

# Swieżawski, Stefan

---

## Les débuts de l'Aristotélisme chrétien moderne

---

Organon 7, 177-194

---

1970

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



*Stefan Swieżawski* (Pologne)

## LES DÉBUTS DE L'ARISTOTÉLISME CHRÉTIEN MODERNE

### I

Tous les historiens de la pensée médiévale connaissent bien l'évolution que subissait la position de l'Église face à la vague, violemment croissante depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, de la réception en Europe latine des écrits d'Aristote, des traités pseudoaristotéliens et des commentaires arabes de son oeuvre. Nous savons qu'à chaque étape de cette évolution changeait chez les personnes responsables de l'enseignement théologique la proportion entre, d'une part, la crainte et la méfiance et, de l'autre, la conscience toujours plus profonde de la grandeur et de l'importance des nouvelles doctrines. Cette complexité et cette variabilité doivent être toujours prises en considération lorsqu'on veut étudier et juger l'histoire de la réaction des autorités ecclésiastiques au courant aristotélien pénétrant de toutes parts dans le monde chrétien, surtout au XIII<sup>e</sup> siècle. Différents genres d'avertissements, de censures, d'interdictions et de condamnations s'accumulent graduellement pour aboutir au moment décisif de la grande condamnation de Paris en 1277; les sentences qu'elle contient, connues comme *Articuli parisienses*, ont une histoire caractéristique et fort variée. L'écho des *Articuli* mentionnés se répand loin dans le temps et dans l'espace; au XVI<sup>e</sup> siècle encore on se réfère à cet acte de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle dans lequel l'évêque de Paris devint le porte-parole de la grande opposition des penseurs chrétiens aux différentes variantes de l'aristotélisme.

Il semble qu'aujourd'hui nous ne nous rendons pas suffisamment compte de l'importance cruciale de cette date. Nous sousestimons aussi le fait que la condamnation fut prononcée à Paris précisément, dans la capitale intellectuelle de la pensée théologique chrétienne. Les *Articuli parisienses* ont donné du courage à tous ceux qui dans les très nombreuses formes de l'aristotélisme voyaient tout simplement le paganisme, et notamment le nécessitarisme, menaçant la liberté et la Providence. La

condamnation était un coup porté principalement à l'averroïsme, mais aussi au thomisme, ou plutôt à Saint Thomas lui-même et ses opinions, car on ne saurait parler de thomisme à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. L'atteinte à cette doctrine était en même temps un geste d'encouragement et de soutien pour beaucoup d'orientations traditionnelles; augmente alors l'influence du Pseudo-Denis et du Saint Bonaventure; l'occhamisme, lui-aussi, trouve un fondement favorable dans le climat créé par l'acte de 1277. Duhem a raison de souligner<sup>1</sup> que ce sont les *Articuli parisienses* qui, au cours des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, encouragent les théologiens et les philosophes de la nature à des énonciations anti-aristotéliennes.

Dans l'histoire de la pensée et de la science on apprécie toujours trop peu le rôle de la réaction consciente contre l'aristotélisme, surtout sur le plan de la philosophie de la nature se trouvant au sein de la *via moderna*, comme on l'appelait. Une importance toute exceptionnelle revient ici au buridanisme; il offrait une interprétation spécifique de quelques questions clé philosophico-physicales que Buridan et son école résolvaient autrement que l'aristotélisme antique et médiéval. Il est très important et caractéristique qu'au XV<sup>e</sup> siècle on se rendait souvent compte à quel point les opinions «physiques» des buridanistes sont incompatibles avec l'aristotélisme. Lambert de Monte, par exemple, dit explicitement que la fameuse théorie de l'*impetus* est *contra Aristotelem*<sup>2</sup>.

Ce qui plus est, l'atmosphère défavorable à Aristote, créée par la condamnation de 1277, devient renforcée au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> s. par l'apparition des hérésies de Wicléf et de Hus dont les opinions traduisaient de profonds liens avec différentes variantes du réalisme philosophique. Cet état de choses créait une chance exceptionnelle d'un rapprochement de la pensée théologique à l'occhamisme et au buridanisme, donc à l'ainsi nommée *via moderna* qui était, dans son nominalisme ou conceptualisme, une opposition à l'interprétation réaliste d'Aristote. Ainsi, non seulement l'autorité toujours actuelle des *Articuli parisienses*, mais aussi la coalition théologico-nominaliste, permettaient d'affermir dans certains milieux européens du Moyen-Âge tardif des conceptions philosophiques et physiques exprimant la négation, plus ou moins radicale et consciente, du prestige d'Aristote dominant dans la grande scolastique, et de son interprétation classique.

