



BRILL

Vivarium 46 (2008) 342-367VIVA
RIUM

www.brill.nl/viv

Diversité des fonctions et unité de l'âme dans la psychologie péripatéticienne (xiv^e-xvi^e siècle)

Joël Biard*Université François-Rabelais, Tours,
Centre d'études supérieures de la Renaissance, UMR 6576, CNRS*

Abstract

The question of the unity of the soul is posed in the Middle Ages, at the crossing point of the Aristotelian theory, which distinguishes several potencies, even several parts in the soul, and the Augustinian doctrine, which underlines the unity of the mind using corporeal powers. John Buridan, when commenting on the *Treatise on the Soul* of Aristotle, emphasizes the unity, probably in reaction against John of Jandun's position. From the middle of the 14th century till the end of the 17th, this problem goes on being debated through the two questions of the substantial unity of the soul and of the relation between the soul and its potencies. This article studies some stages of this development, some of them immediately after Buridan, in Nicole Oresme's and Peter of Ailly's positions, another more distant, in Antoine Rubio's work. It suggests that we find still the same problematics, re-elaborated and transformed, in Descartes.

Keywords

soul, parts, form, substantial unity, intellect, operation

1. Introduction

La question de l'unité de l'âme surgit dès l'époque du traité aristotélicien. La distinction de ces espèces d'âmes que sont l'âme végétative, l'âme sensitive et l'intellect s'accompagne d'une réflexion sur le statut de ces « parties ». Ainsi, Aristote s'interroge sur son caractère « séparé » ou non de l'intellect, ce qui à l'évidence signifie alors « séparé des autres parties ». D'autres traditions viendront, au Moyen Âge, compliquer la question. Il faut notamment prendre en compte certaines influences augustiniennes, qui contredisent la thèse aristotélicienne de l'âme comme forme au bénéfice d'un rapport plus instrumental

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008

DOI: 10.1163/156853408X360957

entre l'âme et le corps. Quoi qu'il en soit de ces influences qui se croisent, on repère chez certains auteurs du XIV^e siècle une tendance à accentuer l'unité de l'âme lorsqu'ils abordent les questions traditionnellement posées dans les commentaires sur Aristote. La double question de l'unité substantielle de l'âme d'une part, du rapport de l'âme à ses puissances d'autre part n'était assurément pas absente des textes d'Avicenne, d'Albert le Grand ou de Thomas d'Aquin ; mais il semble qu'avec Jean Buridan un saut qualitatif soit opéré. La question est longuement argumentée, comme si, en dépit de la doctrine officielle de l'Église qui avait défini lors du Concile de Vienne, en 1311-1312, l'âme comme « forme du corps », on devait encore se confronter aux discussions récurrentes sur son statut, sur le rapport de l'âme et du corps, sur l'unité essentielle de l'âme, sur le caractère univoque ou non des définitions des différents types d'âmes. Il est probable que, dans le cas de Buridan, cette discussion a été relancée, voire exacerbée par la distinction opérée par Jean de Jandun, à la suite de Siger de Brabant, entre plusieurs types de formes, une forme substantielle qui informe et donne l'être d'une part, une forme opérante d'autre part, cette dernière permettant de définir le statut de l'intellect¹. Les moyens conceptuels mis en œuvre par Buridan pour relever ce défi conduisent à une radicalisation des thèses sur l'unité de l'âme, inflexion dont on peut repérer les effets jusqu'au XVII^e siècle.

2. La radicalisation de la thèse de l'unité de l'âme au XIV^e siècle

Thomas d'Aquin a déjà fortement souligné l'unité essentielle de l'âme, à l'opposé de la théorie de la pluralité des formes substantielles qui devait donner lieu à bien des controverses durant les trois dernières décennies du siècle. Dans la *Somme de théologie*, il le fait à l'occasion de la question LXXVI de la première partie, sur l'union de l'âme et du corps, dans les articles 1, 3 et 4. Dans l'article 3, il réfère la thèse de la pluralité des âmes à Platon², et la met en

¹ Voir Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones* (Venise, 1587) ; réimpr. (Frankfurt a. M., Minerva, 1966) par exemple livre III, qu. 5 ; Jean-Baptiste Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (Paris, 2003), chapitre premier, en part. p. 33-41 et p. 53-59.

² Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, prima pars, Sancti Thomae Aquinitatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. V (Rome, 1889), p. 220 : « Respondeo dicendum quod Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat, dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro » ; un exposé critique similaire se trouve dans la *Somme contre les Gentils*, II, chap. 57 : voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, Sancti

relation avec la théorie de l'âme comme moteur, déjà récusée dans l'article 1 à propos de l'intellect, au profit de l'intellect comme forme du corps humain³. Se fondant sur l'exigence d'unité de l'être composé, sur les difficultés qui résulteraient de la thèse contraire concernant les formes de prédication (attribution de formes diverses, rapport prédicatif de ces formes entre elles), et sur le risque de conflit entre des opérations provenant de formes hiérarchisées, il affirme : « Ainsi donc il faut dire que la même âme, numériquement une, est en l'homme sensitive, intellectuelle et nutritive »⁴.

Mais cette affirmation doit être complétée par l'analyse du rapport entre l'âme et ses puissances, que l'on trouve dans la question LXXVII, en particulier dans l'article 1, « Est-ce que l'essence même de l'âme est identique à ses puissances? », et dans l'article 2, « Est-ce qu'il y a plusieurs puissances de l'âme? », ainsi que dans les *Questions disputées sur l'âme*. Là, le problème du rapport entre essence et puissance, et celui de la pluralité des puissances sont déjà rassemblés dans la question 11 en une seule interrogation, comme dans les commentaires ultérieurs : « Est-ce que, en l'homme, l'âme rationnelle, sensible et végétative est une unique substance? »⁵. Dans la question 12, « L'âme est-elle identique à ses puissances? »⁶, l'argumentation évoque une thèse selon laquelle l'âme serait identique à ses puissances et serait elle-même le principe immédiat de toutes les opérations, l'essence de l'âme étant nommée par divers noms selon la diversité de ces opérations :

Donc ceux qui posent que l'âme est identique à ses puissances comprennent par là que l'essence même de l'âme est le principe immédiat de toutes ses opérations, en disant que par l'essence de l'âme l'homme comprend, sent, et fait les autres choses de cette sorte, et que selon la diversité des opérations elle est appelée de divers noms⁷.

Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., t. XIII-XV (Rome, 1918-1940).

³ Thomas d'Aquin *Summa theologiae*, 1^a pars, qu. LXXVI, art. 1, p. 209 : « Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor [...]. Sed hoc est multipliciter vanum. [...] Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. »

⁴ « Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva » (ibid., art. 3, p. 221) ; voir aussi Thomas d'Aquin *Summa contra Gentiles*, II, chap. 58.

⁵ Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae de anima*, éd. C. Bazan, Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio fratrum praedicatorum, tomus XXIV-1 (Rome & Paris, 1996). Questio 11 : « Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia », p. 95-104.

⁶ Op. cit., qu. 12 : « Utrum animam sit sue potentie », p. 105-112.

⁷ « Ponentes igitur quod anima sit sue potentie, hoc intelligunt, quod ipsa essentia anime sit

Mais selon Thomas cette thèse ne peut être soutenue. Il préfère parler de formes accidentelles, qui présupposent une forme substantielle. De même dans l'article 13⁸, il pose que l'essence de l'âme n'est pas le principe immédiat de ses opérations, mais qu'elle opère au moyen de principes accidentels, réaffirmant l'exigence de distinguer des degrés et des genres de puissances⁹, en fonction des objets et des opérations. Pour lui, les puissances se caractérisent donc par diverses opérations qui se distinguent de l'être substantiel de l'âme, si bien que leur principe ne saurait se confondre avec l'essence même de l'âme. « L'essence de l'âme n'est pas le principe immédiat de ses opérations, mais elle opère par la médiation de principes accidentels »¹⁰.

Thomas, par conséquent, affirme bien l'unité essentielle de l'âme. Mais il estime dans le même temps nécessaire de distinguer cette unité essentielle de la pluralité des puissances ou fonctions de l'âme.

Les Questions de Jean Buridan

Jean Buridan, au siècle suivant, insiste constamment sur l'unité de l'âme et de ses facultés¹¹. Il affirme d'abord l'unité de la forme végétative et sensitive dans la question 4 du livre II de ses *Questions sur l'âme*¹²:

[...] je crois [...] que dans un cheval l'âme est unique et qu'il n'y a pas en lui une âme végétative distincte de l'âme sensitive, ni une âme sensitive distincte de l'âme végétative¹³.

principium immediatum omnium operationum anime, dicentes quod homo per essentiam anime intelligit, sentit, et alia huiusmodi operatur, et quod secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur» (Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae de anima*, qu. 12, p. 108).

⁸ Question 13: « Utrum potentie distinguantur per obiecta » (p. 113-122).

⁹ Voir notamment op. cit., p. 120.

