

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

Fundação Eng. António de Almeida



PIERRE BAYLE ET LA CRITIQUE D'AVERRÓIS À COIMBRA DEUX ÉPISODES DE L'HISTOIRE DE LA RÉCEPTION D'AVERRÓIS

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO*

Résumé: Basé sur le Commentaire des Jésuites de Coimbra du 'De Anima' (1598), l'article que P. Bayle (+1706) a écrit sur Averroès (+1198) propose une généalogie lointaine du malebranchisme. Toutefois, dès qu'on étudie la menace averroïste perçue par la Compagnie et notamment sa réception à Coimbra on s'aperçoit facilement de l'enjeu du problème : la nature de l'âme rationnelle, c'est-à-dire, le lieu même de l'Homme dans le monde. On suivra donc la doctrine du vraie cible de Manuel de Góis, Antoine Bernardi (+1565), que Bayle avait ignorée. Même si la lecture du texte de Góis et de Baltasar Álvares n'a rien à voir avec celle de Bayle, nous sommes en face de deux différentes histoires concernant la réception d'Averroès.

Mots-clés: Averroès, averroïsme, monopsychisme, Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Antoine Bernardi, P. Bayle.

Resumo: Começando com a atenção que P. Bayle (+1706) prestou a Averroís (+1198), designadamente à sua tese sobre o intelecto, feita a partir do Comentário que os Jesuítas de Coimbra dedicaram ao 'De Anima' (1598), verifica-se que o verdadeiro alvo dos Jesuítas Conimbricenses era António Bernardi (+1565), que Bayle não foi capaz de reconhecer. De qualquer maneira, quer Manuel de Góis quer

* Département de Philosophie, Communication et Information (Faculté des Arts, Université de Coimbra). Cet article reprend la participation de l'auteur au XIV^{ème} Colloque international de la S.I.E.P.M. (Genève, 4-6 Octobre 2006). Le texte a été donné à la presse par les éditeurs A. de Libera, B. Kreisler, J. Lafont, apparemment sous le titre *Averroès, l'averroïsme, l'anti-averroïsme*, comme en témoigne v.g. une citation de A. de Libera, dans *Archéologie du sujet. II La quête de l'identité* (Paris 2008, 494), mais jusqu'à présent, autant que nous puissions en juger, ces Actes restent inédits, raison pour laquelle nous le publions maintenant.

Baltasar Álvares, e bem assim o próprio Bayle, testemunham dois momentos muito diferentes na história da recepção do filósofo de Córdoba.

Palavras-chave: Averroís, averroísmo, monopsiquismo, Manuel de Góis, Baltasar Álvares, António Bernardi, P. Bayle.

1.

Il n'est guère surprenant de voir l'ancien élève du collège jésuite de Toulouse, Pierre Bayle, à l'instant d'écrire l'article sur Averroès de son *Dictionnaire Historique et Critique*, feuilleter les *Commentaires du Collège Jésuite de Coimbra*, publiés entre 1593 et 1606, notamment le volume de la série dédié au *De Anima* d'Aristote¹. Composés suivant les trois genres littéraires des commentaires d'Averroès, les huit titres intégrant la série des commentaires portugais avaient été lus en toute Europe.

Dans son article P. Bayle avoue que l'autorité d'Averroès est maintenant «nulle, et personne ne perd du temps à le lire»², en témoignant ainsi une sorte d'oubli, provenu possiblement des XV^e-XVI^e siècles³. Peut-être cette nouvelle ambiance intellectuelle européenne à l'égard d'Averroès fût-elle à l'origine d'une critique expéditive des erreurs d'Averroès de la part de Bayle. De toute façon, l'attention qu'il consacre au philosophe de Cordoue, notamment à une «espèce de nouvelle vie» que celui-ci avait donné à la doctrine de l'intellect⁴, témoigne une possible thèse historiographique vis-à-vis le cartésianisme, Malebranche et la formation de la pensée.

¹ Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae 1598; dorénavant cités: In de An. Dans cette étude nous n'avons pas étudié toutes les 55 références au nom d'Averroès dans les trois livres du commentaire portugais du *De Anima*. Une récente traduction portugaise du Commentaire est maintenant accessible: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia por Mário Santiago de Carvalho, Lisboa 2010.

² P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. Nouvelle ed., Genève 1969, 537.

³ M. Campanini, «Edizioni e traduzioni di Averroè tra XIV e XVI secolo» in J.Hamesse & M. Fattori (ed.), *Lexiques et Glossaires philosophiques de la Renaissance*, Louvain-la-Neuve 2003, 20. Cf. cependant, Ch. B. Schmitt, «Renaissance Averroism studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with a particular reference to the Giunta edition of 1550-2)», in *L'Averroismo in Italia. Convegno internazionale*, Roma 1979, 126.

⁴ P. Bayle, *Dictionnaire...* 533.

La thèse d'un seul intellect assistant (*assidens*) pour tous les hommes, comparable à la lumière du soleil à l'égard de l'univers⁵, proviendrait, selon Bayle, d'Aristote lui-même, tandis que, pour les jésuites portugais cités, elle serait péripatéticienne (*in disciplina Aristotelis*). Même si Averroès n'était pas à la mode, Bayle admet que l'erreur était actuelle au sein de l'école péripatéticienne, notamment chez Thomas l'Anglais, Alessandro Achillini, Gerard Odo, Jean de Jandun, Antonius Bernardus Mirandulanus, Marcantonio Zimara et Francisco Vicomercatus. Or, après avoir cité, pour s'en opposer, l'avis de Bessarion (un expert soit en platonisme soit en aristotélisme, ajoutaient les jésuites portugais), d'après lequel le vrai aristotélisme exigerait ou un intellect unique et immortel ou un intellect multiple mais mortel, le commentaire portugais suivait une autre voie, en deux interprétations différentes: soit la forme universelle intellectuelle était assistante soit informante (le cas d'Achillini et d'Antoine Bernardi)⁶. Bayle utilise cette version doxographique. De toute façon il y ajoute une autre, issue d'un différent endroit du même commentaire de Coimbra, concernant deux opinions sur la nature de l'intellect agent. Une première, grecque, défendue par Alexandre, considérant l'intellect agent comme Dieu (que Bayle privilégiera); la seconde, arabe, postulée par Avicenne, Avempace et Averroès, qui considérerait cet intellect comme une substance⁷.

