Therefore different sorts of inhering take place. But substance inhere *per se*, and therefore accident inhere *per accidens*.

On the other hand, it is argued that the conclusion of a demonstration is *per se*, but in the conclusion of a demonstration an accident inhere in a subject; therefore etc.

It must be replied to this that some accidents inhere in a subject *per se*. To make this evident, it must be considered that some accidents follow an aggregate according to its species, and some according to the individual. Accidents that are in things according to species are in the aggregate through the proper essence of the aggregate, not so that they are included in the formula of its species, but so that the aggregate is *per se* their cause.

From this two things follow. The first is that every accident that is proper and *per se* is predicated *per se* of its subject. The second is that no accident is predicated *per se* in the first way. Proof of the first: since some predicate is said *per se* of its subject when the cause of the predicate is in the subject, but in every case the subject is the cause of its proper attribute; therefore etc. Proof of the second: since in a proposition *per se* in the first way the predicate is not outside the concept of its subject, for the attribute is to the subject as effect
is to cause, but the effect is not part of the concept of the cause; therefore etc.

There are certain accidents that follow the aggregate according to the individual, and such do not have a proper cause in the subject, and therefore are not in the subject *per se*. They are either separable or inseparable, so this is not *per se*, “the crow is black.” But some will say that it seems inseparable accidents are in things *per se*, since they are always in them and in then of necessity, and therefore *per se*. To this one responds from the position that not all inseparable accidents are in their subjects *per se*, since if there are such accidents that are neither posited in the definition of the substance, nor the substance in the definition of the accident, they are not in their subjects *per se*.

But next this same person will ask how we know which inseparable accidents are posited in the definition of the subject and which are not? And one answers to this that if they are such accidents as have their proper cause in the subject, so that they cannot be found in any subject differing in species, such are posited in the definition of the substance. Now as it happens blackness is found in other things differing from crows in species, and therefore blackness is not posited in the definition of crow, nor conversely.

But you ask whether, when some accident is in a thing *per se*, such an accident is first in its subject? For it seems that is not, since what is first in a subject seems to be part of its substance, and an accident is not part of the essence of a subject; therefore etc. Again the compounding intellect follows the apprehending intellect. But that which is first apprehended by the intellect is the substance of the thing, therefore what is first composed with the thing is of its substance. Therefore no accident is first composed with the subject.

To this it must be answered that we can consider a thing predicated of a subject in different ways, universally or in some one genus, so that we take all essential and accidental predicates universally, but we take accidental predicates alone in some one genus. In the first way, it is obvious that no accident is first in its subject, since that which is thus first in its subject is the substance of the reality. In the second way, some accident is *per se* first in its subject. Of this sort is the ability to laugh in respect of human being. And this is necessary since there is no accident so common that it is not first in something, since, if an accident is in a subject, either it is in it first or or through another. If it is first we have what has been proposed, if not, then it is in the subject through some other and I ask of this other as before. And so there will be an infinite regress in essential predicates, which is opposed to Aristotle in *Metaphysics V.*

The replies to the arguments are obvious. In response to the first I grant the major premise, taking “essential” in a broad sense. With regard to the minor premise, I hold that “some essential being” can be taken in two ways, in one way as that which is in the thing’s formula, in the other as that immediately and essentially caused by the subject. And in this second sense accidents are essentially in the subject.

In response to the second argument, I deny the minor premise. To prove it wrong, I

---

112 Aristotle, *Metaphysics VII* 6, 1031b18–1032a5? Probably a “7” was mistaken for a five by the copyist.
hold that this is intended to be about accidents that follow an aggregate as it is an individual, for these accidents are corruptible, and are in nothing per se.

In response to the other, I reply that it does not conclude anything more than this, that the mode of inherence of the accident is not per se in that way in which the node of inherence of the substance is. And I grant this. I also grant that accidents are in things per accidens, that is, they are not in things per se in the same way that those things are that are in things per se in the first way. Those are in things per se in the first way when the predicate falls in the definition of the subject. The second way is when the subject is the cause of the predicate, and that is when a proper attribute is predicated of its proper subject.

Question 26

Next we ask whether two accidents can be first in the same subject, for instance, even and odd in number.

And it is argued that they cannot, since as two subjects are related to one first accident, so two accidents to one first subject. But two subjects cannot be the first subject of one first accident, for then the two subjects are one subject. Hence two accidents cannot be first in the same subject.

Again, a subject is through its essence the immediate cause of an accident, but of one cause there is one per se first effect, therefore etc.

Again, whatever is said through superabundance agrees with one thing only. But “being first in” is something said through superabundance, therefore etc.

The opposite view is the intention of the Philosopher in the *Metaphysics*. Pythagoras thought that what is in something first is the substance of its being. The Philosopher argues against this, since if that which is first in something were its substance, many would be the substance of one subject. But this inference does not hold unless many accidents are immediately in some subject.

Some who wish to resolve this question say that something is said to be in something first because it is not in it by the mediation of something prior. But this can be unmediated by a prior subject in the way this is, “a triangle has three.” Having three is in a triangle first since it is not mediated by a prior subject, but, still, it is in it by mediation of a prior predicate, since, because it has two angles, it has three extrinsic angles opposite one another. Or it may not be mediated by a prior predicate. And in this way the definition is in the defined, since it is not mediated by a prior subject, nor by a prior predicate. Then, when it is asked whether two accidents etc., they say that two accidents can be first in the same subject at the same time in such a way that they are not mediated by a prior predicate, for if it were thus, an attribute would be indeemonstrable of its subject. For a demonstration is through a cause, but if there were no first essential that is said of a subject prior to the

---

attribute, there would be no cause why an attribute is said of a subject. For if there is no definition of the substance, there is never any other, and so neither a proper attribute nor any accident would be proved of the subject. These speak truly, but they do not resolve the problem. For it is certain that two accidents are not in a first subject unmediated by a prior predicate, but if they are first in it they are first in it in such a way that they are not mediated by a prior. But this is what we seek, and to that they do not respond.

And so it must be said that in this way there cannot be two accidents in one first subject through one first thing, but only through distinct things. And the explanation of this is that different capacities correspond to different actualizations, since a capacity and actualization must be proportionate to one another. But if two accidents are in the same first subject, those accidents are two different actualizations. It is necessary, then, that in the subject there be two different capacities, so that through one capacity it receives the one accident first, and the other through the other.

But you will reply, from what you have said it follows that nothing is first in one subject insofar as it is one except one first accident, which seems to be false, since one is a number and yet both even and odd are in it first. I reply that if these two accidents, even and odd, are in a number first they are not in it except as it is one. And one in what way? One in genus, since number is one in genus. But if even and odd are considered according to their own formulae, thus considered they are not in number as it is one something, but as it is diversified in different species— which Grosseteste says, namely that nothing prevents one and the same being said about many in such a way that it is first of every one of them, as a genus is in many species in such a way that to each of these it is first, thus too of various accidents in respect of a subject. If we consider some one to be first in two, this only occurs in one of these two ways: either because those many are considered as one, or because that one is considered as many. Thus it is necessary to consider the second of these ways in respect of species inasmuch as they are first in those. Thus it is obvious that two accidents are first in the same, but through different causes, as in ensouled body. For life is first in it through the soul, and being mortal is also in it first, but this is through matter. And this makes the reply to the arguments apparent.

**Question 27**

Next it is asked whether this is *per se*, “number is even.”

And it seems it is not, since in a proposition *per se* in the second way, it is necessary that the predicate be in the subject of necessity, but even is not in a number of necessity, therefore it is not *per se*.

On the other hand, it is argued that accidents are in subjects *per se* which are received

---

in the formula of their accidents, as the Philosopher intends in this chapter.\textsuperscript{115} But in the definition of even I number is posited, since an even number is a number not having a middle,\textsuperscript{116} whence it seems that this is per se in the second way.

It must be replied that this is not per se, “number is even,” but this is per se, “a number is even or odd.” In the same way, this is not per se, “a line is straight,” but this is per se, “a line is straight or curved.” The first is obvious, since for the proposition to be per se in the second way it is necessary that the predicate be in the subject of necessity and in every case. But this predicate, even, is not in number of necessity and always and in every case, nor is straight in line, for a line is not necessarily straight, nor is every line straight. And in the same way number is not of necessity even, nor even in every case, whence it will not be per se, for per se and of every case are the same, and what is per se is necessary, as was shown above.

But someone will reply that, as we have seen, nothing is required for a per se proposition except that in the subject there be the cause of the predicate. For per se conveys cause, so it suffices that the cause of the predicate be in the subject or vice versa. But in a line a sufficient cause of straight is found, and in a number, of even, therefore etc.

It is to be replied that it is true that is is required for a proposition per se in the second way that the subject be the sufficient cause of the predicate, but also this is required, that the subject be the precise cause of the predicate. And this is obvious from the preceding, since for a proposition per se in the second way it is necessary that subject and predicate be said convertibly, but this will not be unless the subject is the precise cause of the predicate. But this is not so when it is said, “number is even,” since number is not a cause in respect of this that I call even, for it is the cause of another as well. But this is per se in the second way, “a number is even or odd,” since this is per se in the second way, “a number is a number having a middle or not having a middle,” just as this, “an animal is a \textsuperscript{“}an or a non-man,\textsuperscript{“} as has been shown. But everything having a middle in the genus of numbers is even or uneven, which is per se. But what is in something per se is in it of necessity, so these, “a number is even or uneven,” “a line is straight or curved,” are per se in the second way. Hence these three propositions differ: “a number is even,” “a number not having a middle is even,” and “a multiple of two is even.” For this, “a number is even,” is in no way per se. This, “a number not having a middle is even,” is per se in the first way, since the subject is the cause of the

\textsuperscript{115} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 4, 73a37–73b2.

\textsuperscript{116} The author assumes that the definition of even number is, “a number such that a collection of that number of things lined up does not have a middle member.” Hence, a collection of four things does not have a middle member, that is, a member such that there is the same number of things on either side of it. Five things would have such a middle member, namely the third. From this definition it is supposed to follow that even numbers are always a multiple of two and vice versa. Perhaps the reasoning is that a multiple of two will never have a middle member, since such a member would have to be between two groups of an equal size, but that would make the number one more than a multiple of two. On the other hand, if a number is not a multiple of two, then it is either one, or one more than a multiple of two. But in the second case, it will always have a middle member, and so be odd, and not even, since the one more can be placed between two equal numbers.
inherence of the predicate. In response to the argument, this, “a multiple of two is even,” is per se, but not first, since a multiple of two is not even because it is a multiple of two, but because it is a number not having a middle.

In response to the arguments. To the first I reply that the major premise is true. I suppose that these accidents are in the subject in every case, for this is a necessary condition for a per se proposition. To the minor premise I reply that although number is posited in the definition of even, still even is not in number in every case. An so this is not per se, “number is even.” And if we wish to say otherwise, that it does not suffice for a per se proposition that the predicate include the subject in its definition, but it is also required that the subject be immediate to the predicate. Again, that the subject itself be the efficient cause and the precise cause of this, and insofar as this is a number it is not the cause of even because it is number, but through this, that it is a number not having a middle.

Question 28

Next, we ask concerning the third way, whether it is a way of inhering or of being. And it is argued that it is a way of inhering, since a way of being per se is a way of inhering when “per se” is a determination of inherence. But in the third way there is a per se determination of inherence? since this is per se in the third way, “Socrates is per se,” and “per se” here is a determination of the inherence of being to Socrates, therefore etc.

Again, the Philosopher in the chapter on per se only enumerates ways that relate to demonstration. But those which relate to demonstration are ways of inhering. Therefore etc.

On the other hand, it is argued that that way of per se is not a way of inhering according to which an incomplex is called per se, but rather, that of which there is inherence is a certain complex of a predicate with the subject. But in the third way an incomplex is called per se, for instance, Socrates is, and every first substance. Therefore etc.

Grosseteste says that all the ways of per se which the Philosopher names lead back to three ways, namely to ways of being, inhering, and causing. The first and second ways are ways of inhering, the fourth way, a way of causing, the third, of being. And in this he agrees with Themistius on that passage, who says that the Philosopher does not give the third way as relating to demonstration, but only to complete the number of per se’s. But it is clear that it is a way of inhering it relates to demonstration, so that it is obvious that this third way is not a way of inhering.

Again, that it is not a way of inhering is obvious, since in this third way a singular

---

117 Aristotle, Posterior Analytics I 4.


119 Themistius, Paraphrasis of the Posterior Analytics, Chapter 4, ed. O’Donnell, p. 255, ll. 7–9 from the bottom.
substance is called \textit{per se}. But, now, of a singular substance there is no inherence in another, nor even of a universal substance, for by the name “substance” something absolute is conveyed. And these are the ways through which the Philosopher distinguishes substance from accident, namely, that substance is a \textit{per se} being, but accident is one inhering in another. Therefore it is obvious that this third way of saying \textit{per se} is not a way of inhering, and this is what the Philosopher says in the text,\footnote{Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 4, 73b6–10.} for according to this way, things are said \textit{per se} which are not said of a subject, and singular things are the only things of this sort. But singulars are \textit{per se} subsisting things, for they subsist through something not outside their formula, and hence it is not required that there be anything other to which they belong. These are, therefore, \textit{per se} subsisting things. Therefore this third way is not a way of inhering, but a way of \textit{per se} subsisting.

In response to the argument, I grant the major premise, and deny the minor, since \textit{per se} in the third way does not indicate the inherence of a predicate to the subject. I reply that \textit{per se} can determine this word “is” or inherence. If it determines inherence, I reply that this, “Socrates is \textit{per se},” is \textit{per se} in the second way, and the sense of “Socrates is \textit{per se}” is that being is in Socrates \textit{per se}, supposing that actual being is in him \textit{per se} in the second way. But if it determines the word “is” in that way Socrates is \textit{per se} in the third way, and the sense is that Socrates is \textit{per se}, that is, by himself.

But someone will say, from the aforesaid it must seem to you that \textit{per se} produces a modal proposition, since \textit{per se} determines either inherence, or this word “is,” \textit{per se}, and so this proposition will be modal, “human being is an animal \textit{per se},” and those like it. I reply that this is true, for not only these modes, necessary and impossible and so on, make propositions nodal, but an indefinite number of others make propositions modal.

Again, all of these are modal: “Socrates runs well” or “quickly,” for a mode is nothing except a determination of the inherence of the predicate to the subject. And so every determination which can determine the inherence of a predicate to the subject can make a modal proposition. But things of this sort are indefinite in number, and this is the intention of Ammonius and Simplicius on the \textit{De Interpretatione}.\footnote{Ammonius, \textit{Commentaire sur le Peri Hermeneias D’Aristote. Traduction de Guillame de Moerbeke}, Proemium, ed. G. Verbeke, pp. 14–15, ll. 27–32. So far as I know, no commentary by Simplicius on Aristotle’s \textit{De Interpretatione} was available to Simon, and I could not find the reference in Simplicius’
’s commentary on the \textit{Categories}, ed. Pattin (1971).}

\section*{Question 29}

Next it is asked whether Socrates is \textit{per se} in the third way, and in the second place, whether the fourth way is a way of inhering.

Concerning the first, it is argued that it is not, since “\textit{per se}” indicates privation of
causality from any other. That therefore is per se in the third way, and only that, which does not have causality of its being, for to be caused is contradictory to per se in this way. But Socrates has causality of his being. Therefore Socrates is not per se in the third way.

Again, nothing that is a being accidentally is per se in the third way. But Socrates is a being accidentally, since being in is conjoined to accidents, and also, according to some, two realities are included in its formula, of which one is accidental to the other, therefore etc.

On the other hand, it is argued that everything which is a species or individual of the genus of substance is per se in the third way, for a substance is what is first and primarily. But Socrates is in the genus of substance. Therefore etc.

For this, it must be understood that Socrates is per se in the third way, since everything that exists through its formula, and is not through anything outside its formula, is per se in the third way in its formula, therefore etc.

Again, everything that signifies some this is per se in the third way, as the Philosopher intends in the text, for that is per se in the third way that is not said of anything, as white and educated are. But Socrates is some this, for an individual and a this are the same. But he is called an individual because he is not divided into many parts, and a this because he subsists per se. whence Socrates subsists per se, and every such is per se in the third way.

But you will say those are per se in the third way that signify some this and subsist per se for it seems that universal substances are not per se in the third way, since they do not subsist per se, but rather in singulars. Nor do they signify some this, for they are said of singulars and all those are per se in the third way which are not said of a subject by which they are, and since universals are said of a subject, it seems that etc.

It must be replied to this that “universal” is said in two ways, universal in act and universal in potency. A universal in potency is a nature of a reality understood in potency, and this nature is one in one thing and many in many, and not one in many before it is understood, and so it is not another than the nature of the singulars. But indeed, if singulars subsist per se they subsist through this, and so they are, thus considered, realities per se in the third way of saying per se. In another way they are called universals in act, and such is the nature of a reality understood in act insofar as the formula of universality is founded on this, and so two things are considered in the universal in act, namely the nature subject to the universality and the universality itself. Considering the nature subject to the universality, it is per se in the third way, since through that nature particulars are that which they are. But, indeed, singulars are not per se in the third way, unless it is because they are through their nature. Considering the universality, it is not per se in the third way. Thus it would be an accident, and considering this, Aristotle, in Metaphysics VII, said against Plato that universals are not substances. And this is true, considering them in respect of the formula of

---

122 Aristotle, Posterior Analytics I 4, 73b6–8.

universality. And this is what the Commentator says, on *Metaphysics* XII, that universals according to Aristotle are collected in the soul from many singulars by the intellect that considers and makes then into one intention from their similitude.\(^{124}\) And this intention belongs to the reality, and with respect to that universals are not *per se* in the third way, nor are universals in singulars. Therefore they are not *per se* in the third way. For the argument considers the matter well, if the universal is in singulars as an accident is in a subject, but it is not thus, rather the universal is in singulars as a nature is in what has a nature.

In response to the other, I reply that this is not, strictly speaking, a universal. It is in something as in a subject. For a subject is named an actual being from its formula, and through this the subject is distinguished from matter by the Commentator.\(^{125}\) If, then, something attaches to the subject it is an accident, since the subject is already in actual existence. And therefore even though every principal of the subject as subject is an accident,\(^{126}\) still, it is not true to say on account of this that universals are predicated of singulars as of a subject, since universals are of the substance of singulars. It appears, then, that Socrates is *per se* in the third way, and in every case every substance, both primary and secondary, is *per se* in the third way of saying *per se*, just as it seemed earlier.

In response to the arguments opposed to this, when it is argued that *per se* indicates privation of causality, I reply that *per se*, strictly speaking, does indicate privation of causality, but sometimes of one cause and sometimes of several. For when God is said to be *per se*, *per se* indicates privation of every cause, since the First Cause <principium> is not through any other cause. “A se” indicates, in another way, privation of causality by matter when it is said that Intelligences are *per se* since their form is not received in matter. It indicates privation of the subject in another way, and in this way both primary and secondary substances are *per se*, since they don’t need another as their subject to subsist. But in this way every substance is *per se* in the third way, since it doesn’t have any other as cause of its being in the genus (of subject), therefore etc. It is said in the minor premise, “Socrates has another as cause,” This is true for efficient and material causes, but he does not have another as cause in the genus of subject.

In response to the other argument, one can reply in two ways. For he who holds that

\(^{124}\) Averroes, *Commentary on the Metaphysics* XII 1, 1069a26–29, comm. 4, Venice 1562, 292D.


\(^{126}\) That is, whatever it is that makes this an actually existing subject and an individual is an accident, the individuating principle, perhaps its location in space and time, in an accident. But despite this, the individual does not have accidental being in virtue of actual existence, but, rather, is *per se* in the third way. The same point occurs in the reply to the second objection. There, it is granted as a fact that the individual substance (the hylomorphic composite of matter and form) is because being in that individual belongs to certain accidents, and so it is accidentally (in virtue of possessing certain accidents), but this does not prevent it from being *per se* in the third way in virtue of its actual existence.
an individual includes two realities will say this, that something is said to be accidentally in
two ways, either because being in the composite is in accidents (inesse coniunctum inest
accidentibus), or because it is not unless it belongs to something. Whence, that which is a
being accidentally in this second way is not per se in the third way, but that which is a being
accidentally because being in the composite is in accidents is per se in the third way. But
according to another opinion, it must be held that nothing that includes two realities, of
which one belongs to another, is a being per se in the third way. But Socrates does not
include two realities of which one belongs to the other. Therefore Socrates, and every other
substance, can be per se in the third way.

Question 30

Concerning the second question, namely that the fourth way is a way of inhering, it
is argued thus. to cause is not to inhere per se. Indeed, from the fact that something causes
another per se it can be concluded that the one is not the other, for the cause and what is
causd differ in essence. Since, then, the fourth way, according to Grosseteste, is a way of
causing (for he only posits ways of inhering), therefore the fourth way etc.

Again, since “per se” indicates cause, wherever there is a way of inhering per se it is
necessary that the predicate be related to the subject as cause, as in the first way, or as
caused, as in the second way. So every way of inhering per se will be the first or the second.

On the other hand, it is argued that every way that falls within a demonstration is a
way of inhering. And it is for this reason that Themistius holds that the third way is not a way
of inhering, for it does not fall within a demonstration, therefore etc.

It must be replied to this question that the fourth way is a way of inhering per se, for
there is a way of inhering per se where the subject is related to the predicate as cause to
causd. In the fourth way the subject is related to the predicate as cause to caused, and this
is under the ratio of efficient cause. For instance, a killer kills because of killing, and there is
no other cause of this, so it is obvious that the fourth way is a way of inhering. Hence the
subject is related to its attribute in two genera of cause, namely the genus of material cause
and the genus of efficient cause. As it is related to its attribute in the genus of material cause
it is the second way. As the subject is related to its attribute in the genus of efficient cause
it is the fourth way. Hence the subject as it is related under the formula of efficient cause is
a principle for demonstrating the attribute of its subject under the genus of material cause,
for the subject is the effective cause of the attribute through its formal principles. Therefore
the definition which joins the formal principles to the subject is the middle term for
demonstrating the attribute of the subject, as will become apparent later. And as for the

---

128 Themistius, Paraphrasis of the Posterior Analytics, Chapter 4, ed. O’Donnell, p. 255, ll. 32–34.
subject at hand, both ways are ways of inhering, but the first way of inhering falls among the premises of a demonstration, and the second in the conclusion.

But how does this way differ from the other ways of inhering? Some say this fourth way differs from the first and from the second as universal from particular. And they support this with Aristotle, where he gives the ways of being in a certain respect—the first way is as it pertains to the form, the second as it pertains to matter. And then he adds that as it indicates a relation to all the causes, it is the fourth way. In the same way, they speak of the per se, including the fourth way of speaking per se. But these fellows give too little consideration to the matter. It is true that “in a certain respect” in the first way pertains to the form, and in the second way to matter, but what these say is that in the fourth way, “in a certain respect” indicates a relation to every cause. Now Aristotle holds that that is per se in the fourth way of which there is no other cause, in which way “The human being is a human being” is per se. And he does not mention what these say, that “in a certain respect” indicates a relation to all causes indifferently. Therefore, it must be replied otherwise. It is true that per se in the fourth way differs from the first as a universal from particular, not because per se in the fourth way indicates a relation to all the causes, but rather because every proposition that is per se in the first way is per se in the fourth way, for propositions per se in the first way are immediate, and of these there is no other cause, like propositions per se in the fourth way.

In response to the arguments, to the first, I grant the major premise, for causation per se is not inherence per se, because even though it is caused by another, it can inhere in it per se. But the relation of the caused to the cause can be considered in two ways, either in abstraction or in contraction. If in abstraction, the cause is not predicated per se of the caused, nor vice versa. Thus causation is not per se inherence. But in contraction, I hold that caused can be predicated of the cause per se, for instance, “The killer kills”—the caused is predicated of the cause per se and in contraction. And for this reason a way of causing certainly is a way of inhering, considered in contraction. In response to the minor premise, if Grosseteste understands that the fourth way is so much a way of causing that it is not a way of inhering, then, in the same way, he says that there does not seem to be any reason why the fourth way is more a way of causing than the second, since just as the effect in the fourth way is predicated of the cause, so in the second way the changed is predicated of the matter in the genus of material cause. And if you hold that it is all right, because in the fourth way the subject is efficient cause of the predicate in the subject, and the subject is the material cause only because the efficient cause is the cause of the causality of matter, and so, since efficient

---

129 Aristotle, *Metaphysics* V 18, 1022a14–22. The interpretation suggested for this passage seems wrong. Aristotle's point is not that there is a third sense of secundum quod in which it indicates whatever cause indifferently, but that there is one sense for each sort of cause, so four senses.

cause lies behind the material causality of the subject therefore the fourth way is a way of causing! and the second is not a way of causing—that won’t do, since the end is also an efficient cause, and in the same way as efficient cause and matter do, form and end coincide. And if the power is a <formal> cause caused <by the final cause>, therefore if the predicate is related to the subject as form it will most surely be called a way of causing, and such is the first way. This is opposed to them, and so their account of cause is not sufficient.

In response to the other argument, I grant the major premise, and when you say, “If the predicate is related to the subject as cause to caused, in this way it is the first way,” I grant it. And next, when it is said that “when the predicate is related to the subject as caused to cause” it is the second way, I reply that this is not true precisely, for the caused can be related to the cause either in the genus of natural cause, and thus it is the second way, or in the genus of efficient cause, and thus it is the fourth.

**Question 31**

Next it is asked in what way the ways of saying *per se* are related to demonstration.

And it seems to some\(^{131}\) that the fourth way is not an ingredient of demonstration, for sometimes one can demonstrate an attribute of the subject through the definition of the attribute. But where the attribute is received by means of demonstration the fourth way is not an ingredient, for in such a demonstration, in the major premise the attribute is predicated of its definition, which takes us back to the first way of saying *per se*, and in the second proposition, the minor premise, the definition of the attribute is predicated of the subject and the subject is seen to have the attribute in the formula of material cause. Again, neither is the conclusion *per se* in the fourth way, for there the attribute is predicated of its subject, and so this is *per se* in the second way.

Again, sometimes one can demonstrate the attribute of the subject through another prior attribute, as with a triangle, which has three sides equal to two right angles because it is a figure having an extrinsic angle etc. But in such a demonstration the first way is not an ingredient, for in the first proposition the attribute is predicated of an attribute, and in the second the prior attribute is predicated of the subject, and in the conclusion the attribute under consideration is predicated of the subject, and none of these is the first way.

It must be replied to this that although there are four ways of what is *per se*, the fourth way is not an ingredient of demonstration except as an incomplex something that *per se* determines inherence. But it is true that, since every *per se* inherent depends on some *per se* being, so every way of inhering *per se* depends on a way of being *per se*. And because of this, in the conclusion of demonstration *per se* of the highest sort, just as there is a way of inhering *per se* it is necessary that the subject be a being *per se*. And before such a subject is arrived

---

at, which is a being per se of which the attribute is demonstrated, there is no demonstration of the strongest sort of the subject. Hence it is not always true to say that the fourth way does not relate to demonstration, but that it does not relate as it is received in the premisses of demonstration. This is true of the other ways.

Two things must be understood. The first is that in a demonstration of the highest sort an attribute is demonstrated of the subject. The second is that the middle term for demonstrating the attribute of the subject is the definition of the subject, which indicates the cause of inherence of the attribute to the subject. And this is what Aristotle says in the second book of the *Posterior Analytics*, that the middle term indicates what it is and why it is.\(^{132}\) But he says the essence of the subject is the why it is of the attribute’s inherence in the subject. Hence, in a demonstration of the strongest sort the attribute is attributed to the middle term in the major premise, because the middle term is the efficient cause of the attribute, since the middle term in such a demonstration indicates what it is of the subject and why it is of the inherence of the predicate to the subject. And the middle term is the efficient cause of the attribute, and so it is per se in the fourth way. In the minor premise the definition of the subject is attributed to the subject, and so it is the first way. In the conclusion the attribute is attributed to the subject, and so it is the second way. And so in demonstration of the strongest sort the fourth way is in the major premise, the first in the minor premise, and the second in the conclusion, and thus in the strongest sort of demonstration every way is required.

In response to the arguments, to the first, when it is argued that the attribute is sometimes shown of the subject through the definition of an attribute, and the fourth way of speaking per se does not occur there, it can be held that the fourth way is included in the demonstration there, since just as the subject is related in the formula of material cause in respect of the definition of the attribute, so it is related in the formula of material cause. Since the definition of the attribute indicates the essence of the attribute, but the being of the attribute is caused from the subject as efficient cause, therefore in such a demonstration the fourth mode is assumed in the second proposition, since in the first the attribute is attributed to the definition of the attribute, but in the second the definition of the attribute is attributed to the subject. Or it can be held that all three ways enter into demonstration where it is the highest sort of demonstration, but where an attribute is shown of the subject through the definition of an attribute it is not the highest sort of demonstration, since such a demonstration does not proceed through immediate propositions, since the definition of the attribute can be shown of the subject through something prior.

As to the second, it must be replied that the first way does not seem to enter into demonstration there, nevertheless, if it is said that the first is understood through the fourth, since every proposition in the first way is per se in the fourth way, then, since the fourth way is there, the first will be, at least as a particular within its universal.

---

\(^{132}\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 2, 90a7-23.
Next it is asked whether any negative proposition is true per se.
And it is argued that none is, for no proposition that is only true accidentally is said to be per se. But every negative proposition is true accidentally, as Aristotle says in On Interpretation, the good is not bad only because this is true, “the good is good.” Since, then, every negative proposition is made true by an affirmative proposition, it seems that no negative proposition is per se.