Toutefois, vers l'an 1450, cette situation change assez radicalement pour nombreuses raisons. A cette époque Rome transmet à différents centres de la pensée chrétienne des directives qui signifient la réintroduction d'Aristote et de l'aristotélisme dans l'enseignement et qui encouragent à interpréter l'oeuvre du Stagirite de façon compatible avec

<sup>1</sup> P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. X, Paris 1959, 6<sup>e</sup> partie: *La Cosmologie du XV<sup>e</sup> siècle. Ecoles et universités du XV<sup>e</sup> siècle*, p. 71.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 164 - 171.

l'orthodoxie. Voilà qu'en 1447 monte sur le trône papal, comme Nicolas V, Thomas Parentucelli (de Sarzana), fils d'un médecin et grand mécène des sciences; il règne jusqu'à 1455. Il aurait fallu un ample ouvrage à part pour dépeindre les raisons et les antécédents ayant influé sur la formation intellectuelle de Nicolas V; ici nous indiquerons seulement quelques faits concrets qui confirment son orientation décidément pro-aristotélienne. C'est lui qui encourage Bessarion à faire une nouvelle traduction de la *Métaphysique* d'Aristote et des fragments de la *Métaphysique* de Théophraste<sup>3</sup>; c'est grâce à ses encouragements que Grégoire Trifernate traduit *La Grande Ethique* et *L'Ethique Eudémienne*<sup>4</sup>; c'est certainement sous ses auspices et sur son initiative que, par l'intermédiaire du cardinal d'Estoutville, on procède à Paris, dans la plus importante université de toute la Chrétienté, à une réforme nettement «aristotélienne» (en 1452 l'Université de Paris reçoit des nouveaux statuts qui admettent dans les études universitaires l'application et la vulgarisation des écrits d'Aristote et recommandent d'en faire des résumés et de rédiger des manuels facilitant la réception de la philosophie aristotélienne interprétée conformément au contenu de la foi<sup>5</sup>).

Il semble que nous touchons ici à la principale raison du lent déclin de la «nouvelle voie» et de la renaissance, dans les années soixante du XV<sup>e</sup> siècle, de la *via antiqua*. Nous commençons à mieux comprendre pourquoi on arrive à Paris à condamner le nominalisme en 1474 et pourquoi, après 1460, comme si c'était à la suite d'une «opération stratégique» uniforme, dans beaucoup d'universités de l'Europe centrale où dominait la *via moderna*, la *via antiqua* commence à pénétrer et à s'enraciner fortement (malgré des objections). Comme nous l'avons mentionné, les *Articuli parisienses* gardent longtemps encore leur autorité (surtout dans les universités allemandes), mais ils ne deviennent qu'une norme théologique négative et perdent, peu à peu, leur caractère original, anti-aristotélien.

Il est compréhensible que dans cette nouvelle situation, caractérisant l'Europe chrétienne dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, Aristote gagne en importance et commence à jouir d'un prestige inviolable. Caractéristiques sont, sous ce rapport, les paroles de Nicolas de Cuse prononcées dans l'*Apologie de la Docte ignorance* au sujet de ceux qui à cette époque désirent philosopher dans l'esprit platonicien: «...cum nunc Aristotelica secta praevaleat (...) sit miraculo simile — sicuti sectae mutatio — reiecto Aristotele eos altius transilire»<sup>6</sup>. Il n'est donc pas étonnant que

<sup>3</sup> H. Vast, *Le cardinal Bessarion (1403-1472). Étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1878, p. 170-171.

<sup>4</sup> E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, dans: *Atti dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali «La Colombaria»*, 1950, p. 19.

<sup>5</sup> P. Duhem, *Le système...*, t. X, p. 45.

<sup>6</sup> Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, ed. L. Gabriel, t. I, Wien, 1964, p. 530.

s'accroît à nouveau l'importance de l'averroïsme et du thomisme, soit des courants tout particulièrement frappés par la condamnation de 1277. N'oublions pas qu'à Paris, en même temps qu'on condamne le nominalisme en 1474, l'averroïsme, classé évidemment à la *via antiqua*, reçoit officiellement toutes libertés<sup>7</sup>. Les historiens font remarquer de plus en plus souvent que dans la période qui nous intéresse l'inquisition ne persécutait pas les averroïstes de l'Italie du nord mais qu'elle leur permettait d'enseigner et de publier leurs oeuvres<sup>8</sup>; cependant l'averroïsme devait y être fortement enraciné puisqu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle sur une effigie se trouvant à Padoue, Averroes est montré comme un des protecteurs de l'Ordre des Frères Mineurs<sup>9</sup>. Evidemment Thomas d'Aquin, lui aussi, prend à cette époque de l'ascendant. On le préconise et recommande non seulement comme saint et éminent théologien, mais de plus en plus souvent (et cela semble extrêmement caractéristique) comme commentateur d'Aristote le plus compétent, parfois même comme commentateur unique et jamais égalé.