Si Bayle passe très vite de l'idée averroïste d'un seul intellect à celle de la séparation de l'intellect agent, la fragilité d'une telle liaison, d'ailleurs répétée aussi par Leibniz⁸, serait permise par le texte même des jésuites⁹. En

⁵ In de An. II, c.1, q.7, a.1, p. 79: «... occurrit alia sententia existimantium in disciplina Aristotelis ponenda esse unam duntaxat animam intellectricem, siue unum intellectum, qui omnibus hominibus assistat, ut solis lumen uniuersitati.»; cf. D. Des Chene, *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London 2000, 50-51.

⁶ Cf. In de An. II, c.1, q.7, a.1., p. 80. Cf. E. Kessler, «The Intellective Soul» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Ch. B. Schmitt & Q. Skinner, Cambridge 1988, 491.

⁷ In de An. III, c.5, q.1, a.1, p. 320: Igitur in praesenti disceptatione magna fuit auctorum tam ueterum, quam recentium, tam Graecorum, quam Latinorum, et Arabum discrepantia (...). Quidam arbitrati sunt dari intellectum agentem, non tamen animae nostrae insitum, sed separatum. Alii eum ut minime necessarium, ac superuacaneum omnino sustulerunt. Prima ergo sententia fuit Alexandri (...) existimantis intellectum agentem, esse intellectum uniuersalem omnium conditorem, hoc est, Deum (...). Secunda fuit Auicennae (...) aientium intellectum agentem esse substantiam quandam separatam, quam Auicenna Cholcodaeam nuncupabat.

⁸ Cf. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée. Discours préliminaire de conformité de la foi avec la raison*, § 7 (ed. C. J. Gerhardt, Bd. 6, rep. Hildesheim 1961, 48).

⁹ Cf. In de An. III c.5, q.1, a.1, p. 320; *ibid.* a.2, pp. 323, 324.

dépît de les critiquer pour ne pas avoir vu que l'enseignement de «l'impie et absurde» unicité de l'intellect était aristotélicienne¹⁰, il s'accordera avec l'auteur du commentaire portugais pour dire qu'Averroès fut son principal défenseur, lui qui, finalement, était «l'âme d'Aristote», selon l'expression qu'on pourrait lire dans le Commentaire portugais à la table de travail de Bayle¹¹. L'intérêt à prêter aux opinions d'Aristote et d'Averroès se justifierait puisque «s'il y eut jamais de matière difficile, c'est celle de la formation de la pensée»¹². «La plupart des cartésiens – continue Bayle – enseignent que comme il n'y a que Dieu qui puisse mouvoir les corps, il n'y a aussi que Dieu qui puisse modifier les esprits. (...) Ils prétendent que Dieu en est la cause efficiente et immédiate, et que l'action des objets ou le mouvement de nos esprits animaux n'en est que la cause occasionnelle. Ce sentiment n'est qu'une extension de celui qu'on attribue à un fameux interprète d'Aristote...»¹³

Suivant cette note, la généalogie lointaine du malebranchisme se trouverait chez Alexandre d'Aphrodise, une histoire que Bayle prétend lire dans les articles des jésuites portugais. De fait, il approche la partie sur l'entendement pur de la *Recherche de la Vérité* concernant la nature des idées de la première opinion énumérée par ces jésuites sur la séparation de l'intellect agent: «Voyez avec quelle force le père Malebranche réfute tout ce qu'on dit de la manière dont nous connaissons les choses. Il n'a point trouvé d'autre ressource, que de dire que nous les voyons en Dieu, et que les idées ne sont point produites dans notre âme. Quelques anciens philosophes ont dit que Dieu est l'intelligence générale de tout les esprits, c'est-à-dire, qu'il leur verse la connaissance comme le soleil répand la lumière sur les corps. Lisez ces paroles des jésuites de Conimbre...»¹⁴ Et Bayle reproduit de suite la partie déjà citée du troisième livre du commentaire portugais.

2.

Revenons, alors, aux jésuites, notamment à Manuel de Góis (1543-1597), auteur du Commentaire du 'De Anima', composé probablement durant la dernière moitié des années 80 ou les toutes premières années de la décade

¹⁰ P. Bayle, *Dictionnaire...* 534

¹¹ Cf. In de An. II, c.1, q.7, a.2, p. 81.

¹² P. Bayle, *Dictionnaire...* 536.

¹³ P. Bayle, *Dictionnaire...* 536-37

¹⁴ P. Bayle, *Dictionnaire...* 536. Cf. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité* III, II, 1, § 1. Tome I. Ed. G. Rodis-Lewis, Paris 1972, p. 413 sg.; In de An. III, c.5, q.1, a.1, p. 320.

suiuante, mais publié en 1598, un an après sa mort¹⁵. Professeur au Collège de Jésus de la ville de Coimbra pendant 1574-82, son intervention dans la rédaction du cours fut contemporaine de la composition de la *Ratio studiorum* (1586-99), cette-ci étant postérieure aux cours du Collège de Rome, de F. Tolletus (1533-1596), et de B. Pererius (1535-1610). Nous savons qu'avec ses confrères Fonseca et Molina, Góis fut un des professeurs chargé d'évaluer la première rédaction de la *Ratio*¹⁶. Ce contexte est important puisque dès la première version de la *Ratio* on se faisait inévitable écho à une plus ancienne histoire vis-à-vis la philosophie d'Averroès au sein de la Compagnie de Jésus.