Again, this is a true negative proposition, “No human being is a donkey,” and yet it is not per se, since if it were per se it would be so in the first way, the second way, or the fourth. But not in the first way, since the predicate does not fall within the definition of the subject, nor in the second, since the predicate is not a proper attribute of the subject, nor in the fourth, since the subject is not an efficient cause of the predicate.

On the other hand, it is argued that demonstration is from what is per se, but it is possible to make a demonstration from some negative propositions, therefore etc.

For the reply to this it must be understood that in the genus of negative propositions some per se and immediate negative propositions are to be found, for if any negative proposition is to be demonstrated, some negative proposition must be assumed, and this does not suffice by itself, but an affirmative proposition must also be assumed. I ask of that negative proposition from which it is proved, whether it is immediate or not. If it is immediate, we have what was proposed, and if not, then it is demonstrated from some other negative proposition, and I ask about it whether it will be immediate or not, and so on indefinitely.

Again, a negative proposition cannot be proved unless an affirmative proposition be assumed. But there is a stopping place in affirmative propositions, so in negative propositions, too. But there would be no stopping place there unless some negative proposition is immediate, therefore etc. The minor premise is proved from Aristotle in Posterior Analytics I, namely that there is a stopping place in affirmatives, and in essential predicates as well as accidents.

Again, in each genus what is accidental, leads back to what is per se in that genus, but in the genus of negative propositions an accidental negative proposition can be found, therefore there will be something per se in that genus back to which it leads.

Again, just as in affirmative propositions some first is to be found, for instance, one put in terms of being, so in the genus of negatives it is possible to find a first than which no other is more necessary, and this would be in common terms of being, for instance,

---

133 Aristotle, De Interpretatione 14, 23b8–26.

134 Aristotle, Posterior Analytics I 7, 75b2; I 22, 83b20, for immediate accidents. Aristotle, Posterior Analytics I 15 discusses negative immediate propositions and when they occur.
“non-being is not being,” or “being is not non-being.”

But you will say, if this is so, and there is an immediate negative proposition, and an immediate proposition is one to which no other is prior, and is most necessary, then there will be some negative to which nothing is prior, and this is contrary to the Philosopher, who says that to every negative proposition some affirmative proposition is prior. It must be replied that if anything is immediate then nothing is prior to it, but “some thing is immediate” is said either without qualification, or in a genus. Hence if something is immediate in a genus, nothing is prior to it in that genus, and so it is possible to arrive at a first negative in the genus of negative propositions and yet for something to be prior to such an immediate proposition.

But you will say, since no negative is immediate without qualification, because there is something prior, it seems that demonstrations do not arise from negatives, since a demonstration arises from propositions immediate without qualification. I grant that no demonstration of the highest sort is from negative propositions, whence it must be noted that not every demonstration is from affirmative first principles without qualification, but some are from affirmative propositions immediate in their genus. For if a demonstration always arose from immediates without qualification, there would be no more than one demonstration, and so concerning negatives as well.

But you will ask next if any negatives are per se in any way that is to be found among these ways of saying per se. It must be understood that, as in affirmative propositions there is an assertion of the predicate of the subject, so in negative propositions the subject is such that it includes the opposite of the predicate in its definition, as for instance, in this proposition, “No human being is a donkey.” And such negative propositions are per se in the first way. Sometimes the subject is such that the predicate is removed from it in such a way that the subject is a proper subject in respect of the opposite predicate, for instance, in this, “man is not unable to laugh.” And thus it is the second way. And sometimes it happens that the subject is such that it is the efficient cause of the opposite of the predicate, as for instance, in “nothing killed lives.” And this is the fourth way.

In response to the arguments, in response to the first, when it is argued that “no proposition” etc., I hold that for something to be accidentally occurs in two ways, either that accidentally which is opposed to what is per se, or that which is opposed to what is first. Hence I grant that no proposition accidental so that it opposes what is per se is per se, but a proposition that is accidental by being opposed to what is first can be per se. For there are many per se propositions that are not first, for such are negative propositions.

In response to the other argument, I reply that this proposition, “no human being is a donkey,” is per se in the first way, for the predicate is removed from the subject in such a way that the opposite of the predicate is included in the definition of the subject.

---

Question 33

Next it is asked about *per se* in comparison to according to itself (*secundum quod ipsum*). First, whether *per se* and according to itself are the same.

And it is argued that they are from the Philosopher, who says this. For he says that “*per se*” and “according to itself” indicate the same being. For a triangle according to itself has three angles equal to two right angles. Therefore etc.

Again, those that signify the same are the same, but “*per se*” and “according to itself” signify the same, therefore etc. The major premise is obvious, and the minor premise is proved because the same is signified through this proposition, “human being is *per se* animal,” and “human being according to itself is animal.”

On the other hand, it is argued thus: to be in something according to itself and to be in it first are the same, therefore etc. For not everything that is in something *per se* is in it first. Again, if *per se* and according to itself are the same, wherever they are found one is the other. But this is false, since in speaking thus, “an isosceles triangle has three angles equal to two right angles,” it is *per se*, but not according to itself, since an isosceles triangle does not have three angles etc. considered as isosceles triangle, but only considered as a triangle.

I reply that *per se* and according to itself are in one way the same, in another way different. They are the same because “*per*” indicates cause, and “*se*” is a reflexive pronoun, and so *per se* includes two things, namely the relation of identity and the nature of causality, and so wherever it is found in any other proposition the being of causality is denoted and that causality is of the subject upon the predicate. This is because “*se*” is a reflexive pronoun. Therefore it only refers to that which precedes, and so it refers only to the subject, and doesn’t refer to any other causality, but only that. In a similar way “according to itself” includes two things, namely identity and a name of causality. In this, therefore, these two, namely *per se* and according to itself, agree. That both convey causality is obvious from the Philosopher in *Metaphysics* V, where he posits three ways in which “according to” is most used. The first way is as the essence or form of a thing is that through which something is, as the idea of good is that in respect of which something is good. The second way is as “according to” indicates the subject in which something is suited by nature to arise first, and in this way we say that body is colored considered as surface since the surface is that according to which body is colored first. The third way is said as “according to” denotes someone, that is, the cause why someone comes, and this third way reduces to the fourth here. Whence in the fourth way not only is the predicate related to the subject in the formula of efficient cause, but also of final cause. Reasoning thus, it is clear that “according to” conveys causality and “according to itself” and *per se* are in a way the same.

---


Again, in a way they are different, and to make this evident one must consider that these are per se in different ways, “the triangle has three etc.” and the isosceles has three etc.” For a triangle according to all that it is has three etc., through its principles it is the cause of its having three etc., and hence considered as a triangle it has three etc. But although an isosceles, according to all that it is, has three etc., having three is not in it first, but is prior in triangle. So this is per se, but not according to itself, since if it were according to isosceles, having three etc. would be first in it and through this it would be in every other. But this is false, since a triangle has three etc. per se and first, but not through the nature of isosceles, rather through the nature of triangle.

But some say that it seems a falsehood is accepted in the argument, since it is said that if an isosceles inasmuch as it is isosceles should have three etc. per se and first, it would be in every other through its nature. For we say that this is per se and first, “Human being is animal,” but we don’t say that animal is in every other through human being, therefore etc. Some would say that the locution is improper, “Human being according to itself is animal,” but this is proper, “Human being secundum se is animal,” for these two, secundum se and according to itself (secundum quo ipsum), differ. For then it is said that something is another secundum se when that which is in and that in which it is do not differ really. Therefore this is not secundum se, “Human being is animal according to itself.” Then it is said that something is another according to itself when that which inheres and that in which it inheres differ really, so that one is an accident immediately caused by the essence of the other, and so this is not proper, “Human being secundum se is able to laugh,” but this is, “Human being according to itself etc.”. Moreover, some would say, it is said that this is per se, “an isosceles has three etc.,” so either in the first way, which can’t be since the predicate does not fall in the definition of the subject, nor in the second way, since in a proposition per se in the second way the predicate only agrees with the subject, or if it is in others it is in them through the subject’s nature, but isosceles is not such a subject in respect of having three etc.

I reply that in the first and the second there are three degrees, since in the first way of speaking per se some are per se and first, and some per se and not first, as this is per se and first, “A human being is an animal,” but this is per se and not first, “Socrates is an animal.” And in the same way some are per se and first, as “A triangle has three etc.” But how can something be in something per se in the second way, unless it is caused from proper essential principles of the subject? Therefore, this is per se and first, “A triangle has three etc.,” because its having three etc. is caused from the essential principles of triangle. But in the case of the second way of speaking per se, it is not necessary that it be per se caused from the proper and essential principles of the subject, rather it suffices that the subject participate essentially in the nature of that which is the cause of the attribute through its essential and proper principles, which are in it per se and first. For instance, isosceles is in what has three etc., and in the second way speaking per se, and therefore it is not necessary that having three etc. be caused immediately from its proper principles, rather it suffices that it pertain essentially to the nature of that which it is in first and per se. And thus it is obvious how per se and
according to itself are in a way the same, and in a way different

But you will ask where we posit these to be the same, and where different. I reply that in those which are per se and first, per se and according to itself are the same, but in those which are per se and not first, per se and according to itself are different.

The arguments each proceed on its own way.

**Question 34**

Next it is asked whether any accident which is in a subject primarily and universally can be demonstrated of it.

And it is argued that it cannot, for there some other is the cause of what is demonstrated. If, therefore, an attribute that is in a subject primarily is demonstrated of the subject, it will be demonstrated through some other cause. Therefore that attribute will be in that cause before it is in the subject, and this is contrary to what was assumed, for it was assumed to be in the subject primarily. Therefore etc.

Again, what is immediately in something cannot be demonstrated of it, for of immediates there is no demonstration. But an attribute that is in a subject primarily and per se is in it immediately. Therefore etc.

Again, if an attribute that is primarily in a subject is demonstrated of it, either this will be through another, prior, attribute, or through some posterior attribute, or through the definition of the attribute, or through the definition of the subject. It cannot be demonstrated through a prior attribute, since it is assumed that it is primary; nor through a posterior attribute, since that would beg the question, nor through a definition of the attribute, since that is demonstrable of the subject as an attribute of it; nor through a definition of the subject, since it is necessary that the middle term be in the same order as the extremes, and if the definition of the subject were taken as the middle term, the middle would not be in the same order with the extremes, for the middle term would be in the genus of substance, and the extremes in the genus of accident. And there can’t be any other way to demonstrate the attribute of the subject. Therefore etc.

The contrary view is clear from the Philosopher in the text, for he says that something is universal when it is demonstrated that it is in the subject per se and primarily. Therefore he intends that the attribute, which is in, and primarily in, the subject, can be demonstrated of a substance.

In response to this, it must be held that an attribute that is in a subject per se and primarily can be demonstrated of the subject, and this is demonstration strictly speaking, and nothing else can be demonstrated if such an attribute is not. For an attribute primarily in its subject is caused by the essential principles of the subject, for in composites the matter together with the form is the cause of every accident, and since this attribute is not of the

---

essence of the subject, it will have a cause through which it is in the subject. Then, I argue, everything that has a another cause than the subject why it is in the subject can be demonstrated of the subject, but every attribute that is in a subject per se and primarily has a <such a> cause in the subject, just as every accident does, universally. Therefore etc.

Again, the definition of the subject is the middle term in demonstration of the highest sort, as we shall see in the second book.\textsuperscript{139} Since, then, a primary attribute of a subject is caused by the subject through the definition of the subject, therefore the definition of the subject can be the middle term for demonstrating the attribute of the subject, because the definition of the subject is the cause of the attribute. For it is clear that the definition of the subject indicates the essence of the subject, and the subject is the cause of the attribute in it through its essence, wherefore the definition of the subject indicates the cause of the attribute in the subject.

And it must be understood next that accidents are three-fold, namely, primary, middle, and last. Primary accidents can be demonstrated of the subject through a cause in the subject, but middle accidents can be demonstrated through the primary accident, and the last through middle accidents. And the last are only demonstrable, and cannot at the same time be middle terms for demonstrating something else, which is why they are last. This is apparent in nature, for fire is the cause of its causal action through its substantial form, and through this causal action it is the cause of lightness and rareness, and so on. It is necessary that one arrive at some attribute that is demonstrable only, and this last attribute is not a middle term, so that in everything, universally, it is necessary to seek a place where there is a stand, in natural things just as in other things.

In response to the arguments, to the first, when it is argued, “if an accident is shown of its subject, then this is through another than the subject, and the other will inhere in the subject beforehand, therefore the accident will inhere in it afterwards <and not primarily>,” this is true under the formula of cause, but the other will not be in the subject beforehand under the formula of subject. So, having three angles etc. is in a triangle through a cause, and it is in the cause beforehand, considered as a cause, but it is not in it beforehand considered as its subject. And so an attribute can be demonstrated through its cause.

In response to the second argument, I reply that something being immediately in another is two-fold, either immediate by the immediacy of the subject or immediate by the immediacy of the cause. whence every proper attribute is immediately in a subject by the immediacy of the subject, but not by the immediacy of cause. Indeed, everything demonstrated has a cause of its demonstration in the subject, even though it is primary and per se in the subject. But what is immediate in another by the immediacy of the cause cannot

\textsuperscript{139}Aristotle, Posterior Analytics II 11, 94a24–36, cited in support of this point by Thomas Aquinas, Commentarium in libros Posteriorum analyticorum II, Lectio 1, though in most of the examples in Book II the definition of the attribute seems to be the middle term. Aquinas explains this by arguing that the definition of the attribute must be completed by the definition of its proper subject.
also be demonstrated of the subject by this immediacy.

In response to the third argument, I hold that through the definition of the subject such an attribute is shown of the subject; and when it is said the middle term must be in the same order with the extremes, I reply that it is not needful that the middle be in the same order as the extremes as it relates to its category, but it suffices that it be of the same order speaking of such an order as exists between cause and caused. But such an order exists between the definition of the subject and the attribute that primarily and universally is in the subject, an order by which the definition of the subject is the cause and the attribute the caused, and this identity of order of the middle with the extremes is sufficient.

**Question 35**

Next it is asked if “human being is an animal” is universal by the universality treated in this book.\(^{140}\)

And it is argued that it is, for Themistius, on the chapter about errors, says that the genus is predicated universally of its species,\(^{141}\) but animal is the genus of human being, so it is universally in human being. Therefore this is universal by the universality treated in this book.

Again, that proposition is universal in which the predicate is in the subject universally, *per se*, and first. But in this proposition, “human being is an animal,” animal is in human being universally, since this is true, “Every human being is an animal.” And it is *per se*, for the predicate is of the formula of the subject. Again, it is first, since that predicate is primarily in something which is not in it through any prior predicate, but animal is in ran not through anything prior. Therefore etc.

In response to this, it must be understood that “universal” can be taken in four ways, in one way according to causality, in a second way according to predication, in another way a universal is the same as a universal proposition, in the fourth way universal is said of a proposition in which the subject and predicate are convertible. A universal according to causality is that by which causality extends to the production of many effects, and in this way the sun is called universal, for it is the cause of generable and corruptible things. In another way, “universal” is said according to predication, and is caused through the operation of the intellect abstracting something from material or individuating conditions. And Aristotle says

---

\(^{140}\) Aristotle, *Posterior Analytics* I 4, 73b25–28, for universality as defined in this book.

\(^{141}\) Themistius, *Paraphrase of the Posterior Analytics*, Chapter 4, ed. O'Donnell, p. 257, ll. 35–39, seems to be intended, though the “Chapter on Errors” should be Chapter 3.
about this that a universal is one in many and from many. We are not considering such universals here. In the third way, a universal is a universal proposition, for instance, “Every human being is an animal.” we are not considering universal in this way here. In the fourth way, a proposition in which the subject and predicate are convertible is universal, and in this way we say that universal is in the subject’s proper attribute in every case, since the subject and its attribute are not as the exceeding to the exceeded, but when one is found the other is also, and conversely. And this is what the Philosopher intends here by “universal”, whence he says that proposition is universal in which the predicate is in the subject through the nature of the subject, since the conclusion is convertible in such a way that not through another than the subject is the predicate in the subject.

In response to the question, then, it must be replied that this proposition, “Human being is an animal”, in one way agrees with the universal, but disagrees in three ways. For it agrees with the universal in this, that animal is in human being universally, per se, and primary, as was shown. But in three ways it disagrees. First, since in a proposition in which the predicate is primary in the subject it is not in another unless this is through the subject’s nature, just as it is assumed here in the first. Animal, however, does not agree with human being in this way, indeed, it agrees with donkey to the same extent as with human being. And in a second way, too, it disagrees, since in a universal proposition the predicate is the proper attribute of the subject, and, thus, not like the exceeding and the exceeded. But animal and human being are not related thus, for animal is not a proper attribute of human being, nor convertible with human being, for it is said of other species. And again in a third way, since in a universal proposition the subject is related to the predicate in such a way that the subject being assumed, the predicate is too, and the subject being removed, so is the predicate. But animal and human are not related thus, for although human being being assumed, animal is too, human being being destroyed, animal is not.

And so I hold that this proposition, “Human being is an animal,” is not universal by the sort of universality treated in this book, from which it is apparent what sort of condition this “universal” is. For if it is not universal unless there is convertibility of predicate and subject, the universal will either be of the predicate or of the predicate in relation to the subject, and the last is the more true.

In response to the arguments, to the first, when it is argued, “According to Themistius the genus is universally predicated” etc., I reply that the genus is universally predicated of its species, not as “the primary” which is prior to human being rather than donkey, but because it is “primary” in virtue of not being in human being through anything prior. But this does not suffice for it to be universal. It is required that “primary” be a <proper> accident of the subject, and so convertible with it.

\[142\] For instance, Aristotle, De Interpretatione 7, 17a37–38 and Metaphysics VII 13, 1038b10–11 say that a universal is suited by nature to be predicated of many. Simon no doubt took Categories 2 ff., which refers to what is said of another and what is in another, to be speaking of universals in both cases.
As for the second argument, I grant the major premise. I reply to the minor that although the predicate is in its subject primarily in such a way that it is not in it through anything prior, still this is not primary absolutely. For if the predicate is to agree with the subject primarily, strictly speaking, it is necessary that it not be in it through anything prior, and this in such a way that it does not agree with any other in the same way. But animal is not in human being primarily in this way, since it is in donkey, and all its other species, just as much as it is in human being.

**Question 36**

Next is it is asked whether a multitude of supposita is needed for the nature of a universal.

And it is argued that it is. The Philosopher says that a universal is one in many and from many.\(^\text{143}\) And Porphyry says that a universal is suited by nature to be predicated of many.\(^\text{144}\) Themistius says, in *De anima*, that a universal is a certain concept of the intellect, or hypostasis, collected from all by a similitude. But a similitude is not except in many.\(^\text{145}\) Therefore etc.

Again, from the formula of whole considered as a whole is having many parts, for according to Boëthius it is impossible for a whole considered as a whole to consist in one part.\(^\text{146}\) But a universal considered as such is a certain whole. Therefore, etc.

Again, according to the Philosopher in *De Caelo et Mundi*, in everything having a form in matter it is necessary that there be a multitude of supposita in act,\(^\text{147}\) but in every universal there is form in matter; therefore etc.

On the other hand, it is argued that the Philosopher says in *Metaphysics* VII that sun

---

\(^\text{143}\)For instance, Aristotle, *De Interpretatione* 7, 17a37–38 and *Metaphysics* VII 13, 1038b10–11, speaks of the universal being naturally suited to said of many. *Categories* 2 ff. speaks of what is said of another and what is in another, and Simon took both to be universal.

\(^\text{144}\)Porphyry’s *Isagoge* does not seem to contain any such passage referring to universals as such, but in the second paragraph of its discussion of genus it is indicated that genus is predicated of many species *in quid*, and that species is predicated of many differing in number. *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata*, pp. 26–27.


\(^\text{147}\)Aristotle, *De Caelo* I 9, 277b29–278a21, though Aristotle only argues here that it is possible for what has a form in matter to have several instances.
New Questions

and moon are universals, and if a definition is applied to them it will be universal. But sun and moon don’t have many supposita. Therefore etc.

Again, a multitude is not required for that nature which can be preserved in any part, but a universal as such can be preserved in respect of any part of it, therefore a multitude of individuals in act is not required for the nature of a universal as such.

In response to this, it must be understood that four genera of universals are found in beings, two in generable beings and two in sempiternal beings. In generables things some are found that are generable through propagation, some through putrefaction. Among those generated through propagation there must be several supposita for the nature of the thing to be preserved, namely a male and a female, and one will act and the other receive action. Among those generated by putrefaction it is not necessary that there be many supposita in act, for the form is brought into these by the power of superior body. Hence the Philosopher says that the father of things generated through putrefaction is the sun.

The reason why the universal among things generated by propagation necessarily requires many in act, and why these must be distinct in sex, is that for the nature of the species to be preserved in such, it is necessary that a family (genus) of individuals arise, and so the Philosopher says that in these beings there is generation because of the constitution of the species. But generation of individuals cannot be unless, through the action of these, one is agent and one patient. And because of this, even though a female is not intended by the nature of the species, yet it is intended by a nature, namely, that of the universal, which is to continue the species in being.

But a universal among things generated by putrefaction does not require many supposita in act, but only in potency. The reason is that no individual is found among these that can always remain, nor indeed is anything in the species active. But a species of this sort cannot be preserved except through some individual. Therefore it is necessary to assume a succession of individuals, so that the nature of the species is preserved in such a way that when one is corrupted, another is generated. Thus the universal found in these, although it does not have unchanging supposita in act, yet it necessarily has many in potency.

Among sempiternal things, too, there are two genera of beings. One is corporeal sempiternal substance, the other incorporeal sempiternal substance, which is abstracted from motion and matter. In corporeal sempiternal substances there are not many individuals in act, nor in potency, for if there were potential there for many, that potential would be ordered to something impossible. Therefore, there cannot be many suns and many moons, and the reason for this is that in those in which there is a plurality of individuals the cause


of multiplication is that all the matter devoted to that species is not taken up in one individual, and again because the individual is not such that the form of one individual can produce the appetite for the matter of the species. Now in sempiternal things all the matter devoted to the species is taken up in one individual, and under its form. And the form of one individual produces the whole appetite for matter, as occurs in the sun. Aside from the sun, nothing is found that is in potency to the form of the sun, and so all the matter is taken up in one individual, and its form produces the appetite for matter. Again, when it is under the form, it does not have an appetite to be under any other, nor is any privation mixed in there. And the same is true of the earth, the moon, and so on. And so there is no multiplication of individuals among these, either according to act or potency. But in certain others there is multiplication according to act, and in yet others according to potency, as we have seen.

But you will ask why it is thus in corporeal things, that one individual should take up the whole nature of a species, and not this? I say it is because those approximate most closely to that which is most one and most perfect, and so furnishes their nature so that those are incorruptible both in species and in the individual, and that lower things are corruptible, at least according to the individual. But even though in sempiternal things a multitude of supposita is not found either according to act or according to potency, yet it may well be that a multitude of supposita is still to be found according to aptitude, for being in many is not contradictory to form alone, and therefore we say that it is suited by nature because it is not contradictory to it. And it does not follow, then, that it has aptitude to this and therefore it has potency, as is clear in the case of a blind human being, for a blind is suited by nature to seeing, but does not have the potency to see, for due to his privation etc. But in incorporeal sempiternal substances a multitude of supposita is not found according to act, nor according to potency, nor according to aptitude, for every multitude of supposita is from a division of matter, and division of matter arises from the ability of quantity to have parts, and so, since there is no quantifiable matter in these, neither is a multitude of supposita found in them in any way, according to the Philosopher, although perhaps the opposite is in truth to be maintained. Hence Rabbi Moses says that in these no distinction is found except that between cause and caused. And the author of De Causis agrees with this, saying that it knows intelligibles above itself because it is caused by them, and it knows things below them because it is the cause of these, this distinction being only between causes and the caused.

But you will ask in what way these are universals? I hold that they are universal because they are in act multiple, whence the Philosopher in De anima III says that everything

---

151 Aristotle, Metaphysics XII 8, 1074b31–39.
152 Maimonides, Guide for the Perplexed, Part II, Chapter 4 (p. 158).
New Questions

separated is in act understanding and understood, and so they are universals in act. Whence, the formula of universality in these and in inferior things are very far apart. But up to now the question does not seem to concern this definition, for the question is whether, concerning the formula of universal whence the universal is such that it has a multitude of supposita, perhaps concerning the formula of universal whence universal is what has a multiplicity of supposita according to aptitude, but according to act or potency, for something is universal due to this, that it is in act absolutely, aside from conditions of individuation. But such absoluteness is possible if many are not found either according to act or potency, as I can understand substance alone aside from quantity and all such accidents. An absolute concept makes the formula of universal wherefore aptitude alone is required for the formula of universal to many. And if you say there is no aptitude to many in separate substances, I reply that the formula of universal is otherwise in these and in the others, as was said.

In response to the arguments, to the first I reply that all these definitions conclude well enough that concerning the formula of universal there is an aptitude to many. Whence the Philosopher says elsewhere it is apt by nature to be predicated of many. And if you reply that what contradicts the act contradicts the aptitude, therefore when the act for many contradicts something the aptitude for many contradicts it, I answer that the major premise is false. For not every aptitude is ordered to act.

It must be replied to the second that in the way it is a whole, thus it does have parts according to potency. And it if it is a whole in act, it has parts in act, and if in aptitude, it has parts in aptitude, and when it is said that a universal is a whole, this is true according to aptitude, as was said.

To the other, when it is argued that in those having form in matter there is also a multitude of individuals under on species through the matter, it must be said that if the major premise is taken universally, it is false, because some have form in matter, by which the matter is in potency to form and not to privation of form, and in such, a multitude of individuals under one species is not required because of matter, and in such, one and the same in number can remain sempiternally. But others have a form in matter by which it is in potency to form and to privation of form, and in these a multiplication of individuals according to matter under one species is required, since one in number cannot remain sempiternally.

Question 37

Next it is asked whether a genus requires a multitude of species.

---

154 Aristotle, *De Anima* III 5, 430a18–25.

155 Aristotle, *De Interpretatione* 7, 17a38–b1 and *Metaphysics* VII 13, 1038b10–11.
And it is argued that it does not, since just as the species is related to the individual, so the genus to the species, for in both cases there is a relation of the universal whole to its part. But a species does not require a multitude of individuals in act, therefore neither does a genus.

Again, an integral whole differs from a universal whole, as the Philosopher intends it in *Metaphysics V*, since the universal whole has parts of which every one is its own whole. But an integral whole has parts of which none is its own whole, as is obvious in the case of a house. But genus is related to species as the universal whole to its parts, therefore the nature of a genus etc.

On the other hand, it is argued it is of the formula of a whole to have parts, but genus is a certain whole, therefore a multitude of species is required for the nature of a genus.

It must be understood that there are two things to consider in genus, namely its essence and its being. If it is considered according to its essence it does not require a multitude of species, and what is more, no species pertains to its essence, neither one nor many. And it is like this because genus contracts to its species through contrary differences. But no difference belongs to the essence of a genus, since genus is related to differences as matter is to form, and subject to accidents, but form is not of the essence of matter, nor accidents of the essence of subject, therefore neither are differences of the essence of genus. And since a genus is determined to its species through their differences, a species will be outside the formula of the genus, both one and many.

But someone might say that genus considered according to its essence is nothing other than every one of its species. How is it, then, that its species are not of its essence? I reply that unity is found in the genus, and not unity in form, but unity in concept and formula. Then, even though what is one in form can be made many through diversity in number, still it is impossible that one and the same form be made diverse through diverse species, for then one thing essentially would be many essentially. And, therefore, when we assume the genus is made many through many different species it is obvious that genus is not one in form and essence, so that by the name genus many, or at least two, realities are conveyed, and these several realities agree under one common concept in the intellect. For the intellect certainly attributes the formula of genus to then. And this concept of the soul is taken from something appearing in reality, in such a way that different essences are conveyed through the genus under a common formula, which is a certain formula common to things different in species. And from this it is obvious that a species does not pertain to the essence of a genus as such. For what pertains to the essence of a genus as such is something one in formula that is found in many in species, but no species, whether one or many considered in their proper natures, can have such a common formula through which species can be found in things diverse in species. And so neither one nor several species pertain to the formula of genus as such. Nonetheless, every species has a common formula in the genus, but to consider a species thus

---

is to consider the nature of the genus and not the nature of the species.

But if it is considered in its own being, this can occur in two ways, either this will be according to the being it has in the soul, or the being it has in the reality outside the soul. In the first way, many species are not required. For just as neither one species nor many pertain to the essence of the genus, neither do they pertain to the understood essence of the genus, for the disposition of a thing is the same in being and truth. If it is considered according to the being it has in the thing outside, it requires a multitude of species not in act, but in potency. For although a genus is suited to be divided through opposed differences the genus of necessity exists under one or the other of the opposed differences. For the subject existing under one of the contraries is in potency as such under the other. And since differences are formal causes of things in respect of species, it must be held in a similar way of the genus in respect of the species. And so genus, as far as its being outside the soul is concerned, requires a multitude of species in potency. Thus it is clear in what way a multitude of species is required for the nature of the genus, and in what way it is not.

