

LE POINT DE VUE DE BURIDAN SUR LA PLURALITÉ DES FORMES CHEZ L'HOMME

Le XIII^e et le XIV^e siècles n'ont connu que deux grands philosophes français, Jean Buridan et Nicolas Oresme. (En fait, c'est le XII^e siècle qui fut particulièrement français, avec Pierre Abélard, Gilbert de la Porrée, Guillaume de Conche, Guillaume de Champeaux, etc., sans parler de saint Bernard et de Pierre le Vénéral.) Je vais évoquer rapidement la carrière du premier; mon antagoniste et néanmoins ami, Claude Gagnon, se fera un plaisir de vous parler du second.

Buridan naquit fort vraisemblablement à Béthune (Picardie) en 1292. Il suit les cours à la Faculté des arts pendant les 7 années requises. En 1317 ou 1318, après avoir été ordonné prêtre et avoir suivi un baccalauréat en théologie, il devient professeur de philosophie à la rue du Fouarre, non loin de l'église Notre-Dame. Il y exercera son métier durant 45 ans. Nommé deux fois recteur de la Faculté des arts (en 1328 et 1340), il jouira d'une très grande renommée tant pour ses talents de pédagogue que pour sa science. On lui doit de nombreux ouvrages. Il a en quelque sorte parcouru tout le cursus philosophique de l'époque (anthropologie, éthique, métaphysique, cosmologie). Il se fit remarquer aussi par ses impressionnants talents de logicien, commentant toute la logique d'Aristote et publiant une monumentale *Somme de logique* qui en fit le plus grand dialecticien de son époque et un des plus grands de l'histoire. Toutefois, sa célébrité tient moins à son impressionnant savoir et à l'originalité de sa pensée (il est encore fort méconnu aujourd'hui) qu'à l'historiette qu'on lui a attribuée, à savoir celle d'un âne tiraillé entre une nourriture et une boisson et se laissant mourir sur place par indécision. Longtemps, on a cru qu'il s'agissait là d'une fable inventée par ses étudiants ou par ses adversaires. Mais le hasard des circonstances et les recherches d'un érudit allemand m'ont permis d'établir qu'il s'agissait bien d'un texte présent dans une de ses œuvres, le *Commentaire littéral du Traité du ciel*. Dans ce passage, le maître picard fait état de cette historiette, non pas pour prôner un indéterminisme, mais pour évoquer le caractère absurde d'une pareille situation. Buridan mourut fort probablement le 11 octobre 1363.

Sur le plan philosophique proprement dit, on en a fait un adepte du nominalisme, certains dictionnaires, dont le *Robert* des noms propres, lui attribuant même le titre de disciple d'Ockham (qu'il n'a jamais connu). À vrai dire, Buridan fut un réaliste, mais un réaliste très soucieux de la dimension construite du langage dont il souligne le caractère conventionnel (*verba sunt ad placitum*, dit-il – «les mots sont au gré <du locuteur>»). Lorsqu'il aborde une problématique, sa première réaction est de regarder ce que signifient les termes utilisés et la structure sémantique de leur agencement. Puis de voir à quoi ils correspondent dans la réalité.

Avant d'aborder l'anthropologie buridaniennne, disons tout d'abord que celle-ci s'inscrit dans la tradition aristotélicienne. On sait qu'Aristote fut redécouvert au XII^e siècle par les traductions du grec au latin de Jacques de Venise et de Burgondio de Pise, puis au siècle suivant par celles de l'Anglo-Normand Robert Grosseteste et du Flamand Guillaume de Moerbeke, ainsi que par celles de Gérard de Crémone et de ses émules, de l'arabe au latin. Pour celui que les médiévaux appelleront Le Philosophe, avec un grand L et un grand P, l'âme est la forme du corps qui est la matière. Mais il ne s'agit pas d'une