Pererius serait probablement à l'origine d'un document romain daté de 1567, rédigé par Petrus Canisius, et repris en 1572, visant une perversion averroïste et blâmant l'ivraie de ceux confrères qui osaient appeler le philosophe de Cordoue 'divin' (MP III 414-16). Au dernier jour du mois d'août de 1567 la «Provincia Lusitana» avait reçu un antérieur décret de Diego de Ledesma (1565), émit en l'occurrence par François Borgia, sur ce qu'il devrait être enseigné en philosophie (MP III 383). Différemment de ce qui se passait explicitement dans le document de Canisius, si le nom d'Averroès n'était pas alors en question, sa pensée y était impliquée. De toute façon, il aurait été explicitement nommé auparavant en 1564 (MP II 499, 502). Seulement un an après cette date, en appelant au décret de Ledesma, Borgia énumère quelques doctrines d'enseignement obligatoire, «vraies selon Aristote et la vraie philosophie» (MP III 384-5), et parmi lesquelles ont trouve les suivantes:

- Th1: l'âme intellectuelle comme forme informante et non assistante;
- Th2: l'individualité de l'âme intellectuelle;
- Th3: l'immortalité de l'âme intellectuelle.

Le document de Canisius avait mis le doigt sur la cause de la propagation de ladite ivraie. Il s'agissait de superposer la raison à l'autorité, l'opinion personnelle à l'école commune, en faisant preuve d'un mépris vis-à-vis la théologie scolastique. Si le document Ledesma/Borgia insistait sur le fait qu'on ne saurait pas nuire ni la philosophie ni la théologie, il interdisait d'enseigner quoi que ce soit sans la nécessaire consultation d'un supérieur. Remarquons

¹⁵ Pour des informations plus détaillées, cf. M. S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa 2010, *passim*; Id., «Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, Lisboa 2010, 7-157

¹⁶ Cf. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. VI: Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1582-1587)*, ed. L. Lukács, Romae 1992, 4*; dorénavant nous citerons cette série: MP, suivie du numéro du volume.

que l'expression «opinandi libertas» est très rare dans le commentaire du *De Anima* et son emploi précis assez restreint. L'enjeu est clair : la philosophie, pour les jésuites, était «une quête de la vérité, oui, mais sous la forme d'une quête de l'autorité et de la vérité du savoir»¹⁷.

En reproduisant les thèses conciliaires relatives à ce qu'il devrait être enseigné selon la foi et la vraie philosophie à la tête de son Commentaire du 'De Anima' (1575), Toletus voudrait inoculer ses étudiants contre l'averroïsme¹⁸. Même si Góis s'en occupe dans le cadre de la définition de l'âme, lui aussi se tient à reproduire la condamnation de Latran (1512-17) et celle de Vienne (1311-12)¹⁹.

Le texte conciliaire de Latran amorçait deux opinions philosophiques distinctes (Th1 et Th3), celle de la mortalité de l'âme (Alexandre et Pomponazzi) et celle son unicité (Averroès et Siger)²⁰. Góis examinera les deux dans le contexte de la discussion autour des définitions aristotéliennes de l'âme. Il y essaiera une difficile compatibilité entre le caractère naturel et informant de l'âme et sa dimension spirituelle²¹, en respectant l'axiome 'l'action d'une chose correspond à sa nature'²². Même la première opinion, objet d'attention dans l'un des deux appendices du Commentaire – le *Tractatus de Anima Separata* (écrit par Baltasar Álvares mais ignoré par Bayle) – ne dépend moins de la discussion autour des attributs de l'âme au commencement du *De Anima*. Le point de vue archimédien dans sa méthode se trouve dans l'affirmation foncière de la physiologie commune à toute sorte d'être vivant²³, les leçons du *De Anima* étaient censées se suivre à celles des *Météorologiques* et non à celles des *Parva naturalia*²⁴. Textuellement nous sommes plutôt en exégèse philosophique que dans un registre juridico-canonique. Somme toute, dans les deux cas, il s'agissait de respecter (et

¹⁷ P.-R. Blum, «L'enseignement de la métaphysique dans les collèges jésuites d'Allemagne au XVII^e siècle», in L. Giard (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, 105.

¹⁸ Cf. D. Des Chene, *Life's Form...* 45-52, notamment 77, n. 19; cf. Toletus, *In tres libros Aristotelis de Anima Commentarii* I, textus 66, c. IV (Lyon 1591).

¹⁹ Cf. In de An. II, q. 7, a. 2, p. 82; ibid. II, q.6, a.2, p. 76. Cf. aussi MP II 255.

²⁰ Cf. S. Salatowski, 'De Anima'. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam Philadelphia 2006, 19-20.

²¹ Cf. In de An. II c.1, q.1, a.6, pp. 41 et 43.

²² In de An. I c.1, q.1, a.6, p.41: « unumquodque operatur ita est. »; cf. Thomas d'Aquin, *De unit. Intell.* § 35: «... unumquodque operatur in quantum est ens.»

²³ In de An., Prooemium, p. 3: «... anima uero non per corpus organicum animalis, sed per corpus organicum uiuentis in commune definitur.»

²⁴ In de An., Prooemium, p. 4; cf. K. Park & E. Kessler, «The Concept of Psychology» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy...* 456 n. 6; M. S. de Carvalho, *Psicologia...* 42-43.

de l'amplifier par rapport au § 6 du *De unitate intellectus*) le principe méthodologique et épistémologique de 'régression'²⁵ des *Secunds Analytiques* avec l'étude de ce qui est plus connu par nous, les diverses manifestations de l'âme, visant de la sorte son essence même. Cette tâche appartiendrait à la philosophie naturelle d'une façon où la définition – «l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé» (412b 4-6) – devrait fonder 'propter quid' celle (413b 11-13) définissant l'âme comme principe des «facultés nutritive, sensitive, pensante et le mouvement»²⁶.