Now we must reply to the arguments. To the first, I answer that there is a certain similitude. There is a similitude because just as the species can be preserved in one individual, so the genus can be preserved in one species; and just as the species is predicated in quid of an individual, so the genus is predicated in quid of the species. But there is a dissimilitude as well, since the genus, through its differences, is determined to its species through differences that are received on the part of a form having a contrary. And so it is necessary that since a genus is under one species, it be required that it can be under another, for if one of the contraries is innate, the other also will be of necessity. And so, since a genus is determined to its species through differences, it necessarily has potency as such under both. But a species is determined to the individual through matter, and matter as such is contrary to nothing, and so, by the formula of contrariety there is no cause why species requires a multitude of individuals. Indeed, it happens that there are individuals that always remain, since when the matter is under that individual it is not in potency as such under another, and such are the sun and moon, therefore etc., as has been seen.

In response to the other argument, when it is said, “genus is a universal whole,” I grant this. And so every species is that which is the genus in reality, etc. It is said, therefore, “it can be sufficiently preserved in one species,” and this is true in act, and the reason has been given.

Question 38

Next it is asked whether one who cognizes every particular triangle to have three angles equal to two right angles cognizes triangle to have three angles etc.

And it is argued that he does since whenever things are related to one another as relatives, when one is cognized the other is cognized, for whenever one of two relatives is cognized, etc. But all particular triangles is convertible with triangle said universally.
Therefore etc.

On the other hand, the Philosopher says that even though someone demonstrates of isosceles and the rest that it has three etc., he does not demonstrate of triangle that it has three etc., except sophistically.\(^ {157} \)

I reply to this that one who cognizes every particular triangle to have three etc.—speaking of knowledge without qualification, since for someone to know the attribute of the subject it is necessary that he know through the formula proper to the subject, and not through any accident, but the formula of every particular triangle is accidental to the formula of triangle in common, indeed, their formula is outside the formula of triangle in common—therefore one who cognizes every particular triangle to have three etc. does not cognize triangle to have three through the formula proper to triangle.

But someone will claim, the Commentator says on *Metaphysics* II that universals are by the formula of mixture with universals, for they inhere more strongly in their particulars than accidents in their subjects.\(^ {158} \) But from the cognition of proper accidents the intellect arrives at the cognition of the subject. So all the more from the cognition of its particulars will we arrive at a cognition of the universal, and so knowing that every particular triangle has three etc. one knows triangle to have three etc. Now it is true that no accident that is *per se*, primary and in its own power leads to a quidditative cognition of a substance, but it is also true that from its operation we sometimes arrive at a <non-quidditative> cognition of a substance. So, when, in an animal the operation of sensing is apparent, and this operation cannot be reduced to matter, nor does it sense in its dimensions, nor in its first qualities, since in that case fire would sense that it is hot, nor in posterior qualities. And so we reduce it to some substantial form, therefore the intellect runs in this way from the operation to a cognition of the substance from which such an operation arises. And not from everything, nor in every way, does one arrive at a cognition of the substance, but only as it is the cause of that operation. Do you have, in this way, an essential concept of the substance? I maintain you do not, for sometimes you understand one subject in relation to another subject, and in the matter at hand, I hold in the same way that particulars by their own power do not lead to a cognition of the universal. You say, by the power of what, then, <do they lead to the cognition of the universal>? I hold that it is by the power of the agent intellect, for the agent

\(^{157}\) Aristotle, *Posterior Analytics* I 5, 74a26–32. In the James translation that Simon used, we read “Propter hoc neque si aliquid monstraret unumquemque triangulum demonstratione aut una aut altera quod duos rectos habet unumquodque, “isopleuron” seorsum et “skalenon”, id est gradatum, nondum cognovit triangulum quod duos rectos, nisi sophistico modo...” The translation is quite literal from the Greek, except that where the Greek has “kai to isoskeles” James has “id est gradatum.” The point is that the three sorts exhaust all triangles, and James apparently intends by “id est gradatum (gradatim?)” “that is, step by step,” or some such thing. It is hard to tell what Simon makes of this (he must be reporting from memory or using a corrupt text of James’s translation, since James never mentions isosceles triangles here), but he understands the point of the text, and, if he does not understand James as I have suggested James intends the thing, perhaps he takes a “gradatum” as a kind of triangle, as one that is not isosceles.

\(^{158}\) Averroes, *Commentary on the Metaphysics* I 9, 991a9–21, comm. 31, 20H.
intellect, seeing every particular to agree in one common nature, abstracts this nature from every principle of individuation, and produces the universal. Whence the Philosopher says well enough that one who cognizes every particular triangle to have three etc. cognizes without qualification that triangle has three, considered as triangle, but perhaps he does so accidentally <and not in virtue of cognizing every particular triangle>.

In reply to the arguments, to the first I answer that relatives are said in two ways, for they are said according to substance, and according to being, according to substance, as definition and the defined, and according to being, as universal and particular. Whoever, then, cognizes how to define one relative cognizes how to define the other. And whoever cognizes a relative according to being does not necessarily cognize the other except according to being. And so, since all particulars in being are together the same as the universal and convertible with it, one who knows every particular knows the universal according to it according to the being that it has in the eternal reality. But this cognition of the universal is not a cognition of it according to its substance, for, indeed, the universal according to its substance, and all its particulars taken together, are not convertible, nor are they relatives in respect of one another. So one who cognizes every triangle to have three etc. does not cognize without qualification, concerning triangle according to its substance, that it has three etc. And that is how the Philosopher understood this.

**Question 39**

Next it is asked whether the genus taken in its commonness is predicated of the species, for instance, if animal taken in its commonness is predicated of human being.

And it is argued that it is not, since if animal in its commonness can be predicated of human being, then human being is not contrary to whatever animal is not contrary to in its commonness. But donkey is not contrary to animal in its commonness, so neither is human being. So this will be true, "A human being is a donkey."

Again, in an affirmative proposition the predicate is the same in number with the subject, but animal taken in its commonness is not the same in number with human being, therefore etc. Proof of the minor premise: according to the Philosopher in *Topics* I one in number is said in three ways, namely one by definition, one by property, and one by accident. But animal in its commonness is not a property or an accident of human being. Proof that it is also not one definition: since a definition is convertible with the defined, and animal in its commonness is not convertible with human being, therefore etc.

On the other hand, it is argued that nothing that is not taken in its commonness can be predicated of another as its genus, but animal is predicated of human being as its genus, therefore as such as it is taken in its commonness.

It must be understood that two things are conveyed by the name of genus, namely the

---

intention of genus and the reality subject to that intention. And when we say it is predicated
of the species, that the intention of the genus is predicated is not to be understood, for that
which is predicated of its part is something existing in it. But the intention of the genus is not
like this, for it is only in the soul, for if it were outside the soul then something restrained to
the intellect would flow outside it, which is false, for no logical intention flows outside, since
it is restricted to the intellect. Because of this, when we say of a genus that it is predicated
of a species, this must be understood concerning the reality subject to the intention.

But next, it must be understood that a term predicates what it signifies, and nothing
else. Now name and definition signify the same thing, for the formula of which the name is
a sign is a definition, according to Aristotle in *Metaphysics IV.* And therefore that which
a definition of a reality indicates is what the term makes subject, and predicates, and that
which the definition of animal indicates is this animated sensible substance. Thus, in saying
“a human being is animal,” nothing is said but “a human being is an animate sensible
substance.” Whence the intention is not predicated, but the reality is predicated to which the
intention is applicable, while the intention remains within the soul.

But is animal predicated as it is superior and common and universal? I hold that it is
not. For although that which is predicated is common, it is not predicated as it is common,
the reason for which is that commonness, universality and the intention of genus do not
happen to animal except insofar as animal is understood. And this is obvious, since Avicenna
says that natural realities have accidents in accord with two manners of being. For material
realities have being outside the soul, and in accord with this manner of being such accidents
belong to then as white and black. And such realities also have being in the soul, and in
accord with this manner such accidents belong to then as being in a genus, and being a
species, and so on. From this it is clear that such accidents as being a genus or being universal
do not agree with animal except insofar as it is understood, and it happens that this
predication is accidental, “A human being is an animal insofar as it is understood,” for the
predicate is affirmed of the subject under an accident. Now it is obvious that being a genus
and being a species are accidents of animal and human being, and so if the genus is
predicated of the species *per se,* it is not to be held that animal is predicated of human being
insofar as it is a genus, nor inasmuch as it is common. What, then, is predicated there is
common, but it is not predicated insofar as it is common, nor insofar as it is a genus.

But someone will reply, “what animal signifies is something as it is undetermined, a
singular as it is common, therefore animal signifies something as it is common, therefore that
which it signifies it also predicates, and conversely, and therefore in predicating animal of
human being one predicates something as it is common,” I answer that when we say that
“animal” signifies something undetermined, I believe that “undetermined” is neither included

---


161 Avicenna, *De Philosophia Prima V* 1, ed. Van Riet, 227 ff.
in what “animal” signifies nor in its node of signification. But the nature of animal as it is
signified through “animal” is neither determined nor undetermined. And the reason for this
is that what agrees with a nature does so insofar as it agrees with everything participating in
it, as is obvious with having three angles etc. in the case a triangle. If, then, you say that the
formula of the undetermined agrees with animal as it is thus signified <through “animal”>,
then it agrees with human being as well, for human being will be undetermined to several
species, since animal is predicated essentially of human being. Hence “animal” does not
signify indeterminately in such a way that determination or indetermination falls within its
formula.

But you will answer, “why do we say, then, that animal signifies something
indeterminately?” I reply that the intellect grasping the nature of animal as such grasps it as
indifferent to it several species. And so we say that it signifies indeterminately in regard of
its several species, and because of this it must be held that, since a term predicates what the
same term signifies, and since “animal” signifies something common, when it is predicated
of human being something common is predicated. But it is not predicated as common, for
“animal” does not signify as common. Indeed, if we attend only to what it signifies, we hold
that it does not signify anything except the being of animal in the <actually existing, individual> composite, as every concrete name does. And so it is obvious that universality
and particularity belong to this formula accidentally.

In response to the arguments, to the first, when it is argued, “if animal is taken” etc.,
I reply that it does not follow, since animal is not common to donkey and human being as
this suggests it is, that is, in act, but rather in potency. For that which signifies animal
signifies that human being does not differ from donkey, and “human being” and “donkey”
signify these natures as distinct from one another. And therefore human being cannot be
predicated of donkey, for it signifies something as distinct from donkey. But you will say,
“whatever are the same as one and the same are themselves the same. But the animal said of
human being is the same in number with human being, and the animal said of donkey is the
same in number with donkey, therefore the human being and donkey are themselves the
same.” I reply that whatever are the same as one and same determinately are themselves the
same. But human being and donkey are not the same in number as animal determinately, but
indeterminately, and so being the same in number here is nothing but being the same in
genus. And so it is not necessary that they be themselves the same <in number>.

To the other argument, it must be replied that the animal that is predicated stands in
its commonness, and yet is the same in number as human being. And these both hold at the
same time, but they could not hold at the same time if the animal predicated of human being
were predicated of itself as common, and it would stand as common. And this is denied, for
something common is predicated, but not as common.

In reply to the other, when it is argued, “either it is the same in definition” etc., I hold
that animal is the same as human being in definition inasmuch as it pertains to the definition
and whatness of human being.
Next it is asked whether one can know a necessary conclusion through a contingent middle term.

And it is argued that one can, since this is necessary, “the noon is eclipsed,” and yet the middle term is contingent, namely the interposition of the earth.

The Philosopher intends the opposite view.\textsuperscript{162}

I reply to the question that contingent middle term is two-fold. In one way it is contingent in itself and in respect of a conclusion, and such is “that white thing” in respect of this conclusion, that it has three etc. And a necessary conclusion cannot be shown through such a middle term, for to know is to cognize through the cause, and the cause being removed the effect is removed as well. No if a contingent middle is removed the necessary conclusion is not removed, so this middle cannot be the cause of the necessary conclusion.

Another kind of middle term is neither contingent in itself nor in respect of the conclusion, and such is triangle having an extrinsic angle in respect of having three angles equal to two right angles. And yet another kind of middle term is contingent in itself, but necessary in respect of the conclusion, and such is the interposition of the earth between the sun and the moon. This is contingent in itself, since it sometimes occurs and sometimes does not. But it is necessary in respect of this conclusion, “the moon is eclipsed,” for if we assume the interposition of the earth it is necessary to assume an eclipse, and if the moon be removed the eclipse is also removed. And it is obvious that we can perfectly well know a conclusion through such a middle term.

But you will object, “it cannot be known if we speak of knowing without qualification.” I believe it cannot, since what is known without qualification has perpetual being, and it is impossible for it to be otherwise. But the moon is not perpetually eclipsed, and it is possible that it be otherwise, for the eclipse can occur, and it can also fail to occur. And again, it cannot be demonstrated with a demonstration without qualification, using that middle term, that is, the interposition of the earth. And Grosseteste says this, that it is not necessarily the case that the noon is eclipsed.\textsuperscript{163} For it is obvious that a particular eclipse is not always occurring. Again, the universal cannot remain if there is not some one of the individuals <falling under it>, and so, since there is not always a particular eclipse, eclipse taken universally does not remain.

“And Grosseteste contradicts himself,” you will claim, “since he says that it is universal, and yet is not always so. For are not universals perpetual if they are to be preserved as completely universal?” And he responds that it is absurd to assume such a universal not to

\textsuperscript{162} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 6, 74b5–75a18.

be because a quidditative universal indicates a nature subject universality. Now a lunar eclipse is universal because it does not indicate any nature, but rather a defect of nature, for it is more a non-being than a being. And to assume such universals not to be is not absurd, and so he says that there is neither demonstration nor knowledge without qualification of eclipse. It is only the necessary without qualification of which there can be knowledge without qualification.

In response to the argument, when it is argued, “this middle term is contingent, the interposition of the earth, etc.”, this is true in itself, that in respect of this conclusion, that the moon is eclipsed, it is necessary, so that, given the interposition of the earth, it is impossible that an eclipse should not occur.

Question 41

Next we ask—since the Philosopher says that the destruction of knowledge can occur either through the destruction of the knower, or of the knowable, or of the middle term—whether knowledge is destroyed when the reality is.

That it seems not to be—for given the causes the effect occurs, therefore if the causes are cognized, so is the effect. But if the knowable does not exist, its cause can still be known. For instance, one can know the cause of rain when rain has been destroyed. Therefore etc.

Again, when being agrees with a reality in two ways, of which one does not depend on the other, when a reality is destroyed with respect to one way of being, it need not be destroyed with respect to the other. But being in an external reality and being in the soul are two ways of being of which one does not depend on the other. Therefore if knowables are destroyed according to eternal being, they need not be destroyed as they are in the soul. But their being in the soul is their cognition by the soul. Therefore etc.

On the other hand, the Philosopher takes the other side in *Metaphysics V*, on . . . Again, the Philosopher says in the beginning that it is necessary to presuppose concerning the subject what it is and that it is. Therefore if it is destroyed in respect of its being it will also be destroyed as regards one’s knowing it.

It must be understood that by “knowable” we can understand here that which is known, that is, the conclusion of a demonstration. For understanding and knowledge differ, for knowledge is of conclusions, but understanding of principles. And therefore one can understand by “knowable” what is known.


166 Aristotle, *Metaphysics* V 5, 1015b7–9. There is a space left blank in the manuscript.

Again, by “knowable” one can understand that concerning which it is known, as, for instance, the subject of a science. Speaking of a knowable in the first way, I hold that if the knowable is destroyed the knowledge is destroyed, the reason for which is that the real knowable does not refer in itself to knowledge, but rather knowledge to it. For there are certain relations, according the commentator on De Anima II, that are founded on substances both of which exist, for instance, father and son, double and half, and some on one existing substance alone, and such are measure and measurable, knowledge and knowable, for knowledge is referred per se to a knowable, but a knowable is not referred per se to knowledge. Then I argue that that to which something is referred per se, if that be destroyed to which it is referred per se, it is itself destroyed. But knowledge is referred per se to a knowable, so if the knowable is destroyed, the knowledge is necessarily destroyed.

Again, it appears to be so thus: knowledge is nothing other than a formula informing the intellect considered in respect of its relation to the reality itself, hence its conformity to the reality is required. But if the knowable be destroyed, which is the conclusion of the demonstration, then there could not be adequation of knowledge to reality. It is argued that if, the knowable being destroyed, the knowledge is not destroyed, it follows . . . or that knowledge is a false habit, and so if a triangle is assumed having three etc., it is clear that the knowledge is destroyed when this knowable through which it is known that a triangle has three etc. is. For knowledge is a formula existing in the intellect considered in respect of its conformity to a reality. Hence, since knowledge includes these two, some have held that is in the genus of relation (ad aliquid), and so is in the genus of quality.

But if that subject of which something is known is understood by “knowable,” I reply thus: that if the knowable is destroyed as regards something that agrees with it in itself, knowledge is destroyed. But if it is destroyed as regards its being outside <its essence>, it is not necessary that knowledge of it be destroyed.

The reply to the first argument is apparent thus. If the knowable is destroyed as regards that which agrees with it in itself, the middle term is destroyed, which is the proper formula of that knowable. But if the middle term, which is the proper formula of the knowable, be destroyed, the knowledge is destroyed, for this is the cause of knowledge, and if the cause is destroyed, so is the effect. So if the knowable is destroyed as regard that which agrees with it per se, knowledge of it is destroyed. And so, if it be assumed that a triangle is destroyed as regards its whatness, it is obvious that that knowledge will be destroyed through which it is known that a triangle has three etc.

In the same way, if the whatness of human being be destroyed, so is the knowledge through which it is known that a human being is a rational animal. But if the knowable is

---


169 Another blank space in the manuscript.
destroyed as regards its being outside itself, knowledge of the knowable is not destroyed because of this. And the reason is that such being and not being are accidents of the reality. For what it is neither is nor is not in virtue of what it is, as Avicenna proves in his *Metaphysics* in the chapter on universals.\(^{170}\) For if it is *in virtue of what it is* it cannot not be. *If it is not in virtue of what it is* it cannot be through anything, nor through any cause other than itself, since in virtue of itself it is not. Since, then, it does not belong to the concept of a nature to understand things separated from being in it, therefore the intellect can understand a whatness without understanding it to be or not to be. Then it is argued that a reality is only suited to be known from principles that include its whatness. So if the reality is destroyed as regards one of its accidents, it is not necessary that knowledge of it be destroyed, but if the reality is destroyed as regards its being outside the soul, it is only destroyed as regards some accident. Therefore if a reality is destroyed as regards some being outside the soul, it is not necessary that knowledge of it be destroyed. And this is what Aegidius of Rome says on *On Coming-to-be and Passing-away* I,\(^{171}\) that realities have such being in themselves, in their causes, *and* in the intellect, and if a reality is destroyed as regards its being in itself, it need not be destroyed as regards the being it has in its causes. But it is through such being that knowledge of a reality is possessed, and so if a reality is destroyed as regards its being outside the soul, nonetheless, knowledge is not necessarily destroyed.

**Question 42**

Next it is asked whether there can be knowledge and definition of corruptible things. And it is argued that there can be, for there can be knowledge and definition of natural realities. For otherwise we would not have knowledge of natural realities. But natural realities are destructible, since every natural reality has matter, which is the principle of destruction. Therefore etc.

Again, knowledge is a habit that is always true, therefore there is knowledge of those things of which there can be a habit that is always true. But there can be a habit that is always true of singulars, for I can have this habit concerning Socrates, “Socrates is Socrates,” and this is always true. Therefore etc.

The opposite is clear from the Philosopher. And it is argued in this way—since knowledge is always of the existing and of perpetual things, but singulars are not always, since, according to the Philosopher in *Metaphysics* VII, when singulars are not present to the senses there is some doubt whether they are or are not; therefore etc.\(^{172}\)

---

\(^{170}\) Avicenna, *De Philosophia Prima* V 1, ed. Van Riet, p. 277 ff.

\(^{171}\) Giles of Rome, *Commentaria in libros De generatione et corruptione, ad I* I 1, 314a4–6, *dubium tertium*, (1505) fol. 3rb-va.

In response to the question, I answer that knowledge and definition are not of a reality as it is universal, nor as it is singular, but concerns the reality absolutely considered. The proof is there is not knowledge concerning the reality as it is universal because being universal is accidental to realities, and knowledge is of nothing through what is accidental to it, therefore etc. The minor premise is obvious from the Philosopher, *Metaphysics* VII, against Plato.\(^\text{173}\) For he says that universal is accidental to a reality. Nor is there knowledge of the reality as it is particular, of the options remaining, but a reality as it is particular is corruptible; therefore etc. But knowledge concerns the reality absolutely considered, since it is of that which is neither comes to be nor is destroyed. But the what it is of a thing, taken absolutely, is neither generated nor destroyed, therefore etc. Proof of the minor premise: For everything that comes to be is from matter appropriate to it, and a form appropriate to it, and an agent appropriate to it. If, then, what it is comes to be, it comes to be from matter and a form proportionate to it, and such matter and such a form are not determined to this or that, and by the agent absolutely considered, not by this or that. But thus the coming to be of the first is impossible. Therefore etc.

Again, if the essence comes to be *per se*, when Socrates comes to be every human being comes to be. But the consequent is false. The inference is clearly valid, since the essence of a nature agrees in itself with everything participating in its nature, but the essence of a human being agrees with every *suppositum* of human being, therefore if Socrates comes to be every human being comes to be. Therefore the Philosopher says in *Metaphysics* VII that the essence does not come to be absolutely, but it comes to be in this that is of the essence.\(^\text{174}\) Therefore, there is no definition or knowledge of a reality as it is universal or as it is particular, but only of a reality absolutely considered.

But you will answer, “you hold that there is no definition or knowledge of the reality as it is universal, or as it is particular, so why does the Philosopher says that definition and knowledge are more of the universal than of particulars?” It must be replied to the first that there is no definition or knowledge of universals as they are universals, but it is true that knowledge and definition are certain things in the intellect, and so they do not coincide with any thing except those which are suited to be grasped by the intellect, and every one inasmuch as it is graspable by the intellect has to that extent the formula of a universal. To the second it must be replied that there are two ways to consider Socrates, as essence and as the essence of a human being as it is related to accidents, that is, as Socrates is here and now through the what it is of human being. The what it is absolutely considered Socrates is a human being, and through the what it is of a human being as it is related to accidents Socrates is not human being absolutely considered, but this human being. Now Socrates inasmuch as he is human being is not destroyed, but rather inasmuch as he is this human


being, whence the whatness of human being in Socrates as it is absolutely considered is not destroyed, but only as it is related to accidents. And since the whatness of human being in Socrates as it is related to accidents is the whatness of Socrates as Socrates, we say that when Socrates is destroyed the whatness of Socrates is. And so when it is said, “when Socrates is destroyed, the what it is destroyed,” this is true of the what it is of Socrates as it is related to accidents. And since it is necessary that those of which there is definition and knowledge should remain, therefore there is neither knowledge nor definition of the singular considered as Socrates. So, for instance, a copper triangle has three etc., and insofar as it is copper it does not remain, but insofar as it is triangle it does. In the same way, this Socrates insofar as he is this human being does not always remain, but Socrates insofar as is human being always remains. And since knowledge is of things as they remain, I grant that knowledge of Socrates as human being is not corrupted, but it is necessary that it always remain.

In response to the first argument, then, there is knowledge of natural realities in respect of what they are absolutely considered, not as universals or particulars, and when it is said that natural things are destructible, it is true with respect to their being outside the soul.

In response to the other argument, it must be replied that the fallacy of the consequent is found there. For wherever there is knowledge there is a true habit, but not everywhere where there is a true habit is there knowledge. For there is a true habit of a first principle, but not knowledge of it. And when it is said there that a habit can always be true of a corruptible thing, for instance, of Socrates that Socrates is always Socrates, I reply that this is not knowledge of Socrates, since there is no knowledge strictly speaking of things per se in the first way, for knowledge is only of the conclusion. But what is per se in the first way does not have the formula of a conclusion in a demonstration. And therefore there is no knowledge strictly speaking of this, “Socrates is Socrates,” but only understanding, nor of any proposition per se in the first way. But you will reply, “from what you have said it follows that there is a more noble cognition of particulars than knowledge, namely understanding.” I answer that it is one thing to say “Socrates” and another to say “Socrates is Socrates.” Now of Socrates there is neither knowledge, nor understanding, nor definition. Of this, however, “Socrates is Socrates,” there is understanding and knowledge, but not knowledge strictly speaking, but only understanding, as was said.

**Question 43**

“QUESTIONS ARE EQUAL IN NUMBER ETC.” Concerning this second book, first it is asked whether this proposition is true, questions are equal etc. And this is to ask whether the number of questions attains completely to the number of knowables.

---

And it seems that it does not, for if it does, then there is knowledge concerning everything concerning which there is a question; but this is false since there is surely a question about a non-being, but there is no knowledge about this. Again, there is surely a question about first principles, since doubts have been raised about first principles, yet there is still no knowledge of first principles.

Again, those that we cognize beforehand we do not raise questions about, since questions are not raised about what is cognized beforehand, for a cognition beforehand is not a question. But what we cognize beforehand we truly know, therefore we truly know something that we don’t raise questions about, and so there will not be questions equal in number to those things we truly know.

Again, concerning separated substances there is no question, and yet there is knowledge about these, therefore there is knowledge concerning some things about which there is no question; therefore etc. The major premise is obvious from the Philosopher, in *Metaphysics* VII, who says that there is no question about simple things.\(^{176}\) Now separated substances are simple substances, therefore there is no question about them.

On the other hand, \(<\text{that the number of questions is equal to the number of things we know}\>\) is clear from the Philosopher’s saying that questions are equal in number to what we know.

It must be replied to this that questions are equal in number to what we know, since everything known to us was once in part known and in part unknown, and all such can have questions raised about them. For whoever asks, doubts, and everyone who doubts is midway between the ignorant and the knower. And therefore it is said that in every question it is necessary to presuppose something, and to ask something, and so everything about which a question is raised is in part known, and in part unknown. It is well done, then, when the Philosopher investigates the number of knowables together with the number of things about which questions can be raised.

But it must be understood that some intend to make the number of questions the same as the number of things knowable through demonstration. And their reason is that every question is about things with a middle term, having a cause, for the Philosopher says next that every question is a question about the middle term, and a cause is the same as a middle term.\(^{177}\) And therefore they hold that every question is about what has a middle term and a cause, but all those that have a middle term are knowable through demonstration, and therefore they maintain that only of such knowables are there questions. But if this is true, there is no question “What is it?” or “Is it anything?” This is not known through demonstration, but is possessed before every demonstration. If, then, a question is only about what is first known through demonstration, the questions what it is and if it is anything are


\(^{177}\)Aristotle, *Posterior Analytics* II 2, 90a7.
New Questions

not questions, which is opposed to the Philosopher, who holds that there are four questions, namely whether it is (i.e. whether it has some attribute), what it is, etc. And also, this that they say, that there is no question about immediate things, is false, since there is a question about first principles, and about separated substances. And as for this that they affirm, that every question is a question about the middle term, they don’t understand the Philosopher aright. For it is not called a question about the middle term because it seeks out a middle term, for only one question seeks out the middle term, the question “because of what?” But every question thus seeks a middle term because if the middle term is known, then every question is resolved. For if the middle term of demonstration is known, which is the what of the subject, the subject is immediately cognized. But once this is cognized, it is cognized if it is anything, and once this is cognized it is cognized what attribute is in the subject (i.e. whether it is) and because of what it inheres. so if the subject is cognized, every question is resolved.

But you will reply, “What is the middle term in demonstration?” I answer that that it is the what it is of the subject, or the definition indicating the what it is of the subject, and if what the subject is is cognized, it is cognized if it is anything, that is, it is any essence. Again, it is cognized whether any attribute is it, since the what it is of the subject is the cause of the attribute, and so it is cognized whether it is. Again, if this is cognized, it is cognized because of what the attribute is in the subject. If you reply, “The Philosopher says below that every question seeks the cause, and the cause and the middle term are the same; therefore every question seeks the middle term,” I answer that it is true that every question seeks the cause, but it does not necessarily seek the cause under the formula of cause, but only the question because of what seeks this, since the other questions seek that which is the cause. For instance, the question if it is anything seeks that which is the cause, for it seeks the essence of the reality. But this essence is the middle term and the cause. But it does not seek the cause under the formula of cause and middle term.

This must be maintained then in another way, so that the Philosopher takes the number of questions to attain to the number of knowables in general. But it must be understood that some are knowables that are only known through demonstration, and such are the conclusions of demonstration But some are known by being cognized before every demonstration, and thus are first principles cognized. Therefore it must be held that the number of questions attains to the number of knowables in the second way, but not in the first way, by his saying that the questions are “equal in number to these, whatever, truly, we cognize.” And so this “truly” is not exposited adverbially, i.e. as “whatever we truly cognize”, but conjunctively (i.e. as “whatever, truly (indeed), we cognize”). Hence the Greek translation has “whatever, indeed, we cognize,” and this seems to be the intention of the
Of knowables, some are known through the whole demonstration, and it is known in this way whether it is, that is, whether an attribute is in the subject. Some are known through the middle of demonstration, and it is known in this because of what <the attribute is in the subject>. For the middle term is the cause why the attribute is in the subject. But some are known through the definition, which is the middle term, but not inasmuch as it is the middle term. For instance, what it is is not known through demonstration, nor through the middle term, but through the definition, which is the middle term. For definition is an expression indicating what a reality is, and it does not indicate being or non-being. And in the same way, if it is <anything>, for if it is known what it is, it is known if it is <anything>. whence Alfarabi says that the question if it is is not settled through the proposition caused, but through a certain conditional, so, if it is cognized what it is it is cognized if it is.\textsuperscript{179} And I do not speak of being in actuality. Hence Albert says this, that questions are equal in number to these that we know, questions, I say, not according to natter and number, for such are many more than what we know, as we can ask about contingent and future things, and others, but according to species, which reduce to four. Hence every knower either knows what it is or if it is or whether it is or because of what it is. In the same way, everyone asking a question either asks what it is or because of what it is or if it is or whether it is.