¹⁰ « Manifestum est igitur quod ipsa essentia anime non est principium immediatum suarum operationum, set operatur mediantibus principiis accidentalibus » (ibid., p. 110); « [...] essentia anime [...] non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, set oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum » (p. 110).

¹¹ Je reprends ici quelques éléments de ce que j'ai développé dans une partie de Biard, Joël, 'Le système des sens dans la philosophie naturelle du xiv^e siècle (Jean de Jandun, Jean Buridan, Blaise de Parme)', *Micrologus* X (2002), p. 335-351.

¹² Le texte de la troisième et dernière lecture sur le livre II a été édité par Peter Sobol dans *John Buridan on the Soul and Sensation, with an Edition of the Quaestiones in Aristotelis De anima liber secundus, de tertia lectura* (Ann Arbor, 1984). La question 4 a pour titre « Utrum in eodem animali sit eadem anima vegetativa et sensitiva » (éd. cit., p. 42-57).

¹³ « [...] ego credo [...] quod in equo unica sit anima et quod non sit in eo anima vegetativa distincta a sensitiva nec sensitiva distincta a vegetativa » (Jean Buridan *Questiones de anima*, II, 8, p. 48, dans Peter Sobol, *John Buridan on the Soul*).

La question suivante examine l'identité de l'âme avec elle-même à travers ses opérations¹⁴. Buridan y parle encore surtout de l'âme sensible et de l'âme végétative, mais certains arguments évoquent déjà le cas de l'intellect. Ainsi, le septième argument en faveur de la distinction fait appel au caractère non étendu de l'intellect alors que les puissances (*virtutes*) organiques sont étendues, de même qu'à caractère perpétuel et incorruptible¹⁵. Le huitième argument introduit une distance entre les puissances ou vertus cognitives (intellect et sens) et les puissances ou vertus non cognitives (comme l'imagination)¹⁶. Le propos général vise à affirmer que l'on ne doit pas, *au sens propre*, distinguer plusieurs puissances dans l'âme humaine :

Et alors il y a un doute : est-il correct de dire qu'en l'homme il y a plusieurs puissances de l'âme ? Je crois que non, en parlant des puissances principales [...] et en parlant aussi selon le sens propre des mots¹⁷.

On s'écarte donc de Thomas. En un sens impropre, en revanche, on peut bien distinguer les puissances selon leurs opérations. Jean Buridan applique alors une analyse linguistique pour démêler un problème de psychologie, comme il le fait fréquemment dans la physique.

Mais selon un sens impropre nous concédons qu'en l'homme il y a de nombreuses puissances de l'âme, en ce sens que l'âme peut exercer diverses opérations, et que selon des raisons diverses, représentatives de ces opérations, lui sont attribués des noms divers que nous disons différer par la raison. Ainsi, nous disons que l'intellect, le sensitif et le végétatif diffèrent selon la raison, puisque ces noms signifient la même chose selon diverses raisons¹⁸.

¹⁴ Question 5 : « Utrum potentie anime sint distincte ad ipsa anima » (p. 58-70).

¹⁵ « Septimo quia intellectus non est virtus organica nec extensa (alie autem sunt organice et extense), et quia intellectus separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili » (II, qu. 5, p. 59).

¹⁶ « Octavo quia quedam sunt potentie cognoscitive, ut sensitiva et intellectiva, et alie non. Quedam sunt reservative specierum, ut fantasia et alie non, ergo » (ibid., p. 59).

¹⁷ « Et tunc est dubitatio utrum sit bene dictum quod in homine sint plures potentie anime. Et ego credo quod non, loquendo de potentiis principalibus [...] et etiam loquendo de proprietate sermonis » (ibid., p. 63). Un passage des *Questions sur l'Éthique* insiste encore plus nettement sur l'unité de l'âme intellectuelle et de l'âme sensitive : « Ita etiam puto quod non sit inconveniens dicere quod ex parte animae [...] potentia sensitiva et potentia intellectiva sint idem realiter ipsi animae et inter se » (Jean Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum* (Paris, 1513), f° 45rb – cité d'après Adrian Pattin, *Pour l'histoire du sens agent : la controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun, ses antécédents et son évolution*, Ancient and Medieval Philosophy, series 1, 6 (Leuven, 1988), p. 239).

¹⁸ « Sed secundum sensum improprium concedimus in homine esse multas potentias anime ad istum sensum, quod anima est potens exercere diversas operationes, et quod secundum ratio-

L'édition Lockert, compilée sans doute à partir de plusieurs lectures, est encore plus explicite :

A l'autre argument je réponds que les noms « sens » et « âme » supposent pour la même chose, cependant qu'ils ont diverses connotations et sont de diverses catégories. Le nom « âme » est peut-être un nom absolu ; et le nom « sens » est un nom relatif, dit en rapport à l'acte, par le mode de la puissance : il ne signifie en effet rien d'autre que la puissance de sentir¹⁹.

Or on doit noter qu'une démarche similaire était évoquée (et refusée) par Thomas d'Aquin, qui l'attribuait au traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima*. Dans le premier et deuxième argument en faveur de l'identité de l'âme et de ses puissances, il attribue en effet à ce traité la doctrine selon laquelle une âme essentiellement unique reçoit différents noms en raison de ses différentes opérations.

Il est dit en effet dans le livre *De l'esprit et de l'âme* : l'âme a ses puissances naturelles et elle est identique à elles toutes, car ses puissances et vertus sont la même chose qu'elle. [...] En outre, il est dit dans le même livre : l'âme selon la fonction de son œuvre est appelée par des noms variés : car elle est dite âme lorsqu'elle vit, sens lorsqu'elle sent, esprit lorsqu'elle comprend, raison lorsqu'elle discerne, mémoire lorsqu'elle se rappelle, volonté lorsqu'elle veut. Cependant ces choses ne diffèrent pas en substance, à la façon des noms, car elles sont l'âme²⁰.

nes diversas representativas ad istas operationes, imponuntur sibi nomina diversa que dicimus differre secundum rationem. Sic dicimus intellectum, sensitivum et vegetativum differre secundum rationem, quia hec nomina significant rem eandem secundum diversas rationes» (Buridan, *Questiones de anima*, II, 5, p. 63-64).

¹⁹ «Ad aliam dico quod, licet hec nomina *sensus* et *anima* per eodem supponant, tamen habent alias connotationes et sunt diversorum praedicamentorum. Hoc nomen *anima* est forte nomen absolutum ; et hoc nomen *sensus* est nomen relativum dictum ad actum per modum potentiae ; non enim aliud significat *sensus* quam potentia ad sentiendum » (op. cit., dans Patar, Benoît, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [de prima lectura]* (Louvain-la-Neuve & Longueuil, Québec, 1991), p. 640-641).

²⁰ «Dicitur enim in libro *De spiritu et anima* : anima habet sua naturalia et illa omnia est, potentiae namque atque vires eius idem sunt quid ipsa. [...] Praeterea in eodem libro dicitur : anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus : dicitur namque anima dum vegetat, *sensus* dum sentit, *animus* dum sapit, *mens* dum intelligit, *ratio* dum discernit, *memoria* dum recordatur, *voluntas* dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus, quoniam ista sunt anima » (Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae de anima*, qu. 12, p. 110) ; le *Liber de spiritu et anima*, cité sans nom d'auteur, est dû à Costa ben Luca, mais il avait été attribué à Augustin ; Thomas, comme on va le voir, a mis en doute cette attribution.

De fait, la citation est assez précise puisqu'on lit dans cet ouvrage :

[...] selon la fonction de son œuvre [l'âme] est appelée de divers noms. Car elle est dite âme lorsqu'elle vit, esprit (*spiritus*) lorsqu'elle contemple, sens lorsqu'elle sent, *animus* lorsqu'elle sait, lorsqu'elle comprend *mens*, lorsqu'elle se rappelle mémoire, lorsqu'elle consent, volonté. Cependant ces choses ne diffèrent pas en substance, à la façon des noms, puisque toutes ces choses sont une âme unique, les propriétés sont diverses, certes, mais l'essence est une²¹.

Thomas, cependant, traitait assez cavalièrement cette autorité :

Au premier argument, je réponds que ce livre *De l'esprit et de l'âme* n'est pas d'Augustin mais on dit qu'il a été écrit par un certain Cistercien ; et il ne faut pas beaucoup se soucier de ce qui est dit en lui²².

Buridan, au contraire, le convoquera à l'appui de sa thèse. Il réactualise cette approche qui combine unité essentielle et différence d'appellations, et il peut pour cela mobiliser toutes les ressources de la logique terministe. Dans le rapport entre les facultés de l'âme, on n'a donc ni une équivocité comme on l'avait lu chez Averroès, du moins à propos de l'intellect, ni à proprement parler une analogie comme l'avait suggéré Jean de Jandun²³, mais une distinction de raison à entendre ici comme différence de signes conceptuels.