Pererius, ceci est bien connue, justifiait l'étude d'Averroès «si per la sua dottrina, come per la fama che ha in Italia». Il justifiait également l'étude de ses disciples plus modernes tels que Jean de Jandun, Walter Burleigh, Pierre Venetus, Marcantonio Zimara et Agostino Nipho. Aussi rangeait-il, parmi les grecs, Alexandre, Simplicius et Themistius et, parmi les latins, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Or, la *Ratio* de 1586 est tout à fait consciente (§ 9) d'une triple division – grecs, arabes et latins – et, en déclinant la possibilité d'étudier Averroès en monographie (*tractatum philosophicum*), ouvrait uniquement la méthodologie de la *quaestio ordinaria* pour son étude (MP V 101). En plus, cette version-là de la *Ratio*registrait avec plus de détail quelques nouvelles thèses à enseigner (MP V 107: § 20). Les voilà:

Th4: Il appartient au philosophe naturel d'étudier l'âme intellectuelle en tant qu'intellective;

Th5: Selon Aristote, l'âme rationnelle est immortelle, elle est la vraie et propre forme du corps et ne provient pas de la puissance de la matière;

Th6: Il est possible de faire une démonstration naturelle de l'immortalité et de l'individualité de l'âme rationnelle et ainsi, selon la définition d'âme transmise par Aristote et que d'une façon univoque convient à l'âme, elle est la forme naturelle du corps y compris dans son niveau intellectif;

Th7: L'âme rationnelle pour autant qu'elle est dans le corps en tant que sa forme, ne dépend pas du corps mais subsiste per se d'une manière vraie et propre.

Entre 1586 et 1591 fut censé (*Ratio* § 67) comme ayant été démontrée Th6 (MP V 284). Entretemps Góis était en train de rédiger son commentaire et il n'y a pas aucune raison de ne pas croire que son travail (comme celui de Toletus, bien sûr) pourrait être rangé parmi ces démonstrations-là. De toute

²⁵ Cf. W.A. Wallace, «Galileo's Regressive Methodology, Its Prelude and its Sequel» in Id., *Domingo de Soto and the Early Galileo. Essays on Intellectual History*, Aldershot 2004, 229-52.

²⁶ Cf. In de An. II c.2, q. un., a.2, p.101-02. Les auteurs combinent 412a 19-21 avec 412b 4-6.

façon, l'opposition envers Averroès y était toujours présente et on ne saurait être surpris de lire, dans la dernière version de la *Ratio* (1599), qu'il ne fallait pas dissimuler ses erreurs et qu'on devrait toujours les critiquer; spécialement, il y était conseillé de dire que les bonnes affirmations d'Averroès avaient eu son origine ailleurs (MP V 397). Enfin, notons qu'à l'interdiction d'adhérer aux thèses averroïstes, s'ajoutait une interdiction pareille vis-à-vis les idées d'Alexandre et de ses disciples.

Quelques conclusions s'imposent au préalable. Au sein de l'hérarchie de la Compagnie l'opposition envers une sorte d'averroïsme touchant quelques jésuites était inéludable (Th1, Th2, Th6). La thèse de l'intellect assistant, estimée contraire à la foi, serait également contraire à la pensée d'Aristote, qu'il faudrait toujours suivre (Th5, Th6). Aristote passait aussi pour un promoteur de l'immortalité de l'âme rationnelle (Th5), mais nous savons que les rédacteurs du cours portugais ne seront pas définitivement convaincus là-dessus. La tâche serait alors de justifier rationnellement la doctrine de l'individualité et de l'immortalité de l'âme intellectuelle (Th3, Th5, Th6, Th7) et Góis s'en occupe dans le cadre même de l'explication du texte d'Aristote concernant la définition de l'âme, c'est-à-dire, en la prenant aux sérieux comme une tâche attribuée de droit au philosophe naturel (Th4). Afin de suivre les deux impositions de la *Ratio*, il discutera la prétendue consistance aristotélicienne des thèses d'Averroès (forme assistante) et aussi des thèses d'Antoine Bernardi et d'Achillini (forme informante); et ensuite, à propos d'un autre moment du texte d'Aristote – le chapitre 5 du III livre notamment –, le problème de la séparation intellectuelle, cette dernière discussion entourée d'une curieuse digression dans l'histoire de la philosophie qui a peut-être suscité l'intérêt de Bayle. Dans cette affaire Góis s'intéressera plutôt à mettre en évidence le rôle que joue l'intellect agent dans la connaissance individuelle²⁷. Dans le *Tractatus de Anima Separata*, après avoir recensé les opinions en conflit, et après avoir considéré seulement comme probable la défense, par Aristote, de l'immortalité de l'âme²⁸, Baltasar Álvares s'efforcera de donner une expression systématique textuelle aux Th. 5, Th. 6 et Th.7²⁹. Nulle doute que, matériel et positivement, puisque liée à la nature de la pensée et au lieu correspondant de l'homme dans un univers créé, la difficulté philosophique se trouverait chez Th7.

²⁷ Cf. M. S. de Carvalho, A doutrina do intelecto agente no Comentário ao 'De Anima' do Colégio Jesuíta de Coimbra» in J. Fernando Sellés (ed.), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona 2006, 155-183.

²⁸ *Tractatus de Anima Separata* d.1, a.2, p. 446; *ibid.* p. 442.

²⁹ *Tractatus de Anima Separata* d.1, a.3, pp. 446-53.