In response to the arguments, in response to the first I deny the major premise. Next, when you say, “concerning a non-being” etc., I reply that we can take non-being in two ways, either as a non-being without qualification, and concerning such there is no knowledge, nor any question, or we can take non-being as non-being in actuality, but as being in its causes, and concerning such a non-being there is knowledge as well as a question. And when the Philosopher says that knowing what is not does not occur, it is true of what in no way is.

In response to the second argument, I reply that there is a question concerning first principles, and when you say that there is no knowledge about these, I reply that it is true that there is no knowledge about these strictly speaking, but said of these, it is knowledge said generally.

In response to the third argument, when it is claimed that what we cognize beforehand we do not ask about, I reply that this is false. For one can know that a triangle has three etc., and knowing this, one can ask about the triangle if it is, and after awhile, having the cognition if it is, one might well as whether a triangle has three etc. Hence there surely is both question and knowledge about the same thing.

To the last argument I reply that it is true that the Philosopher says in the end of


\textsuperscript{179} This depends on Albertus Magnus, \textit{In Analytica Posteriora} II, Tract I, Chapter 1, ed. Borgnet, 156a34–43.
Metaphysics VII that there is no question in simple things, since they don’t have one part and another, for it is necessary to ask something and to suppose something. Therefore in simple things as such there is no question. Hence, considering then according to their natures, in this way there is no question about them, but they can be considered as they are causes of certain effects, for instance, of the motions <of the heavens>. Thus they can be cognized according to something, for instance, according to their operations, and according to something else, for instance, according to their substances, they may be unknown. And therefore there can be knowledge concerning these as such, and a question as well.

Question 44

Next it is asked whether if it is is a question assuming more than one.

And it is argued that it is, since a question which asks about the inherence of one to another is a question assuming more than one. But the question if it is is a question asking about the inherence of one to another. Therefore etc. The major premise is obvious, for where there is an inherence of one to another there is a relation of two to one another, and consequently there is number.

Again, that is a question assuming more than one in which what is asked and that about which it is asked are different in essence. But in the question if it is what is asked and that about which it is asked, namely being and that of which the being is, are different in essence. The proof is that one comprehends one distinctly without the other. Therefore, etc.

Again, the question if it is is a question either about the subject or about the attribute. It is not about the subject, since one does not ask if it is concerning this, rather it is necessary to cognize that beforehand. Therefore it is a question about the attribute. But a question about the attribute is not simple, but concerns the subject. Therefore, etc.

On the other hand, the Philosopher says that the question if it is is a question about a simple and not one assuming more than one.

It must be understood that the question if it is is a question about a simple, and not a question assuming more than one. And that it is a question is explained thus: in every question it is necessary that something be assumed and something unknown, for everyone who raises a question doubts, and one who doubts is in the middle between one who knows and one who does not. He recognizes something about the reality and is ignorant of something else. So in every question something is known and something is unknown. But in the question if it is there is something assumed. For it is assumed that what is signified by the

---

180 The point here is that if one knows the thing at all as the simple essence it is then one knows everything there is to know about it as such a simple essence, since one either grasps that essence or one does not, and one cannot grasp it only in part. But that simple essence can be known not in respect of itself, but in respect of its effects, which are distinct from it, and then a question raised about the essence responsible for those effects, namely, what that essence is in itself.

181 Aristotle, Posterior Analytics II 1, 89b32–33.
mark has being a subject and it is not known whether it is any essence or nature. And so the question if it is is a question.

But, then, isn’t it a question presupposing more than one? This must be understood, that everything that can be asked about is knowable and every knowable can be expressed in an affirmation or denial (enuntiatio)—for every knowable is true or false—and so every question goes back to some manner of affirming or denying. But there are two ways to affirm or deny, one in which the word “is” is predicated as a second adjacent, the other in which the word “is” is a third adjacent. And everything which is referred to in that way of affirming or denying in which the word “is” is predicated as a third adjacent is a question assuming more than one, as long as what is asked and that about which it is asked differ in essence.

But someone will say, “According to your view a question and an affirmation or denial are the same in their subject. So, if a question and affirmation or denial are the same in subject, since every affirmation or denial is composite, therefore every question is composite; which is false according to the Philosopher. It is false, then, to say that every question leads back to an affirmation or denial.”

I reply that there is a composite formula in every question, since there is something known and something unknown in every question, but it is not necessary on this account that every question be a question assuming more than one. Proof: Since wherever there is a question assuming more than one, that which is asked there is different in essence from that about which it is asked, for instance, whether human being is able to laugh, although it is not said without qualification that each is different from the essence of the other, for the being of each is included in the essence of the other. And therefore, since just such an abstracted being is asked through the question if it is, the question if it is is not called a question assuming more than one. And that being is in the essence of each is clear from the Commentator on Metaphysics IV. For I maintain that a human being is a being, therefore he is either a being through his own being or else through something added. If through his own being, we have what was proposed. If through something added, it is necessary that the added something be a being, for through a non-being there is no being. Then I will ask about that being, whether it is a being per se or through something added, and so on indefinitely. And again, if a reality is a being through something added that added thing will either be of the genus of substance or the genus of accident. It is not from the genus of substance, for three are found there, namely matter, form and the composition. But none of these is something added to the substance of a reality. Nor is it of the genus of accident, for if it were, something would be the cause of its own being, since the being of every accident is caused from substance. If, then, you reply that a substance is a being through some accident, the substance will be the cause of that accident. But the being of that accident is caused from the substance, therefore something will be the cause of its own being, which is impossible.

So it is obvious then that the question if it is is not a question assuming more than one.

\[182\] Averroes, Commentary on the Metaphysics IV 2, 1003b23–36, comm. 3, Venice 1562, 67CB, GH.
one. And I speak of being without qualification, for there is another argument concerning actual being (esse in effectu). If you ask about actual being, it is truly said that it is something added to actual (causatur) realities inasmuch as nothing actual is its own being. But nonetheless actual being is not a reality added to actual realities. Insofar, then, as actual being is something added the question if it is is a question assuming more than one; but insofar as actual being is not a reality added from caused <actual> realities the question if it is in actuality is not a question assuming more than one. But you will ask how this can be? You must know these two things, that actual being is added, and that it is not a reality that is added. similarity founded upon whiteness is not some added reality, as though something could be white alone, for something is not composite even if it is both white and similar. And yet whiteness is not similarity. In the same way, even though actual being is not a reality added to that of which it is, yet actual being is not that of which it is.

As for the arguments, in reply to the first, when it is argued that a question in which there is inherence etc., I reply that this is false But a question in which there is inherence of one to another, and what is asked and that which it is asked about are different in essence, is a question assuming more than one. But when what is asked and that about which it is asked are different in essence, this is a question about a simple. And such is the question if it is.

In response to the other, I deny the minor premise. It was proved that the being of each is its being in. But you will reply, “Can I not understand the reality while not understanding absolute being?” Well, aside from this, actual being can be understood, for the question if it is, if it asks about actual being, is in one way a question assuming more than one.

In response to the <last> argument, I maintain that the question if it is is a question about the subject of the attribute and the middle term. Hence you can understand the question if it is to ask if the subject is, and if the middle is, and if the attribute is. And these are related in a certain order, for the being of an attribute presupposes the being of the subject, the being of the subject presupposes the being of the middle, and the being of the middle presupposes being without qualification. And about each of these there is something to ask, and concerning which something here is assumed and something unknown. The question if it is asked of the attribute presupposes the being of the subject and asks about the being of the attribute. The question if it is asked of the subject presupposes the being of the middle and asks about the being of the subject. The question if it is asked about the middle presupposes being without qualification and asks about the being of the middle. And being without qualification cannot be asked about, for it is that which first occurs to the intellect. But there certainly can be a question about actual being or being in the soul. concerning being without qualification there is no question, but this is assumed in every question etc. It is said, “If it is is a cognition beforehand” etc. I reply that what is first a question can <later> be a cognition beforehand. Or first it is asked if it is, and afterwards it can be a cognition beforehand in respect of something else, etc. It is replied next that the being of an attribute
is not something simple, but contracted to a subject. I answer that the being of an attribute can be taken in two ways, namely as the <being> of the essence, and the being of existence. The being of essence is certainly absolute in respect of the being of the subject, but the essence of the attribute is not the essence of the subject, for what produces distinct and separate concepts produces distinct essences. Because of this, then, it is absolute, for the essence of the subject does not pertain to its essence, and, therefore, since an attribute is not dependent in its being, there can be a question if it is assuming more than one concerning an attribute in that way. But a question if it is that asks about the being of existence of the attribute when the essence is added is a question assuming more than one.

**Question 45**

Next let us ask about the question what it is, and let us ask whether the question what it is is a question.

And it is argued that it is not, since what sort it is and how much it is are not questions, therefore what it is is not a question. The inference is obviously correct, and the antecedent is also obvious since what sort it is and how much it is are not found among the questions.

Again, whatever is a cognition beforehand is not a question, but what it is is a cognition beforehand; therefore what it is is not a question.

The opposed view is clear from the Philosopher. For it must be understood that the question what it is is a question, for a question arises concerning everything about which there is any doubt, but there is a doubt concerning the whatness of a reality, for there is a doubt about everything of which the formula is posterior to the formula of being. For being is that which is first cognized by our intellect, and it is obvious that doubt arises concerning everything which is posterior to what is first in the intellect; therefore, doubt can arise concerning everything that is posterior to being. But what it is is posterior to being. For this reason Avicenna said that realities are made definite through being, for if it is asked what a reality is it will be responded that it is a being. If, then, what it is is posterior to being, one can raise a question about it. And from this two things follow. One is that the question what it is is distinct from the question if it is. And the other is that the question what it is presupposes the question if it is. And for both of these I explain that it is because the question if it is asks about the absolute being of a reality, and the question what it is asks about the determinate whatness of a the reality. For when I ask what it is I ask in what genus the reality is, and since the being of such a reality depends on being without qualification, therefore the question what it is presupposes the question if it is absolute in respect of the being of the subject, but the essence of the attribute is not the essence of the subject, for what produces distinct and separate concepts produces distinct essences. Because of this, then, it is absolute, for the essence of the subject does not pertain to its essence, and, therefore, since an attribute is not dependent in its being, there can be a question if it is assuming more than one concerning an attribute in that way. But a question if it is that asks about the being of existence of the attribute when the essence is added is a question assuming more than one.


is, and the Philosopher says this afterwards because it is necessary for one who cognizes what it is to cognize if it is.\textsuperscript{185}

But next someone will ask, “Given that the question what it is is a question, isn’t it a question assuming more than one?” I reply that it is not, for that is a question assuming more than one in which what is asked and that about which it is asked have distinct and separate essences, but in the question what it is what is asked and that about which it is asked do not have distinct essences, for what is sought is the definition of the reality and that about which it is asked is the being of the reality. Now the definition and the being are not distinct essences. But someone will reply that the principle is posited in the same number with that of which it is a principle. But that which it is is the principle of a reality, hence the Philosopher in \textit{Metaphysics} IV says that that which it is is the principle of that of which it is that which it is.\textsuperscript{186} If, then, this is asked, the question what it is is a question assuming more than one.

Again, the question what it is and because of what do not differ, but the question because of what is a question assuming more than one; therefore etc.

what is said first, “The principle etc.,” that the principle considered as principle and the cause considered as cause constitutes more than one with that of which it is a principle. And when it is said that that which it is is a principle, I reply that in that which it is there are two things conveyed, namely matter and form. And what is principally conveyed is form. And therefore the parts of a definition are forms, for the formula of matter is no more human being than donkey. Hence, considering the form I reply that that which it is is a principle. In this way of taking it, it has the formula of a principle and assumes more than one with it \textit{i.e.} with what it is a principle of. But when one takes that which it is not only as form, but as form and matter, it does not assume more than one, nor is it a principle of it but rather entirely identical with that of which it is that which it is, nor is it prior to or posterior to it.

And when it is said that which and that because of which are the same, I reply that they are the same according to subject, but differ in formula. For that which of the subject related to the subject absolutely has the formula of that which, but related to the subject as it is the cause of inherence of the predicate to the subject, it merits the name “that because of which.”

And therefore it is the same in subject and indicates the cause of the inherence of the attribute to the subject. Hence it is that the question because of what is called a question assuming more than one, since it includes the inherence of the attribute to the subject, which differs from it in essence. For attribute and subject differ by nature, for they have essences differing in number. For the being of the subject is not the essence of the attribute nor conversely. But the question what it is does not include such an inherence of two of which

\begin{footnotesize}
\begin{itemize}
\item \textsuperscript{185}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 2, 90a8–10.
\item \textsuperscript{186}Aristotle, \textit{Metaphysics} VII 7–9.
\end{itemize}
\end{footnotesize}
one differs from the other in essence. Therefore it is a question about a simple. Hence Albert says that that question of which the aim is to know something simple is a question about a simple, and that question of which the aim is to know something complex is a question assuming more than one. 187 Now the question what it is and the question if it is aim to know something incomplex, that is the essence of the reality. The question because of what and the question what property it has aim at knowing the inherence of one thing to another, therefore they are called questions assuming more than one. Again, although the question what it is and the question if it is agree in this that both are questions about simples, still they differ since the question what it is presupposes the question if it is, and again what it is is related to if it is as the definition to the defined. But the defined is better known to us than the definition according to Aristotle in Physics I, 188 for to the extent that something is more confused it is better known. And therefore whoever cognizes what it is necessarily cognizes if it is.

In response to the arguments. To the first I reply that what sort it is and how much it is are questions, and you will reply, “To what question do they reduce?” I reply that they reduce to the question what property it has for that is the question what property in which something is asked about something distinct in essence from it. But when it is asked what sort it is and how much it is that which is asked is distinct in being from that about which it is asked. Therefore when it is asked what sort it is and how much it is it is a question what property.

In response to the other, I reply that that which is a cognition beforehand is not a question in the same way and in respect of the same, since that which is a question can afterward be a cognition beforehand in respect of something else, as what the subject is is first a question and then afterwards a cognition beforehand for proving the attribute of the subject. And therefore it can be both a question and a cognition beforehand.

**Question 46**

Next it is asked whether every question is a question about the middle.

And it is argued that not every question is, for if every question were a question about the middle, and every question about the middle is a question because of what, therefore every question is a question because of what. The consequent is false, therefore, so is the antecedent. Now, there is a proof that every question about the middle and question because of what are the same, for the middle and that because of which of which are the same, therefore a

187 Albertus Magnus, *In Analytica Posteriora* II, Tract I, Chapter 2, ed. Borgnet, 161a11–18, though this passage speaks of questions that are of something *complexi*. For the equivalence of such a question concerning a complex and a question *ponens in numerum*, see Chapter 1, 157.

188 Aristotle, *Physics* I 1, 184b10–12.
question about the middle is a question because of what. Let us take the argument up again, then.

Again, every question asks something about something and so a question is of something composite, but the middle is a simple what, that is, it is the what it is of the subject; therefore etc.

The opposed view is clear from the Philosopher. 189

And to present argument instead of authority, every question is a question about the middle which can be ended through the middle, but every question is settled through the middle, for once the middle is cognized every question ceases.

It must be replied to this that every question is a question about the middle, for every question seeks the cause and the cause is the same as the middle; therefore etc. The major premise is obvious by induction on the sorts of questions, for the question what it is seeks the formal cause, and seeks the whatness; the question because of what seeks the cause of the inherence of the predicate to the subject and so the cause, and the question if it is seeks the cause since the question what it is and if it is seek the same thing in substance. But what the question what it is seeks more determinately the question if it is seeks less determinately. And again, the question whether the attribute is seeks the cause, just as the question what it is seeks what the cause is, so the question if the attribute is seeks if there is a cause.

And all this is reasonable according to Albert, for everyone wishing to arrive at some end intends the means through which it can be attained. And therefore, since in every question some end is sought, it is obvious that in every question it is necessary to proceed through some middle <or means>. 190 And so every question will be a question about the middle. But according to Albert the middle can be sought in two ways, for either that is sought which is <as it happens> the middle, or the middle is sought under the description of middle. 191 The question what it is seeks what the middle is, and if it is likewise, but not under the description of middle. But the question because of what it is, and whether the attribute is, seek the middle under the description of middle, and therefore it is a question about the middle and most of all a question about the middle since it seeks it under the description of middle. And it seeks the middle more than the question whether the attribute is. It is not therefore to be understood that every question is a question because it seeks the middle under the description of middle, but some seek what the middle is absolutely, as we have seen.

Again, there is another argument, for every question is that through which something


190 Albertus Magnus, *In Analytica Posteriora* II, Tract I, Chapter 3, ed. Borgnet, 162a1–14. *Medium* in Latin can mean both “middle” or “intermediate,” and so “middle term,” and “means to an end.” There seems to be an equivocation on these two uses here.

is determined <or settled>. But every question is settled through the middle for the middle is the that which it is of the subject, and the that which it is of the subject being cognized, it is cognized what the subject is, and this being cognized, it is cognized if it is, for the question what it is presupposes if it is. Again, it being cognized what it is of the subject it is cognized whether anything is in it and if this is cognized it is cognized because of what it is in it, so that if the middle is cognized, every question is resolved.

In response to the arguments opposed to this view, the resolution of them is obvious. To the first I reply that not every question about the middle is a question because of what, but only that which seeks the middle under the description of middle, for the other questions ask about the middle absolutely, as we have seen.

In response to the other I reply that every question is a question about a composite inasmuch as no question arises unless it asks something about something, but it is not thus a question about a composite because it is settled through a composite, but the question is settled and resolved through a simple. For instance, if it is asked what a human being is, it will be responded that he is a rational animal. And this signifies that which consists in an indivisible, for instance the substance of a reality, which consists in an indivisible. And in the same way the question if it is is also resolved and settled thus through something simple. And therefore these are questions that are simple.

**Question 47**

Next we inquire concerning the middle of demonstration, and in the first place, whether the definition of the attribute is the middle in demonstration, in the second place, whether the definition of the subject is.

And it appears that the definition of the attribute is, for the middle in demonstration, as the Philosopher says, is the formula of the first term, but the first term in demonstration is the major extreme and the attribute, therefore etc.

Again, the middle in demonstration is the middle according to nature, and not merely <in respect of us>, therefore that will be the middle which is prior to the minor extreme, and posterior to the major extreme. But such is the definition of the attribute, for it is posterior to the major extreme, namely the attribute itself, and prior to the minor extreme, the subject, therefore etc.

Again, the middle in demonstration must be of the same nature with that which is demonstrated, but what is demonstrated in a demonstration is the attribute. Therefore the middle in demonstration must be of the same nature with the attribute. But there can be none such except the definition of the attribute. Therefore etc.

---


193 There is a gap here in the manuscript, and “ad nos,” “in respect of us,” seems required there.
Again, the middle in demonstration must indicate what it is and why, but such is the definition of the attribute, for it indicates what it is of the prior attribute, and why of the posterior attribute; therefore etc. And almost all of these are arguments of Giles of Rome.\textsuperscript{194}

On the other hand, it is argued that that which is demonstrated must be demonstrated through some other that is its cause, for the Philosopher says that demonstration is of that of which some other is the cause,\textsuperscript{195} but the attribute is what is demonstrated, therefore it is demonstrated through some other that is its cause. But the definition of the attribute is not a cause that is other than the attribute essentially or in actual reality, therefore etc.

Again, in demonstration of the highest sort the question must not be begged, but if the middle is the definition of the attribute the question is begged, for the definition of the attribute is predicated of the subject in the minor premise, and in the conclusion the attribute is predicated of the subject, therefore the attribute is demonstrated of the subject through this, that the definition of the attribute is in the subject. On the contrary, it must be known that whenever the attribute is in the subject, so is the definition of the attribute, so the question is begged.

To make the reply to this question evident, it must be understood what the terms are in a demonstration, namely that which is demonstrated, that through which it is demonstrated, and that of which the other is demonstrated. That of which the other is demonstrated is the subject, that through which it is demonstrated is the middle term, and that which is demonstrated is the accident or attribute. But of accidents there are two genera, in accord with the two-fold nature of the subject, for the subject is \textit{per se} accidents. And since form is the principle of the species, and individual happen to the species as such, therefore accidents following upon the form or species are called \textit{per se} accidents. But those that follow on the individual are called \textit{per accidens} accidents, and they are not in their subjects necessarily, nor \textit{per se}. And therefore accidents are two-fold, namely accidents \textit{per se} and accidents \textit{per accidens}. And everyone agrees on this, that accidents \textit{per accidens} are not demonstrable of their subjects unless they are understood of their subjects \textit{per accidens}. This is false, since every \textit{demonstrable} accident is \textit{per se} in its subject, for every demonstrable is demonstrated through a necessary cause in the subject, but such do not have a necessary cause in their

\textsuperscript{194}Giles of Rome, \textit{Super librum Posteriorum}, ad II 9, 93b26–28, 1488 ed., 117D ff.; \textit{De medio demonstrationis}.

\textsuperscript{195}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} I 2, 71b20-25; I 24, 85b24–27.
New Questions

Now necessary and *per se* accidents are demonstrable, and in these an order is found. For some are found to be first, some intermediate, and some last. And since there is such a diversity in accidents, the whatness of the subject is nothing but the cause of the one accident that is *per se* and first. But the whatness considered in different ways can very well be the cause of several accidents, as for instance the whatness of human being, inasmuch as it is animal is the cause of sensing, and according as it is rational is the cause of the ability to laugh. And therefore when the nature of a subject is one and determinate, from it there is no more than one immediate <accident>, *per se* and primary, and through that accident another, and so on until some final <accident> is found. And therefore it is well to assume and order, because some are primary, some intermediate, and some last.

And this is what Giles of Rome says of this matter, that between attributes having causality some are primary, which are the middle of demonstration, but none are demonstrated since they are immediate and there is no demonstration of immediates. But others are intermediate, which are concluded through prior attributes and are middles for demonstrating others, so that they are demonstrated, and demonstrate. And yet others are possible which are only demonstrated through prior <attributes> and do not demonstrate. And therefore, since there is an order among these attributes, there is one attribute that is first, and proceeds immediately from the subject. And this is the middle in demonstration, and it is indemonstrable, as he proves thus, since, if the first attribute is demonstrable it is either demonstrated through itself or through a prior attribute, or through a posterior attribute, or through the subject. that is, through its whatness or its accidents *per accidens*. Not through a prior attribute, since it is assumed it is itself the first, nor through itself since then there would be a begging of the question in a demonstration. Nor through a posterior attribute, since that through which something is demonstrated in a demonstration of the highest sort must be the cause of what is demonstrated, but no posterior attribute can be the cause of a prior attribute, so that it is not demonstrated through it. Again, not through accidents *per accidens*, since a demonstration is not in respect of such accidents. Again, not through the subject itself, for then the question is begged in such a demonstration, that is, in the major premise. For if the subject is received as middle term, the attribute is predicated of the subject in the major premise, and again in the conclusion, so that the question is begged. Again, not through the whatness or essence of the subject, for the Philosopher says that demonstrations are not augmented through the middle, indeed, the proportion must be such between the conclusion and the middle in demonstration of the highest sort that there is only one conclusion for one middle, and conversely. Now it is obvious that through the whatness of the subject another, posterior attribute is demonstrated, and so the first attribute is not demonstrated through that whatness. Again, neither through the actual being of the subject, for such being is in respect of accidents *per accidens*, and demonstration is not

---

in respect of such, therefore etc. so this first attribute is indemonstrable, and therefore it is the middle term in the highest sort of demonstration.

Against this, some have argued that it is claimed first that the first attribute is indemonstrable of the subject, and some have said that this is false. And the reason is this--it is obvious that every attribute that is in the subject \textit{per se} whether first, intermediate, or last, is distinct from the subject. Because it is \textit{per se} in the subject, it has a cause in the subject. But whatever is distinct from the subject and has a cause in the subject can be demonstrated of the subject, and so every attribute, whether first, intermediate, or last, is demonstrable of the subject. Nor can it be said that the first attribute does not have a cause in its subject, since every attribute, even the first, is caused from the essential principles of the subject, so that it has a cause in the subject through which it can be demonstrated. Again, in \textit{per se} accidents of a reality, everything is demonstrable of which it can be asked why, since if it can be asked why, there is a cause, and if there is a cause, therefore it is demonstrable. But of every accident, even the first, it can be asked why it is in the subject. So, since the visible is not included in the concept of human being, and it is in human being \textit{per se}, it can be asked why visibility is in human being, and so it will be demonstrable.

And again, in what was said there seems to be a contradiction conveyed, if we assume that being in actuality is a reality added to the reality itself, as he assumes. Given that it is an immediate attribute etc., it will still follow on the subject. For matter with form is the cause of this being in the first place, and of all the rest in consequence, since every accident presupposes being in actuality. And yet he assumes that being in actuality can be demonstrated of its subject, as of a being, so a first attribute can be demonstrated of its subject.

In response to the argument just given opposed to this position—"If it is demonstrated, it is demonstrated through something prior, or etc." I reply that it is demonstrated through none of these, but rather through the subject and the subject’s whatness. And you reply, “there will be one middle term only for one conclusion, and actual being is determined through the whatness of the subject; therefore etc.” It is true that there will be only one middle term for one conclusion equally primary, but it is not absurd that there be one middle term for several conclusions not equally primary. And therefore I have said that the first attribute is demonstrated of the subject through the whatness of the subject. Again, actual being is demonstrated of the subject, but not primarily. Or it can be said that it has actual being as an attribute following the subject, but there is no such attribute that can be shown in the subject, for that attribute is strictly demonstrated of the subject by a demonstration of the highest sort, and through the whatness of the subject, which is in the subject universally through the universality determined in this book. But actual being is in no subject universally except for the first. Being in is universally when it is only in that subject, and if it is in others, it will be in them through the nature of that subject. But actual being is in others than men, and again, although it is in others it is not in them through the nature of human being, and therefore actual being can not be demonstrated of
human being. Nonetheless actual being can be demonstrated of the subject, as the Philosopher says later, but this is insofar as it is different according to formula from subject, not insofar as it is the same essentially with the subject.

It must be replied to this response that the definition of an attribute is not the middle term in demonstration of the highest sort, and the reason is apparent from what has gone before. Nothing that is demonstrable is the middle term in a demonstration of the highest sort, but universally, every attribute, whether first, intermediate, or last, is demonstrable of the subject, and consequently, so is the definition of these, since the same formula belongs the attribute and to its definition, for they are the same essentially, and therefore neither the attribute nor the definition of the attribute will be a middle term. To make this evident, one must consider that the definition of an attribute is two-fold: on the one hand indicating what the name is, positing other names, and on the other indicating what the attribute itself is, and this latter is two-fold, for one is that which receives the subject and the formal and essential principles of the attribute in its genus, and the other that which receives the subject in its definition, and that is the most complete of them all. Now it is obvious that the definition indicating what the name signifies cannot be the middle term, since it is not a sufficient cause of the attribute in relation to the subject. Indeed, if it were a sufficient cause, although that definition which posits other names of them are not definitions of beings, there could be a demonstration, which the Philosopher denies. Again, neither the definition receiving the essential principles of the attribute, since this definition will be the same in essence with the attribute. Now it has been shown that every attribute is demonstrated of its subject or is demonstrable of it. Again, neither the definition receiving the principles of its subject, for that which is the whole demonstration with a difference in the position <of the parts> cannot be the middle term. But such a definition of the attribute is the whole demonstration, for it receives the attribute and the subject, and the that which it is of the subject and the that which it is of the attribute. Hence it cannot be the middle term in a demonstration. Now although the definition of the attribute is not the middle term in the highest sort of definition, still it is certainly the middle term in some demonstrations, since, as I suppose, the middle term in a demonstration is the definition of the subject or the first term. flow it is possible that one attribute should be demonstrated of another, and therefore the definition of such a prior attribute can be the middle term in such a demonstration. For that definition indicates the what of the first attribute, and the why of the second attribute. Hence one may very well find a demonstrable and demonstrating attribute, and similarly, an attribute that is demonstrated alone, but one cannot find an attribute that demonstrates alone.

In response to the first argument, when it is claimed that the first term is the attribute, I reply that this is false, but the subject, or the subject’s what it is, is the first term, for the

\[197\] Aristotle, *Posterior Analytics* II 7, 92b12–18.
Philosopher says in *Physics* I that the subject is that which is predicated beforehand. But even if he had not said this, it would have been suitable to call it the first term. For that is said to be the first term which, according to causality, precedes all others in demonstration, and every such is a middle term indicating the what it is of the subject. For it says what the subject is, and what the attribute is, and therefore the what it is of the subject, or the subject, is the formula of the first term.

In response to the second argument, the middle in demonstration must be the middle in nature. For it is true that that ought rightly to be the middle through which cognition and scientific knowledge said without qualification is received. Certainly in those that are in accord with nature the middle must be received that is the middle according to nature. But in those that are according to reason and intellect it is necessary to receive the middle in cognizing and understanding. And therefore, since demonstration is an act of reason, it is clear that it must receive the middle that is prior in cognizing, and the middle that is correct in cognizing. Now that would be whatever it is of which the attribute is better known than it is of the subject that is signified in the conclusion, and of which the subject is better known than the attribute is of the subject. For in demonstration we proceed thus—through this, that the middle is in the subject we conclude that the attribute is in the subject, because the middle will be such that it is better known of the subject than is the attribute. And again, there is a <valid> process in demonstration because the attribute is demonstrated of the subject through this, that the attribute is first in the middle. And it is clear that the attribute is better known of the middle than it is of the subject—most correctly, therefore, such a middle as the what it is of the subject is the middle in cognizing and understanding.