Nous pouvons dès lors comprendre les réponses aux arguments contraires. L'une admet que les puissances ou vertus instrumentales sont bien étendues et diverses mais qu'aucune vertu principale n'est étendue en l'homme :

²¹ « [...] secundum sui operis officium [anima] variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima, dum vegetat; spiritus, dum contempletur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit; dum intelligit, mens; dum recordatur, memoria; dum consentit, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus; quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diverse, sed essentia una » (Augustin [pseudo —], *Liber de spiritu et anima*, Patrologie latine XL (Paris, 1845), col. 788-789); le texte est aussi édité dans Carl Sigmund Barach, *Excerpta e libro Alfredi Anglici 'De motu cordis', item Costa-ben-Luca 'De differentia animae et spiritus' liber translatus a Johanne Hispalensis*, Bibliotheca philosophorum Mediae Aetatis 2 (Innsbruck, 1978), p. 120-139.

²² « Ad primum ergo dicendum quod liber iste *De spiritu et anima* non est Augustini, set dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de hiis quae in eo dicuntur » (Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae de anima*, qu. 12, p. 110).

²³ L'idée d'une prédication non univoque de la définition de l'âme (prédication analogique entre l'âme végétative et l'âme sensitive et même équivoque entre l'âme intellectuelle et les autres) provenait d'Averroès, et elle se retrouve chez Jean de Jandun : voir à ce propos, Jandun, *Super libros Aristotelis*, II, 3, col. 81 ; et Brenet, *Transferts du sujet*, p. 36-41.

[...] je dis qu'en l'homme les vertus instrumentales de l'âme sont étendues mais qu'aucune vertu principale de l'âme, à savoir ni la vertu principale sensitive, ni la vertu principale végétative, n'est étendue en lui²⁴.

De même, le caractère séparé, qu'Aristote semblait réserver à l'intellect, est étendu aux autres vertus. Mais que faut-il entendre ici? Il ne s'agit plus de la séparation des parties entre elles, mais de la séparabilité de l'âme et du corps; or cette séparabilité n'est pas réservée à l'intellect, elle vaut également pour toute partie de l'âme :

Je dis encore que la vertu principale sensitive et végétative est perpétuelle et séparable du corps autant que la puissance intellectuelle. Mais il est possible d'intelliger de façon séparée et il n'est pas possible de se nourrir naturellement, ni de sentir organiquement, de façon séparée, en raison du manque des puissances instrumentales²⁵.

Il ressort de ces passages que pour Buridan, dès le livre II, c'est bien une même âme, une même forme, à la fois intellectuelle, sensitive et végétative, qui peut être considérée soit en relation avec les puissances instrumentales (on emploie alors pour la désigner des termes connotatifs), soit en elle-même. De ce dernier point de vue, il n'y a pas de différences entre parties car elle est unique.

Le problème est repris dans le livre III en une seule question, la question 17 : « On demande [...] si en l'homme il y a une âme intellectuelle autre que l'âme sensitive ». Après les arguments initiaux, la conclusion est brève mais nette :

Et je pose dans cette question cette conclusion, qu'il n'y a pas en l'homme d'âme intellectuelle autre que la sensitive, mais que c'est la même [...]²⁶.

²⁴ « [...] dico quod in homine virtutes anime instrumentales, sed nulla virtus principalis anime in eo est extensa, scilicet nec virtus principalis sensitiva nec virtus principalis vegetativa » (Buridan, *Questiones de anima*, p. 69).

²⁵ « Dico etiam quod virtus principalis sensitiva et vegetativa ita est perpetua et separabilis a corpore sicut potentia intellectiva. Sed possibile est eam separatam intelligere, et non est possibile eam separatam nutrire naturaliter vel sentire organice propter defectum potentiarum instrumentalium » (ibid., p. 69).

²⁶ « Et ego pono in ista quaestione istam conclusionem quod non est in homine anima intellectiva alia a sensitiva, sed eadem [...] » (Jean Buridan, *Questiones de anima*, III, qu. 17, dans Jack Zupko, *John Buridan's Philosophy of Mind. An Edition and Translation of Book III of his "Questions on Aristotle's De anima"* (Ann Arbor, 1999), p. 192).

Après un renvoi au livre II²⁷, Buridan ajoute de nombreuses « raisons théologiques ». L'unité de l'âme à travers la pluralité de ses fonctions est fortement exprimée dans une comparaison de l'âme qui informe tout le corps avec Dieu qui assiste la totalité du monde, ce qui conduit à la conclusion :

Et cette âme est dite intellectuelle selon qu'elle est apte à intelliger, et sensitive selon qu'elle est apte à sentir, et végétative selon qu'elle est apte à nourrir, et motrice selon qu'elle est apte à mouvoir le corps selon le lieu, comme il a été dit ailleurs²⁸.

Nous allons au delà, semble-t-il, de la conception thomiste d'une faculté supérieure intégrant les fonctions des âmes inférieures. Car il faut prendre la mesure du nouvel ensemble qui s'est mis en place dès le livre II²⁹ : âme unique et dispositions corporelles instrumentales. Cependant, cette puissance unique peut être désignée de plusieurs noms, dans la mesure où ses diverses opérations impliquent différentes dispositions organiques et matérielles³⁰. Comme le précise la réponse au premier argument dans la question 17 du livre III, « la même âme qui est sensitive et intellectuelle utilise un organe corporel dans tout son acte de sentir mais non dans son acte d'intelliger »³¹. Une même puissance se rapportant le cas échéant aux organes corporels *sur un mode instrumental*, signifiée par différents noms selon différentes « raisons », telle est l'idée essentielle du dispositif buridanien.

Comme souvent avec Buridan, le coup d'essai est un coup de maître, et, dans sa radicalité, ce dispositif ne se retrouve pas intégralement parmi ses contemporains ou successeurs. On a cependant trace de démarches similaires. Prenons comme témoin les questions attribuées, avec quelque vraisemblance, à

²⁷ « [...] quod probatur sicut probatur in secundo libro de anima sensitiva et vegetativa in animali » (Ibid.).

²⁸ « Et illa anima dicitur intellectiva secundum quod innata est intelligere, et sensitiva secundum quod innata est sentire, et vegetativa secundum quod innata est nutrire, et motiva secundum quod innata est movere corpus secundum locum, sicut alias dictum fuit » (ibid. p. 192-193).

²⁹ « Sic dicimus intellectum, sensitivum et vegetativum differre secundum rationem, quia hec nomina significant rem eandem secundum diversas rationes » (Buridan, *Questiones de anima*, II, 5, p. 64).

³⁰ De la même façon que la chaleur naturelle ainsi que plusieurs dispositions de l'âme et du corps « co-agissent pour la nutrition », tout comme la *species* et l'organe co-agissent dans la sensation.

³¹ « Eadem anima quae est sensitiva et intellectiva in omni actu suo sentiendi utitur organo corporeo sed non in actu suo intelligendi » (Buridan, *Questiones de anima*, lib. III, p. 193).

Nicole Oresme et qui sont postérieures à 1347³². Le livre III ne contient pas de question portant sur l'identité de l'âme intellectuelle et de l'âme sensitive. En revanche, on trouve dans le livre I des considérations analogues à celles que l'on a vues chez Buridan. Il s'agit toujours de se demander si les puissances se distinguent entre elles et si elles se distinguent de l'âme elle-même³³. Oresme introduit un double point de vue, selon que l'on considère l'âme comme substance, active ou passive, ou bien selon que l'on considère les dispositions et accidents au moyen desquels elle peut agir, lesquels sont « quasi agentia instrumentalia ». Or la première conclusion insiste sur l'identité substantielle :

La première est qu'en prenant la puissance au premier sens, les puissances de l'âme sont l'âme même ou ses parties³⁴.

Jusqu'ici, nous sommes très proches des expressions buridaniennes. Par contre, et c'est la troisième conclusion (la deuxième concerne les animaux), en prenant la puissance au second sens, c'est-à-dire pour des dispositions, alors « les puissances de l'âme sont les accidents des corps et des organes »³⁵. Le paragraphe qui suit justifie longuement cette thèse. Ce par quoi une substance peut agir ou pâtir, est une disposition du sujet, et cela peut être dit puissance active ou passive; or l'âme peut cela par les dispositions des organes (*mediantibus dispositionibus organorum*); de telles dispositions peuvent donc être dites « puissances de l'âme ». Si l'on s'écarte un peu de Buridan, on doit mesurer les effets produits par la doctrine du maître picard. L'âme reste une en tant que substance et forme, tandis que les puissances plurielles en sont des dispositions. Si Oresme est attentif à souligner la diversité de ces dispositions, l'une des réponses aux arguments initiaux confirme que nous sommes très proches du vocabulaire et de la conceptualité repérés plus haut chez Buridan. Il s'agit dans ce passage de s'interroger sur l'opposition du cognitif et du non cognitif :

³² La question 9 du livre III semble en effet contenir une allusion à Jean de Mirecourt (je remercie Jean Celeyrette pour ses informations sur cet aspect).

³³ Voir la question 3 sur le livre II « *Utrum potentiae animae sint ipsa anima vel distinguantur ab ipsa et inter se* », dans Nicole Oresme, *Nicolai Oresme expositio et quaestiones in Aristotelis De anima*, éd. B. Patar (Louvain & Paris, 1995), p. 132-140.