3.

Dès le XIV^e siècle se présentaient au moins quatre orientations psychologiques générales. Une naturaliste (Alexandre), selon laquelle l'âme individuelle serait mortelle, puisque inséparable du corps; une autre, néoplatonicienne dans sa lecture d'Aristote (Simplicius), qui plaidait soit pour l'inséparabilité de l'âme (en tant qu'entéléchie ou 'forma informans' du corps), soit pour sa séparabilité (elle proviendrait du dehors comme 'forma assistens'); la thèse de la forme assistante d'Averroès; la thèse thomiste à laquelle d'habitude on rattache les jésuites. Or, même en ayant adapté le *De Unitate intellectus* de saint Thomas, Góis ne s'attaque pas seulement à la doctrine d'Averroès de la forme assistante (aucune référence au célèbre 'hic homo singularis intelligit'!), mais aussi à l'entrée d'un moderne paradigme néoplatonicien de lecture d'Aristote sous la désignation de 'forme informante'. D'un point de vue exclusivement textuel, il vise les différentes versions de Zimara, d'Achillini, de Pomponazzi, de Vicomercato et de Bernardi³⁰ en simplifiant leur genèse. Étant présumé qu'au Quattrocento était en discussion la nature de l'homme et son lieu central dans l'échèle de l'Univers³¹, ceci est loin d'être étrange à la pensée de Góis, un siècle après. Pour le faire, il invoque avec plaisir le mot de Trismégistes sur l'âme somme du monde, rapport entre le sensible et l'intelligible³², et nous le verrons aussi citer l'adage de l'intermédiation du Pseudo-Denys (*De div. Nom. c. 7*)³³.

N'ayant pas l'occasion d'examiner en détail la pensée de chacun des auteurs cités par Góis, bornons-nous à remarquer que pour Achillini (nommé deux fois dans le commentaire) la thèse de l'intellect comme âme du corps impliquerait une dangereuse réduction du spirituel au corporel, et que pour Pomponazzi, lui que était contre la séparation platonicienne et averroïste (nommé lui aussi par deux fois uniquement), non seulement ladite question de la médiation (nature/surnature) était importante comme la tâche y était de comprendre la portée de la participation de l'âme au surnaturel³⁴. Pour cette raison, celui-ci avait critiqué Thomas d'Aquin de n'avoir

³⁰ Cf. In de An. II c.1, q.8, a.1, p. 85.

³¹ E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, trad., Roma Bari 42004, 159.

³² Cf. In de An. I, Prooemium, p. 2: «Denique communi ratione, ad omnem Philosophiae partem opportuna est haec de animo meditatio; quia cum animus rationis, consiliique particeps (ut Trismegistus in *Asclepio* ait) sit ueluti Orizon aeternitatis, et temporis, atque intelligibilis, corporeaeque naturae nexus, ac confinium...»

³³ Cf. In de An., Prooemium, q. un, a.2, p. 7; *ibid.* II, c.1, q.6, a.3, p.76; III c.3, q. 2, a.2, p.312; *ibid.* III c. 5, q.6, a.1, p.355; cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* II 68.

³⁴ E. Garin, *L'umanesimo italiano* ...157-59.

pas compris que l'immortalité de l'âme devrait être entendue dans un sens 'impropre'³⁵, ruinant de la sorte la position théologique, pour laquelle il y aurait, entre la révélation chrétienne et la philosophie d'Aristote, un accord fondamental³⁶.

Ceci dit, on ne saurait pas surestimer l'affaire Pomponazzi³⁷. La «re-construction rationnelle»³⁸ de la psychologie faite à Coimbra s'attache plutôt à combattre la pensée de l'évêque de Caserta, Antoine Bernardi (+ 1565). Cet auteur, beaucoup moins connu que les autres, fut une cible importante des jésuites de Coimbra surtout en raison de sa thèse d'une unique science, censée heurter la possibilité même d'établir l'essence de l'âme à l'intérieur de la philosophie naturelle rebâtie sous une métaphysique exclusiviste. Il vaudra alors la peine de détailler sa doctrine intellectuelle divulguée surtout par les livres 32 et 33 de *l'Eversionis Singularis Certaminis*.

En averroïste, l'évêque italien professait la pluralité de l'intellect humain selon la foi, mais son impossible multiplication selon les fondements naturels (*ex fundamentis naturae*)³⁹. L'intellect était considéré comme la partie principale de la substance humaine, mais non la suffisante, étant donné le rôle de l'âme sensitive⁴⁰. Plus encore. La diversification d'une seule et unique substance dépend de l'information des différents corps en empêchant toute confusion entre contenus individuels de pensée⁴¹. Les notions de deux actes de pensée dépendent de deux imaginations en deux corps distincts⁴², et

³⁵ E. Garin, *L'umanesimo italiano* ...160.

³⁶ Ch. H. Lohr, «Les jésuites et l'aristotélisme», in L. Giard (ed.), *Les jésuites* 87.

³⁷ E. Kessler, «The Intellectual Soul» 508; D. Des Chene, *Life's Form...* 45-52.

³⁸ A. Simmons, «Jesuit Aristotelian Education: The 'The Anima' Commentaries» in *The Jesuits Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. by John W. O'Malley et al., Toronto Buffalo 1999, 535, 525.

³⁹ A. Bernardus, *Eversionis singularis certaminis libri XL*, Basileae 1562, XXXII, s. 1, p. 546. La thèse est notamment combattue in de An. II, c. 1, q.6, a.2, p. 76. Sur Bernardi, vd. M. Forlivesi (a cura di), *Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese*. Atti del Convegno, Firenze 2009; et C. da S. Marinheiro, «Logique et Ontologie chez Antonio Bernardi (1502-1565)», thèse de doctorat: Université Paris – Sorbonne (École Doctorale V Concepts et Langage), Paris 2009.