In response to the third, when it is argued that the middle must be of the same nature with what is demonstrated, I reply that this is false, for the Philosopher says that what is demonstrated is demonstrated through some other that is the cause, but another that is cause is different in essence from the caused, and therefore the middle must be different from that which is demonstrated. And identity according to the reality is not required, but only the proportion that holds between cause and caused. And when it is said, “what is demonstrated is the attribute,” this is true, and therefore the middle of this demonstration will be other than the attribute, and not its definition, but rather the definition of the subject, which is the cause of such an attribute and its inherence in the subject.

In response to the fourth, it must be held that that which is called what and because of what is the definition of the subject. For it indicates the what of the subject, and because of what there is an inherence of the attribute to subject, and therefore it is not better to conclude through this argument that the middle is the what it is of the attribute than it is to

---


199 In the manuscript the replies to the third and fourth objections are switched around and mislabeled.
conclude that it is the what it is of the subject.

**Question 48**

Next we ask whether the definition of the subject is the middle term in demonstration. And it is argued that it is not, since the middle in demonstration must be of one genus with what is to be proved in the demonstration, but the what it is of the subject is not of one genus with what is to be proved in the demonstration; therefore etc.

Again, in a demonstration the middle term must be better known than the subject, since the attribute must be demonstrated of the subject through the middle term. But the what it is of the subject is not better known than the subject, since the subject is the same as the middle term; therefore etc.

On the other hand, it is argued, since the definition of the subject is the middle term in a syllogism that proceeds from true and immediate principles, and such a syllogism is a demonstration, therefore the definition of the subject is the middle term in a demonstration. But still, since, if the definition of the subject is the middle in a demonstration, the demonstration does not proceed from what is proper; and since the demonstration does not proceed from what is immediate, and since this being given, the premisses are not confirmed through first

The first they explain thus, since the whatness of the subject contains in itself virtually all attributes and properties that appear from the essence of the subject. For just as in an art a certain common principle contains virtually everything that can be produced through the art, so that the art of demonstrating is common to everything that can be produced through the art, thus in the whatness of the subject are contained all the attributes that can be produced from it, so that this subject is common to all the attributes that appear from the essence of the subject. Therefore, if there is some demonstration proceeding from a middle term, whatever is the what it is of the subject proceeds from what is common.

Again, they do not proceed from immediate propositions, since it is obvious that not all attributes and properties of the subject appear from the whatness of the subject, but only one, and with it as the middle the others appear, up to the last. If, therefore, it happened through the whatness of the subject that all the attributes are demonstrated, although not all appear immediately from this whatness, it would follow that demonstration does not proceed from immediate propositions.

Again, it would follow that the premisses of the demonstration are not confirmed through a first principle, since in such a demonstration the what it is of the subject is predicated of the subject in the minor premise. Now the what it is of the subject is the same as the subject, so although it is immediate, it will not be prior to another, so that it is not confirmed through a first principle.

Now these do not seem to have the truth, for what they say first is that if the definition
of the subject is the middle term in a demonstration, then the demonstration would proceed from common terms, but in such a demonstration one proceeds from proper terms, since a demonstration of the highest sort proceeds from proper terms in which the middle term is most proper to that which is demonstrated, and to that of which it is demonstrated. But in a demonstration in which one takes the whatness of the subject as the middle term, the middle is proper to the attribute, since the primary attribute appears immediately from the essence and whatness of the subject, but this would not be unless the whatness of the subject were proper to it. And again, it is compared to each in a genus of cause, since it is compared to the attribute in the genus of efficient cause, and to the subject as its formal cause, since the what it is of the subject is the cause of its accidents, and indicates the whole nature of the subject, neither more nor less.

Again, it is obvious that these say what is false on the second count, that if the what it is of the subject were taken as the middle term, the demonstration would not proceed from immediates. For that demonstration proceeds from immediates which receives immediate premisses. But in a demonstration where the what it is of the subject is the middle term, in the major premise the attribute is compared to the what it is of the subject as an immediate effect to its cause. And clearly, it is in it immediately, and thus it is the fourth way of saying per se. But in the minor premise the what it is of the subject is compared to the subject as what it is to that of which it is. It is obvious, then, that the premisses are immediate.

And then to the form of the arguments, when these argue in the first place that the attributes are virtually contained in the subject etc., I reply that this is according to the Philosopher. He holds in *On coming-to-be and Passing-away* that the same remaining the same is the cause of the same.\(^{200}\) It is per se and primarily true that the whatness of the subject considered according to its formula is one, and therefore per se and primarily it is the cause of one attribute, hence even though the whatness is common to many operations and properties, still it is proper to one property. For instance, the whatness of human being is common, as these operations proceed from it, vegetating, sensing, and reasoning. Still, reasoning proceeds from it primarily and per se, and therefore the whatness of human being is proper to that which is reasoning.

In the same way, they say next that demonstration does not proceed from immediates I reply that nothing is demonstrated through the whatness of the subject except one attribute of the subject, primarily and per se, and such a demonstration is immediate since that attribute is caused immediately from the principles of the subject. Hence, if such an attribute is demonstrated from the whatness of the subject it is a demonstration from immediate premisses, but if some other mediated attribute is demonstrated, it is obvious that such a demonstration proceeds from mediate premisses.

And what these say in the third place, that the premisses of a demonstration are not confirmed through a first principle, is false, since arguments from such terms are made clear

\(^{200}\text{Aristotle, *De Generatione et Corruptione* II 10, 336a27–28.}\)
to us from common terms, such as “being” (entis), therefore it is reasonable that all propositions formed from special terms are made clear from a proposition which is taken or formed from common terms, such as “being,” for instance, from this, that being is being. And therefore however much the same is predicated of itself, or of whatever in some other way, in special terms, nevertheless they all have a unity from the first intelligible, which is formed in terms of being, since according to the Commentator being is that which first occurs to the intellect.\textsuperscript{201}

It must be held, then, that it is another way, namely that the definition of the subject is the middle term in demonstration, and to make this evident it must be considered that in every subject of which attributes are demonstrated we consider a two-fold nature, matter and form. And therefore, if there are forms existing \textit{per se} \textit{i.e.}, not in matter\textsuperscript{2} through some cause, of these as such attributes are not demonstrated, and so prior (?) sciences, to which demonstration belongs strictly, do not extend to such substances. Hence the metaphysician as such does not demonstrate, but only inquires. And therefore the Commentator says, on \textit{Metaphysics} II, that mathematics is in the first degree of certainty, and natural beings follow.\textsuperscript{202} But metaphysical matters are less certain, as far as the way of demonstration is concerned, since of these there is not demonstrating \textit{or} demonstration, but simple inquiry, because they have no attribute. And because of this demonstrations are not found except in those things which have matter and form, and because of this they have two genera of accidents in accord with these two natures. For there are certain consequences collected through the form, and others through matter. And the explanation of this last is that that is the middle in demonstration of the highest sort which does not have any cause in the subject, and which is the cause of every other thing in the subject. But that is the what it is of the subject, or the definition of the subject, which the what it is of the subject does not have any other as cause in the subject. For it is foolish to ask why something is its what it is, for it is its what it is since it is itself--for instance, it is foolish to ask why a human being is a human being. And the what it is of the subject is the cause of all the properties of the subject since every property is posterior to this what it is. Now it happens that it is prior and the cause of what is posterior, and therefore the what it is of the subject is the cause of all its properties and attributes, so that the what it is of the subject is truly to be taken as the middle term.

Again, that is the middle term in demonstration of the highest sort by the having of which it does not happen that one asks in those terms why. But by having the what it is of the subject for the middle term it does not happen that next one asks why it is—one does not ask why this is in the subject.

Again, the attribute is in the what it is of the subject \textit{per se} and one does not ask why it is in the subject. Still, the cause of the predicate is in the subject and this is by the

\textsuperscript{201}Averroës,

\textsuperscript{202}Averroës, \textit{Commentary on the Metaphysics} II 3, 995a15–20, comm. 16, Venice 1562, 35K.
demonstration of the Philosopher in *De Anima* I. He says there that the what it is of the subject is the principle of every demonstration, but the principle of demonstration is the middle of demonstration. Again, the Philosopher says in the second book of the *Posterior Analytics* that the middle in demonstration of the highest sort indicates what and why. The what it is of the subject is that which indicates the what it is of the subject and the why of the inherence of the attribute in the subject. It is clear, then, as we have seen, that the what it is of the subject is the middle in demonstration of the highest sort.

Again, the principle of demonstration is the middle term. I ask about that principle whether it is complex or incomplex. It cannot be complex, since that which is demonstrated and of which it is demonstrated is incomplex, and therefore the middle is incomplex. If this is so, either it will be the what it is of the attribute or the what it is of the subject. It will not be the what it is of the attribute, since this is demonstrable of the subject, therefore all that is left is that it be the what it is of the subject. And this is what the Philosopher says in *Physics* IV, in the chapter on motion, for he says that such a definition of motion must be sought as provides from itself the what it is of motion, and resolves the controversies, and which provides from itself the cause of all its attributes and properties. And therefore the Commentator says that perfect definitions of realities are suited to provide the causes of all the accidents existing in those realities. Such, then, must be the middle in demonstration, from which the cause of all the attributes can be drawn. Now this is the definition of the subject, since it is, through its formal principles, the cause of all the properties and attributes inhering in it, and this is to be understood in demonstration of the highest sort. For it is still true that in demonstration not of the highest sort the definition of the attribute can be the middle term, demonstrating one attribute of another, and this again can be the middle term for demonstrating yet another, while yet another is only demonstrated and does not demonstrate.

In response to the arguments. In response to the first, I reply that it is not necessary that the middle term be of one genus with the attribute so that it is of the same nature, but only of one genus by that unity which exists between the cause and what is caused. But such unity exists between what it is of the subject and the attribute.

In response to the second argument, I deny the minor premise. For although the subject and its definition are the same according to the reality, since what the subject indicates indistinctly and confusedly the definition indicates distinctly, the Philosopher in *Physics* I says that definition divides into singulars, that is, it indicates distinctly every

---

203 Aristotle, *De Anima* I 1, 402a1–12, 402b16–403a2.

204 Aristotle, *Posterior Analytics* II 2.


206 Averroes, *Commentary on the Physics* IV 4, 211a6–11, comm. 31, Venice 1562, 133M.
principle of the defined. 207 And therefore each is better cognized when its principles are
cognized definitely than when they are cognized confusedly, therefore every definition is
better known than what it defines, and therefore Avicenna says that the definition is called
the cause of becoming known.

Question 49

Since the Philosopher says that it is impossible for one who cognizes what it is to be
ignorant if it is, 208 it is asked whether being (esse) is something added to essence.

And it seems that it is, since the Philosopher says concerning the first that in
everything other than the first what it is and that by which it is differ, 209 but what it is is the
essence, and that by which it is is being; therefore etc.

Again, as <the act of> living is related to a living thing, so being to a being (ens), since
living is in living things and being is in beings. But living is added to a living thing, since
living is locomotion and sensing, according to the Philosopher in On the Soul, 210 but sensing
and locomotion are added to living thing. Therefore etc.

Again, this is argued by the argument of Avicenna, 211 since everything that has being
through its essence is determined from itself to being, and because it is determined from
itself to being, its being is determined in such a way that it is necessary, and that it is its own
being, and only one thing is like that, namely the first cause. Therefore in all other realities
than the first cause being will be other than essence.

Again, Thomas argues in this way in his treatise, Of Being and Essence. 212 Being is not
multiplied except through something added to it, for one being (esse) of this sort is not of
itself multiplied, and since the being of the First is not itself added, therefore it is not
multiplied. If, therefore, being in these is multiplied, this will be something added.

Again, this is argued by the argument of Albert in his commentary on the Book of
Causes. 213 Every effect of the First Cause recedes from the simplicity of the First Cause, and

207 Aristotle, Physics I 1, 184b10–12.
208 Aristotle, Posterior Analytics II 8, 93a20–23.
209 Aristotle, Metaphysics XII 6, 1071b12–25; cf. Aquinas, De ente et essentia IV.
212 Thomas Aquinas, De Ente et Essentia IV.
213 Albertus Magnus, De Causis et Processu Universitatis a Prima Causa, Book II, Tract I, Chapter 7, ed.
therefore in every effect of the First there is found some formula of composition. But substances separated from matter are effects of the first cause, therefore there is composition in them. But there is no composition there of matter with form, nor of subject with accident, therefore in these there is necessarily found a composition of being with essence, therefore all the more in those inferior to them.

On the other hand, it is clear from the Philosopher, Metaphysics IV,\textsuperscript{214} for he says that the substance of each is one without qualification and a being without qualification, and a being (\textit{ens}) includes being (\textit{esse}) and having being, therefore the substance of each is essentially something that has being, and therefore being will be of the essence of each thing, and so it is not something added.

Again, the Commentator on Metaphysics IV says that if one says “a human being is,” the “is” can predicate a diminished being in the soul, or actual being (\textit{esse in effectu}).\textsuperscript{215} If it indicates diminished being in the soul, then it is a problem of accident, if actual being, then it is a problem of genus. But in such a problem the predicate and subject belong to the same essence. Therefore etc. This is an axiom concerning which many have some doubt, as the Commentator reports on Metaphysics IV when discussing the opinion of Avicenna.\textsuperscript{216} He says that Avicenna held that each thing that is caused <i.e. actual being> is a being through some added essence.

But there were two things that moved him to this view. First, because he assumed a being to be of the genus of denominators. But such being (\textit{esse}) indicates the intention of the subject and of the accident, hence when the Philosopher says a being is, he assumes a being as subject, and being as an accident of the subject. Again, he said that a being and a reality are imagined in the soul as two intentions, and not one. And these two signify different things in all tongues, but they would not signify different things unless the one <i.e. being> added something different in signifying a reality. But, as he assumed, it signifies the essence of a reality, and therefore he assumed being as added to it and an accident of essence. But Avicenna assumed that being is a reality added to essence. It seems that he assumed this falsely, because if he said that being is a real accident added, then he would have been assuming ten genera of accidents, but this is impossible; therefore etc. Proof of the consequence, because if being is an accident it will either be in the genus of quality or quantity, and so on in order. And it can be in none of these, because all nine genera of accidents presuppose being. But nothing presupposes itself, therefore there are ten genera of accidents. Now some have said that being is in the genus of action. And this is false since

\textsuperscript{214}Aristotle, \textit{Metaphysics} IV 2, 1003b16–33.

\textsuperscript{215}Averroes, \textit{Commentary on the Metaphysics} IV 4, 1007b19–1008a7, comm. 15; 1007a21–b18, comm. 14, Venice 1562, 82D–F, 80L–81A.

\textsuperscript{216}Averroes, \textit{Commentary on the Metaphysics} IV 2, 1003b23–36, comm. 3, Venice 1562, 67B–I; see also V 7, 1017a23–b9, comm. 14, 117CD.
there is a contrary to action, but actual being is not one of a pair of contraries, therefore etc. Again, action presupposes some accidental quality, but actual being presupposes nothing, but every accidental quality presupposes actual being. It is false, then, to say that it is in the genus of action. But Avicenna did not draw his conclusion from those things that move, for it is because he says that a being is of the genus of denominators etc., that he says that reality and being (ens) signify different things. The Commentator responds by holding that Avicenna was deceived because he did not distinguish between marks signifying different intentions, and the same intention but in a different way. Hence, for instance, he says there are three <sorts of> names that convert with one another in supposita. Some signify different intentions, for instance, human being and what is able to laugh, and still convert with one another in supposita. Some signify different intentions, but in the same way, as tunic and dress. But some signify the same intention, but in different ways, as one and being (ens). And therefore there is no tongue calling being one, and because of this one is verified through the other, as being (ens) through one.

Father Thomas reproves Avicenna in this, that he says that being is something added as an accident. For he grants that it is something added, but not as an accident. But he understands that it is something constituted through the essential principles of the reality of which it is being, just as Avicenna understood that it is something real added. He understands badly, for being is a certain actuality (actus), and so either primary or secondary actuality. Not primary actuality, since primary actuality does not differ from the essence of the reality, and it follows then that being is not added to the reality. Not secondary actuality, since such an actuality is an operation not proceeding from a form, but every such secondary actuality presupposes actual being, and it is obvious that nothing presupposes itself, therefore that actual being is not a secondary actuality. If, then, it is said that actual being is something real added above these two actualities, it is necessary to assume a third actuality in beings, which is contrary to the Philosopher.

Again, in a reality having an essence only three things are found, namely essence and

---

217 I think this clause is what is meant, but the Latin is corrupt in some way.

218 That is, if I read it aright, Avicenna thought that both “being” and “reality” named something, and since they had different meanings they must name different things, and so reality names the real thing, and being a property of it.

219 So the two terms, according to Averroës, have the same signification, but they signify what they signify (the actual reality) in different ways, and have different meanings for that reason. This approach was adopted, it seems, by William of Ockham, for instance, in Summa Logicae III.II 27.

220 Since the terms serve different functions in the language, even though they have the same signification, they cannot be predicated one of the other, and yet, since they have the same signification, they are verified through the same reality.

221 Thomas Aquinas, De Potentia Dei, q. 5, a. 4, ad 3.
the principles of essence, and accidents. If, therefore, Thomas assumes that actual being is none of these, then actual being will be nothing. Albert, in his commentary on the Book of Causes, assumes that actual being is added to essence on the basis of this argument, that every caused being has being from the first principle, but no caused being has its essence from another, but from itself. It is obvious, then, that in every caused being there will be another than its essence, which is its being. This argument does not seem to conclude validly. For it is necessary that everything that is posterior to the first go back to the first as to its cause. Since, therefore, being and essence of every caused being are caused by the first principles, they go back to the first cause as to their cause. By this same argument, then, things that are caused receive being from the first, and also essence.

Leaving aside these opinions, then, it seems we must respond otherwise, the evidence for which are three things to be considered. The first is that it is true of no caused being that it is itself its own being. The second is that being is something added to caused beings. The third is that being is not a reality added to caused beings, so it is added and is not a reality added.

The proof of the first is that in caused beings being is not other than a certain order or respect to what produces or generates it. A caused being, for instance, a human being, can very well be said to be a being, since it has a relation to what generates it, through which it is introduced into beings, therefore in caused beings being is nothing except a certain order to what generates. But it is obvious that no caused being is itself an order. <Being> is an order or respect. Therefore none of these is its own being.

Proof of the second point is that everything over and above anything of which there can be held a complete and essential concept of a reality is something added to a reality. But being is over and above something of which there can be a complete and essential concept, and hence Al-Ghazzali says in the beginning of his logic that we can understand quadruple without understanding if there is a quadruple. Being therefore is something added to a reality. And the argument is confirmed since I understand the reality through the same essential principles, whether it is an existing reality or not existing. When a variation is introduced in the existence of a reality it is not necessary to introduce a variation in the essential concept of the reality, so that being and non-being are added to the essence of a reality.

Proof of the third point. And this can be explained by the argument of the Commentator on Metaphysics IV, for we argue thus: A human being is a being, therefore either a being through its substance or through something added to its substance. If it is a
being through its substance, we have what was proposed. If through something added, we ask about that added thing. Since it is necessary that it be a being, it is either a being through its substance or through something added. If through its substance, by the same argument there was a stand in the first; if through something added, there will be a process indefinitely, or it will be granted that being is of the essence of a reality. Now some, considering the matter superficially, use this argument of community to destroy. Since then it is asked whether it is a being through its substance or through some added reality, they say that it is through some added reality, for instance, through being. And when it is asked about that, will it be a being, they reply that this is false. But it is that by which some other is a being, for instance, they posit an example, human being is white through whiteness, and still, whiteness is not white, but whiteness is that by which a human being is white. In the same way, they say that being is not a being, but is that by which some other is a being. \footnote{Note that the reference here is to Thomas and his followers.} But this does not work. I receive a being that is first of every caused thing, and also of the first cause, by which a being is nothing, speaking more widely of such a being. I ask whether being is a being. If so, we have what was proposed. If not, since everything that is over and above that being is nothing, since a human being is formally a being through such being, therefore a human being, and whatever else, will formally be a being through nothing, which is impossible. And again, someone would not say that being is not a being unless this is because it is not a composite from being and something having being. But not withstanding this composition it can be said that it is one being. Therefore, even more, being will be a being over and above this which is not composite.

Again, this is shown by another argument. If human being is a being through some added reality, what is added will either be of the genus of substance or accident. It cannot be said that it is of the genus of substance, since there are only three in this genus, namely matter and form and the aggregate, and none of them is this being, and since this is so, one of them will not be a being through some being.

Again, it cannot be said that there is a being through some added reality which is of the genus of accident, since every accident presupposes actual being, and beyond these realities there is no other reality. Therefore human being is not a being through something added to the reality itself, or to the essence in caused realities. It is apparent, therefore, that being is something added, and is not an added reality, from which it follows that it is an added formula. Human being, therefore, and everything caused will be a being not through any added reality, but through an added formula. But this added formula will either be absolute or relative. It cannot be said that human being is a being through an absolute formula, since as such human being would have being in the soul more than in external reality, since <being in external reality> is in respect of proper accidents, and therefore it follows that it is not a being through some absolute formula. Therefore it will be so through some formula in respect of an accident, or through some agents. Not through a formula in
respect of some accident, since no accident precedes actual being, but every accident necessarily presupposes actual being. Therefore it follows necessarily that human being is a being formally in respect to an agent. For that alone precedes it in nature, hence if it is asked by me through what human being is formally a being, I reply that it is through this, that it is the end result of this coming-to-be. Now separated substances are beings through this that they are the end results of this making, but these are beings through these that they are the end results of this making by this agent and from this matter. But this respect is something real, since it can have being over and above the concept. But still it is not such a reality as is of the genus of accident, but is in the same genus with the reality in which it is, of which it is a reality.

And this is how brother Giles of Rome explains it, so that being is added, but not as some real accident, but as an accident of formula, and it is the same <really> as each of these of which it is. And if someone asks, since some relations are founded immediately on a substance, is it then false in every case that all relations are founded on accident, I reply that it is possible for some relations to be of the genus of substance. For it is obvious that matter has a relation to its form, therefore this relation is either in matter through the substance of the matter or through something added to its substance. If the first, we have what was proposed, that some relation is immediately founded on a substance; if not, then matter will have a relation and be ordered to something added, either, therefore, through its substance, and thus we have what was proposed, <or else through something added>. And the same argument was established before, if through something added, matter then has a relation and order to it. And now we either proceed indefinitely or there will be some respect and relation (respectum et relationem) immediately founded on a substance. But although actual being is not a reality added to the substance of a reality, still it will be some accident of formula, since it does not coincide with the essence of a human being as such, for human being as such neither is nor is not, as Avicenna proves.

In response to the arguments it must be replied that they each takes the question in its own way, and does not prove that it is something added, but rather prove that it is not something added, as was said.

But we must reply to them in order. In response to Boëthius it must be replied that what he said, understood by this was that what it is and that by which it is are not the same according to the formula of understanding, and this is true, but if he understands that they differ in the reality, he understands this falsely, as has been shown.

---

226 Giles of Rome, *De esse et essentia, de mensura angelorum, et de cognitione angelorum* (Venice 1503), q. 9, fol. 20vb. *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, Theorema XXII.


228 Boëthius, *Quomodo Substantiae*, Axioms II, VII, VIII, ed. Rand, pp. 40, 42. Aquinas interprets Axiom VII as implying a real distinction in his commentary on this work.
In response to the second argument, it must be replied that it is true. Either it indicates the principle of life or the operation consequent on being a living thing. But if it is understood concerning the principle of life, thus it is related to a living thing as being is to a being, for just as living is not distinct from a living thing, in the same way neither is being from a being. But it that living is understood which is the operation of something living, I reply that it is not related to a living thing in the same way as being is related to a being.

In response to the third, it must be replied that “from” either indicates some circumstance of efficient cause, and thus the major premise is false, for everything that has being formally from itself is determined to being of itself as from an efficient cause. But if it indicates the circumstance of a formal cause, thus the proposition it true, for everything that is has being formally from itself. And taking “from” in the first way . . . 229

In response to the fourth, “being is not multiplied except through something added,” I reply that this argument assumes that being as it is in itself is of one formula in all beings, which is false, indeed, there is a different formula of being according as it is said of substance and as it is said of accidents. Now, if this were true, it would not be multiplied except through something added. But as it is, it is not of the same formula, and therefore it can be multiplied, but not through anything added, so, for instance, the substance of human being from itself, and not through anything added, is different from the substance of a donkey. In the same way, the being of a human being from itself and not through anything added is different from the being of a donkey.

In response to the fifth argument, it must be replied that all things aside from the first cause recede from the simplicity of the first, and are removed from act, and approach to potency, and if, through this approach to and recession from potency is understood composition, it is to be replied that in everything other than the first cause there is a certain composition. And the argument is resolved through this, and it is true that in these separated substances there is some composition in this, that they recede from the simplicity of the first cause. And when it is said, “if in this there is no composition of matter with form, nor of accident with subject, therefore there is a composition of essence with being,” I reply that it is a fallacy of the consequent. Indeed, in place of that composition, I give another, for instance, of potency with act, or the composition of the formula or the act of understanding. For they understand through a formula of understanding other than their substance, for none of them is its own action of understanding. Now the first cause does not understand through a formula of understanding other than its substance, and therefore in these separate substances other than the First, there is such a composition, but it is not a composition of essence with being.

Question 5O

229 A space is left here in the manuscript.
Next it is asked whether there is ever both definition and demonstration of the same thing. And it seems that there is, since there is demonstration of an attribute, but there is also definition of an attribute, therefore there is definition and demonstration of the same thing.

Again, there is a principle of demonstration for whatever has a demonstration. Therefore, of whatever has a demonstration, there is a definition.

The Philosopher takes the opposite view, and it is argued that demonstration is per se of what is an accidental being, for the demonstration is of a conclusion in which the accident is demonstrated to inhere in the subject, and so demonstration is of the complex. But definition is not of a being according to accident, nor of any complex, but only of a per se and incomplexe being; therefore etc.

It must be replied to this that of nothing of which there is demonstration per se and primarily is there also definition per se. And this is apparent since definition is primarily of this, what it is, and demonstration is per se of this, that it is. But what it is and that it is are different, so of nothing is there both definition and demonstration primarily.

Again, demonstration per se and primarily is of the conclusion, in which an attribute is predicated of the subject, but there is no definition of such according to Aristotle in Metaphysics VII, therefore etc.

From these it is apparent that of nothing is there both definition and demonstration. And this is convertible, since it is a negative universal, so the demonstration of Aristotle is plain enough. For although of nothing is there both demonstration and definition primarily, still, there can be definition and demonstration accidentally, for demonstration is of a complex per se, and definition is of the parts of the conclusion, therefore of the same, accidentally, there is both definition and demonstration.

In response to the first argument, it must be held that demonstration is not only of the attribute primarily, but it indicates the cause of the inherence of the predicate or attribute in the subject. Consequently there is <accidental> demonstration of the attribute, of which there is a definition per se.

In reply to the second argument, it must be held that definition certainly is a principle, and it differs as it is a principle and as it is a principle of the inherence of the attribute in the subject, just as what it is and because of what it is differ. And when the definition is taken thus in different ways, one can assign the fallacy of accident to the argument, for the middle term varies in the respect in which it is considered.

**Question 51**

---

230 Aristotle, Posterior Analytics II 3.

231 Aristotle, Metaphysics VII 12, 1037b9–27.
New Questions

Next it is asked whether definition is of substance alone.
And it seems it is, or so Aristotle intends in *Metaphysics* VII. And he argues there that definition is only of *per se* beings, but a substance alone is a being *per se*, therefore etc.

On the other hand, it is argued that everything that has whatness, genus, and difference can be defined, but accidents are such, and are not substances, therefore etc.

It must be replied to this that definition is primarily of a substance, and of accidents in consequence, as the Philosopher intends in *Metaphysics* VII. And his argument is that definition indicates the what it is of a thing, but substance has what it is primarily, and so definition is primarily of substances.

Again, the what it is of a substance does not depend on another, but every accident depends on substance. And so definition is of substances alone primarily, and of others only in consequence, and through the relation to substance. For accidents depend on substances, and so they receive substance into their definitions. Hence I maintain that there is definition of accidents in consequence, for accidents have what it is with a distinction and in a certain respect, through their relation to substances. For accidents are beings only because they are of a being, according to the Philosopher in *Metaphysics* VII, therefore etc. And Aristotle understands this, saying that definition is primarily of substance, of which there is no demonstration.

And the response to the arguments is clear from this, for each takes the question in its own way.

**Question 52**

Next it is asked whether what it is can be demonstrated.
And it is argued that it can, for demonstration is of the conclusion of a demonstration, but what it is is sometimes concluded in demonstration according to the philosopher here, and in *Posterior Analytics* I; therefore etc.