³⁴ « *Prima est quod capiendo potentiam primo modo, potentiae animae sunt ipsa anima aut partes eius* » (ibid., p. 137).

³⁵ « *Tertia conclusio est quod, accipiendo potentiam secundo modo pro dispositionibus etc., potentiae animae sunt accidentia corporis et organum* » (ibid., p. 138).

Au cinquième argument, lorsque l'on dit que « l'une [...] est cognitive etc., et l'autre non », je réponds, en admettant que c'est la même âme, que la nutritive est cognitive, cependant pas sous la même raison, puisque le concept selon lequel elle est appelée nutritive ne connote pas qu'elle connaît mais qu'elle nourrit. Ainsi, au moyen de diverses dispositions, elle exerce différentes fonctions; et d'après cela elle est appelée de divers noms, comme disent les anciens³⁶.

La question 5 reprend directement la question de la pluralité des âmes, ou de la multiplicité des formes substantielles: « Est-ce que dans le même vivant, comme en l'homme, il y a plusieurs âmes, à savoir végétative, sensible, intellectuelle? »³⁷. Il convient d'abord de distinguer plusieurs sens en lesquels on peut parler de « pluralité des formes » et de préciser en quel sens la question est ici pertinente:

Au quatrième sens sont posées plusieurs formes en raison de diverses puissances et opérations. Et ainsi certains posent dans le même vivant plusieurs âmes parmi lesquelles une est végétative, une autre sensitive, une autre intellectuelle. Et c'est ce qui concerne ce livre³⁸.

Les arguments qu'on peut énumérer en faveur de la pluralité sont nombreux. On y trouve d'abord des arguments généraux sur la diversité des opérations, sur les propriétés propres à une espèce, sur la pluralité des intelligences pour les orbites célestes, mais surtout, alors que nous sommes encore dans les questions sur le livre II, neuf arguments qui concernent spécialement l'âme intellectuelle: arguments classiques sur l'immatérialité et l'incorruptibilité, sur le caractère organique de l'âme végétative, à nouveau sur la diversité des opérations, mais aussi sur l'infusion de l'âme intellectuelle dans un embryon déjà animé³⁹, etc. La position opposée en revanche, est renvoyée simplement à l'autorité d'Averroès (ce qui serait surprenant si l'on pensait à la noétique, mais il s'agit du renvoi classique au premier chapitre du *De substan-*

³⁶ « Ad quintam, cum dicitur quod « una [...] est cognoscitiva, etc. et alia non », dico, posito quod sit eadem anima, quod nutritiva est cognoscitiva, tamen non sub illa ratione, quia conceptus secundum quem vocatur nutritiva non connotat eam cognoscere sed nutrire. Et ideo median-tibus diversis dispositionibus ipsa exercet diversa opera; et secundum hoc diversis nominibus appellatur, ut dicunt antiqui » (ibid., p. 139).

³⁷ Ibid., p. 146-157.

³⁸ « Quarto <modo> ponuntur plures formae propter potentias et operationes diversas. Et sic aliqui ponunt in eodem plures animae quarum una est vegetativa, alia sensitiva, alia intellectiva. Et hoc spectat ad istum librum » (Ibid, II, qu. 5, p. 146).

³⁹ La question de l'embryon tenait une place importante dans les *Questions disputées sur l'âme* de Thomas d'Aquin: voir op. cit., p. 95 sqq.

tia orbis, où le commentateur pose qu'un sujet ne peut pas avoir plus qu'une forme⁴⁰).

D'emblée, Oresme pose établit des suppositions et pose un certain nombre de conclusions.

La première supposition est qu'une opération provient d'une forme ou est en raison d'une forme; la seconde est que dans une action, outre un agent principal, on peut avoir des agents spécifiques et déterminés, des agents instrumentaux et que peuvent même être requises certaines dispositions extérieures telles que l'éloignement ou la proximité⁴¹.

La première thèse est que de la même forme et du même agent peuvent provenir des opérations diverses et même contraires. Des précisions sont apportées, qui déclinent les variations en raison des agents qui concourent, ou des agents particuliers, des dispositions, des instruments extrinsèques, des parties de telle ou telle forme, de la liberté humaine, de la distinction entre cause par soi et cause par accident⁴². La deuxième thèse principale est qu'il n'est pas requis de poser plusieurs âmes dans le même corps pour rendre compte de diverses opérations. La troisième, qu'à partir de l'âme se produisent différentes opérations vitales, bien plus nombreuses que les quatre habituellement recensées. La quatrième, que dans un même sujet, comme un cheval, il n'y a pas plusieurs âmes totales dont chacune informerait le tout. Les conclusions suivantes montrent le caractère hétérogène de l'âme d'un animal, et la nécessité de distinguer des « parties » plus que des âmes totales.

Jusque là, la démarche de Nicole Oresme est tout à fait conforme à la version buridaniennne de l'âme unique – pas seulement dans son principe d'unification des fonctions infra-intellectuelles, mais encore dans le mode de raisonnement, faisant appel à la diversité des organes, dispositions et causes concourantes. Cependant, la question de l'âme intellectuelle est restée en suspens. C'est là que l'examen de Nicole Oresme est le plus minutieux et le plus prudent.

Il présente plusieurs théories. La première affirme l'unité totale de l'âme :

Et il est une opinion qui pose qu'en l'homme il n'y a qu'une unique âme ayant plusieurs puissances, dont l'une est intellectuelle, l'autre sensitive, etc⁴³.

⁴⁰ Averroès, *De substantia orbis* (Venise, 1562), f° 3v.

⁴¹ Voir Oresme, *Nicolai Oresme expositio*, p. 149.

⁴² Ibid., p. 149-150.

⁴³ « Et est una opinio quae ponit quod in homine non est nisi unica anima habens plures potentias, quarum una est intellectiva, alia sensitiva, etc. » (ibid., p. 152).

L'argumentation qui justifie cette position est assez simple, rapide. Elle repose sur le principe d'économie, appliqué dans le cadre des suppositions initiales qui permettraient de conjuguer unité de la forme et diversité des opérations. Deux autres arguments rationnels sont ajoutés : l'un pour dire que plusieurs formes impliqueraient plusieurs êtres substantiels, l'autre faisant appel à la séparabilité par la puissance divine de réalités différentes. Mais il n'est pas indifférent de noter quelles autorités sont ici convoquées. Il s'agit en premier lieu d'Augustin – ce qui confirme le rôle que jouent ses textes dans le fait de souligner l'unité et le caractère actif de l'âme⁴⁴. L'autre autorité citée est, comme chez Jean Buridan, le *De differentia spiritus et animae*.

Oresme, toutefois expose aussi, et un peu plus longuement, une seconde théorie (« alia via »), selon laquelle il y aurait en l'homme deux âmes⁴⁵, une âme matérielle (semblable à l'âme unique des animaux) et une âme immatérielle (l'âme intellectuelle). Il donne en faveur de cette thèse un certain nombre d'arguments dont deux sont considérés comme « difficiles à réfuter »⁴⁶. Le premier repose sur l'exigence d'avoir quelque chose qui constitue un « support par soi » (il n'emploie pas le terme de « substance »), et qui donne forme à la matière, ce qui suppose qu'elle n'en soit pas tirée (*educta*). L'âme organique n'aurait pas un tel statut. Le second argument insiste sur les différences de forme entre les parties du corps remplissant des fonctions différentes. L'âme intellectuelle, unique, ne pourrait en rendre raison, pas plus que la seule matière, qui, considérée en elle-même, est partout de même nature. Oresme ajoute encore deux autres arguments, et prend la peine de répondre aux arguments contraires (que j'ai rapportés plus haut). L'argument par le principe d'économie n'est évidemment pas suffisant si, outre la diversité des opérations, on accorde l'exigence d'avoir une forme matérielle. Celui de la pluralité des êtres est en partie admis : il y aurait un être corruptible par la forme sensitive et un être incorruptible par la forme intelligible, mais le composé est dénommé d'après la forme supérieure (l'homme est aussi un animal). On concède que Dieu pourrait séparer l'âme

⁴⁴ Oresme ne donne pas de référence précise. Voir par exemple Augustin, *La Trinité*, Œuvres de s. Augustin, « Bibliothèque augustinienne », vol. XV : texte de l'édition bénédictine, traduction et notes M. Mellet, O.P., et Th. Camelot, O.P., introduction par E. Hendrickx, O.E.S.A. ; vol. XVI : texte de l'édition bénédictine, traduction de P. Agaësse, S.J., notes en coll. avec J. Moingt, S.J. (Paris, 1955), X, xi, 18, p. 155-157.

⁴⁵ « Alia via est quod in homine sunt duae animae et duae formae tantummodo, sicut in equo aut asino est unica forma materialis, ita etiam in homine, quae est corruptibilis et generabilis de potentia materiae; et cum hoc est in eo anima intellectiva quae non est de forma materialis [...] » (Oresme, *Nicolai Oresme expositio*, p. 152-153).