⁴⁰ A. Bernardus, *Eversionis...* XXXII, s.2, p.547: «... intellectum esse substantiam plurium indiuiduorum, concedo: at non totam substantiam, sed partem substantiae, proptereaque ad esse ipsius Socratis praeter animam intellectiuam, concurrat anima etiam sensitua... [...] et dico, quod intellectus est id quo homo maxime est homo, sed non est id quo est homo simpliciter...»

⁴¹ A. Bernardus, *Eversionis...* XXXII, s.2, p. 548: «... licet sit idem intellectus ex sua substantia, est tamen aliquo modo differens a se ipso, cum informat meum corpus, et tuum...»; cf. aussi *ibid.* XXXIII, s.6, p. 576.

⁴² Cf. A. Bernardus, *Eversionis...* XXXIII, s.6, p.576.

la différence de la pensée expliquée par deux différentes situations temporelles et individuelles⁴³.

Nous ne sommes pas seulement en présence de la thématique de l'*ittisal* ou de la *coniunctio*, que Siger de Brabant, auparavant, retenait comme une sorte de perfection corporelle selon la puissance, pas selon la substance, menée par l'intellect⁴⁴. Retenons l'emploi du verbe 'informare' pour décrire la liaison de la partie principale de la substance humaine avec le corps. Ce mot – qui n'a pas le même sens dans Th1 – deviendra plus évident pendant la discussion sur l'immortalité où Bernardi répète que l'homme détient deux formes substantielles, deux âmes réellement distinctes (*in homine re distinctas*)⁴⁵, mais pas distinctes dans son sujet (*in subiecto*). Les deux acceptions du verbe 'informare' illustrent que leurs usagers se croyaient du côté aristotélien. Pourtant ils n'y sont pas. La différence réelle des deux formes dont nous parle Bernardi non seulement n'empêche pas leur unité subjective comme devra expliquer la diversité cognitive et même anthropologique. Dans la mesure où seule la sensitive a un rapport substantiel avec le corps et avec les organes corporels, il s'agissait d'affirmer le droit d'équivalence entre penser individuellement et «penser dans les images»⁴⁶. Avec les jésuites, Bernardi partage du motif de l'intermédiaire entre deux extrémités, mais la différence à leur égard s'explique par le fait que, pour celui-ci, la fonction de l'intermédiation appartient à l'imagination ou 'phantasia'⁴⁷, tandis que, pour les jésuites, elle doit appartenir à l'individu humain, un être créé et non scindé en deux substances; les images sensibles prêtent bien un apport indispensable mais subsidiaire à l'intellect d'une façon qui gomme toute forme épistémologique de 'coniunctio'. En qualité de lecteurs du Pseudo-Denys, les jésuites admettront le rôle nucléaire de la 'phantasia', «suprema inter sensus», sans pourtant la séparer de l'intellect, «infimus inter facultates intellectrices»⁴⁸. Si, d'après les mots de Bernardi, «le corps et l'âme sensitive sont comme la matière de l'âme rationnelle»⁴⁹

⁴³ A. Bernardus, *Eversionis...* XXXIII, s.6, p. 576: «... accomodatus est duabus phantasiiis, uel duobus corporibus...»; *ibid.* p. 577: «Ita dicimus de intellectu, quod uide licet secundum substantiam et per se est unus numero, ratione uero extrinsecus adueniente multiplicatus ... pro tempore, quod et materia prima ex sua substantia, et intellectus ex sua substantia, sint unus tantum numero...»

⁴⁴ Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de Anima* q. 7 (ed. B. Bazán, Louvain Paris 1972, 23).

⁴⁵ Cf. A. Bernardus, *Eversionis...* XXXIII, s.2, p. 566.

⁴⁶ Cf. E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano 2005, 144.

⁴⁷ A. Bernardus, *Eversionis...* XXXIII s. 2, p. 567

⁴⁸ Cf. In de An. III c.5, q.6, a.1, p.355.

⁴⁹ Cf. A. Bernardus, *Eversionis...* XXXIII s.2, p. 567.

interprétons-les en leurs sens métaphysique surtout noétique, et non (c'est le cas des jésuites) comme signe d'un effort pour ne pas trancher irrémédiablement la pensée d'une ontologie créationniste. Avant quelque chose d'autre, ce que le jésuite attaque, sans la nommer, est la possibilité 'des deux vérités', la séparation des ordres naturelle et surnaturelle, sous le péril de la menace d'une indifférence ou d'un monisme épistémologique comme celui de l'évêque de Caserta.

5.

La présentation de la thèse d'Averroès est faite en cinq arguments, d'une façon résumée⁵⁰. Elle vient entourée d'une digression sur la doctrine de la métempsychose (qui a peut-être retenu l'attention de Descartes⁵¹) et d'une courte allusion à la thèse de la forme informante de Bernardi et d'Acchillini. Tout de suite Góis passe à repousser la doctrine de la forme assistante d'Averroès en répétant qu'elle n'est pas aristotélécienne⁵². Dans deux articles, chacun dédié à une des deux erreurs en respectant l'ordre du *De Unitate intellectus*, l'innovation par rapport à l'intervention de Thomas d'Aquin dépend uniquement de l'usage des autorités postérieures⁵³; par rapport à une orientation théologique dans la lecture de l'opuscule de saint Thomas, la palme serait à attribuer à Henri de Gand⁵⁴. Contre un averroïsme censé prôner, à l'égard de la nature de la pensée, une version en rupture avec l'ordre naturelle, contre ceux qui niaient que l'âme intellectuelle fût la

⁵⁰ In de An. II, c.1, q.7, a.1, p.79: «Contendit igitur Arabs unicum tantum dari intellectum separatum quidem re a singulis hominibus, sed eisdem assidentem et coniunctum per imagines, quae in cuiusque phantasia insident; atque ab his imaginibus eius luce colustratis ait transmitti in ipsum intellectum intelligibiles formas, quibus ille consignatus rerum notiones capiat. Sicque fieri ut nos per eiusmodi intellectum separatum intelligere dicamur. Addit etiam, quadam consecutionis serie de absurdis absurda colligens, animam intellecticem non esse ueram hominis formam, nec hominem per eam essentialiter a belluis distingui, sed per aliam formam, quam cogitatricem nominat: et ad hanc pertinere uult cognitionem singularium, hanc cum quolibet homine progigni, unaque interire, et hominum numero multiplicari.»