In reply to this, it must be understood that what it is is two-fold, for there is the what it is of the subject and of the attribute. The what it is of the attribute can be demonstrated. But the what it is of the subject is two-fold, speaking logically, for there is the what it is that is the same as the essence of the subject, and it is this that is intended here, and such a what it is cannot be demonstrated, but the other is the what it is that is given through an extrinsic cause as through an agent or end, and such a what it is is incomplex since it does not indicate the essence of a thing perfectly. And such a what it is can be demonstrated, so that the what

---


234R Aristotle, *Posterior Analytics* I 14, 79a24, though the appearance here that the definition may be concluded in a demonstration is dispelled in the restatement of the argument at II 3, 90b3—7.
it is given through a final cause can be demonstrated through the agent cause, and conversely. And Aristotle settles it in this way in the text.\textsuperscript{235} Hence the first argument proves well enough that some what it is can be demonstrated, and this is true of the what it is of an attribute.

In reply to the second, when someone argues thus, “Everything that can laugh is a rational animal, etc.,” it is a good syllogism, nor is it either sophistical or demonstrative. For there are many kinds of syllogism <other than these two>, for instance, convertible and circular syllogism, and so on. And if any one argues that the destruction of the genus does not follow on the destruction of one species, it must be replied that syllogism is not related to the sophistical syllogism and dialectical and demonstrative syllogism as genus to species, for the species adds a new form over and above the genus, but a dialectical syllogism, or a demonstrative or sophistical syllogism, does not add a new way of arguing to the formula of syllogism, but matter alone. Hence syllogism without qualification is related to those particular syllogisms as one form or species to different sorts of matter, just as circle is related to a bronze circle or copper circle. And if anyone argues that since the formula of syllogism is not preserved except in dialectical or sophistical or necessary matter, and if in sophistical matter it is a sophistical syllogism, and if in probable matter it is a dialectical syllogism, and if in necessary matter it is a demonstrative syllogism, and yet this syllogism, “Everything that can laugh is a rational animal, every human being is something that can laugh, therefore every human being is a rational mortal animal,” thus in necessary matter, it follows that this syllogism is demonstrative—to this it must be replied that it does not follow unless all the conditions for a completed demonstration are satisfied. So since it does not satisfy all the conditions, since it does not proceed from the causes of the conclusion, it is not a demonstration, but is rather a begging of the question, since the premisses don’t prove the conclusion.

\textbf{Question 53}

Next it is asked whether what it is can in any way be proved through syllogism, and I do not say “demonstrated.”

And it is argued that it can from Aristotle, who gives consideration to the construction of the what it is and the definition of a thing, which is clear from \textit{Topics VI}.\textsuperscript{236} Therefore etc. On the other hand, Aristotle says here\textsuperscript{237} that it must be replied that the what it is without qualification is not proved through any syllogism, for where there is a begging of the

\textsuperscript{235} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 8, 93a16–b14.

\textsuperscript{236} Aristotle, \textit{Topics} VI. The whole book concerns dialectical arguments bearing on definitions.

\textsuperscript{237} Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 4.
question there is no proof, but in every syllogism through which the what it is is concluded the question is begged. Therefore etc. The major premise is obvious from Aristotle here. It is possible to prove the what it is of something in respect of someone through probable premisses, and this is what Aristotle does in the Topics. Whence nothing prevents an argument that begs the question without qualification from being a proof in respect of someone.

And through this the reply to the argument is obvious.

Question 54

Next it is asked whether, in a syllogism concluding what it is under this reduplication, “in its what it is,” it is necessary to receive this reduplication in the major and minor premisses.

And it seems that it is not, since as the what it is in the premisses is related to concluding the what it is in the conclusion, thus is necessity in premisses related to concluding necessity in the conclusion. But, to conclude a conclusion concerning something necessary it is not necessary for both premisses to be statements asserting necessity, but is suffices that the major assert necessity; therefore etc.

Aristotle takes the opposite view, claiming it must be said that what it is is a predicate convertible with the subject, and the middle through which it is concluded that the what it is of that of which the what it is is substantial, and proportional to the extremes, and therefore it is necessary that the middle receive under reduplication what it is, so as to mark out the essential relation of the middle to the extremes. Hence, if the what it is were added to one extreme and not the other, then it would signify that the relation of the middle to one extreme is essential, and to the other not. And so it is if it is argued thus: “Every B is A in its what it is, every C is B,” it is not held therefore that every C is A in its what it is because, in a syllogism regarding necessity, the minor is not marked out as being necessary even though it happens to be necessary.

In response to the argument opposed to this, it must be replied that, to conclude a conclusion asserting necessity it is sufficient for one premise to assert necessity, but to conclude something concerning the what it is of something, it is not enough to take one premise with this reduplication, “in its what it is,” but one must take both thus. And the reason is that more is needed to conclude a conclusion in respect of the what it is of something than to conclude the conclusion taken by itself. For it is enough for the second purpose that the conclusion be true, and that it cannot be false. But to conclude a conclusion in respect of the what it is of something this much is required, and also more, namely that it is essential to the subject and convertible with it.

Next it is asked whether the what it is can be shown by the way of division.
And it is argued that it can, since every way shows what it is which receives every essential predicate, but the way of division is such; therefore etc. And this is what Aristotle seems to want in *Metaphysics* VII, where he teaches how to investigate what it is by the way of division. Therefore etc.

The opposite view is explained by Aristotle here. It must be said that even though what it is can be concluded through the way of division, but it cannot be concluded of something under this intention, “what it is,” whence it is argued thus, “Every animal is rational or irrational, and human being is not irrational,” and from these it follows that human being is rational, supposing that the whole nature is exhausted by the way of division in the first proposition. But this “rational” is proved of human being, even though the whole nature of animal is exhausted by the rational and the irrational, when it is said that human being is rational. But the question is begged, for it is just as well known through one contrary that it inheres in something as by the removal of the other contrary; and so the way of division does not prove anything. But if it did prove this, it would not be sufficient to show what it is under the formula of its what it is through the predicate, therefore, it is shown that human being is rational through division, but still, that human being is rational essentially is not shown, therefore such a way does not show what it is under its proper formula.

In response to the argument to the contrary, it must be said that the way of division receives every essential predicate, and so can well enough show the what it is of something to belong to it, through the removal of the other, different, essential predicates. But the way does not show what it is in the being of that of which it is under its proper formula of what it is, and this is what Aristotle intends in *Metaphysics* VII. But Aristotle shows here that what it is cannot be demonstrated of anything under its proper formula, teaching how to receive what it is with reduplication in both premisses. Or it can be held that the what it is without qualification is shown, even though it cannot be shown to belong to something, as was said before.

It is asked whether what it is can be shown through definition.
And it is argued that it can, since nothing is a stronger showing than that which is through definition. Since, then, one concludes the what it is to be what it is of something

---

239 Aristotle, *Metaphysics* VII 12, 1037b29-1038a35.

through its definition, it seems obvious that such a showing is a good one.

Again, everything that is predicated of something in its essence and convertibly is in it through its what it is. But rational animal is predicated of human being in its essence and convertibly, therefore the predicate of this proposition is in the subject through its what it is; therefore etc.

It must be replied that what it is cannot be demonstrated through definition, for a proof seems to beg the question if the definition and the defined are convertible. And so the defined cannot be proved through definition, and this demonstratively. Now what it is can be shown dialectically through its definition, as appears from *Topics II*,241 but such a showing is not demonstration without qualification, but only in a certain respect.

And from this it is obvious what to say to the arguments when such a showing begs the question. But it begs it without qualification and according to reality, even though such a showing serves as a demonstration for some.

And from this the reply to the other is obvious.

**Question 57**

It is asked whether what it is of one contrary can be shown through the definition of the other contrary.

And it is argued that it can, for if one speaks thus, contraries signify that by which they differ, and so one contrary can be shown through the other.

Again, the what it is of contraries are contrary, the reason for which is that contrariety is the reception of a property according to its form, and so if one contrary is defined, the opposed definition shows the what it is of the other contrary; therefore etc.

Aristotle states the opposed view.242

It must be replied that one contrary cannot be shown through another without qualification, indeed, without qualification it begs the question, for one contrary is not better known in any subject matter than the other. And therefore one cannot be shown without qualification through the other, but one contrary is shown through the other in a certain respect.

And from this it is clear how to reply to the arguments, for each takes the question in its own way.

**Question 58**


242 Aristotle, *Posterior Analytics* II 6, 92a20–34. The problem is raised by *Topics* VII 3, 153a26–b24 (cf. VI 9, 147a29–b25), which seems to suggest that such a demonstration of a definition is possible.
It is asked whether one who cognizes what it is necessarily cognizes if it is. And it is argued that he does, since what is not one cannot know (scire), therefore what one can know is; therefore etc.

Again, just as why it is so is related to that it is so, so what it is is related to if it is, according to Aristotle in Posterior Analytics II. But if one does not know that it is so, one does not know why it is so; therefore etc.

On the other hand, Aristotle says that it one can know what a triangle is and still can doubt if it is, therefore etc.

In response to this, it must be understood that the question if it is can ask two things, for it can ask if something is absolutely or if it is actually. If the question is put in the first way, then the question what it is presupposes the question if it is, since what is first posited in the what it is of something is the nature of being, and therefore the formula of being occurs first in the concept of each thing. But if the question if it is is put in the second way, then actual being is not in the formula of caused beings according to Aristotle here, who says next that if it is, or being, can be demonstrated of caused beings, and that nothing belonging to a substance <as such> can be demonstrated; therefore etc. And this, since Avicenna and Al Ghazzali say it in their logics, and it is also obvious of itself and was clear beforehand. Therefore actual being does not belong to any substance <as such>, but is consequent upon whatever is aggregated from matter and form by reason of form, just as a proper attribute follows on its proper subject, and is common to the same things as its subject is. And it must be understood that knowing what it is absolutely occurs, and not by understanding if it is in reality, just as knowing beforehand occurs, but not by knowing afterwards. Or one can know the what it is of something under the relation to actual being, of which there is a cause, and then in understanding what it is one must cognize the cause, since one does not cognize the cause under the formula of cause unless one understands the effect.

Hence it is clear what to say to the argument, for when it is argued that what it is is related to if it is as why it is so is related to that it is so, as Aristotle says in Book II, I reply that why it is so is prior to that it is so, just as a cause is prior to its effect, and understanding the

243 Aristotle, Posterior Analytics II 8, 93a16–22.

244 Aristotle, Posterior Analytics II 7, 92b12–17.

245 Aristotle, Posterior Analytics II 7, 92b12–18.

246 Aristotle, Posterior Analytics II 7, 92b14–15.


prior does not occur by understanding the posterior. Therefore understanding and knowing why it is so in <the same> relation to that it is so. I reply in the same way concerning what it is in respect of that it is so; therefore etc. And it is clear how to reply to the argument, for each takes the question in its own way. Hence Aristotle in this book, when he says that understanding what it is does not occur unless it is understood if it is, and when he says the opposite, understands these in different ways, as we have explained.

In reply to the first argument, it must be understood that it is not the case without qualification that knowing does not occur, for there does occur knowing such a being as a figment in the soul. But concerning knowing without qualification what it is, this does not occur, and so concerning these knowing what is signified by the name does occur.

As to the second, that “knowing why it is so does not occur unless it is known that it is so,” one must reply by utter rejection, even though knowing why it is so does not occur under the formula of cause unless the cause is known, for knowing why in itself does occur without knowing anything about whether it actually is. I reply that what it is in respect of its what it is is similar, and this is apparent since of whatever there is definition, of these there is what it is, for this can be known. But definition is of universals, and it is possible for something to be universal without this being because it exists in reality, for instance, a seven-sided house does not exist in reality, but exists in its parts, because, although they are not put together, yet they are compossible. Again, neither is it prevented from being, and such a being suffices for the formula of a universal, and so for cognizing what it is. It isn’t necessary to know whether it is at present, for if it were, knowing a thing from its impression would not occur, and the knowledge of meteors <i.e. atmospheric effects and conditions> would perish. But it is necessary that one cognizing what it is should cognize if it is absolutely, that is, it is necessary to know if a natural thing has arisen through its principles and causes alone, and also if it is not prevented from being, and thus eclipse is known when it does not exist. Therefore etc.

**Question 59**

It is asked whether it is possible to know what a goat-stag is.

And it is argued that it is, since if not, this is because it is not a being at all, and this is not true since it is not possible to say anything concerning what is not, according to Avicenna in his *Metaphysics.*

Or else, if the intellect says something (aliquid enuntiat intellectus) concerning a chimera or goat-stag, this is because it is a hidden being, but this

---

249 Avicenna, *De Philosophia Prima I 5,* ed, Van Riet, p. 36, l. 93 – p. 37, l. 94.
is not so according to the Commentator on *Metaphysics* II,\textsuperscript{250} who says that no being is
hidden from the intellect; therefore etc.

Again, what is not does not move the intellect, but a chimera moves the intellect; therefore etc.

On the other hand, Aristotle says that it is not possible to understand anything about
a goat-stag:\textsuperscript{251} therefore etc.

It must be replied as Avicenna says, it is not possible to understand anything about
what is not, or to say or signify anything about it. If, then, a goat-stag has some being
cognized or signified, it has a formula of being, even if it is a weak one. Whence privations,
according to Aristotle in the beginning of *Metaphysics* IV,\textsuperscript{252} have a formula of being, at least
through attribution to a habits <of which they are privations>. But the being of a chimera is
the being of its parts outside the soul. The name of chimera, however, does not signify those
parts, but a composition of parts which cannot be parts of one thing in the nature of realities.
Aristotle says the same thing,\textsuperscript{253} that this can’t be understood, but if a donkey is not, then it
is possible to understand about it what it is, since it is not itself prevented from being. It is
not possible to understand about a chimera, then, what it is, but it is possible to understand
what it is that is signified through the name of “chimera.” And it is also in this way possible
to understand about a negation, privation,’ and an infinite term.

In response to the first argument, it must be replied that it is not. It is not possible to
understand what it is concerning a goat-stag, because it is prohibited from being. But it is
possible to understand concerning it what it is that is signified by the name, and so it can
have a definition.

In response to the second argument, it must be replied that that which in no way is
does not move the intellect, but a chimera, although it is not a being in the nature of things,
is still a being in the soul; therefore etc.

**Question 60**

It is asked whether a definition signifies the being of that of which it is a definition.
And it seems that it does, for what signifies the posterior signifies the prior, but what
it is is posterior is being, for the question what it is is posterior to the question if it is;
therefore, since the definition signifies what it is, it signifies being; therefore etc.
Again, whenever two things are received by one cognition, whatever one signifies the

\textsuperscript{250}Averroes, *Commentary on the Metaphysics* II 1, 993a27–b11, comm. 1, Venice 1562, 28M–29A.

\textsuperscript{251}Aristotle, *Posterior Analytics* II 7, 92b4–8.

\textsuperscript{252}Aristotle, *Metaphysics* IV 2, 1003b5–11.

\textsuperscript{253}Aristotle, *Posterior Analytics* II 7, 92b4–8.
other does too. But what it and that it is are cognized by the same cognition, according to Aristotle in *Metaphysics* VI;\(^{254}\) therefore etc.

The philosopher says the opposite in the text at hand, claiming that a definition does not signify that it is nor that it is possible for it to be. For if a definition were to signify being, then one who knows the definition of something could not ask if the thing defined is. But, now, the Philosopher says one can ask if there is a circle.\(^{255}\)

It must be replied that a definition can be taken in relation to the defined of which it is pronounced, and thus it signifies that the defined is. And in this way Aristotle says in the second book that a definition pronounced of some defined thing indicates being affirmatively and universally.\(^{256}\) Or a definition can be taken in respect of itself, and thus it signifies neither actual being nor actual non-being. Aristotle understands it in this way in the first book,\(^{257}\) since definition is not a supposition indicating being or non-being, but a definition does not signify being or non-being.

Again, a definition only indicates the what it is of a reality, but actual being is not anything concerning what it is, but it follows on this; therefore etc.

Again, capacity and act are of the same genus, if, then, definition does not signify the act of being of the defined, then neither does it signify the capacity for being. And in this way Aristotle says, that a definition does not signify being, nor the possibility of being of the defined; therefore etc.

In reply to the first argument, it must be held that actual being is not prior to what it is, although being without qualification is prior, as it can be beforehand; therefore etc.

In reply to the second argument, it must be held that that which it is and if it is are not received into cognition by the same reception, for that which it is is the cause of this that it is, if it is, and cause and effect are not cognized by the same cognition. Or, it can be held that the dictum of Aristotle is to be understood concerning that it is without qualification, when he says that which it is and that it is are cognized by the same cognition, but not concerning actual being.

**Question 61**

It is asked whether what is signified by an expression (*dictio*) can be demonstrated or shown.

And it seems that it can, for there is demonstration of those of which there is a cause,


New Questions 760

but that this name should signify has a cause, since this is not a per se being,\footnote{That is, it does not occur of itself that the name signifies.} therefore it will be demonstrable through its cause.

Again, there is a demonstration of whatever has a middle, but that this signifies has a middle, since the predicate does not fall under the definition of the subject; therefore etc. Aristotle takes the other side.\footnote{Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 7.}

And it is argued that what is presupposed in a science as primary is not demonstrated in it. But what it is that is signified through the name is presupposed, and is presupposed as primary in every science. Therefore etc. And this must be considered because of this argument: Now this will be so, since that which is presupposed is not shown, but the significations of words (\textit{vocabulorum}) are presupposed in every science; therefore etc. Whence, if anyone denies the principles of a science, always he must run to the significations of the words. And through these the artisan shows the first principles. And if anyone denies the significations of the words, one must not carry on further discussion with him, any more than with a plant, according to Aristotle in \textit{Metaphysics} IV.\footnote{Aristotle, \textit{Metaphysics} IV 4, 1006a15, 1008b11–12.} Therefore etc.

It must be replied, then, that it is necessary for that which we are to demonstrate to have a cause known to us, and that it not be indeterminate, but definite (\textit{certam}). But that this name signifies that, there is some cause of this, though it is an indeterminate one, namely the will of the impositor or the custom of authors. And since the will can be moved by an indefinite number of things, and it is kept from such an imposition when it pleases, therefore we don't have a determinate cause.\footnote{It seems that we don't have a determinate cause because we cannot specify for the the cause in question when it is that it produces its effect, and when it is that it doesn't. To be a determinate cause, it must be the case that the conditions under which the cause acts are known, so that its action or inaction is determined by those conditions. The will is not like this, but a free cause.} Therefore no science can demonstrate the significations of words, and this by a demonstration from prior things. Nor can they be shown from posterior things, for instance, through the usage of authors, but it is apparent that there is no demonstration of anything having any other cause, but only of what has a definite and determinate cause. Similarly, not of everything with a middle is there demonstration, but only of those that have a definite cause.

And from this it is obvious how to reply to the arguments.

Question 62
We ask about the chapter, “We must inquire again,” and first whether any cause is the same as that of which it is the cause.

And it seems that some cause is, for that which is assumed in the definition of something is the same as it, but some causes are assumed in the definition of those things of which they are causes, so that Aristotle in *Metaphysics IV* commends Archistas because he accepts all causes in his definition; therefore etc.

Again, the same thing is argued concerning the causes of particulars, that is, material and formal causes which seem to be the same as that of which they are causes, since they enter into definitions and the substance of the reality. And Aristotle says this here. He says some are causes the same as the reality, and some are not, for intrinsic causes are the same, but extrinsic causes are not. Therefore etc.

On the other hand, it is argued, that is not the same as anything that follows upon it, but a cause precedes that of which it is the cause, as is clear from the definition of cause, which is “that upon the being of which another follows,” that is, the thing caused. Therefore cause and caused are not the same.

It must be replied that no cause is without qualification the same as that of which it is the cause, for the cause precedes that of which it is the cause, but nothing precedes itself; therefore etc. But it must be understood that “the same” is said in two ways, namely the same in subject and in formula. And in the same way, “different” is said is two ways, namely different in subject, as, for instance, Socrates and Plato are different, and the same in subject, as, for instance, whiteness and sweetness in milk. Hence in some the cause and effect are the same in subject, for instance, matter and form are the same in subject, since they are in those things of which they are causes. Hence, although a human being is composed from matter and form, still, the formula of human being is other than the formula of matter and the formula of form. And this is apparent if we consider the properties (*propria*) of these. But if we consider the agent cause and its effect, then sometimes they differ in subject and agree in formula, as when the form bringing something to be and the form coming to be are the same, for instance, when a human being comes to be from a human being and heat from heat. And sometimes the agent cause and the effect do not agree in form, but agree in the subject. But concerning the remote final cause, which I call the operation of the reality, it is obvious that it differs in form from the reality of which it is the cause. But the proximate final cause, which I call the form of the reality, is related to the reality as form is related to that of which it is the form. Hence certain causes are, according to Aristotle, the same as the reality, for instance, the formal and material causes, which are not demonstrated through any

---


263 Aristotle, *Metaphysics* VIII 2, 1043a21–25 refers to Archytas, who used both form and matter in his definitions.

264 Aristotle, *Posterior Analytics* II 9, 93b22.
intrinsic cause. Hence Aristotle says that a definition given through the remote form cannot be demonstrated, but the material cause can, perhaps, be demonstrated through the form. But extrinsic causes, for instance the agent and the end, are not the same as that of which they are causes.

In reply to the first argument, it must be said that not everything that is assumed in a definition of a thing is the same as it in essence, since some definitions are given through something added (additamenta). For instance, the definitions of accidents, and some through accidents, like those of accidents, and in these what is assumed is not true. It is only true in a definition by nature,

I reply to the other just as before. It was cleared up in saying that some causes are the same as that of which they are causes, and some are not. And I say this in respect of the reality, for it is obvious that causes under the formula of cause differ from effects, at least according to formula.

**Question 63**

It is asked if any cause can be demonstrated, as Aristotle says. And it seems not, since there is no demonstration of immediates, but a per se cause is the immediate cause of that of which it is the cause; therefore etc.

Again, if there is demonstration of per se causes, then there will be demonstration of every cause, and so demonstrations will proceed indefinitely, since every demonstration is made through a cause, and this is absurd; therefore etc.

On the other hand, Aristotle says that middle causes are demonstrable. It must be noted that there is demonstration in two ways, namely demonstration why (propter quid), which proceeds from a proximate cause, and demonstration that (quia) it is the case, which proceeds from a remote cause to one nearer, or from effects to causes. Hence, in some things the effects are better known than their causes, and such causes can be demonstrated through their effects. Similarly, some causes can be demonstrated by demonstration why it is the case, since causes are causes of causes according to Aristotle, *Physics* II. Hence, the formal cause is prior in formula to the material cause, for matter is

---

265 Aristotle, *Posterior Analytics* II 9, 93b22. The reference is to an interpolation in the text in the translation of James of Venice, used by Simon, “Diffinitiones quidem secundum speciem facte nullum habent medium quo demonstrantur, sed diffinitiones secundum materiam factae possunt habere medium.” [“Indeed, definitions made according to species (or form) have no middle by which they are demonstrated, byt definitions according to matter can have a middle term.”]


because of form, and so the material cause and its definition can be demonstrated through the formal cause and its definition.\textsuperscript{269} Since the end is the cause of causes, all other causes can be demonstrated through the final cause.

In response to the arguments, to the first it must be replied that not every immediate cause is in the reality, unless the cause happens to be in the genus of the subject, but there are some causes of the being of a reality through something other than the reality caused, and therefore some can be demonstrated through others.

In response to the second argument, it must be said that of causes considered as causes, there is no demonstration, but of causes considered as having a middle, there is demonstration through a prior cause, and therefore the argument is no good.

**Question 64**

It is asked whether one can know through a cause.

And it seems one cannot, since in this way nothing is known unless it is known through the first cause, but it is impossible to know the first cause perfectly; therefore etc.

Aristotle takes the opposed view,\textsuperscript{270} and it is apparent through the definition of what it is to know, which is cognizing the cause,\textsuperscript{271} etc.

I reply to the question that one can know through a cause, since as something is related to being, in a similar way it is related to cognition. But a reality has being through its cause, therefore it is cognized through this. But it must be understood that although the principles of being and cognition are the same, still they are not under the same formula. Note concerning this proposition that the principles of being and cognizing are the same, for the principles of cognition are universals and the principles of being are particulars. And thus everything has a principle of being from the first principle, and of cognizing, but they differ in a way, since the first cause insofar as it is a principle of cognizing for all things ought to be taken universally under the formula of being. And so it is obvious that the first cause, insofar as it is taken as particular, is not cognizable by us, but insofar as it is taken universally, it is most cognizable, and everything is cognizable in virtue of it. But then someone will ask how the first cause can be taken as a particular as it is a principle of being, but when it is taken universally, as a principle of cognizing, when it is the cause of the being of all things just as much as it is of the cognition of all things. It must be replied that the first cause is universal

\textsuperscript{269} Aristotle, *Posterior Analytics* II 9, 93b21—reference is to an interpolation in the text in the James translation, “Diffinitiones quidem secundum speciem facte nullum habent medium quo demonstrantur, sed diffinitiones secundum materiam factae possunt habere medium.” [“Indeed, definitions made according to species (or form) have no middle by which they are demonstrated, but definitions according to matter can have a middle term.”]

\textsuperscript{270} Aristotle, *Posterior Analytics* II 11,94a20–21.

under causality, but particular under being, but it is not universal by predication except as it is taken under the formula of being

**Question 65**

It is asked whether a cognition of all its causes is needed for the complete cognition of a reality.

And it seems that it is, for Aristotle in *Physics* I says that we do not consider ourselves to know until we know all the causes, both proximate and remote, and the principles right down to the elements.\(^{272}\) And the Commentator says in that place that teaching ought not cease concerning any being until a cognition of all the causes is had in every case, and this in each genus;\(^{273}\) therefore etc.

Again, knowing is cognizing the cause of the reality, then each one lacks cognition of the reality to the extent that he lacks cognition of its causes. Therefore, if anyone happens to know the reality without qualification it is necessary that he cognize every one of its causes.

The contrary is argued thus: demonstration why it is the case produces knowing without qualification, and still does not receive all the causes of the conclusion the knowledge of which it produces, but only the efficient cause; therefore etc.

Again, a definition is a sufficient principle for cognizing the reality, and still it does not receive every being, but only intrinsic being; therefore etc.

Again, in the *Ethics* I, a doctor is a sufficient cause of health, and yet a doctor does not produce health by cognizing right up to the first cause, but only by cognizing particular causes, for cognizing the first cause furnishes but little of help in performing his function.\(^{274}\)

It must be understood that just as what is known to us is not the same as what is know by nature, so neither are the causes of our cognition the same as the causes of the nature of the reality. For in nature each one is known from that from which it has being, and since it has being from all its causes, therefore etc. And since sometimes the effects are better known to us than their causes, just as these things below are better known than things above, for they are more accessible to the senses and nearer, therefore we sometimes cognize causes through effects, and not always are the principles of a reality the same as the principles of our instruction.

And through this it is clear how to reply to the arguments. For the first one shows that cognition of every cause is needed for cognition without qualification of something, but such

---


\(^{273}\) Averroes, *Commentary on the Physics* I 1, 184a10–15, comm. 1, Venice 1562, fol. 6D.

a cognition is not possible to the human intellect. But according to what the Commentator says we have cognition of something through demonstration in the way that the cognition is possible to the human intellect, and not according to the nature of the reality and not without qualification. And in the same way, a definition makes us know the reality in respect of its extrinsic principles, but such knowledge is not a complete cognition of a reality. And so demonstration and definition produce knowing in some genus of cause without qualification, but not absolutely without qualification.

**Question 66**

It is asked whether it is necessary to know all its causes in order to know something perfectly without qualification.

And it seems that it is not, for demonstration produces knowing without qualification, but demonstration does not produce knowing through all causes taken together, but separately, according to Aristotle here,\(^275\) therefore etc.

Again, if demonstration produced knowing through every cause, then nothing could be demonstrated unless the first cause were cognized, which is absurd. Therefore etc.

Aristotle maintains the opposite,\(^276\) as well as the Commentator at *Physics* I.\(^277\)

Some hold in response to this that for something to be known perfectly every cause in the genus must be cognized, but it is not necessary to cognize every one of its extrinsic causes outside the genus. So, for instance, when the mathematician wishes to know something in the genus of quantity it is necessary for him to cognize all of its causes in that genus, and this suffices. But this is not true, for nothing is cognized perfectly until all of its causes are cognized. Hence, if any being in the genus has causes outside the genus it is necessary to cognize them, for just as each one is related to being, so also to being true. But being true is being cognized, wherefore just as each is related to being, so also to correct cognition. If, then, there are some extrinsic causes of a thing in being, then also in cognizing. And just as arriving at the first cause happens without qualification in being, so also in cognizing, and so, as all things are in virtue of the first cause, so also all things are cognized in virtue of the first cause. But causes in being are particulars, and in cognizing, universals, whence the first cause is the principle of human cognition under the formula of a universal, but the first principle under particular being is the goal of our cognition.

In response to the arguments. In reply to the first, it must be maintained that demonstration produces knowing without qualification, but in a demonstration it is

---

\(^{275}\) Aristotle, *Posterior Analytics* II 11.

\(^{276}\) Aristotle, *Physics* I 1, 184a12–14, specifies that we must become acquainted with a thing’s primary causes to know it, carrying the analysis to its elements.

\(^{277}\) Averroes, *Commentary on the Physics* I 1, 184a10–15, comm. 1, Venice 1562, fol. 6D.
necessary to presuppose many things, for instance, the material cause, of which we presuppose its being. Hence, although demonstration does not take every cause as a middle term, still we have cognition of every cause through demonstration.

In reply to the second argument, as before, the first cause can be cognized beforehand in a way, since it is cognized under universal being, and in a way it is not, since it is not cognized under particular being.