⁴⁶ « Et istae duae rationes sunt difficiliores pro ista parte » (ibid., p. 153).

intellective, mais ce n'est jamais le cas naturellement avant la mort. Enfin les autorités citées auraient pu admettre la présente opinion. Quant aux arguments du début concernant l'âme intellectuelle en particulier, ils sont également récusés. Par exemple, celui sur l'impossibilité d'avoir plusieurs formes est interprété comme valant pour la forme matérielle, mais un même sujet pourrait avoir une forme matérielle et une forme immatérielle.

Nicole Oresme n'en reste toutefois pas là. Après avoir accordé toute l'attention qu'elle mérite à la thèse de la dualité des âmes, il revient à la première position⁴⁷. Il ne s'agit pas d'avancer de nouveaux arguments en sa faveur puisque ceux-ci ont déjà été apportés au début, mais de proposer un rapide examen critique des arguments qui viennent d'être donnés en faveur de la thèse opposée. Cela conduit à admettre que la même âme immatérielle peut conférer des êtres substantiels partiels et différents selon qu'elle donne forme à diverses parties :

[...] la même forme immatérielle, comme l'âme, peut donner divers êtres partiels substantiellement, selon que la même forme est en divers lieux et en diverses parties, de sorte qu'en un lieu elle donne l'être chair, en un autre l'être os, et ainsi de suite⁴⁸.

C'est aussi l'occasion de préciser à nouveau comment s'articulent unité et pluralité. Dans les fonctions organiques (végétatives et sensitives) on parlera d'une pluralité de « formes partielles intégrales » (entendons des parties intégrales de la forme), mais d'une seule âme :

Au quatrième, je concède que dans le cheval autre est la forme de la chair et autre est la forme de l'os. C'est pourquoi je dis qu'il y a plusieurs formes partielles intégrales ; et il n'est pas requis que n'importe quelle chose de cette sorte soit une âme mais il suffit ce que soit une partie d'âme⁴⁹.

Mais c'est surtout à propos de l'unité entre l'âme intellectuelle et les autres que les formulations sont les plus fortes. Par exemple :

⁴⁷ « Nunc ergo, si quis vellet tenere aliam viam... » (ibid., p. 155).

⁴⁸ « [...] eadem forma immaterialis, sicut anima, potest dare diversa esse partialia substantialiter secundum hoc quod ipsa est in diversis locis et in diversis partibus, ita quod in uno loco dat esse carnem et in alio dat esse os, et ita de aliis » (ibid., p. 155).

⁴⁹ « Ad quartam concedo quod in equo alia est forma carnis et alia est forma ossis. Et ideo dictum est quod sunt plures formae partiales integrales ; et non oportet quod quaelibet talis sit anima sed sufficit quod sit pars animae » (ibid., p. 156).

Au premier argument [au sujet de l'âme intellectuelle] on répondrait que l'âme sensitive de l'homme est immatérielle, puisqu'elle est l'intellective⁵⁰.

Tous les arguments sont ainsi réexaminés pour aller dans le sens de l'affirmation d'une âme unique, immatérielle, s'appliquant diversement aux parties du corps.

Si l'on fait le bilan, on voit que l'auteur de ce texte ne dit pas explicitement quelle position il fait sienne. Autant d'attention est accordée à chaque partie. Mais la disposition des arguments confère une place de choix à ceux qui affirment l'unicité de l'âme. Et le sens général dans lequel cette unicité est présentée est le même que celui que nous avons étudié plus haut chez Buridan. Si donc Oresme est plus prudent, il partage avec le maître picard la même appréhension du problème.

La structure du *Traité de l'âme* de Pierre d'Ailly, un quart de siècle plus tard, est un peu différente. D'emblée Pierre d'Ailly s'interroge sur la définition et les divisions de l'âme. En revanche, à la différence de ses prédécesseurs, il n'y revient pas à l'occasion du livre II ni du livre III. Il commence par réfléchir sur le statut de la définition selon laquelle l'âme est l'acte substantiel premier d'un corps organique ayant la vie en puissance, puis il examine brièvement ce qui tombe sous cette définition. De l'expérience de trois sortes d'actes, nous concluons que l'âme est elle-même triple. De là, trois questions se posent : sur la distinction locale des âmes en un même suppôt, ensuite, à supposer qu'il n'y ait pas de distinction selon le lieu, si néanmoins elles se différencient réellement, et enfin si l'âme elle-même est distincte de ses puissances.

En ce qui concerne la première question, Pierre d'Ailly attribue à Platon la thèse d'une répartition des âmes qui serait localement différenciée, et la récuse assez rapidement.

La deuxième question en revanche doit être examinée un peu plus en détail. Le traitement de Pierre d'Ailly est toutefois très rapide en comparaison à ce que nous trouvons chez Oresme, et à plus forte raison dans les textes de la Renaissance. L'auteur commence par évoquer la thèse de la pluralité des formes substantielles⁵¹. Un tel empilement de formes est rejeté au nom du

⁵⁰ « Ad primam [de intellectiva], diceretur quod anima sensitiva hominis est immaterialis, quia est intellectiva » (Ibid., p. 156).

⁵¹ « [...] dixerunt quidam non solum animam vegetativam et sensitivam in eodem supposito diferre, sed tot esse formas substantiales in eodem quot sibi correspondent praedicata quidditativa essentialiter subordinata » (Pierre d'Ailly, c. 1, dans Olaf Pluta, *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly* (Amsterdam, 1987), p. 9).

principe d'économie, puisque aucune expérience, raison ni autorité ne nous force à l'accepter. C'est pourquoi une deuxième position paraît plus probable : celle de l'identité réelle, dans un premier temps, de l'âme végétative et de l'âme sensible :

C'est pourquoi certains diront, de façon plus probable, que l'âme végétative et l'âme sensitive sont réellement la même chose, même si, comme le dit Aristote, elles diffèrent selon la raison, c'est-à-dire que nous comprenons par une raison qu'une âme est végétative et que nous comprenons par une autre raison que la même âme est sensitive⁵².

Mais il faut encore étendre cette conclusion au cas de l'âme intellectuelle :

Et la même chose semble devoir être dite de l'âme intellectuelle en l'homme en suivant la raison naturelle, bien que sur ce point nous n'ayons pas de claire explication d'Aristote⁵³.

L'argumentation est peu approfondie, seul le problème de l'embryon est abordé, en quelques lignes. Ce qui est original, c'est que Pierre d'Ailly continue en opposant à cette conclusion selon la vérité naturelle une difficulté soulevée du point de vue de la foi : l'âme intellectuelle semble avoir des attributs contraires à ceux des deux autres, à savoir qu'elle est indivisible, inengendable et incorruptible. C'est pourquoi, dit-il, certains soutiennent qu'il y a deux âmes distinctes⁵⁴. Cependant, il s'agit selon lui d'un problème indécidable (*problema neutrum*). On peut donc soutenir les deux points de vue, et qui veut soutenir l'identité devra dire que l'âme sensitive de l'homme est indivisible et n'est pas de même nature que celle des bêtes ; c'est le composé qui est le sujet de la sensation, et non l'âme elle-même. On retiendra par conséquent l'affirmation de l'identité du point de vue naturel, et le caractère indécidable si l'on fait intervenir la foi.

La troisième et dernière question va encore dans le sens de l'identité, et l'on y retrouve des accents bien connus. Cette fois, Pierre passe sur la diversité des opinions et expose celle de son choix : l'identité de l'âme et de la puissance.

⁵² « Ideo probabilius dixerunt quidam animam vegetativam et sensitivam in eodem supposito esse realiter idem, licet, ut dicit Aristoteles, differant secundum rationem, id est alia ratione intelligimus eandem animam esse vegetativam et alia ratione esse sensitivam » (ibid., p. 9). Le mot « raison », par lequel nous traduisons littéralement *ratio* serait rendu plus précisément ici par « concept » ou par « manière de concevoir ».

⁵³ « Et idem videtur esse dicendum de anima intellectiva in homine sequendo rationem naturalem, quamvis de hoc non habeamus claram de Aristotelis declarationem » (ibid., p. 9).

⁵⁴ Voir par exemple Guillaume d'Ockham, *Quodlibeta septem*, éd. Joseph C. Wey, Opera theologica IX, St. Bonaventure (New York, 1980), II, qu. 10, p. 156-161.

[...] l'âme est puissance, puisqu'elle est principe actif ou passif de son opération. Or il y a plusieurs puissances de l'âme elle-même, une principale, une autre instrumentale: la première est essentielle, la seconde accidentelle⁵⁵.

Pierre d'Ailly se livre donc à une double opération qui n'est pas sans évoquer Buridan. D'un côté il écarte la puissance principale et essentielle de l'âme et ses puissances accidentelles. La première est une, les secondes sont plurielles et se distinguent de l'essence en ce qu'elles impliquent, en leur exercice, de multiples dispositions corporelles. De l'autre, l'identité essentielle est corrélée avec une pluralité de significations. Cette fois, Pierre d'Ailly ne se contente plus de la notion vague de « différence de raison », il l'interprète clairement en un sens linguistique :

[...] on dit que l'âme peut exercer plusieurs opérations, et selon elles plusieurs noms, de diverses raisons signifiant la puissance de l'âme, supposent pour elle, comme c'est le cas du végétatif, du sensitif et de l'intellectif⁵⁶.