⁵¹ In de An. II, c.1, q.7, a.1, p.79-80; R. Descartes, AT I 315, 30-31 (Lettre à Goulius) et VII 426, 1-8 (Responsio ad Sextas obiectiones); cf. E. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris 1913, 180.

⁵² In de An. II, c.1, q.7, a.3, pp. 82-83.

⁵³ In de An. II, c.1, q.7, a.2, pp. 80-82.

⁵⁴ Cf. M.S. de Carvalho, «El uso de Aristóteles por Enrique de Gante en el Quodlibeto IX» in F. Bertelloni et G. Burlando (ed.), *La filosofía Medieval* (Enciclopèdia Ibero-Americana de Filosofia 24), Madrid 2002, 179-94.

vraie forme d'un individu humain créé, la thèse plus pertinente serait celle de l'hylémorphisme compris comme une union selon la double causalité de la forme et de la matière dont le tout y devrait émerger⁵⁵. Il semblait que Góis ne faisait que répéter saint Thomas. Notons cependant que, par rapport à ce que M. Libera a très bien appelé «les fondements biologiques de la noétique», présents dans le *De Unitate intellectus*⁵⁶, étant donné le point archimédien du corps commun à tous les êtres créés, on devrait plutôt parler, d'une façon plus radicale, des fondements physiologiques fondés sur une métaphysique créationniste. Remarquons que dans la recherche d'une définition adéquate pour l'âme le biologiste doit rendre compte de ses différentes fonctions, énumérant les divers aspects de la vie animée, mais la section la plus longue du commentaire portugais se détient à détailler tous les aspects possibles de la physiologie sensible (50% des questions du commentaire pour être plus précis) y compris la génération où l'immortalité est censée s'enraciner⁵⁷. Le jésuite ne semble pas être tout à fait insensible à l'altération, par Galien, du finalisme aristotélicien, c'est-à-dire, il ne donne pas aucun signe de malaise toutefois que le motif organe-fonction de la «solertis naturae ingenium»⁵⁸ se superpose à celui de l'ordre causal formel et final; néanmoins, le médecin de Pergame avait osé comparer le créateur providentiel de cette machinerie astucieuse et utile qu'est le monde avec le Dieu de Moïse⁵⁹. Et Góis à répéter l'idée des intermédiations du Pseudo-Denys, avec un évident accent ontologique sur la merveille du corps humain (*fabrica*), lieu d'union et admirable expression de l'ordre créé⁶⁰. Bien sûr, le finalisme est loin d'y être absent, mais il aussi ne présentait pas des graves incompatibilités avec la métaphysique cosmologique créationniste. En essayant d'expliquer qu'elle sorte de substance l'âme détient Góis ira jusqu'à appeler au dossier syncrétiste qu'est le *De anima* de Grégoire de

⁵⁵ Cf. In de An. II c.1, q.6, a.3, p. 78

⁵⁶ Cf. A. de Libera, *Thomas d'Aquin. L'Unité de l'Intellect contre les Averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris 21997, 210.

⁵⁷ Cf. In de An. II c.4, explanatio C, p. 122.

⁵⁸ In de An. II c.7, q.8, a.1, p. 190

⁵⁹ A. Pichot, «Introduction» in *Galien. Œuvres médicales choisies*. Trad. de Ch. Daremberg; choix, présentation et notes par A. Pichot, Tome I, Paris 1994, xxxv, xxxvii.

⁶⁰ In de An. II c.1, q.6, a.3, p. 77: «Maxime cum corpus humanum ob natiui temperamentu, et organorum ad animae functiones obeundas bonitatem, ita affectum sit, ut anima aliud neque aptius, neque praestantius fortiri potuerit, ut libro secundo *De ortu, et interitu* ostendimus. In quo sane mirabilis rerum ordo et connexio uisitur, dum animus, qui inter substantias intelligentiae participes, infimum locum obtinet, cum eo corpore quod caeteris excellit, coniungitur, sicque iuxta D. Dionysii normam in 7. cap. *De diuinis nominibus*, summum infimi attingit infimum supremi.»

Nysse⁶¹ et n'oublie pas de citer l'*Exameron* d'Ambroise pour se faire l'écho des merveilles de la création⁶².

Nous avons déjà étudié ailleurs comment les deux questions de Góis répètent les deux erreurs levées par le *De Unitate intellectus* de saint Thomas⁶³. Concernant la seconde erreur, v.g., étant donné qu'il s'agissait de séparer Aristote du monopsychisme, des deux textes négligés dans le *De Unitate intellectus* – 402 b 5-9 (sur la possibilité d'une seule définition pour l'âme comme pour l'animal ou sur une définition particulière) et 407 b 20-27 (sur les mythes pythagoriciens) – le second, en particulier, saurait être expliqué par un différent contexte voulant faire face à une réhabilitation quelconque de la métempsychose. Le mot revenait dans le titre même de l'article, associé à la doctrine de la forme assistante⁶⁴. Somme toute, l'examen de la deuxième erreur se clôt aussi avec l'accusation d'une mauvaise lecture d'Aristote, faite par Averroès : par 'séparabilité de l'intellect', Aristote voulait tout simplement dire que sa puissance n'était pas de nature matérielle ou organique. Alors, pour les jésuites, on saurait dériver le caractère extrinsèque de l'intellect du fait qu'il serait infusé et créé par Dieu⁶⁵, dans le quarantième jour de la conception pour les hommes et le quatre-vingtième pour les femmes⁶⁶.