union spirituelle comme on peut l'envisager dans la tradition chrétienne (les juifs étant plus réservés sur ce sujet), car le Stagirite n'envisage pas, à première vue, l'immortalité de l'âme. Toutefois, au chapitre 5 du livre III de son *Traité de l'âme*, il affirme ceci: «C'est une fois séparé qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel.» À quoi il ajoute dans le livre lambda (le livre XII), au chapitre 3, de sa *Métaphysique* les propos suivants: «Quant à savoir s'il subsiste quelque chose après la dissolution du composé [il parle ici de la composition de l'âme et du corps], c'est une question à examiner. Pour certains êtres, rien ne s'y oppose: l'âme, par exemple, est dans ce cas, non pas l'âme tout entière, mais l'intellect, car, pour l'âme tout entière, cela est probablement impossible.» Aristote ouvre donc une porte à la composition de plusieurs formes dans l'être humain. Cette porte ouverte, Thomas d'Aquin, dans ses œuvres, va la refermer, en proclamant énergiquement l'unité substantielle de l'être humain, s'opposant par là à ses confrères de la Faculté de théologie et à la conception traditionnelle attribuée à saint Augustin aux yeux de qui l'âme et le corps sont deux substances complémentaires. Cela lui vaudra des ennuis *post mortem*, avec notamment les trois condamnations des archevêques de Canterbury (Robert Kilwarby en 1277, John Peckham en 1284 et 1286) et, au moins indirectement, avec la condamnation par l'archevêque de Paris Étienne Tempier le 7 mars 1277. Pour le Docteur Angélique, le moi de l'être humain n'est pas seulement son âme, mais tout son être. Dans son *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens*, il affirme ceci sans la moindre hésitation: «Puisqu'elle est une partie du corps de l'homme, l'âme n'est pas tout l'homme, et mon âme, ce n'est pas moi.» Mais alors qu'est-ce donc? Réponse: c'est une substance unique composée d'une forme spirituelle, l'âme, et d'une matière prédisposée (par exemple l'union de l'ovule et du spermatozoïde, si on veut s'exprimer en langage contemporain). La matière est informée, c'est-à-dire «travaillée, organisée» par la forme. L'union des deux, que l'on appelle l'union hylémorphique (*hylé*, en grec, signifie «matière» et *morphè*, «forme»), constitue le corps animé. Il n'y a plus dualité antagoniste entre l'âme et le corps, comme chez Platon, ou comme, plus tard, chez Descartes et ses successeurs, mais une union étroite et indispensable des deux éléments. Je dis «union étroite et indispensable», car la nature de l'âme est d'être unie à une matière. La mort est donc une rupture non naturelle. Elle résulte d'un accident, d'une fracture, que Thomas attribue au péché originel. Cependant, cette forme qu'est l'âme est une forme spirituelle capable de survivre après la mort, mais d'une façon relativement incomplète, bien qu'elle puisse jouir de la contemplation de Dieu.

Venons-en maintenant à Jean Buridan. Celui-ci reprend à son compte la position de l'Aquinat, en l'accentuant, par exemple en rejetant la distinction des facultés de l'âme humaine que celui-ci défendait et en considérant que l'intellect agent et l'intellect possible ou récepteur sont une seule et même chose dans l'âme humaine. Pour le maître picard, l'âme spirituelle remplit toutes les fonctions en étant unie à la matière. Elle est donc unique et joue le rôle aussi bien de la puissance sensitive que de la puissance végétative et, évidemment, de la puissance intellectuelle. Il n'y a donc pas plusieurs âmes dans l'être humain, mais une seule. À ce sujet, il est intéressant de constater que le philosophe de Béthune soutiendra la même position à travers toute sa carrière, même s'il se montrera toujours conciliant à l'endroit de la partie adverse. Cela ne l'empêchera pas de réaffirmer nettement à la toute fin de sa carrière son opposition à la dualité formelle.

Dans le ms. 2164 de ses *Questions sur le «Traité de l'âme»* (question 4 du livre II), qui correspond à son dernier enseignement, il va jusqu'à dire ceci: «[...] il n'y a pas nécessité de poser dans l'homme une autre forme. Cela est évident, car avec l'âme intellectuelle nous pouvons tout sauvegarder.»

En réalité, Buridan est marqué par une maxime tirée des *Topiques* d'Aristote (livre VIII, chapitre 11, 162 a 24-26) et qu'il reprend assez souvent: «Il ne convient pas de multiplier les entités [explicatives] sans nécessité», maxime que traditionnellement on a attribuée à Guillaume d'Ockham, sous l'appellation «le rasoir d'Ockham», et que l'on formule comme suit: «Il ne convient pas de raser la barbe de Platon avec le rasoir de Socrate.»