Pierre d'Ailly est plus succinct que ses prédécesseurs. Parfois moins précis. Mais par delà sa prudence, quand le problème est considéré du point de vue de la foi, sa position penche bien pour une conception de l'unité de l'âme et d'une identité de celle-ci avec ses puissances, formulée dans les termes d'une pluralité de « raisons signifiantes ».

Il y a donc à Paris, au milieu du xiv^e siècle, à Paris, une constellation de textes qui expriment une même tendance. Dans le cadre des commentaires aristotéliens (auxquels je me suis limité), on trouve une nouvelle forme d'argumentation en faveur de l'unité de l'âme, qui n'est pas conforme à la lettre d'Aristote, qui prend le contre-pied de lectures qui radicalisaient la séparation de l'âme intellectuelle (comme celle de Jean de Jandun), mais qui n'est plus la position de Thomas d'Aquin. Cette démarche retourne positivement l'autorité du *Liber de spiritu et anima*, et déploie les différences de raisons en différences de noms susceptibles d'une analyse linguistique, qui sera menée au moyen de la théorie de la supposition et de la connotation. Buridan est sans doute le

⁵⁵ « [...] anima est potentia, quia est principium activum vel passivum suae operationis. Ipsius autem animae est multiplex potentia, una principalis, alia instrumentalis; prima est essentialis, secunda accidentalis » (Pierre d'Ailly, c.1 dans Pluta, *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly*, p. 10).

⁵⁶ « [...] dicitur quod anima est potens exercere plures operationes et secundum illas supponunt pro ea plura nomina diversarum rationum significantia potentiam animae, sicut sunt vegetativum, sensitivum et intellectivum » (ibid., p. 10-11).

représentant le plus radical de cette démarche. On trouve toutefois des échos de cette façon d'appréhender la question de l'unité de l'âme non seulement chez Nicole Oresme, mais encore chez Pierre d'Ailly.

3. Echos lointains

La démarche menée par Buridan et ses contemporains, se retrouve chez des auteurs prolongeant le buridanisme jusqu'au xvi^e siècle. Il faudrait à cet égard examiner en détail, ce que je ne pourrai faire ici, les questions et commentaires de Thomas Bricot, de Georges de Bruxelles ou de Jean Mair.

Je prendrai un autre exemple, pour montrer en contrepoint comment, même chez des auteurs de traditions différentes, le problème est marqué par les termes que nous venons de repérer. Prenons ici comme témoin le riche et volumineux commentaire d'Antoine Rubio⁵⁷. Né en 1548 et mort en 1615, membre de la société de Jésus, Antoine Rubio (ou Ruvio) a enseigné au Mexique puis en Espagne. Ses commentaires sur la logique et la philosophie naturelle eurent une grande diffusion. Dans son commentaire du *Traité de l'âme*, de nombreuses questions touchent au problème que nous étudions. L'une d'entre elles est la question 7 sur le chapitre premier du livre II qui demande à propos de la définition de l'âme comme forme du corps: « Cette définition de l'âme est-elle univoque à toutes les âmes? ». Elle est suivie par une question sur l'autre définition (*posterior definitio*), c'est-à-dire la définition selon laquelle l'âme est le principe par lequel nous vivons, sentons, nous mouvons et comprenons: « La définition suivante de l'âme est-elle une, et convient-elle à l'âme en commun? » On y ajoutera, entre autres, la question 1 sur le chapitre 3 du livre II: « Y a-t-il trois espèces d'âmes, quatre degrés et cinq genres de puissances? », la question 2: « La végétative est-elle incluse formellement dans la sensitive et chacune dans la rationnelle, ou seulement de façon éminente? », la question 5: « Trouve-t-on une âme végétative et une âme sensitive distinctes dans un même animal, et aussi une végétative, une sensible et une rationnelle dans un même homme, ou y en a-t-il seulement une dans un composé? »

De façon générale, l'argumentation d'Antoine Rubio est proche de celle de Thomas d'Aquin. Comme nous l'avons vu plus haut, Thomas affirme l'unité essentielle de l'âme mais introduit une distinction entre les puissances et refuse d'identifier l'âme à ses puissances.

⁵⁷ Voir Antoine Rubio, *Antonii Ruvio Rodensis [...] commentarii in libros Aristotelis de anima* (Lugduni, 1613). La première édition date de 1611 à Alcalá; la version de Lyon, 1613, est accessible sur le serveur Gallica de la Bibliothèque nationale de France.

Mais Antoine Rubio s'écarte parfois de Thomas d'Aquin. Tel semble être le cas dans la question 2 sur le troisième chapitre du livre II : « La végétative est-elle incluse formellement dans la sensitive et chacune dans la rationnelle, ou seulement de façon éminente? ». La question est l'occasion d'une précision terminologique sur les sens en lesquels quelque peut être dit « contenir » autre chose. La division majeure est entre contenir de façon formelle (*formaliter*) et contenir de façon éminente (*eminenter*). Une chose en contient formellement une autre quand elle est de même nature (ou raison, *ratio*), si bien qu'elle peut la produire ou effectuer ses opérations; c'est en ce sens qu'une chaleur produit une autre chaleur. En revanche, une chose en contient une autre de façon éminente quand les deux ne sont pas de même nature et que la plus parfaite peut produire la moins parfaite; c'est en ce sens que la lumière produit de la chaleur⁵⁸. Mais ultérieurement, Rubio complexifie l'idée de contenance formelle, qui peut être entendue en deux sens : premièrement dans une série dont les degrés sont de même espèce (et tel était le cas des deux chaleurs), deuxièmement dans une série dont les degrés sont d'espèce et d'ordre divers⁵⁹. Comment ces distinctions conceptuelles sont-elles investies dans la question de l'unité de l'âme?

Il est évident pour tous que le degré végétatif est contenu d'une manière ou d'une autre dans le degré sensitif : l'âme de l'animal n'est pas seulement sensible mais aussi végétative. A ce stade, certaines expressions soulignent l'unité : « [...] evidens est quod anima sensitiva eorum sit principium radicale operationum vegetativarum »⁶⁰. Mais Antoine Rubio transpose immédiatement cette relation à l'âme rationnelle : « et quod de sensitiva probatur respectu vegetativae, simul de rationali respectu utriusque probatum censeo »⁶¹. Il n'est

⁵⁸ « Illud dici<tur> continere aliud formaliter quod habet in se formaliter esse eiusdem rationis, per quod potest illud producere, vel operationes eius praestare, ut calor unus, qui producit alterum, dicitur continere illum formaliter. Eminenter vero continere aliud est per aliud esse diversae rationis, et ideo perfectius quod in se habet posse illud producere, vel saltem perfectius praestare, ut lux dicitur continere calorem eminenter quia per se perfectius diversae rationis, quod in se habet, potest eum producere » (Ibid., f° 135).

⁵⁹ « Secundo notandum est dupliciter contingere, quod unum contineat alterum formaliter. Primo in gradu eiusdem speciei et ordinis. Secundo in gradu diversae speciei, et ordinis. Exemplum modi prioris est calor potens producere alium calorem, vel praestare, quod ille praestat, qui propterea illum dicitur continere formaliter, sed in gradu eiusdem speciei et ordinis. [...] Unde sit duplicem esse quoque modum continendi eminenter, unum quidem in superiori gradu formaliter tali, alio modo in superiori gradu non formaliter tali, sed solum virtualiter, quo pacto forma solis continet calorem » (ibid., f°s 138-139).

⁶⁰ Ibid., f° 136.

⁶¹ Ibid., f° 136.

donc pas question d'une coupure entre l'âme organique et l'âme intellectuelle ; l'unité de ces trois degrés est admise, de telle manière que c'est le degré supérieur qui inclut les inférieurs. Il reste maintenant à savoir si cette relation de « contenance » est formelle ou éminente.

Antoine Rubio expose deux opinions. La première soutient que l'âme végétative est contenue de façon virtuelle ou éminente dans l'âme sensitive, et chacune des deux sur le même mode (et non pas de façon formelle) dans l'âme rationnelle. Si l'on se rappelle la distinction faite plus haut, cela signifie qu'elles ne sont pas de même « raison » et qu'il y a entre elle une hiérarchie de perfection. Parmi les autorités en faveur de cette position, Rubio cite Javellus (Chrysostome Javellus, dominicain théologien né en 1470, mort en 1538, auteur de commentaires sur les livres d'Aristote dans une tradition thomiste, dont un commentaire sur le *De anima* a été publié à Venise en 1555), Cajetan, Pierre Martinez (Petrus Martinez de Osmá, ca. 1427-ca. 1480, qui fut maître ès arts et professeur de théologie à Salamanque), François Tolet ; et il ajoute que c'est ce que semble penser Thomas d'Aquin dans la question 76 de la première partie de la *Somme de théologie*⁶². En vérité, ce texte de Thomas pourrait être interprété dans le sens d'une réduction plus stricte⁶³, c'est peut-être pourquoi Antoine Rubio reste prudent, mais c'est sans doute l'idée de « perfection » (que nous avons rencontrée dans la définition de l'inclusion « éminente ») qui emporte ici la décision⁶⁴.