Une fois considérée la thèse averroïste de la forme assistante comme une expression du platonisme, la tâche suivante consisterait à prouver que la thèse, averroïste elle-aussi, de la forme informante, n'était pas aristotélienne. Déjà dans les questions qui ouvraient le cours, la spécificité de l'âme comme entité subsistante spirituelle et créée par Dieu adopte le génie de toute théodicée, c'est-à-dire le «discours de la conformité de la foi avec la

⁶¹ In de An. II c.1, q.1, a.4, p. 39.

⁶² In de An. II c.7, q.6, a.1, p.184.

⁶³ Cf. M.S. de Carvalho, «Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao 'De Anima' de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)» in J. L. B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa 2006, 507-532, maintenant publié dans *Psicologia e Ética...55-77*.

⁶⁴ In de An. II, q.7, a.1, p.78: «De palingenesia, et de unitate formae assistentis, quam nonnulli finxere».

⁶⁵ In de An. II, q. 7, a. 3, p. 83: «Intellectum autem propterea lumini comparat, quod ut lux cum coloribus visibilium rerum imagines elicit, sic ille cum phantasmatis concurrat ad producendas intelligibiles species in intellectum possibilem inhaerentem animae, non quidem separatae, ut finxit Auerroes, sed corpori unitae, ipsumque informanti. Ait quoque intellectum extrinsecus aduenire, quia non educitur e potestate materiae, ut caeterae formae physicae, sed a Deo infunditur et creatur.»

⁶⁶ Cf. In de An. II, c.1, q.4, a.2, p. 64; cf. M. da C. Camps, "A problemática do surgimento da vida humana no Comentário Jesuíta Conimbricense ao 'De Anima' de Aristóteles", *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), 187-198.

raison». De cette façon Góis écarte immédiatement toute possibilité d'une séparation quelconque entre l'ordre de la foi et l'ordre de la connaissance naturelle, mais, à son insu, il semble concrétiser la scission entre ce qui était un motif physiologique comme fondement de la nature de la pensée et un motif créationniste qui ne pourrait être aucunement aristotélicien. Pourtant, il ne faut pas conclure hâtivement que nous sommes en présence d'une sorte d'averroïsme créationniste, comme si le caractère spirituel extrinsèque de l'âme intellectuelle survenait à la façon de la 'forma assistens'⁶⁷. Textuellement ceci est loin d'être vrai, le sens philosophique de la subsistance et du spirituel en étant récupérés au même temps de l'exégèse des premiers mots de la *Genèse* à propos de l'origine de toute sorte d'âme⁶⁸. Góis soutiendra qu'Aristote n'a jamais enseigné, contrairement à Platon, que les âmes existaient avant le corps – entre autres il remet pour le simili de la 'tabula rasa' *De Anima* III 4, 430 a – et rejettera de passage l'interprétation plus récente de Gémiste Plethon sur le même sujet⁶⁹. Dans le *Tractatus de Anima Separata*, où le thème de l'immortalité de l'âme reçoit un exposé beaucoup plus détaillé, des seules trois fois que le non d'Averroès y est cité nulle ne concernera pas ce thème-là. De nouveau, maints textes du *De Anima* (et encore de la *Métaphysique*) y sont convoqués pour soutenir l'immortalité de l'âme. Toutefois, il est patent que l'auteur sent une prédilection spéciale pour une affirmation du *De Generatione animalium* II, c.3 (736 b 27-29), sur le *noûs thurathén*, qu'il cite en grec et traduit tout de suite. L'importance de ce texte était évident dans le *De unitate intellectus* (§ 45), mais la tournure théologique créationniste que B. Álvares l'impose⁷⁰ ne se trouve pas dans l'opuscule de saint Thomas. Par contre, et comme il est maintenant clair, avec un accent en partie désuet, elle sera décisive chez l'entreprise portugaise de commenter Aristote trois siècles après. En s'étonnant du fait que les jésuites emploient les mêmes textes qu'Averroès sur l'âme rationnel comme 'forma assistens', S. Salatowsky y décerne une contradiction, étant leur «double définition de l'âme comme 'forma informans et substantia spiritualis' en partie alexandrine, en partie averroïste, finalement et simultanément thomiste»⁷¹. Or nous

⁶⁷ Cf. S. Salatowsky, *De Anima...* 249.

⁶⁸ Cf. In de An. II c.1, q.2, a.2, pp. 49-50.

⁶⁹ Cf. In de An. II c.1, q.3, a.2, pp. 58-59.

⁷⁰ *Tractatus de Anima Separata* d.1, a.2, p. 445: «Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola diuina sit; nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis. Quibus uerbis significat Aristoteles animum humanum non educi e gremio materiae, sed diuinitus creari, atque adeo immortalem esse. Cuius contrarium ante illa uerba, quae nunc citauimus, praemiserat de formis caeterarum animantium, eas uidelicet extrinsecus aduenire non posse, quod operationis tantum corporeae sint principia»; *ibid.* a.5, p. 461.

⁷¹ S. Salatowsky, *De Anima...* 250.

croyons avoir montré comment une interprétation pareille ignore le «coefficient historique»⁷² que Bernardi, un averroïste presque contemporain des jésuites, y tient et, à coup sûr, méconnaît le contexte de théodicée où ils voulaient ancrer leur philosophie engagée.

⁷² Cf. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* II, Freiburg am Breisgau 1980, 129.