Cette approche unicitaire du maître picard correspond aussi à une préoccupation logique. Pour un esprit aussi alerte, aussi aiguisé, que Buridan, mettre dans l'homme deux principes substantiels incompatibles ne convient pas. L'âme intellectuelle est une forme spirituelle incorruptible alors que l'âme sensitivo-végétative est une forme matérielle corruptible. Il y a quelque chose de contradictoire à les faire coexister simultanément.

Du reste, admettre comme le fait Oresme et ses confrères de la Faculté de théologie, une dualité d'âmes pose de singuliers problèmes philosophiques et théologiques.

Passons en revue d'abord les problèmes philosophiques. Tout d'abord, si on admet deux formes dans l'être humain, on aboutit à deux substances, ce qui mène inévitablement à la position de Descartes et de ses adeptes, à savoir l'ordre de la pensée et l'ordre de l'étendue. Position intenable, qui consiste à réifier le dualisme platonicien en prétendant que deux substances se combattent en nous. Attitude plus que douteuse, car, comme le fait remarquer maître Jean, c'est affirmer que l'être humain est animal en raison de l'âme sensitive et homme en raison de l'âme intellectuelle. C'est au fond un hyperréalisme du langage. Lorsqu'un homme ou une femme meurt et que son âme sensitive subsiste quelque peu, est-il encore un être humain avant de devenir un cadavre ? Au livre II, Question 5 de la *prima lectura* de ses *Questions sur le «Traité de l'âme»*, il dit ceci: «On prouve quant à cela que l'âme sensitive et l'âme intellectuelle ne sont pas des âmes distinctes. En effet, s'il en était ainsi, on affirmerait alors que, sous l'effet d'une certaine puissance, l'âme intellectuelle serait séparée de l'homme, tandis que l'âme sensitive demeurerait. Cela fait, on se demanderait de quelle espèce est le résidu: est-il homme? est-il bête? ou est-il d'une autre et nouvelle espèce? On ne peut pas dire qu'il soit homme, puisqu'il n'a plus d'âme intellectuelle; mais si on dit qu'il est bête ou d'une nouvelle espèce, il s'ensuit que l'homme a été composé d'une âme intellectuelle et d'une bête ou d'une âme intellectuelle et d'un individu d'une nouvelle espèce.» On est donc dans une impasse à la fois logique et réelle.

Autre problème, au niveau du langage. Doit-on parler de l'âme sensitive lorsque la personne mange, exerce sa sexualité, dort, et de l'âme intellectuelle lorsqu'on passe au niveau du discours. Il y a là un imbroglio qui laisse perplexe. L'être humain devient continuellement tiraillé entre ses deux appartenances. La science nous apprend pourtant qu'il y a une étroite dépendance entre notre faculté intellectuelle et nos désirs. Même à l'époque de Buridan, moins avancée sur le plan des connaissances psychologiques, on savait très bien qu'une perturbation des émotions a des répercussions sur le désir

proprement matériel. Il y a donc une unité entre l'âme intellectuelle et la partie matérielle de notre être.

Dans la dernière version (l'*ultima lectura*) de ses *Questions sur le «Traité de l'âme»*, Buridan évoque d'autres impasses anthropologiques, que je peux citer rapidement. Si on était en présence de deux âmes, cela signifierait-il qu'au moment de la conception un principe rationnel viendrait prendre possession d'un principe irrationnel? Dans un tel cas, ne faudrait-il pas admettre qu'il y a une partie de notre âme qui est corruptible, puisque le sensitif est corruptible, et une autre partie qui est incorruptible? Ne pourrait-on pas concevoir aussi qu'au moment de la conception il y aurait simultanément génération matérielle d'une âme dans l'homme et création d'une autre âme, c'est-à-dire deux processus simultanés et incompatibles de construction existentielle ?

Dans un passage de la *secunda lectura* (L. I, Q. 4), Buridan montre que la notion de complexe signifiable (c'est-à-dire la notion de structure propositionnelle) est d'origine platonicienne. Certains, dit-il, considèrent qu'il y a des signifiants en dehors de l'âme, qui, du fait qu'ils sont prononcés, obtiennent une consistance réelle. Eh bien, dans le cas qui nous occupe, on se retrouve dans une situation semblable en voulant imposer une seconde âme, une autre forme, d'origine corruptible, dans l'être humain. En effet, vouloir infuser dans l'homme une âme sensitive corruptible pour rendre acceptable nos activités matérielles relève du même procédé: on donne une consistance réelle à quelque chose qui n'existe pas parce que l'on considère comme insupportable le fait qu'une âme spirituelle puisse organiser une matière. C'est de l'idéalisme pur et simple. Cette façon de voir est typiquement platonicienne, voire néoplatonicienne.