La seconde opinion affirme que nous avons affaire à une inclusion *formelle* et non pas seulement virtuelle :

La deuxième opinion affirme deux choses. La première, que l'âme sensitive inclut formellement le degré du végétier pris de façon commune, et la rationnelle le degré du sentir et du

⁶² « [...] et idem videtur sentire D. Thomas I. par. quaest. 76. artic. 4 ubi ait [...] » (ibid., p. 136).

⁶³ Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^a pars, qu. LXXVI, art. 4, p. 224 : « Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva ; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quicquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum » – Rubio cite exactement le texte, remplaçant seulement à la fin « imperfectiorum » par « imperfectarum ».

⁶⁴ On retrouve ce thème dans la réponse que Thomas fait au 3^e argument : « Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima, sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima » (ibid., p. 224).

végéter. La seconde que l'âme sensitive inclut formellement l'âme végétative de manière spéciale, et que l'âme rationnelle inclut l'âme végétative et l'âme sensitive, de sorte que n'importe quelle âme sensitive est formellement l'âme rationnelle est que l'âme rationnelle est formellement l'âme végétative et sensitive⁶⁵.

Cette position demande cependant à être expliquée, et c'est à ce moment qu'intervient la subdivision du formel. Le second sens de l'inclusion formelle correspond précisément au cas celui d'un animal contenant la perfection végétative de la plante. Que se passe-t-il dans ce cas ?

Un exemple du mode suivant est l'animal contenant la perfection végétative de la plante, puisque elle peut effectuer ses propres opérations selon une raison univoque, par la vertu qu'elle a en soi formellement et sur un mode plus noble qu'elle⁶⁶.

L'âme sensible est la source « selon une raison univoque » de toutes les opérations sensibles et végétatives. Elle contient donc en soi *formaliter* le degré végétatif. Cependant elle accomplit ces fonction « sur un mode plus noble » que dans un vivant non sensible. Nous sommes donc toujours, cela n'est pas mis en cause, dans des cas d'implication « formelle », mais ce dernier mode, en raison des différences de degré et de perfection, peut être dit aussi « éminent » !

Et cette manière de contenir formellement est encore dite une manière de contenir éminemment, puisqu'elle se trouve dans un degré plus haut et plus élevé⁶⁷.

L'inclusion éminente apparaît donc en deux occurrences : soit au sens premier de ce qui est éminent et non formel (*solum virtualiter*), soit au sens que l'on vient de dire, c'est-à-dire comme subdivision du formel.

Qu'en retient notre auteur ? Immédiatement après exposé la thèse de l'inclusion formelle, il avait déjà indiqué que telle était la position dominante, et

⁶⁵ « Secunda opinio duo asserit. Primum quod anima sensitiva formaliter includit gradum vegetandi in communi acceptum, et rationalis gradum sentiendi et vegetandi. Secundum quod anima sensitiva includit formaliter animam vegetativam in speciali, et anima rationalis animam vegetativam et sensitivam, ita ut quelibet anima sensitiva sit formaliter anima vegetativa et anima rationalis sit formaliter anima vegetativa et sensitiva » (Antoine Rubio, *Antonii Ruvio Rodensis [...] commentarii*, II, c. 3, qu. 2, f° 137).

⁶⁶ « Exemplum posterioris modi est animal continens perfectionem vegetativam plantis, quia proprias operationes eius praestare potest secundum rationem univocam, per virtutem quam habet in se formaliter et nobiliori modo quam ipsa [...] » (op. cit., f° 138).

⁶⁷ « [...] et iste modus continendi formaliter dicitur etiam modus continendi eminenter, cum sit in gradu altiori et elevatiori » (ibid., f° 138).

aussi la sienne propre : « C'est la doctrine déjà commune parmi les contemporains et elle doit être tenue par nous comme la plus probable »⁶⁸. Les développements ultérieurs précisent cette position mais ne la remettent pas en cause. En ce qui concerne l'âme rationnelle, elle contient « utrumque gradum et utramque animam » de façon à la fois formelle et éminente, au second sens de l'éminence.

La position est assurément assez complexe. L'auteur veut éviter tout réductionnisme des fonctions. En même temps, l'homme est formellement et essentiellement animal et vivant, et pour cela il n'est pas d'autre forme substantielle que l'âme rationnelle. On comprend que le professeur de la Société de Jésus se soit différencié, fût-ce avec prudence, de Thomas d'Aquin : il ne s'agit pas d'inclusion dite « virtuelle », qui supposerait quelque chose qui soit formellement différent ; la priorité n'est pas, à partir de la diversité des objets et des opérations, d'accentuer la différence des puissances. Mon propos n'est pas ici d'accentuer l'écart avec la tradition thomiste, même si elle est suggérée par Rubio lui-même, et celui-ci ne s'aventure pas dans l'exploration d'une relation instrumentale. Mais même quelqu'un comme lui paraît marqué par une évolution qui se manifeste par la présentation de cette doctrine « commune parmi les *recentiores* », nonobstant les précisions supplémentaires destinées à « récupérer » l'idée d'éminence. C'est une tendance à la simplification et à l'accentuation de l'unité d'une même âme différenciée seulement par ses opérations qui se manifeste encore ici.

Parmi les Jésuites, François Suarez donnera lui aussi, sans équivoque, la priorité à l'affirmation de l'unité : « Sit tamen conclusio : eadem numero anima est principium intelligendi, sentiendi et vegetandi in homine »⁶⁹.

Descartes

La doctrine cartésienne prolonge elle aussi, mais plus nettement, cette tendance repérée dès le XIV^e siècle. Certes, les différences sont manifestes, et bien connues. La première est le refus de l'idée de « forme substantielle » ; cela vaut pour la physique, mais à plus forte raison pour la question du rapport entre l'âme et le corps. Il est vrai que dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes utilise le verbe *informare*, mais par la suite on ne retrouvera plus de telles expressions. Descartes prône l'indépendance de l'âme comme substance

⁶⁸ « Haec est iam communis sententia inter Recentiores et tamquam probabilior a nobis tenenda » (ibid., p. 137).

⁶⁹ Francisco Suárez, *Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis de anima*, introduction y edición crítica Salvador Castellote, 3 vol. (Madrid, 1978, 1981, 1991), p. 322.

pensante, alors que pour Aristote la pensée ne saurait être une substance. Enfin, si la notion aristotélicienne d'âme faisait le partage entre le vivant et le non-vivant, ici la vie est justiciable d'une explication purement mécanique⁷⁰. On retrouve néanmoins d'étranges similitudes concernant l'identité à soi d'une même âme qui sent et pense.

De façon générale, Descartes entreprend dans la règle XII un travail sur les schémas issus de la psychologie scolaire⁷¹, telle qu'il l'a reçue de l'enseignement jésuite, au point de proposer une théorie des facultés incluant l'intellect, l'imagination, les sens et la mémoire. Il ne m'intéresse pas ici de me demander si cet héritage va ensuite disparaître ou non de la doctrine cartésienne, seulement de voir comment, dans ce cadre, la réinterprétation cartésienne accentue certaines lignes d'interprétation de cette tradition.

Descartes s'oppose à la tradition aristotélicienne de la pluralité des âmes, et en toute rigueur, à la lettre, aucune variante ne trouverait grâce à ses yeux : pour lui « âme » est un nom équivoque puisqu'il inclut les puissances végétatives et sensitives des animaux ; mais il affirme en même temps, conformément précise-t-il à la doctrine de l'Église catholique (que ne manquaient d'ailleurs pas de rappeler en la matière les Jésuites tels que Rubio), que chez l'homme il s'agit d'une seule et même âme : « En l'homme l'âme est unique, à savoir rationnelle »⁷² ; c'est pourquoi il préfère employer le terme de *mens*, esprit.

Descartes modifie profondément la théorie des sens, en séparant ce qui relève du corps et ce qui relève de l'esprit ; il transforme aussi la théorie du sens commun, présenté comme une autre partie du corps⁷³, ainsi que la conception de l'imagination, qui est également une vraie partie du corps :

Il faut se représenter troisièmement que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et sans corps lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie ou imagination ; et que cette fantaisie est une véritable partie du corps [...] ⁷⁴.

⁷⁰ Voir *Lettre à Henri More* du 30 juillet 1640, dans Descartes, *Correspondance janvier 1640-juin 1643*, éd. C. Adam & P. Tannery, vol. III (Paris, 1996), p. 182.

⁷¹ Voir Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Paris, 2000).

⁷² « Anima in homine unica est, nempe rationalis » ; Voir Descartes, *Lettres à Regius*, de mai 1641, éd. Adam & Tannery, vol. III, p. 369-370 ; et p. 371-375 : ici, p. 371.