**Question 67**

It is asked if matter is cognizable.
And it seems that it is, for all that which is assumed in the definition of something is cognizable; but matter is assumed in the definition of something; therefore etc.

Again, everything that has a formula of being is knowable according to the formula of being it has, but prime matter has a formula of being; therefore etc.

Aristotle holds the opposite view in *Physics* I, where he says that matter is cognizable by analogy to form; and Aristotle says in *Metaphysics* V that matter is cognized through privation; therefore etc.

It must replied that prime matter is cognizable, since sometimes the effect is demonstrated through the material cause, and the principle of demonstration is knowable, and therefore also the conclusion. But it must be understood, according to Aristotle in *Metaphysics* IX, that nothing is cognized *per se* except being in act, namely, through form. Matter, then, is not cognizable in itself, but through form.

And the response to the arguments is obvious from this.

**Question 68**

It is asked whether anything can be demonstrated through a material cause.
And it seems not, for the thing to be demonstrated follows on that through which it must be demonstrated, but no being follows on matter except possible being; therefore etc.

Again, the cause must be better known than its effect, but the material cause is not known in itself therefore etc.

---


Aristotle maintains the opposing view.\textsuperscript{281}

It must be held that the material cause is said of matter that is only in potency, and also of parts which have the formula of matter in respect of the whole. According to Aristotle, \textit{Physics}, II\textsuperscript{282} and \textit{Metaphysics} V,\textsuperscript{283} we can consider prime matter in two ways; in one way, in itself alone, and in another way, as it is to the highest degree disposed to form. Through material cause primary without qualification, and not disposed to form, nothing can be demonstrated, as the first two arguments prove. But through material cause taken in the second way; that is, as it falls under the aforesaid disposition to form, thus demonstration does occur through it. Nevertheless, the Philosopher understands it in neither way here,\textsuperscript{284} but through “material cause” he understands parts that have the formula of matter in respect of the whole. And that Aristotle understands it thus here is clear from his example. Hence such parts, taken thus one by one, are better known than the whole, and the whole follows on those parts; therefore etc.

And through this it is obvious how to answer the arguments.

\textbf{Question 69}

It is asked whether anything can be demonstrated through its formal cause.

And it seems not, for that which is demonstrated and that through which it is demonstrated are different, but the form does not differ from that of which it is the form; therefore etc.

Aristotle takes the other view.\textsuperscript{285} And it is argued by the following argument: those that are demonstrated are demonstrated through what falls within their formula, since the middle term must be of the same genus as the extremes. But that which falls within the formula of another has the formula of form. Therefore etc.

It must be replied to this that in a demonstration without qualification demonstration through the formal cause, and this of the attribute, does not occur, for the formal cause and

\textsuperscript{281}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 11, 94a20–35. The material cause here is the premisses from which a conclusion necessarily follows, but 94a34 could be read to mean that “half of two right angles” is the essence of, or at least follows on the essence of, “angle in a semicircle,” so that this has an essence with spatial parts whose relations determine its properties.


\textsuperscript{283}Aristotle, \textit{Metaphysics} V 2, 1013b29 ff., making the distinction between a cause per se and an accidental cause, to be applied to each of the four causes.

\textsuperscript{284}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 11, 94a20–35. For Simon’s interpretation of what is going on in this passage see Thomas Aquinas, \textit{Commentarium in libros Posteriorum analyticorum} II Lectio 9.

\textsuperscript{285}Aristotle, \textit{Posterior Analytics} II 11, 94a20–23, 94a36 referring to II 8.
the attribute of which it is the formal cause are the same, and nothing can be demonstrated without qualification through itself. Now it is true that an attribute can be demonstrated through the formal cause of its subject, but through the formal cause of the attribute the attribute cannot be demonstrated. But it must be understood sometimes a formal part of human being <e.g. rationality> is called a form, and sometimes that which is placed in the formula of something is called the form, so, for instance, rational mortal animal is the form of human being. And so it happens that the aforesaid attribute is demonstrated through a formal cause taken in the second way,\textsuperscript{286} for such a formal cause is better known than that of which it is the cause.

And through this the reply to the arguments is obvious.

\textsuperscript{286}Here the idea seems to be that an attribute of human being, say, the ability to laugh, will not follow simply on rationality, for the genus of the rational includes separated intelligences, which do not laugh. It will only follow on the complete form of human being, for it is rationality in the context of a material, animal existence that causes the ability to laugh.
BIBLIOGRAPHY

Works Cited in Notes to the Edition


Avicenna (1508). Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera... Venice; Reprinted Frankfurt am Main: Minerva, 1961.


——— (1860). De Topicis Differentiis, Patrologiae Latinae 44.


——— (1953). Theorems on Existence and Essence. Translated with and introduction by
Michael V. Murray, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.


Works by and about Simon of Faversham

Anstey, Henry (1868). *Munimenta Academica, or Documents Illustrative of Academical life and studies at Oxford*. 1 vol. in 2 parts. Rerum Brittanicarum Medii Aevi Scriptores, or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages [Rolls Series], 50. London: Longmans, Green, Reader and Dyer. (For Simon, see 1: 98, 104.)


________ ed. (1972). *Peter of Spain’s Tractatus*. Assen Van Gorcum. (See pp. L, XCV.)


Grabmann, Martin (1911). “Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand.” Theologische Quartalschrift 93, 536-550. (See pp. 544-549.)


Le Neve, John (1854). Fasti Ecclesiae Anglicanae or A Calendar of the Principal Ecclesiastical Dignitaries in England and Wales and of the Chief Officers in the Universities of Oxford and Cambridge from the earliest time to the year M.DCC.XV. Compiled by John le Neve, corrected and continued from M.DCC.XV to the present time by T. Duffus Hardy. 3 vols. Oxford: University Press. (See 1:39, 505; 3: 464.)


Oxford: University Press. (See 2: 1044.)


## Manuscripts

<table>
<thead>
<tr>
<th>Letter</th>
<th>Location</th>
<th>Notes</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>B₃</td>
<td>Vatican, Borghese lat. 155.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>E</td>
<td>Erfurt, Amplonianischen Handschriftensammlung der Stadt-bucherei zu Erfrut, Cod. F. 348.</td>
<td>See Grabmann (1933), Ottaviano (1931), Schum (1887).</td>
</tr>
<tr>
<td>K</td>
<td>Kassell, Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassell und Landesbibliothek, Cod. 2° Ms. Phys. 11.</td>
<td>See Vennebusch (1965).</td>
</tr>
<tr>
<td>K₁</td>
<td>Kassell, Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassell und Landesbibliothek, Cod. 2° Philos. 30.</td>
<td>See Grabmann (1933), pp. 16-21, but Grabmann gives the Ms. number wrongly as 39 (De Rijk (1968), p. 72, note 6).</td>
</tr>
<tr>
<td>M</td>
<td>Milan, Biblioteca Ambrosiana, Cod. C. 161 Inf.</td>
<td>See Ottaviano (1931).</td>
</tr>
<tr>
<td>M₁</td>
<td>Munich, Bayerische Staatsbibliothek, C.L.M. 3852.</td>
<td>See Grabmann (1933), pp. 11-13.</td>
</tr>
<tr>
<td>M₃</td>
<td>Milan, Biblioteca Ambrosiana, F. 56 Sup.</td>
<td>See De Rijk (1972).</td>
</tr>
<tr>
<td>O</td>
<td>Oxford, Merton College, O.1.8. (Coxe 292.)</td>
<td>See Pelster (1930), Coxe (1852), Powicke (1931), Ottaviano (1931), Grabmann (1933), Zimmermann (1971), and Lewry (1979) p. 73.</td>
</tr>
<tr>
<td>S</td>
<td>San Juan, Puerto Rico, Casa del libro n. sig.</td>
<td>See Lohr (1973).</td>
</tr>
<tr>
<td>V</td>
<td>Vienna, Wiener Nationalbibliothek, Cod. Lat. 2302.</td>
<td>See Grabmann (1933), pp. 30-38.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Index of Citations

Albertus Magnus, *De Causis et Processu Universitatis a Prima Causa*.

- I I 8.
- I I 7.


- I I 1, 1a1–9.
- I I 1, 1a1–16.
- Source of a reference to an “expositor Graecus” by Simon.

- I I 1, 2a22–23.
- I I 1, 3a18–23.
- I I 2, 5b15–19.
- I I 3, 8b25–50.
- I I 5, 18a48–b19.
- Refers to Theophrastus, as cited in Averroes’s commentary on De Anima III.

- I II 1, 22b13–39.
- I II 5, 31a31–b30.
- I II 6, 34a17–22.
- I III 2, 71b21–27.
- I I 1, 156a34–43.
- I I 1, 157.
- I I 2, 159b26–40.
- I I 2, 161a11–14.
- I I 2, 161a11–18.
- I I 3, 162a1–14.
- I II 10–11.
- I III 7, 207a16–25.


- Maneria II.2, 247.15–33.
- Maneria II.2, 247.26–27.


- Proemium, pp. 14–15, ll. 27–32.

Aristotle, *Categories*.

- 2 ff.
- 5, 2a12–15.
- 5, 2b1–2.
- 5, 2b5–6.
- 5, 2b31–32.
<table>
<thead>
<tr>
<th>References</th>
<th>Pages</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>779</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>12, 14a26, 30–35.</td>
<td>QV 14 B</td>
</tr>
<tr>
<td>__________, De Interpretatione.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 16a16–18.</td>
<td>QV 12 C</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 16a19–20.</td>
<td>QV 21 H</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 17a38–39.</td>
<td>QV 37 D</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 17a38–b1.</td>
<td>QN 35 C, 36 A M</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 18a29-30</td>
<td>QV 2 J</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 19a33.</td>
<td>QV 43 B</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 23b8–26.</td>
<td>QN 32 A B</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 23b15–17.</td>
<td>QV 21 N, 52 B</td>
</tr>
<tr>
<td>Aristotle, Prior Analytics.</td>
<td>QV 1 H</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 24a16–21.</td>
<td>QV 37 B, E</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 24b24 ff.</td>
<td>QV 37 E</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 24b28–30.</td>
<td>QV 37 B</td>
</tr>
<tr>
<td>I 4, 25b31–26a2.</td>
<td>QV 61 D</td>
</tr>
<tr>
<td>II 5, 57b18–21.</td>
<td>QV 20 C</td>
</tr>
<tr>
<td>II 5, 58a13–20.</td>
<td>QV 20 B</td>
</tr>
<tr>
<td>II 21, 66b18–34.</td>
<td>QV 8 B</td>
</tr>
<tr>
<td>II 21, 67b6–11.</td>
<td>QV 8 B</td>
</tr>
<tr>
<td>II 21, 67b12 ff.</td>
<td>QV 21 M</td>
</tr>
<tr>
<td>II 23.</td>
<td>QV 40 H</td>
</tr>
<tr>
<td>Aristotle, Posterior Analytics.</td>
<td>QN 2 A</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1.</td>
<td>QV 3 A</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 71a1 ff.</td>
<td>QN 1 A</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 71a1–2.</td>
<td>QV 5 B</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 71a 11.</td>
<td>QV 5 I, 56 B</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 71a11–13.</td>
<td>QN 5 A C F, 6 A, 54 B; QN 3 A, 41 C</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 71a17–24.</td>
<td>QV 8 A</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 71a24–29.</td>
<td>QV 9 A</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b9 ff.</td>
<td>QV 10 A; QN 5 A</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b9–13.</td>
<td>QV 18 F</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b10–13.</td>
<td>QN 10 B C, 64 B</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b10–25.</td>
<td>QV 2 K</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b17–19.</td>
<td>QV 47 B</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b20 ff.</td>
<td>QV 11 A B</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b20–22.</td>
<td>QN 12 A</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b20–25.</td>
<td>QV 15 F; QN 47 C</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b26.</td>
<td>QV 14 G</td>
</tr>
<tr>
<td>I 2, 71b26 ff.</td>
<td>QV 12 A</td>
</tr>
</tbody>
</table>
I 2, 71b26–27. QV 3 C
I 2, 71b29 ff. QV 13 A, 14 K
I 2, 71b30–72a5. QV 10 F
I 2, 71b33 ff. QV 14 A
I 2, 71b34 ff. QN 13 A
I 2, 72a2–5. QV 14 L
I 2, 72a6. QV 11 B
I 2, 72a15–24. QV 49 A, 50 B
I 2, 72a17. QV 5 J, 11 D
I 2, 72a19–24. QN 60 D
I 2, 72a25–28. QN 10 D
I 2, 72a25–33. QV 15 A, 16 A
I 2, 72a37–b4. QV 3 J
I 2, 72b3–4. QV 43 E
I 3. QV 45 D
I 3, 72b5–18. QV 17 A
I 3, 72b11–12. QV 15 C E
I 3, 72b19. QN 10 A
I 3, 72b25 ff. QV 20 A
I 3, 72b25–33. QV 10 F
I 4. QN 28 A
I 4, 73a21 ff. QV 21 A
I 4, 73a25–27. QV 26 B
I 4, 73a28–30. QV 23 I
I 4, 73a28–33. QV 37 C
I 4, 73a28–34. QV 21 B
I 4, 73a34 ff. QV 23 A
I 4, 73a34–36. QV 26 B
I 4, 73a34–38. QV 28 C
I 4, 73a37–38. QV 29 A
I 4, 73a37–73b2. QN 27 A
I 4, 73b6–8. QN 29 A
I 4, 73b6–10. QV 23 C E, 33 A, 34 A B, 35 A; QN 28 D
I 4, 73b14–16. QV 36 E
I 4, 73b16–24. QV 26 A
I 4, 73b17–24. QV 32 B
I 4, 73b25 ff. QV 37 A, 39 A
I 4, 73b25–28. QN 34 A, 35 A
I 5, 74a5–10. QV 39 B
I 5, 74a26–32. QV 38 A, 40 A C
I 6, 74b5–75a18. QN 40 A
I 6, 74b34–37. QV 3 F; QN 41 A
I 6, 75a18 ff., esp. 31–32. QV 31 A
I 6, 75a20–21. QV 31 B
I 6, 75a36–37. QV 42 B
I 7. QV 41 A, 42 A
I 7, 75a39–b2. QV 5 J

I 7, 75b2. QN 32 B
I 8. QV 43 A
I 8, 75b33–35. QV 43 H
I 9, 75b38 ff. QV 45 A
I 9, 76a26–30. QV 47 A
I 10, 76a38 ff. QV 48 A
I 10, 76a38–b3. QV 48 C
I 10, 75a39–b2. QV 11 D
I 10, 76b4–12. QV 56 B
I 10, 76b7–11. QV 5 F, 6 A
I 10, 76b27 ff. QV 50 A
I 10, 76b27–31. QV 50 C
I 10, 76b40 ff. QV 51 A B
I 11, 77a30 QV 2 J
I 13, 78a23 ff. QV 54 A
I 13, 78a23–30. QV 53 A B
I 14, 79a24. QN 52 B
I 15, 79a34 ff. QV 52 A
I 15, 79a38–39. QV 52 E
I 16, 79 b23 ff. QV 55 A
I 16, 79b23–25. QV 55 C
I 19, 81b30 ff. QV 52 C
I 19–22. QV 15 C E
I 20. QV 52 C
I 22. QV 52 C
I 22, 83a2 ff. QV 30 E, 60 D
I 22, 83a5–9. QV 35 C
I 22, 83a21 ff. QV 30 B
I 22, 83b20. QN 32 B
I 24, 85b24. QN 47 C
I 24, 86a4–30. QV 3 F
I 24, 86a22–28. QV 40 D G
I 28, 87a39. QV 54 C
I 33, 88b36–89a1. QN 10 A
II 1, 89b23–25 QV 5 G
II 1, 89b24. QV 58 B
II 1, 89b24 ff. QV 56 A; QN 43 A
II 1, 89b24–25. QV 56 C; QN 3 B C, 43 D, 45 A
II 1, 89b25–34. QV 58 A
II 1, 89b32–33. QV 5 H; QN 44 A
II 1, 89b32–35. QV 12 L; QN 4 A
II 2, 89b36–90a5. QV 5 H
II 2, 89b37–90a7. QV 57 B
II 2, 90a5–6. QN 46 A
II 2, 90a7. QN 43 C
II 2, 90a7–23. QN 31 B, 48 E
II 2, 90a8–10. QN 45 C
II 2, 90a32–33. QV 49 H
II 2. QV 59 A; QN 50 A
II 3, 90b3–7. QN 52 B
II 3, 90b4–5. QN 49 B, 60 C
II 3, 90b19–24. QV 60 B
II 3, 90b34–37. QV 49 D, 59 C
II 3, 91a1–7. QV 59 D
II 4. QV 33 D; QN 53 B
II 4, 91a19–25. QN 54 A
II 4–8. QV 60 A
II 5. QV 61 C G; QN 55 A
II 6, 92a20–34. QN 57 A
II 7. QN 61 A
II 7, 92b4–8. QN 59 C E
II 7, 92b12–17. QN 58 B
II 7, 92b12–18. QN 47 E, 58 C
II 7, 92b14–15. QN 58 D
II 7, 92b19–25. QN 60 B
II 8. QN 52 A, 62 A, 69 A
II 8, 93a16–22. QN 58 A
II 8, 93a16–b14. QN 52 C
II 8, 93a20–23. QN 49 A
II 9, 93b22 interpolation in James of Venice translation QV 60 F; QN 62 D, 63 D
II 9, 93b22. QN 62 C
II 9, 93b25. QV 62 E
II 9, 93b26–28. QN 63 A B
II 11. QV 62 A; QN 66 A
II 11, 94a20–21. QN 64 A
II 11, 94a20–23. QN 69 A
II 11, 94a20–35. QN 68 A D
II 11, 94a24–35. QV 62 D E
II 11, 94a24–36. QN 34 B
II 11, 94a36. QN 69 A
II 12, 95b38–96a2. QN 15 B
II 12, 95b38–96a8. QN 15 A
II 13, 96b26 ff. QV 61 A
II 13, 97a24 ff. QV 61 A
II 13, 97a24–28. QV 61 B
II 17, 99a23. QN 47 A
II 19. QV 4 A, 16 E; QN 1 D
II 19, 100a15–b1. QV 44 C

Aristotle, *Topics*.
I 2, 101a37–b4. QV 1 B, 46 A
I 7, 103a23–31. QN 39 A
IV 6, 127a26–34. QN 18 E
VI 6, 143b16 QV 2 J
VI 6, 144a31–b2. QN 18 F
VI 9, 147a29–b25. QN 57 A
VII 3, 153a11–24. QN 56 A
VII 3, 153a26–b24. QN 57 A

Aristotle, *Sophistici Elenchi*.
2, 165b1–7. QV 48 B
2, 165b3. QV 18 B
34, 183b15 ff. QV 18 D

Aristotle, *Physics*.
I 1, 184a10–15. QN 65 A
I 1, 184a12–14. QN 66 B
I 1, 184a16–26. QV 20 D; QN 13 B
I 1, 184a19–b14. QV 14 M
I 1, 184a21–25. QV 12 G
I 1, 184a24–25. QV 40 E
I 1, 184b10–12. QV 25 A; QN 45 F, 48 H
I 1, 184b11–13. QV 2 H; QN 13 D
I 2, 184b27–185a3. QV 45 E
I 2, 185a21–31. QV 30 D
I 3, 185a25–35. QV 23 D, 33 G
I 3, 186a32. QN 47 F
I 3, 186a32–b1. QN 47 F
I 4, 187a36–b4. QV 21 L
I 4, 187b7–10. QV 12 I
I 7, 190a12–20. QN 47 F
I 7, 191a9–12. QN 67 A
I 7, 191a10. QV 3 I
II 3, 195a6–7. QV 36 B
II 3, 195a8–10. QN 63 C
II 3, 195b9–10. QN 68 B
II 8, 199a20 ff. QV 19 C
II 8, 199b27 ff. QV 19 C
II 9, 200a15–b7. QV 62 C
III 4–8. QV 12 B J
IV 4, 211a6–10. QN 48 F
IV 6–9. QV 12 B J
VII 2, 243a31–34. QV 24 F
VII 3, 247b1–248a9. QN 8 A
VII 3, 247b10–12. QN 5 B
VII 4, 248b21–24. QV 30 A
VII 7, 261a13 ff. QV 3 N
VIII 3, 253a32–34. QV 3 B M

Aristotle, *De Caelo*.
I 9, 277b29–278a21. QN 36 E

Aristotle, *De Generatione et Corruptione*.
II 10, 336a27–28. QN 48 A

Aristotle, *Meteorologica*.
IV 12, 390a10–13, 389b31. QV 21 C, 53 C

Aristotle, *De Anima*.
I 1. QV 60 C
I 1, 402a1–12. QN 48 D
I 1, 402a6–7. QN 49 C
I 1, 402b7–9. QV 14 I
I 1, 402b17–403a2. QN 48 D
I 2, 403b23–26. QN 49 C
II 1, 412b20. QV 21 C
II 1. QV 60 C
II 5, 417a22–b1. QV 9 E; QN 5 D
II 5, 417b22–23. QV 44 A
II 5, 417b22–27. QV 44 E
II 6, 418a11–13. QV 44 D
II 7, 418a26–31. QV 4 D
III 2, 426b17–18. QV 44 F
III 3, 427a17 ff. QV 2 D
III 4, 429a13–15. QV 2 D
III 4, 429a13–28. QV 12 D
Aristotle, *De Memoria et Reminiscentia.*
1, 450a1–8. QV 21 I, 51 F

V 1, 539a16–25. QN 36 H

II 6, 743a32–35. QN 36 G

I 1, 980a21. QV 2 A
I 1, 980a22–23. QV 4 B
I 1, 981a1–5. QV 1 F
I 1, 981a5. QV 18 C
I 1, 981b6–7. QV 9 F, 17 G
I 2, 982b12. QV 10 D
I 2, 982b20–21. QV 10 B
I 2, 982b28–983a3. QV Pro C
I 5, 987a23–29. QN 26 A
II 1, 993b10–11. QV 2 C
II 2, 994a27–28. QV 55 B
II 3, 995a15–16. QV 16 D
III 1, 995a24–b1. QV 10 C
III 1, 995a24–b4. QN 11 C
III 2, 996a21–34. QN 11 D
III 2, 996a29–32. QV 36 C
<table>
<thead>
<tr>
<th>Volume</th>
<th>Pages</th>
<th>Codex</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>III 3</td>
<td>998b23–26.</td>
<td>QV 28 D</td>
</tr>
<tr>
<td>IV – VIII</td>
<td></td>
<td>QV 28 F</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 2, 1003b5–11.</td>
<td></td>
<td>QN 59 D</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 2, 1003b16–33.</td>
<td></td>
<td>QN 49 G</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 2, 1004a34.</td>
<td></td>
<td>QV 46 B</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 2, 1004b17–26.</td>
<td></td>
<td>QV 46 B</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 3, 1005b14–16.</td>
<td></td>
<td>QV 50 E</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 3, 1005b19–24.</td>
<td></td>
<td>QV 2 J</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 3, 1005b23–31.</td>
<td></td>
<td>QV 17 D, 45 H</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1005b35–1006a2.</td>
<td></td>
<td>QV 45 C</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1006a12 ff.</td>
<td></td>
<td>QV 20 E, 45 G</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1006a15.</td>
<td></td>
<td>QN 61 B</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1006a19–22.</td>
<td></td>
<td>QV 27 B</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1006a19–32.</td>
<td></td>
<td>QN 4 E</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1006a30–33.</td>
<td></td>
<td>QV 27 A; QN 22 B</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1007a21–b18.</td>
<td></td>
<td>QV 33 C</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1007b36.</td>
<td></td>
<td>QV 21 O</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1008b3–31.</td>
<td></td>
<td>QV 17 D, 45 H</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 4, 1008b11–12.</td>
<td></td>
<td>QN 61 B</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 7, 1012a18–23.</td>
<td></td>
<td>QV 55 D</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 7, 1012a24–25.</td>
<td></td>
<td>QN 39 B</td>
</tr>
<tr>
<td>IV 8, 1012b14–17.</td>
<td></td>
<td>QV 17 C</td>
</tr>
<tr>
<td>V 2, 1013b29 ff.</td>
<td></td>
<td>QN 68 C</td>
</tr>
<tr>
<td>V 5, 1015b7–9.</td>
<td></td>
<td>QN 41 B</td>
</tr>
<tr>
<td>V 7, 1017a8–30.</td>
<td></td>
<td>QN 24 A</td>
</tr>
<tr>
<td>V 7, 1017a23–33.</td>
<td></td>
<td>QV 49 C</td>
</tr>
<tr>
<td>V 11, 1019a2 ff.</td>
<td></td>
<td>QV 14 B</td>
</tr>
<tr>
<td>V 18, 1022a14–22.</td>
<td></td>
<td>QN 30 C</td>
</tr>
<tr>
<td>V 18, 1022a25–27.</td>
<td></td>
<td>QN 23 A</td>
</tr>
<tr>
<td>V 18, 1022a25–36.</td>
<td></td>
<td>QV 28 A; QN 19 C</td>
</tr>
<tr>
<td>V 18, 1022a32–34.</td>
<td></td>
<td>QV 24 E, 33 F; QN 19 A, 30 D</td>
</tr>
<tr>
<td>V 26, 1023b26 ff.</td>
<td></td>
<td>QV 22 A; QN 37 A</td>
</tr>
<tr>
<td>V 28.</td>
<td></td>
<td>QV 42 D</td>
</tr>
<tr>
<td>V 28, 1024b1–4.</td>
<td></td>
<td>QV 42 C</td>
</tr>
<tr>
<td>VI 1, 1025b14–18.</td>
<td></td>
<td>QV 7 A</td>
</tr>
<tr>
<td>VI 1, 1025b15–17.</td>
<td></td>
<td>QN 60 A</td>
</tr>
<tr>
<td>VII 1, 1028a10–30.</td>
<td></td>
<td>QV 30 C, 35 B</td>
</tr>
<tr>
<td>VII 1, 1028a15–17.</td>
<td></td>
<td>QV 26 C</td>
</tr>
<tr>
<td>VII 3, 1029a10–20.</td>
<td></td>
<td>QN 67 B</td>
</tr>
<tr>
<td>VII 4, 1030a1–18.</td>
<td></td>
<td>QN 51 A</td>
</tr>
<tr>
<td>VII 4, 1030a18–26.</td>
<td></td>
<td>QV 59 B E</td>
</tr>
<tr>
<td>VII 5.</td>
<td></td>
<td>QV 29 B</td>
</tr>
<tr>
<td>VII 5, 1030b28 ff.</td>
<td></td>
<td>QV 33 C</td>
</tr>
<tr>
<td>Page</td>
<td>References</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>------</td>
<td>------------</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 6.</td>
<td>QV 26 C</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 6, 1031b18–1032a5.</td>
<td>QN 25 A</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 7, 1032a11–13.</td>
<td>QV 18 A; QN 23 B</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 7–9.</td>
<td>QN 45 D</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 8, 1033a24–b19.</td>
<td>QV 26 E, 43 D</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 10, 1035a1–5.</td>
<td>QV 26 H</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 10, 1035b11 ff.</td>
<td>QV 26 H</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 11, 1036b2 ff.</td>
<td>QV 26 H</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 11, 1037b4–5.</td>
<td>QV 26 F</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 12, 1037b29–1038a35.</td>
<td>QN 55 A</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 12, 1038a25 ff.</td>
<td>QN 18 A</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 12, 1038a33.</td>
<td>QN 18 B</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 13.</td>
<td>QN 29 B</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 13, 1038b9–11.</td>
<td>QN 42 B</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 13, 1038b10–11.</td>
<td>QV 37 D; QN 35 C, 36 A M</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 15, 1039b20–26.</td>
<td>QV 14 H</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 15, 1039b20–27.</td>
<td>QN 42 C</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 15, 1039b27–1040a7.</td>
<td>QN 22 E, 42 A</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 15, 1040a1–7.</td>
<td>QV 43 C</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 15, 1040a28–b1.</td>
<td>QN 36 F</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII 17, 1041a14–24.</td>
<td>QN 19 B, 43 B</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VIII 2, 1042b7–1043a11.</td>
<td>QV 29 C</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VIII 2, 1043a21–25.</td>
<td>QN 62 A</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>IX 8, 1049b13–17.</td>
<td>QN 67 C</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>X 1, 1052b16 ff.</td>
<td>QV 57 A</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>XII 6, 1071b12–25.</td>
<td>QN 49 B</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>XII 8, 1074b31–39.</td>
<td>QN 36 I</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>XIII 3, 1078a22–23.</td>
<td>QV 51 D</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>


<table>
<thead>
<tr>
<th>Page</th>
<th>References</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>I 1, 1094b12–14.</td>
<td>QV 16 C</td>
</tr>
<tr>
<td>I 6, 1097a7–14.</td>
<td>QV 10 G; QN 11 A, 65 C</td>
</tr>
<tr>
<td>II 1, 1103a14–16.</td>
<td>QV 19 D</td>
</tr>
<tr>
<td>X 7, 1177b16–31.</td>
<td>QV Pro A</td>
</tr>
<tr>
<td>X 7, 1177b29–1178a1.</td>
<td>QV Pro D</td>
</tr>
<tr>
<td>X 7, 1177b31–34.</td>
<td>QV Pro B</td>
</tr>
<tr>
<td>X 8, 1178b8–23.</td>
<td>QV Pro B</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Averroës, Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros, ed. F.S. Crawford.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Page</th>
<th>References</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>I 1, 420a16–22, comm. 5.</td>
<td>QV 61 F</td>
</tr>
<tr>
<td>I 1, 402a23–b1, comm. 6.</td>
<td>QV 21 G, 49 E</td>
</tr>
<tr>
<td>II 5, 417b2–7, comm. 57.</td>
<td>QV 21 D; QN 22 A</td>
</tr>
<tr>
<td>II 12, 424b3–14, comm. 125–126.</td>
<td>QN 41 D</td>
</tr>
</tbody>
</table>