Surgissent aussi des problèmes théologiques, tout aussi importants. Un des premiers problèmes qui se pose est l'unité de la personne du Christ. On sait que le Concile de Nicée en 325 proclame l'unité de la personne de Jésus en deux natures, la nature humaine et la nature divine. Notre Seigneur est vraiment Dieu, consubstantiel au Père et à l'Esprit-Saint, et vraiment homme, en une seule personne. En Jésus, il n'y a qu'une seule âme, correspondant à la nature humaine. Poser deux âmes dans l'être humain revient à en poser deux dans le Christ et à faire de celui-ci un curieux amalgame d'une double nature humaine avec la nature divine. Dans ces conditions, il vaudrait mieux à la rigueur revenir à l'ancienne formulation, celle de saint Augustin qui voit dans l'homme deux substances complémentaires constituant une seule nature.

Autre problème: la transsubstantiation. On sait que la doctrine catholique soutient que le pain consacré comprend des accidents, le pain avec toutes ses qualités, et une seule substance le corps animé du Christ, qu'on ne voit pas. Si l'être humain comprend deux formes, le corps du Christ comprend lui aussi deux formes, et par le fait même deux substances, une substance matérielle, l'âme sensitive, et une substance spirituelle, l'âme intellectuelle. Dans ce cas, on ne peut plus parler de transsubstantiation au sens propre, puisque, dorénavant, lors des paroles de la consécration, le pain est devenu une double substance à laquelle se rattachent les accidents. Ce faisant, on dépasse la *companion* luthérienne qui voit dans la consécration l'apparition d'une double substance, celle du pain et celle du Christ.

Autre problème encore. Si l'âme intellectuelle n'est pas foncièrement orientée vers la matière pour l'organiser et que, pour ce faire, on a besoin d'une âme sensitive en sus, alors la nécessité de la résurrection de la chair disparaît. L'âme spirituelle survit sans sa

disposition matérielle et n'a pas besoin de celle-ci. Par ailleurs, c'est remettre la résurrection de Jésus en cause. Celui-ci est-il ressuscité avec une nouvelle âme sensitive ou pas ? La question mérite d'être posée, puisque le corps du Christ ressuscité est glorieux et transcende le temps et l'espace.

Voilà ce qu'aurait eu à dire Jean Buridan sur cette question épineuse qui eut des prolongements durant plusieurs siècles.

Avant de terminer, j'aimerais signaler qu'on est ici dans un registre très différent de la pensée contemporaine, du moins de la pensée qui prévaut dans les universités, les collèges et les médias. La plupart des philosophes, de nos jours, soulignent l'unité substantielle de l'être humain, mais ils le font à partir de l'unité somatique de celui-ci et en adoptant une vision matérialiste des choses. Pour eux, il n'y a plus d'antagonisme entre l'âme et le corps, puisque l'âme n'existe pas. Ne doit être prise en considération que la structure physiologique de l'homme dont résulte l'esprit. Ce que nous pensons, à leurs yeux, tient essentiellement à notre constitution physique et au contexte social et historique dont nous sommes tributaires. Il n'y a donc pas, pour cette raison, pluralité des formes. Il va de soi que Buridan et Oresme auraient rejeté énergiquement cette approche.

Je laisse maintenant la parole à Nicolas Oresme, alias Claude Gagnon, qui va nous expliquer ce qu'il entend par une dualité de l'âme dans l'être humain.

Voici, pour ceux qui seraient intéressés à poursuivre leur réflexion, la traduction de la *Quaestio* 4 du Livre II, de l'édition critique de l'*ultima lectura* des *Quaestiones in Aristotelis De anima* de Buridan que je publierai prochainement. (Cette *Quaestio* est différente de la même *Quaestio* présente dans le ms. 2164.)

Question 4

Y a-t-il dans le même animal une même âme végétative et sensitive ?

On se demande quatrièmement si, dans le même animal, il y a une même âme végétative et sensitive.