⁷³ Voir Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, éd. Adam & Tannery, vol. X (Paris, 1996), r. XII, p. 413-414 : « [...] dum sensus externus movetur ab objecto, figuram quam recipit deferri ad aliam quamdam corporis partem, quae vocatur ensus communis [...] ». Au contraire Aristote niait « qu'il existe un organe sensoriel spécial pour les sensibles communs » (*De l'âme*, 425 a 13-14).

⁷⁴ « Tertio concipiendum est, sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes, in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas ; atque hanc fantasiam esse veram partem corporis ; atque hanc phantasiam esse

En contrepartie toutefois, il montre, en étudiant le rôle de ces différentes facultés dans la connaissance, que tout repose sur l'unité d'une force purement spirituelle :

Elle est cette seule et même force dont on dit, si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, qu'elle voit, qu'elle touche, etc.; si elle s'applique à l'imagination seule, en tant que celle-ci est couverte de diverses figures, qu'elle se souvient; si elle s'applique à elle pour en créer de nouvelles, qu'elle imagine ou qu'elle se représente; si enfin elle agit seule, qu'elle comprend [...]. Et cette même force reçoit le nom, conformément à ces diverses fonctions, tantôt d'entendement pur, tantôt d'imagination, tantôt de mémoire, tantôt de sens [...]⁷⁵.

Descartes en vient de ce fait à récuser la notion la notion de « parties », objet chez les successeurs d'Aristote de bien des discussions, mais finalement admise par tous en sens divers :

De plus, les facultés de connaître, de vouloir, de sentir, de connaître, etc., ne peuvent être dites ses parties parce que c'est un seul et même esprit qui veut, qui sent, qui connaît⁷⁶.

C'est une seule et même force qui, s'appliquant à tel organe, voit, c'est elle qui se rappelle, c'est elle qui imagine ou conçoit, c'est elle qui intelli-ge. C'est pourquoi, alors que d'un certain point de vue sens, sens commun, imagination, sont des parties du corps (et Descartes ira jusqu'à tenter de les localiser), d'un autre point de vue rien n'empêche de dire que c'est un seule et même esprit qui sent, imagine ou conçoit.

En travaillant la psychologie des facultés dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, c'est à une tradition en elle-même très diversifiée, telle que l'avaient rassemblée les textes jésuites les plus détaillés comme ceux de Rubio ou de

veram partem corporis, & tantae magnitudinis, vt diversæ ejus portiones plures figuras ab invicem distinctas induere possint » (Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, éd. Adam & Tannery, vol. X, 1996, p. 414; René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig, préface, dossier et glossaire par K.-S. Ong Vac Cung (Paris, 2002), p. 135).

⁷⁵ « Atque vna & eadem est vis, quæ, si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere, &c.; si ad imaginationem solam vt diversis figuris indutam, dicitur reminisci; si ad eandem vt novas fingat, dicitur imaginari vel concipere; si denique sola agat, dicitur intelliger [...] Et eadem etiam idcirco juxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus [...] » (*Regulae*, éd. Adam & Tannery, vol. XI, p. 415-416).

⁷⁶ « Neque etiam facultates volendi, sentiendi, intelligendi &c. eius partes dici possunt quia una & eadem mens est quæ vult, quæ sentit, quæ intelligit » (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, éd. Adam & Tannery, vol. VII (Paris, 1996), p. 86; Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade (Paris, 1990), p. 247).

Suarez, mais aussi les manuels scolaires, que Descartes se confronte. Au sein de cette tradition, il accentue, au point de les retourner plus ou moins consciemment contre cette tradition elle-même, des tendances qui, apparues au XIV^e siècle, étaient encore fortement présentes dans le débat du XVI^e et du début du XVII^e siècle.

En vérité, dans cette histoire, comme souvent, les fils se croisent. Jean Buridan commente le *Traité de l'âme* en philosophe qui travaille dans le cadre du corpus aristotélicien. Mais discutant avec Jean de Jandun, qui avait accentué la distinction entre la forme qui *donne l'être* et la forme *opérante* ou *d'opération*, Jean Buridan défend une conception de l'unité de l'âme qui doit beaucoup, me semble-t-il, à l'augustinisme, autant qu'à l'aristotélisme au sens strict : c'est la doctrine de l'âme, force spirituelle unique usant des organes et dispositions corporelles comme d'instruments. Sans doute entre les deux termes de cette séquence, entre Buridan et Descartes, y a-t-il une rencontre conceptuelle imprévue plus qu'une tradition textuelle avérée. Il n'en reste pas moins que l'inflexion buridanienne, tissant entre eux d'une nouvelle manière, ainsi qu'il vient d'être rappelé, des fils aristotéliciens et augustinien, ne se retrouve pas seulement chez quelques émules ; elle marque plus profondément le débat, elle est intériorisée dans des courants concurrents, elle donne une impulsion qui se retrouve dans les textes les plus variés – et c'est pourquoi j'ai souhaité en marquer l'écho dans le contrepoint posé à la leçon thomiste, lisible dans certains textes jésuites. De l'un à l'autre, on peut bien suivre le fil de ces débats sur le thème de l'unité des différentes puissances de l'âme entre elles, et de l'unité de l'âme avec ses facultés.

Bibliographie

- Antoine Rubio, *Antonii Ruvio Rodensis [...] commentarii in libros Aristotelis de anima* (Lugduni, 1613).
- Augustin [pseudo —], *Liber de spiritu et anima*, Patrologie latine XL (Paris, 1845).
- Augustin, *La Trinité*, Œuvres de s. Augustin, « Bibliothèque augustinienne », vol. XV : texte de l'édition bénédictine, traduction et notes M. Mellet, O.P., et T. Camelot, O.P., introduction par E. Hendrickx, O.E.S.A. ; vol. XVI : texte de l'édition bénédictine, traduction de P. Agaësse, S.J., notes en coll. avec J. Moingt, S.J. (Paris, 1955).
- Averroès, *De substantia orbis* (Venise, 1562).
- Barach, Carl Sigmund, *Excerpta e libro Alfredi Anglici 'De motu cordis', item Costa-ben-Luca 'De differentia animae et spiritus' liber translatus a Johanne Hispalensis*, Bibliotheca philosophorum Mediae Aetatis 2 (Innsbruck, 1978).
- Biard, Joël, 'Le système des sens dans la philosophie naturelle du XIV^e siècle (Jean de Jandun, Jean Buridan, Blaise de Parme)', *Micrologus* X (2002), p. 335-351.

- Brenet, Jean-Baptiste, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (Paris, 2003).
- Descartes, René, *Correspondance janvier 1640-juin 1643*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, vol. III (Paris, 1996).
- , *Meditationes de prima philosophia*, éd. C. Adam et P. Tannery, vol. VII (Paris, 1996).
- , *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade (Paris, 1990).
- , *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig, préface, dossier et glossaire par K.-S. Ong Vac Cung (Paris, 2002).
- , *Regulae ad directionem ingenii*, éd. C. Adam & P. Tannery, vol. X (Paris, 1996).
- Francisco Suárez, *Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis de anima*, introducción y edición crítica Salvador Castellote, 3 vol. (Madrid, 1978, 1981, 1991).
- Guillaume d'Ockham, *Quodlibeta septem*, éd. Joseph C. Wey, Opera theologica IX, St. Bonaventure (New York, 1980).
- Jean Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum* (Paris, 1513).
- , *Questiones de anima*, lib. II: voir Sobol, 1984.
- , *Questiones de anima*, lib. III: voir Zupko, 1999.
- Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones* (Venise, 1587); réimpr. (Frankfurt a. M., 1966).
- Nicole Oresme, *Nicolai Oresme expositio et quaestiones in Aristotelis De anima*, éd. B. Patar (Louvain-Paris, 1995).
- Patar, Benoît, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [de prima lectura]* (Louvain-la-Neuve & Longueuil, Québec, 1991).
- Pattin, Adrian, *Pour l'histoire du sens agent: la controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun, ses antécédents et son évolution*, in *Ancient and Medieval Philosophy* series 1, 6 (Leuven, 1988).
- Pierre d'Ailly, *Tractatus de anima*: voir Pluta 1987.
- Pluta, Olaf, *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly* (Amsterdam, 1987).
- Sobol, Peter, *John Buridan on the Soul and Sensation*, with an Edition of the *Quaestiones in Aristotelis De anima liber secundus, de tertia lectura* (Ann Arbor, 1984).
- Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae de anima*, éd. C. Bazan, Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio fratrum praedicatorum, tomus XXIV-1 (Rome-Paris, 1996).
- , *Summa contra Gentiles*, dans Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., t. XIII-XV (Rome, 1918-1940).
- , *Summa theologiae*, prima pars, dans Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita, t. V (Rome, 1889).
- Zupko, Jack, *John Buridan's Philosophy of Mind. An Edition and Translation of Book III of his "Questions on Aristotle's De anima"* (Ann Arbor, 1999).