I 8, 989a31–b6, comm. 17, 14K. QN 29 D
I 9, 991a9–21, comm. 31, 20H. QV 14 F, 40 B; QN 38 B
II 1, 993a27–b11, comm. 1, 28I–K. QN 6 B
II 1, 993a27–b11, comm. 1, 28M–29A. QV 5 D; QN 59 B
II 2, 994a1–11, comm. 4, 30C–E. QV 3 E
II 3, 995a15–20, comm. 16, 35K. QV 13 C; QN 11 B, 48 C
II 3, 995a15–20, comm. 16, 36BC. QN 11 B
III 6, 1002b32–1003a6, comm. 19, 63B. QV 49 F
IV 2, 1003b23–36, comm. 3, 67B–I. QN 49 H I
IV 2, 1003b23–36, comm. 3, 67BC, GH. QN 44 B
IV 4, 1005b34–1006a19, comm. 9, 75. QV 11 C
IV 4, 1007a21–b18, comm. 14, 80L–81A. QV 24 A; QN 49 H M
IV 4, 1007b19–1008a7, comm. 15, 82D–F. QV 24 A; QN 49 H
V 6, 1016b17–1017a6, comm. 12, 114M–115A. QV 7 E
V 7, 1017a23–b9, comm. 14, 117CD. QN 49 I
V 18, 1022a25–26, comm. 23, 132I. QV 23 B
VI 1, 1025b14, comm. 1, 144I. QV 60 E
VI 1, 1025b14, comm. 1, 144K. QV 60 G
VI 1, 1025b19–1026a6, comm. 1, 144KL. QV 61 E
VIII 1, 1042a24–32, comm. 3, 210GH QN 29 D
VIII 2, 1042b8–1043a5, comm. 5, 213E–H. QV 21 Q, 34 D
XII 1, 1069a26–29, comm. 4, 292D. QN 29 C


Prologue, 1H. QV 23 G
I 1, 184a10–15, comm. 1, 6D. QN 65 B, 66 C
I 1, 184a22–25, comm. 4, 7G. QV 14 N
I 1, 184b10–14, comm. 5, 7M–8C. QV 40 F
I 2, 185a17–20, comm. 12, 11LM. QV 45 F
I 7, 191a3–8, comm. 69, 40 I–M. QV 3 H, 62 B
IV 4, 211a6–11, comm. 31, 133M. QN 48 G
VIII 3, 253a32–b6, comm. 22, 357B–F. QV 17 F; QN 6 D
VIII 3, 254a28–30, comm. 26, 363D. QV 3 D


I 2, 10.73–74. QV 46 C
I 5, 31.2–3. QV 2 G
I 5, 33.25–27. QV 12 H
I 5, 35.71–73. QN 45 B
I 5, 36.84 ff. QN 4 D F
I 5, 36.93–37.94. QN 59 A
I 5, 37.10. QV 12 F, 33 B
I 5, 38.23–26. QV 12 M
I 5, 39.39–40.44. QN 4 B
I 8, 55.58–56.67. QV 16 B, 43 G
I 8, 62.85–86. QV 17 E

II 2,

V 1, 227 ff. QV 7 B, 21 K; QN 22 C, 39 C, 41 E, 49 O
V 1, 233.19–37. QV 33 E
V 1, 237.22–28. QV 7 C, 14 O, 21 K
V 1, 237.29–31. QV 21 J
V 6, 278 ff. QV 28 E
V 6, 282.5. QV 32 C; QN 21 A
VIII 3, 395.12–397.52. QV 24 D; QN 49 D, 58 C D
IX 7, 511.97–512.00. QV 3 K
IX 7, 513.24–25. QV 3 L


I 1, 13rb–va. (*Physics* I 1) QN 13 C


First Edition
I 5, 14.11–16. QV 36 D

Second Edition
I 4, 143.14–23. QV 36 D
I 10, 162.2–3. QV 7 D
III 7, 222.7–13. QV 36 D


I Prose VI, 168.40. QV 9 I
V Prose IV, Poetry IV, Prose V, 416–420. QV 9 I

Boëthius, *De Institutone Arithmetica*.

I.1.Proemium. QV 17 B

Boëthius, *De Topicis Differentiis*. II, PL 44: 1188B.

Boëthius, *De Trinitate*. II.

Euclid, *Elements*.


Giles of Rome, *De medio demonstrationis*. QV 6 B, 23 H; QN 31 A, 47 B D

Giles of Rome, *Commentary on On Coming–to–Be and Passing–Away*. Ad I 1, 314a4–6, dubium tertium, (1505) fol. 3rb-va.

Giles of Rome, *Theoremata on Essence and Existence*. Theorem XXII QN 49 N

Giles of Rome, *Quaestiones Disputatae*. Question 9. QN 49 N

James of Venice, Translation of Aristotle’s *Posterior Analytics*. I 4, 73b25. I 5, 74a26-32. II 1, 89b24-5. II 9, 93b21.


Porphyry, *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata*  
Pp. 26-27  
QN 36 B

Proclus, *Elementatio Theologica*.  
Proposition 5.  
QN 9 A  
Proposition 7.  
QN 9 A  
Proposition 11.  
QV 60 H  
Proposition 15.  
QV 47 C  
Proposition 103.  
QV 11 F

Porphyry, *Liber de Causis*, ed. Pattin  
V (VI) 57, p. 147.  
QN 6 A.  
VII (VIII) 72, p. 152.  
QN 36 K  
VII (VIII), esp. 77, pp. 152–4.  
QV 3 G

p. 37, ll. 5-7.  
QV 14 E J

Pseudo-Aristotle, *Rhetorica ad Alexandrum*.  
1421a8-16.  
QV Pro E

Pseudo-Boethius, *De Disciplina Scolarum*, ed Weijers.  
5.3-4.  
QV 18 G

Ptolemy, *Almagest*.  
I.1. Preface.  
QV Pro F

I 2, ll. 29–30.  
QV 1 C  
I 1, ll. 33–36.  
QN 5 E  
I 2, ll. 41–42.  
QV 1 A  
I 1, ll. 46–52.  
QV 9 H; QN 8 C  
I 1, ll. 65–76.  
QV 8 C  
I 1, ll. 81–85.  
QV 9 H; QN 8 C  
I 1, ll. 83–85.  
QV 9 B  
I 2, ll. 9 ff.  
QV 10 E  
I 2, ll. 29–42.  
QV 15 D  
I 2, ll. 67–69.  
QV 15 B  
I 2, 77–78.  
QV 15 B  
I 2, 103–104.  
QV 15 B  
I 4, ll. 32–33.  
QN 12 B  
I 4, ll. 51–62.  
QV 28 B  
I 4, ll. 76–78.  
QN 16 A, 28 B, 30 A  
I 4, ll. 111–119.  
QN 16 A, 28 B, 30 A
I 4, ll. 114 ff. QV 23 J
I 7, ll. 189–194. QN 40 B
I 7, ll. 211–219. QN 40 C
I 8, ll. 119–122. QN 26 B
I 8, ll. 283–285. QV 50 F
I 12, ll. 204–206. QV 41 B
I 14, ll. 221–222. QV 43 F
I 14, ll. 247–250. QV 34 E
I 19, ll. 29 ff. QV 16 G
II 1, ll. 70–76. QV 56 F
II 1, ll. 125–153. QV 56 D
II 2, ll. 99–106. QV 49 G I
II 2, ll. 107–117. QV 60 I

V, p. 216. QV 14 D; QN 36 C

1, pp. 246-7. QV 9 C; QN 4 C, 8 D
4, p. 255, ll. 7-9. QN 28 C
4, p. 255, ll.32-34. QV 23 F; QN 30 B
4, p. 257, ll. 5-6. QV 32 A
4, p. 257, ll. 35-39. QN 35 B

Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics*.
VII, Lectio XI, section 1535. QV 26 G
XI, Lectio VII, section 2270. QV 21 E

Thomas Aquinas, *Commentary on the Posterior Analytics*.
I 10. QV 36 A
II 1. QN 34
II 9. QV 62 D; QN 68 D

Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia*.
IV. QN 49 E

Thomas Aquinas, *De Potentia Dei*.
Question 5, Article 4. QN 49 J

William of Moerbeke. Translation of Aristotle’s *Posterior Analytics*.
I 3, 72b25. QV 20 A
I 4, 73b25. QV 37 A
II 1, 89b24–25. QN 37 D
Subject Index

This index is only meant to guide the reader to the chief loci of discussion for particular topics. It is by no means complete.

QV = Quaestiones Veterae on the Posterior Analytics
QN = Quaestiones Novae on the Posterior Analytics

Abstraction (abstractio):
- Does not lead to falsehood, QV 51.

Accident (accidens):
- Being of an —, see under “Being.”
- Cognition of —, QV 33, 49.
- Does not subsist per se, QV 33, 30, QN 24.
- Fallacy of —, see under “Fallacy of —.”
- Nothing inheres in an —, QV 30.
- One — a cause of another —, QV 30.
- Primary —, QV 31.
- Primary and universal — can be demonstrated of its subject, QN 34.
- Proper —, QV 31.
- Senses of —, QV 31.

Accidentally (per accidens):
- Predicate demonstrable of subject if in it universally and primarily —, QV 37.
- Senses of “—,” QV 31.

Appropriation of principles by a special science, QV 48.

Aristotle, QV 17.

Art (ars), QV 2.
- of demonstration, QV 2.

Axiom (dignitas):
- Common to all the sciences, QV 11.
- Definition of —, a complex principle of demonstration, QV 5.
- Enters into demonstration, but only virtually, QV 11.
- Said of primary —, QV 11.

Being (ens, esse):
- ἄνα as first object of the intellect, QV 12.
- Esse non sit additum essentiae, QN 49.
Of an accident (= esse inhaerendi), QV 6, 33.
Only individuals have — of existence per se, QV 26.
per se predication of — of existence, QV 24 (Necessity of a per se existent, possibility of a per se existent).
— of essence = — absolute, QV 7, 12, 14.
— of actual existence (esse in effectu): Distinguished from — of essence, QV 6, 21, 33.

Cause and effect (causa et effectus), QV 15.
A thing does not cause itself or its own being, QV 24, QN 62.
Cognition of cause required for knowledge, QN 10.
Equivocal and univocal —, QN 9.
Included in definition of proper passion, QV 29.
Immediate effect, QV 31.
Mediated — is demonstrable, QN 63.
Nothing caused exists per se, QV 24.
Possible to know through a cause, QN 64.
Subject as efficient cause of passion, QV 36.
Unumquodque propter quod et illud magis, QN 9.

Change:
Simple and composite, QV 26.
Substantial vs. non-substantial, QV 21.

Cognition (cognitio):
Not knowledge (scientia), QV 15.
— of complex principles: QV 2, 3, 15; QN 1.
Innate or acquired? QV 4.
Truer and more certain than scientia, QV 15.
Cognized through their terms, QV 13, 15.
Makes knowledge possible, QV 17.
— of effect, manner in which it requires cognition of all its causes, QN 11.
— of complex things in general is one sort of knowledge, QV 15.
— of conclusions, QV 4. — in universale (virtually) vs. — in particulare (in propria forma), QV 8, 9; QN 8.
Confused vs. Determinate —, QV 2. Determinate — necessary to learn conclusion, QV 9.
Formal vs. Virtual, QV 15.
General and in speciali, QV 10.
In what sense preceded by cognition of the premisses, QV 8.
Less certain than cognition of premisses, QV 16.
— of incomplex principles, QV 2, 3; QN 1.
— of incomplex things in general, QV 14 (not knowledge).
—, Intellecive vs. sensitive:
Cause and effect cognized by the intellect, not sense, QV 15. Veridical sensitive —, QV 17.
Sensitive — not knowledge, QV 15.
Of singulars, QV 44, 3, 17, for intellective —.
Objects of, QV 3.
Sensitive — the source of intellective —, QV 3.
Certainty of, QV 3.
— not measured by time, QV 8.
— of particular and universal, QV 40. (esp. the way in which one has one sort if one has
the other and how — of universals arises from — of particulars).
— of singulars, QV 44.
— of premisses, how it precedes the — of the conclusion, QV 8.
— of remote cause, QV 8.
— of substance and accident, QV 40.
— of terms ( = — of what-it-is that is signified by the term), QV 4.

Cognition beforehand (praecognitio) (see what is cognized beforehand), QV 5, 6, 7; QN 1.
The two —, quid est and quia est, QN 3.

Coming to be and passing away (generatio et corruptio), QV 26.

Contingency ad utrumlibet vs. nata, QV 10.

Definition (definitio), QV 49, 25, 59, (distinguishes grammatical, logical & rhetorical — among
others).
How to obtain a —, QV 60, 61.
Material vs. formal —, QV 60.
No — of singulars qua singular, QV 43.
Of what can be destroyed, QN 42.
Signification of a — not true or false, QV 49.
Real (dicens quid est rei) vs. nominal (dicens quid est nominis) —, QN 4.
Nominal — of passion cognized before demonstration, real — only after, QN 4
— and demonstration not of same thing, QN 50.
— does not signify esse, QN 60.
— and its parts predicated per se of definitum, QV 25.
— indicates quiddity (quod quid est), is primarily of substance, QV 25, 49, 59; QN 7,
51.
— cannot be used to show (ostendere) quod quid est of a substance, QN 57.
— is demonstrable with a certain qualification, QV 60.
— is provable through syllogism, QN 53, 54.
— can be concluded, not shown (ostendi) through division, QN 55.
— is of something incomplexy and a per se ens, QV 59.
— not demonstrable of anything without qualification, QV 60.
— of accidents, QV 59; QN 7, 51.
— of proper passion as middle term in demonstration, but not in demonstratio potissima, QN 31, 47.
— of proper passion includes its cause and inherence in its subject, QV 29, 59; QN 4.
— of subject is middle term in demonstration, QN 34, 48.

Demonstration (demonstratio):
Indirect — (demonstratio ad impossibilem), QN 12.
Things to be cognized before —, QV 5.
Circular —, QV 20.
Elenchic —, that all principles are demonstrable though it, QV 45.
The genus of — and dialectical syllogism is not syllogism, QV 20.
Is in convertible terms, QV 20.
No — from effect to cause (— quia) in mathematics, but there is such — in natural science, QV 20.
No — of quiddity (quod quid est), QN 52.
No — of significatum of a word, QN 61.
Science of — (See Art):
    Acquisition of — without teaching, QV 2.
    Docens, not utens. QV 1.
    Sets parts of philosophy aright, QV Proemium.
    That it is possible, QN 2.
    That science by which we know that we know and even that we know is —, QV 47.
    The most admirable subject, used by all other sciences, QV 1.
    The most certain science, QV 1.
— and definition not of same thing, QN 50.
— arguing to the impossible vs. ostensive —, that proper principles are demostrable in the first way, QV 45.
— comprises subject, passio and dignitas, QV 11.
— is from what is first and indemonstrable, QV 13.
— is from what is prior and better known, QV 13.
— is from what is true and necessary, QN 12.
— is of a complex thing, QV 59.
— is of accident, not substance, QV 59.
— is the end of logic, QV 1.
— of the most powerful sort (potissima), QV 36, 38, QN 30.
— proceeds from the cause of the conclusion, QV 10, 13.
— proceeds from what is prior and better known both ad nos and naturae only in mathematics, QN 12.
— proceeds through a middle, QV 59.
— propter quid, = — without qualification (QV 60), vs. quia (not — without qualification) (QV 53), QV 13, 20, QN 15.
— through formal cause, QN 69.
— through material cause, QV 62, QN 68.

Descent, logical, in demonstration, QV 41.

Dialectic (see logic):
  Senses of, — = the science of inquiry, QV 1.

Difference: QV 28.
  Not predicated of genus per se, QV 28, Qn 18.

Distribution:
  Of a major term in a syllogism, QV 22.
  Per se of a term vs. accidental, QV 22.

Division: QV 61.

End:
  — of man is happiness, QV 17.

Esse in effectu: See Being of actual existence.

Existence (see Being of actual existence):
  “Man is an animal” is true when no man exists, QV 27, 21, 22.

Experience (experimentum), QV 18.
  — in agentibus and in speculationibus, former fallax, not not latter, QN 14.

Fallacy (fallacia):
  Of accident, QV 25, Qn 18.

Future things:
  Have the same ratio as present things, QV 21.

Genus (Genus): QV 28.
  Criteria of true genus of S as opposed to a mere whole of which S is a part, QV 20.
  Difference not predicated of — per se, QV 28, QN 18.
  In what sense a — requires a multitude of species, QN 37.
  Manner in which — is predicated of its species, QN 39.
  Senses of sameness in respect of genus, QV 42.

Geometry:
  Does not suppose falsehoods, QV 51.
God (Deus):
   Exists per se, QV 24.
   Necessity that there be a per se existent, QV 24.

Good (see End, Proper good):
   Substantial nature gives what is necessary to acquire the substance's good, but not the good itself, QV 19.

Happiness, QV 17.

Heraclitus:
   Said there is no knowledge of sensibles, QV 17.

Ignorance (ignorantia):
   — can arise through syllogism, QV 55.
   — of negation vs. — of disposition, QV 9, 55.

Immediate (immediate):
   Subject has proper passio as its — effect, QV 31.
   That there are — negative propositions, QV 52.

In itself (secundum quod ipsum), QN 33.

Individual (individuum):
   Relation of — to species, QN 23, 36.
   — always agent and receiver of action, QV 7.

Individuating principles, QV 26, QN 23.

Inherence:
   Modes of, QV 37.
   — in the theory of truth, QV 5, 6.

Intellect (intellectus):
   Cognition by means of —, see Cognition, intellective.
   Immateriality of —, QV 44.
   Possible and active —, QV 18, 19.
   Proper object of —, QV 44.
   Relation of — to senses, QV 3.
   — has no intelligible form of its own, QV 4.
   — is active in knowledge, comes to know through itself, QV 9.
   — reflects back to its own acts and those of lower powers, QV 44, 47.
Knowledge, see \textit{Scientia}, \textit{Cognition}, \textit{Sciens}.

**Learning (\textit{disciplinis}):**

One who —s knows something beforehand, QV 9.

Senses of —, QV 9, 17, 18.

**Logic (\textit{logica}):**

Proceeds from its own first principles, QV 1.

The subject of —, QV 1, 46.

— contains the way to itself as well as the other sciences, QV 1; QN 2.

— decides on the first principles of other sciences, QV 1, 46.

— \textit{docens} and \textit{utens}, QV 1.

— vs. real sciences, QV 27.

**Mathematics:**

The science best proportioned to our intellect, QV 13, QN 12.

No demonstration from effect to cause in —, QV 20. (Principles of mathematics both prior and better known \textit{quoad nos} and \textit{simpliciter})

**Matter (\textit{materia}),** QV 26, 34.

Two senses of —, QV 36.

Can be cognized, QN 67.

**Middle term (\textit{medium}):**

Contingent — in demonstration, QN 40.

Definition of proper passion (\textit{passio}) as — in demonstration, QN 31, 47.

Definition of subject as — in demonstration, QN 34, 43, 48.

Demonstration is through a — indicating the cause, QV 59, QN 46.

Questions seek a —, QV 56, 57, 58, QN 43, 46.

**Motion:** The moved thing is partly contained in the end of the motion, QV 9.

**Negation:** QV 25.

some negative propositions are immediate and \textit{per se}, QV 52, QN 32.

**Non-being:** can what is not be known? sorts of non-being, QV 12, QN 59.

**Passion (\textit{passio})** (See demonstration):

— caused from essential properties of its subject, QV 6, QN 47.

— cognized through its subject, QV 6, QN 47.

Definition of — includes mention of its cause, its subject, QV 29.

Past things:
— have the same ratio as present things, QV 21, 22.

Per se: (See accident, accidentally) QV 28.

“Animal est homo” is not —, QN 20.

God exists —, QV 24, QN 16.

“Homo est homo” is — in fourth and first ways, QN 19.

Only first substances are generated, corrupted, and exist —, QV 26.

Privative vs. positive —, QN 16, 19.

Purely — vs. non-purely —, QV 26.

Relation to secundum quod ipsum, QN 33.

The four ways of saying “—”, QV 23, 28, QN 16.

Their role in demonstration, QN 31.

First way of saying “—”, QV 23, 24, 25, 26, 27, QN 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23.

“Animal est homo” is not — in the first way, QN 20.

Conditions under which a proposition is — in the first way, QV 28.

Genus not predicated of differentia — in the first way, QN 18.

“Homo est animal” is — in the first way, nullo homine existente, QN 22.

“Homo est homo” is — in the first way, QN 19.

“Socrates est homo” is — in the first way, QN 23.

What pertains to quod quid est rei belongs to it — in the first way, QN 17.

Second way of saying “—”, QV 23, 28, 29, 30, 31, 32, QN 21, 24, 25, 26, 27.

An accident — in the second way is an immediate effect of the subject, in what sense, QV 31, QN 25.

“Animal est rationale vel irrationale” is — in the second way, QV 34, QN 21.

Conditions under which a proposition is — in the second way, QV 28.

“Linea est recta” is not — in the second way, QV 32.

“Linea est recta vel curva” is — in the second way, QV 32.

“Numerus est par vel impar” is — in the second way, QN 26.

“Numerus est par” is not — in the second way, QN 27.

The third way of saying “—”:

A mode of being, not of inhering, QV 34, 35, QN 28.

Accidents are not —, QV 33 (see also accident).

Not useful for demonstration, QV 23.

Socrates is — in the third way, QN 28.

Subject in demonstratio potissima is an ens — in the third way, QN 31.

The fourth way of saying “—”, QV 23, 36, QN 30.

“Homo est homo” is — in the fourth way, QN 19.

The fourth way of saying “—” is a modus inhaerendi and found in the conclusion of a demonstratio potissima, QV 36, QN 30, 31.

Plato:

— posited ideas through which we have knowledge of natural things, QV 17.
—’s views on already knowing what we learn, QV 9; QN 5.
Power (virtus): — collatvia, QV 15.

Praecognita:
The three — are dignitas, subiectum, and passio, QV 5, QN 3.
What we cognize about the three —, QV 5, 6, 7; QN 3

Predicate: Sorts of —,
“Universal,” “per se,” and so on signify conditions of the —, QV 37.
First —, QV 39.

Principles (prima principia) (See cognition of —):
Appropriation of common — by special sciences, QV 48.
Classification of — occurring in a science, QV 50.
“demonstrable principles,” QV 50.
First dignitates enter into secondary — virtually, secondary — enter into demonstration substantially, QV 11, 48.
— are better known and more true than conclusions, QV 16.
— are better known and prior to us as well as without qualification in mathematics, QV 20.
— are causes of their own cognition, QV 15, 50.
— are the causes of the cognition of all else, QV 13, 15.
— are cognized through their terms, QV 13.
— are cognized through themselves and by their own light, QV 13; QN 5.
— are more to be believed than conclusions, QN 14.
— not better known and prior to us, but are without qualification, in natural science, QV 20.
— not demonstrable, QV 45, QN 15.

Proper operation,
Reasoning, understanding and knowing is the — of man, QV proemium, 17.

Pythagoras:
Said there is knowledge of sensibles via knowledge of mathematical entities, QV 17.

Questions (quaestiones):
All reduce to what it is (quid est), QV 57, QN 43.
Differences among the four —, QV 58.
The four —, QV 56; QN 3, 43.
The question what it is (quid est), QN 45:
That it is indeed a question, QN 45.
That it concerns something simple, QN 45.
The question whether it exists (quia est):
— asked of a passion = whether the passion inheres in its subject, QV 6.
— is indeed a question, QV 56.
— need not be cognized before demonstration of a passion, QV 6.
— not prior to question what it is (quid est), QN 58.

The question if it is something (si est): QV 58, QN 58.
Answer to quid est (asked of subject of demonstration) presupposes we know si est
(see cognition beforehand), QV 7, QN 58.

Concerns something simple, QN 44.
The meaning of —, i.e. it asks about esse essentiae, QV 7, QN 44.
— is indeed a question, QV 56.
— always seek the middle QV 56, 57, 58, QN 43, 46.
— correspond to what can be known, QV 56, QN 43.

Quiddity: See substance, definition, per se in the first way.
— can be proved (probari) through syllogism, QN 53, 54.

Science (Scientia):
Acquisition of — from scratch, without teaching, its possibility, QV 2, 18; QN 6.
Acquisition of — through teaching, QV 18; QN 5.
Causes of —, QN 6.
Considers only causes of its subject considered as what it is, QN 11, 65, 66.
Definition of —, QV 10, 15.
Destroyed when the reality it concerns is destroyed, QN 41.
How — is caused in the soul, QN 5.
Knower (sciens): senses of, QV 9; How to identify a knower, QV 17; QN 6.
Natural appetite for — in man, QV 2; QN 6.
Of goat–stag (non–existent thing without an essence), QN 59.
Of things that can be destroyed, QN 42.
Possibility of —, QN 6.
Possibility of — through a cause, QN 64.
Rational sciences, QV 2.
Real sciences, QV 27 (contrast with logic).
Senses of “scire,” QV 10, 17.
Subordinate —, QV 41.
Unity of a —, QV 54.
— excludes doubt, QV 10.
— in universali (virtually) vs. in particulari (in propria forma), QV 8, 9.
— not a proper passion of man, QV 19.
— of conclusion, cause of, QV 8, before conclusion is learned, QN 8.
— of sensibles, QV 17.
— simpliciter not of first principles, QN 15.
— strictly speaking concerning a particular triangle entails — concerning the universal,
QN 38
— without qualification occurs through cognition of the cause, QN 10.
Sense (*sensus*) (See cognition):
A — has no sensible form of its own, QV 4
Relation of — to intellect, QV 3.
Sensitive power is material, QV 44.
When — is trustworthy, QV 17.

Signification (*significatio*) (see Consignification and —):
Names signifying what does not exist, QV 27.
— of past things by a name, QV 22.

Singular terms (see individual):
— posterior to universal without qualification, prior with respect to us, QV 14. (see under universal).

*Singularare* (See *Universale*):
Cognition of —, see under cognition.
Knowledge and definition of —, QV 43.
Understanding of —, QV 44; Qn 13.
Without qualification vs. in a certain respect, QV 14.
— are the only actual existents, QV 14.

Skepticism and its refutation, QV 17; QN 6.

Soul (*anima*):
— before discovery or learning is only *in potentia* to knowledge, QN 5.
— is all things in a way, QV 12.

Species (*species*) (see under *per se*), QV 28 QN 18.
Relation to genus, QN 37.

Subject (*Subiectum*):
Universal not a condition of the —, QV 37.
— of demonstration, QV 35.

Substance (*substantia*) (see definition, change):
A thing is whatever it is essentially because of its —, QV 24.
*In* non est ordo, QN 18.
*Prima* vs. *secunda* —, QV 21, 34, QN 29.
*Prima* — is *per se* subject of generation and corruption and existence, QV 26.
*Secunda* — exists *per se*, QV 34, QN 29.
Sempiternal and generable —, QN 36.
— is *per se* in the third way, QV 23, 34, QN 29.
— is the subject of generation, is in a way a non-accidental being, QV 26.
Supposition (*suppositio*):
   Five sorts of predicates, QV 22.

Suppositions (= postulates, *suppositiones*) of a science, QV 50.

*Suppositum*:
   Accidental and *per se*, QV 22.

Syllogisms (*syllogismi*): — the subject of logic, QV 1.
   The ultimate end of the art of —, QV 1.

Teaching (*doctrina*) (see learning):
   Should proceed from what is better known to us at first, so in natural sciences from effect to cause at first, QV 20. (see Mathematics).
   Teacher an instrumental agent, reason the active agent, the student led through process of discovery by the teacher, QV 18.

Tense: Common term said through one *ratio* of past, present & future, QV 21, 22.

Truth (*veritas*) and falsehood (*falsitas*):
   Susceptible of more or less, QV 16

Universal (*universale*):
   Considered absolutely, is prior to the singular, QV 14, better known than singular, QN 13.
   *In re, in intellectu* (= *in actu*), and *separatum*, QV 14; QN 13, 29.
   Proper and *per se* object of the intellect, QV 44; QN 13.
   Relation of — to its singular *supposita*, QN 36.
   Senses of “—,” QN 35, 36.
   — *causalitatis* vs. — *praedicationis*, PS (16) p. 32; QV 37.
   — considered as mixed with singulars = singulars, is not prior to them, QV 14.
   — in act, posterior in one way, prior in another, to singulars, QV 14.
   — *in re*, considered absolutely vs. mixed with particulars, QV 14.
   — predicate, QV 37.
   — prior to individuals without qualification, but not *ad nos*, QV 14, better known than singulars but not *ad nos*, QN 13.
   — proceeds from singular as inchoative principle, not completive principle, QV 14.
   — *separatum* is prior to singulars, QV 14.
   — sign, QV 37.
   — propositions, QV 37, QN 35.
   — understood in act vs. potentially, QV 34.

Way of knowing (*modus sciendi*):
Knowing by the way of demonstration (= teaching) vs. knowing by the way of experience (= discovery), QV 2.
Logic is its own —, QV 1; QN 2.