Les objections. On argumente que non, mais qu'il y a différentes formes et âmes. En effet, nous ne pouvons argumenter de la diversité des formes substantielles que par la diversité des opérations, vu que nous ne parvenons à la connaissance des substances que par les accidents et leurs propriétés; or il est indéniable que sentir, qui est une œuvre de la sensitive et se nourrir, qui est une œuvre de la végétative, sont des opérations très différentes selon l'espèce, voire selon le genre, car se nourrir, d'après ARISTOTE, c'est agir, et sentir, c'est pâtir; donc etc.

Dans le même sens. Des opérations plus différentes doivent provenir de formes et de principes plus différents; or il est indéniable que voir et se nourrir chez le cheval sont des opérations plus différentes que voir chez le cheval et voir chez l'âne: cela est évident, car les organes et les objets comportent une différence majeure; donc, si le fait de voir chez le cheval et le fait de voir chez l'âne proviennent d'âmes différentes selon l'espèce, il s'ensuit que voir et se nourrir chez le cheval proviennent davantage d'âmes différentes par l'espèce.

Dans le même sens. Appartenir à quelqu'un en soi, c'est lui appartenir par sa nature ou son essence; c'est pourquoi appartenir à un animal en tant qu'animal, c'est lui appartenir en raison de la nature par laquelle il est animal; de même, appartenir à un vivant en tant que vivant, c'est lui appartenir en raison de la nature par laquelle il est vivant. Or il appartient à Brunellus d'être sensitif en tant qu'animal et non pas en tant que vivant; et être végétatif lui appartient en tant que vivant et non pas en tant qu'animal. Donc être sensitif lui appartient en raison de la nature par laquelle il est animal et non pas en raison de la nature par laquelle il est vivant, et être végétatif inversement. Donc dans Brunellus, il y a une âme en tant qu'il est animal et une autre âme en tant qu'il est vivant, et ces âmes, ce sont l'âme végétative et l'âme sensitive; donc etc.

Dans le même sens. Au *livre I du Traité du ciel*, on dit qu'un corps simple doit avoir, par nature, un mouvement simple; c'est pourquoi également une âme simple doit avoir une seule opération simple; or l'âme végétative est une forme simple, dont l'opération est de nourrir; donc sentir n'est pas son opération mais celle d'une autre âme; donc etc.

Dans le même sens. La puissance d'une âme n'est pas distincte de l'âme, comme on le dira par la suite; or, chez le cheval, le végétatif et le sensitif sont des puissances distinctes; donc elles aussi sont des âmes distinctes.

On argumente le contraire en vertu tout d'abord de l'autorité du COMMENTATEUR qui dit, dans le *Traité sur la substance de l'orbe*, qu'il est impossible pour un seul sujet d'avoir plusieurs formes substantielles.

Deuxièmement. Il s'ensuivrait que le cheval serait plusieurs êtres animés: n'importe quelle âme, en effet, produit un être animé; or cela semble inacceptable.

Troisièmement. De plusieurs choses en acte on n'obtient pas une seule chose par soi, ainsi que cela est établi au *livre VII de la Métaphysique*; or n'importe quelle âme produit un être en acte; donc, si un animal avait plusieurs âmes, il ne serait pas une seule chose par soi, ce qui est faux.

Quatrièmement. ARISTOTE, au *livre I de la Physique*, et partout où il évoque cette question, conteste les ANCIENS sur le fait que ceux-ci posaient que le premier sujet des changements naturels est une substance en acte, par exemple l'eau, l'air, le feu ou quelque intermédiaire d'entre eux, car le point de vue d'ARISTOTE c'est qu'il n'y aurait simplement plus, < dans ce cas là >, génération mais seulement altération: en effet, il n'y a pas génération simple mais altération là où subsiste le même sujet en acte substantiel, et ce n'est pas une forme substantielle qui est acquise < là > mais une forme accidentelle. Cela étant donc < pré > supposé, il est manifeste que l'âme sensitive chez le cheval ne serait pas une forme substantielle, et que sa génération ne serait pas une génération substantielle, mais une altération, car, par l'âme végétative, elle aurait un sujet en acte substantiel. Voilà pour les inconvénients.

Solution. Cette Question est assez difficile, car il est malaisé d'en démontrer une partie. En effet, ceux qui soutiennent qu'il y a plusieurs âmes et formes substantielles dans le même suppôt fondent leur opinion sur le fait que, d'après les degrés et l'ordonnement des prédicats essentiels, à savoir ceux des genres et des espèces subordonnés, il y a dans le même sujet plusieurs formes substantielles subordonnées, comme c'est le cas, par exemple, chez Socrate, où il y a une première forme par laquelle il est substance, une autre par laquelle il est corps, une autre par laquelle il est vivant, une autre par laquelle il est animal, et une autre, spécifique, par laquelle il est homme. Et de même que la matière première est naturellement en puissance par rapport à la première de ces formes, à savoir la forme généralissime, et que celle-ci est l'acte premier de cette matière puisque c'est à partir de ces formes qu'on obtient une chose par soi, de même la deuxième forme se détermine par rapport au composé de la matière et de la première forme, ce composé étant par soi puissance par rapport à la deuxième forme et cette dernière étant l'acte formel de ce composé; c'est pourquoi à partir d'eux se fait une chose une par soi, comme cela se faisait à partir de la matière et de la première forme. Ensuite, selon le même procédé [pour une égale raison], on obtient une chose une par soi à partir d'une troisième forme et du composé de la matière et des deux formes précédentes, et ainsi jusqu'à la forme finale et spécialissime qui n'est plus en puissance par rapport à la dernière forme substantielle. C'est pourquoi toute disposition qui s'y rajouterait, alors que celle-ci subsisterait, serait une forme accidentelle, le changement étant non pas une génération substantielle mais une altération. <Ces auteurs> imaginaient qu'au niveau de l'âme sensitive, tous les animaux sont de même raison substantielle, dont est tiré le genre *animal*, et selon les formes spécifiques suivantes ils sont des hommes, des chevaux et des chiens de différentes raisons substantielles spécifiques.

Et alors <ces auteurs> réfutent les arguments d'autorité qui survenaient en sens contraire. À propos du COMMENTATEUR, ils disent que celui-ci estimait qu'un unique sujet n'avait qu'une seule forme substantielle finale, à savoir dont l'espèce spécialissime est tirée dans le prédicament de la substance, mais qu'il a bien plusieurs formes substantielles antérieures.

À la deuxième autorité ils rétorquent qu'il n'est pas inconvenant qu'un être animé soit plusieurs êtres animés, car tout être animé est ses parties quantitatives, dont n'importe laquelle est animée; et même si elles sont plusieurs, tout le composé cependant est un seul être animé, car à partir de celles-ci on obtient une seule chose par soi selon le mode susdit.

À la troisième ils concèdent qu'on n'obtient pas une seule chose par soi à partir de plusieurs choses en un acte substantiel spécifique ultime, mais bien à partir de formes subordonnées, dont l'une est puissance par rapport à l'autre, ainsi qu'on le disait.

À la quatrième ils répondent aussi qu'ARISTOTE contestait ceux qui posaient ce sujet en acte substantiel selon une forme spécifique et finale, avec pour résultat que, ce sujet se maintenant, il n'y aura pas génération substantielle mais seulement altération.

Nonobstant ces prises de position, je crois le contraire, à savoir que, chez le cheval, il y a une âme unique et qu'en lui il n'y a pas une âme végétative distincte de l'âme sensitive ni une âme sensitive distincte de l'âme végétative. À vrai dire, la réfutation de cette multiplication des formes selon la multiplication des prédicaments subordonnés essentiellement est, en règle générale, du ressort du *livre VII* de la

Métaphysique. C'est la raison pour laquelle, cela étant supposé, je ne dirai rien d'autre que ce qui concerne particulièrement l'âme et les êtres animés.

Je donne donc des raisons probables pour démontrer que, chez le cheval, la sensitive et la végétative ne sont pas des âmes différentes. Première raison: si l'âme sensitive chez le cheval était mise à part de la végétative ou la végétative de la sensitive, en vertu d'une intervention divine (car Dieu pourrait ainsi les ôter l'une de l'autre, si c'étaient des âmes différentes), ce qui resterait, une fois la sensitive ôtée, serait une plante (car tout être animé qui a une âme végétative sans âme sensitive est une plante); et, inversement, une fois la végétative ôtée et la sensitive demeurant, ce qui resterait serait un animal; désormais, le cheval serait composé des deux; donc il serait composé d'un animal et d'une plante, ce qui est absurde.

Deuxièmement. Il s'ensuivrait que la végétative chez le cheval serait plus noble que la sensitive, ce qui semble absurde. La conséquence est évidente, car son œuvre serait plus noble, puisque l'œuvre de la végétative est d'entretenir la substance par la nutrition, tandis que l'œuvre de la sensitive n'est que de recevoir les espèces sensibles et de produire la sensation, qui n'est qu'un accident; or agir est plus noble que pâtir et produire un effet plus noble est plus noble que produire un effet moins noble, si on a affaire à des agents différents.

Troisièmement, on argumente plus difficilement, car <ces auteurs> affirment que, au niveau de l'âme sensitive, le cheval et le chien sont substantiellement de même raison, tout en différant selon des raisons substantielles spécifiques, c'est-à-dire par des formes substantielles spécifiques différentes ajoutées à l'âme sensitive ou aux âmes sensibles. Je pose donc la question suivante: cette forme substantielle spécifique qui est dans le cheval en plus de l'âme végétative et sensitive est-elle une âme ou une autre forme? Or dans les deux cas il y aurait inconvénient. Le premier inconvénient serait que cette forme ne serait pas une âme, car alors elle serait moins noble que l'âme; il s'agit <là> d'un inconvénient, car une forme spécifique, selon ces auteurs, se détermine par rapport à une forme générale comme un acte et une perfection substantielle par rapport à une puissance et comme une forme générale par rapport à une matière; or une perfection substantielle doit être plus noble que ne l'est une puissance perfectible, de la même façon qu'une forme générale est dite plus noble que la matière. Or le fait qu'elle serait moins noble que l'âme est évident, car, parmi toutes les formes naturelles et matérielles, les âmes sont considérées par tout le monde comme étant plus nobles. Dès lors, cette forme spécifique sera ou bien cognitive ou bien non cognitive, qu'elle soit une âme ou ne le soit pas. Si elle n'est pas cognitive, alors elle sera plus vile que l'âme sensitive, car toute forme cognitive est dite plus noble qu'une forme non cognitive; or, comme on l'a dit, il y aurait un inconvénient à ce qu'une forme spécifique soit plus vile qu'une forme générale, <du moins> si on s'en tient à cette opinion. Par contre, si cette forme est cognitive, alors elle sera ou sensitive ou intellectuelle, car toute connaissance est sensation ou intellection; or, chez le cheval, elle ne serait pas intellectuelle; donc elle serait sensitive et ne serait pas distincte de la sensitive. De même, puisque la poire et la pomme ne diffèrent pas selon une raison substantielle par l'âme végétative, mais par d'autres formes qui lui sont spécifiques, on se demande si ces formes spécifiques seraient des âmes ou ne le seraient pas, etc. Et il s'ensuit l'inconvénient décrit plus haut.

Quatrièmement, ces auteurs soutiendraient que l'âme végétative est de la même raison chez l'homme, le cheval, le poisson et le vers; cela est fort inconvenant, car alors

ils auraient une nutrition tout à fait semblable, une chair semblable et des mêmes membres, ce qui, manifestement, est faux. La conséquence est évidente, car, même si d'autres âmes que la végétative étaient posées, cependant aucune d'entre elles n'opérerait pour la nutrition, la croissance et, semblablement, pour la génération; par conséquent, rien d'autre que l'âme végétative, par ses puissances, n'opérerait pour engendrer des os ou de la chair ou pour former des membres; et, puisqu'elle serait de la même raison et d'une nature tout à fait semblable dans tous ces êtres, elle devrait aussi avoir en eux des puissances et des opérations tout à fait semblables. Toutefois, si quelqu'un voulait dire que l'âme végétative dans les cas précités ne serait pas de la même raison ni d'une nature tout à fait semblable, alors ces êtres dont nous venons de parler différencieraient spécifiquement l'un de l'autre par leurs âmes végétatives selon des raisons substantielles, et pas seulement par rapport aux êtres inanimés; et ainsi, en raison des différences spécifiques des animaux et des plantes, il ne faudrait pas qu'il y ait dans l'un de ces êtres une autre forme substantielle que l'âme végétative.

Cinquièmement, on ne poserait une âme distincte de l'âme végétative chez le cheval qu'en raison de la diversité des opérations. Or cela n'argumente pas d'une diversité de formes substantielles dans le même suppôt, car la même âme intellectuelle exerce des opérations très différentes, comme intelliger et vouloir, et semblablement appréhender, composer, diviser, voire mouvoir un corps et des puissances corporelles. Par ailleurs, il n'y a aucune âme végétative dans la plante, aussi imparfaite soit-elle, qui n'ait des opérations dissemblables, comme, par exemple, attirer l'aliment par les racines, digérer l'aliment, se nourrir et croître, émettre des feuilles et éventuellement des fruits, ou se reproduire. Bien plus, la forme d'un élément, elle aussi, meut localement, comme c'est le cas de l'eau <qui meut> par la gravité, refroidit par le froid, humidifie par l'humidité, et, lorsqu'elle est chaude, se refroidit avec la cessation du réchauffement.

Réfutation des objections. À la première lorsqu'on dit qu'on ne peut argumenter de la diversité spécifique des formes substantielles dans ce domaine qu'en vertu de la diversité des opérations, cela on le concède; toutefois, ce n'est pas toute diversité spécifique des opérations qui argumente de la diversité des formes substantielles: en effet, cela n'argumente pas pour un seul suppôt, car une forme d'un degré supérieur et d'une actualité plus noble peut réaliser plusieurs choses et aussi des opérations plus nobles. En réalité, cette forme contient potentiellement des formes inférieures, tout comme le mixte contient certaines vertus des éléments et <produit> des opérations semblables à leurs opérations, en ceci que le mixte est mû selon la nature de l'élément dominant, même si, comme je le suppose, les formes substantielles des éléments ne subsistent pas. C'est ainsi qu'ARISTOTE, au *livre II de ce Traité*, soutient qu'il en va des âmes comme des figures, car toujours, dans ce qui est postérieur, il y a puissance de ce qui est antérieur, comme c'est le cas du trigone [triangle] dans le tétragone [carré] et du végétatif dans le sensitif. Mais, si dans les différents suppôts parfaits et non atrophiés, ceux-ci se comportent selon leurs natures de telle sorte que l'un, par nature et non pas en vertu d'une acquisition, soit apte à une opération à laquelle l'autre n'est pas apte, ou à une opération semblable, ces suppôts sont jugés comme ayant des formes substantielles spécifiquement différentes. Ce jugement est surtout, chez les vivants, en vertu des différentes configurations des corps ou des membres, comme c'est le cas si le cheval a des pieds pour se promener et pas le poisson. Cette argumentation porte aussi sur les générations, comme dans le cas de la

semence du cheval ou du froment qui jamais n'engendrera un chien ou de l'orge. Pour cette raison, il apparaît donc que la première et la deuxième objection ne concluent pas de façon nécessaire.

À la troisième on répond que Brunellus, en raison de la même essence et de la même nature qui est la sienne, est Brunellus et âne et animal et vivant et corps et substance et en soi. Et lorsqu'on dit qu'il appartient à Brunellus de par sa nature d'être sensitif en tant qu'animal et non pas en tant que vivant, nous voulons dire par là que la proposition: *un animal est sensitif*, est vraie par soi et premièrement, mais pas la proposition: *un vivant est sensitif*. Dès lors, par *appartenir en tant que soi*, on intelliye la prédication convertible des termes, qu'elle soit première, ou immédiate, ou quelque chose de ce genre, pour autant que la réduplication soit explicitée de plusieurs façons, et que cette locution ne correspond pas à une réelle inhérence.

À la quatrième on peut répondre que, parmi les formes substantielles, les formes des éléments sont inférieures et n'incluent pas de quelque façon <et> virtuellement les qualités et les puissances des premiers corps; c'est pourquoi il est raisonnable qu'elles ne comportent pas des différences d'opérations, tout au moins dans le même genre de mouvement. Et ce n'est pas raisonnable non plus pour les formes plus parfaites et de degrés supérieurs. Cet argument est à examiner plus pleinement au *livre I du Traité du ciel*.

À la cinquième et dernière objection on répond que la puissance sensitive, c'est l'âme sensitive, et la puissance végétative, c'est l'âme végétative. C'est pourquoi je dis que, chez le cheval, c'est la même âme qui est sensitive et végétative; toutefois, elle reçoit différents noms par lesquels on comprend qu'elle est principe de différentes opérations, ainsi qu'on le précisera davantage par la suite.