Toutefois l'image de la situation ne serait pas objective si nous ne tenions pas compte de deux importants facteurs agissant à cette époque, à savoir des études platoniciennes toujours plus poussées et de l'activité des humanistes. Il ne faut jamais oublier que parallèlement au retour à Aristote augmente la connaissance de Platon, tout comme l'intérêt porté à son oeuvre et à toute la tradition platonicienne et néoplatonicienne. Le platonisme du XV<sup>e</sup> siècle est différencié. A côté de sa forme extrêmement anti-aristotélicienne (Gemistos Pleton), ce sont les platonismes iréniques qui donnent le ton à l'époque en proposant une harmonie spécifique et une division des rôles de l'Académie et du Péripate. La *concordia* des deux philosophes prend de plus en plus souvent le caractère d'une directive. Mais le «divin Platon» domine l'Aristote purement «physico-logique»; au premier revient le *sermo sapientiae*, au deuxième le *sermo scientiae*. Cette conviction quant au caractère presque religieux et prophétique du platonisme influera sur le XVI<sup>e</sup> siècle et sur les résolutions prises dans le domaine de l'anthropologie par le V<sup>e</sup> Concile du Latran (combien caractéristique et instructive est la comparaison de ces résolutions avec les résolutions analogues prises au Concile de Vienne deux siècles auparavant!).

Il n'y a aucun doute que les plus éminents platoniciens du XV<sup>e</sup> siècle, suivant les directives exprimées si nettement dans l'«École d'Athènes» de Raphael, s'efforcent de mettre en relief et de motiver la conformité

<sup>7</sup> P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Âge*, t. IV, Paris, 1897, p. 127.

<sup>8</sup> Br. Nardi, *Averroismo* — article dans: *Enciclopedia Cattolica*, t. II, Città del Vaticano, 1949, col. 530; *idem*, *Letteratura e cultura veneziana del Quattrocento*, dans: *La civiltà veneziana del Quattrocento* (sans mois et sans année d'édition), p. 124.

<sup>9</sup> B. Nardi, *Averroismo...*, col. 528.

des deux philosophes. Ainsi, par exemple, Pic de la Mirandole (dans le *De ente et uno*) soutient qu'il y a un profond accord entre Platon, Aristote et Saint Thomas en ce qui concerne la thèse métaphysique: *ens et unum convertuntur*<sup>10</sup>; Bessarion eut une influence décisive sur Ficin et sur toute l'Académie florentine où s'affermir la conviction que la seule apologie de la chrétienté qui soit juste est sa défense basée sur la concordance, établie préalablement, entre Platon et Aristote dans l'esprit de Plotin<sup>11</sup>. Dominique de Flandre exprime un point de vue assez radical sur la division des rôles des deux philosophes lorsqu'il écrit: «Philosophus fuerit optimus physicus, fuit tamen pessimus metaphysicus, quia nescivit abstrahere, ideo pessime metaphysicam suam composuit»<sup>12</sup>.

L'activité des humanistes, englobant l'Europe entière d'un réseau toujours plus dense et créant une vraie *res publica litterarum* internationale, exerce une très forte influence sur le caractère des études aristotéliennes et platoniciennes. Or, il faut toujours se rendre compte du fait que cette activité nous est beaucoup mieux connue que les oeuvres dans le style scolastique, alors bien plus riches au point de vue de leur quantité. Les humanistes réalisent à cette époque la grande renaissance de la philologie grâce à quoi naît la méthode historico-philologique d'études critiques des textes. Elle concerne tous les textes sans exceptions, donc aussi bien Aristote que l'Écriture Sainte. Typiques sont ici les programmes de recherche établis par les grands humanistes; Hermolaus Barbaro vise sciemment à prendre connaissance des opinions de l'Aristote historique en profitant du texte grec de ses écrits et de ses commentateurs grecs<sup>13</sup>; Érasme de Rotterdam, en s'appuyant sur des directives pareilles, contribue à la formation du grand courant des savantes recherches sur la Bible dont l'importance subsiste, sans aucun doute, jusqu'à l'époque présente.

Nous ne nous intéressons pas, au demeurant, aux études d'alors portant sur les textes d'Aristote, ni au tournant révolutionnaire qu'avait accompli dans ces études la méthode qui les réformait, propagée par les humanistes. Le grand mérite de M. H. Laurent fut de révéler les opinions, tellement «progressives» sous ce rapport, de Cajetan. Voici une de ses énonciations dans le commentaire sur le *De anima*: «Neque ut verum,

<sup>10</sup> A. Dulles, *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.), 1941, p. 66.

<sup>11</sup> E. Garin, *l'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1964, p. 100; *idem*, *La filosofia. I: Dal medio evo all'umanesimo*, dans: *Storia dei generi letterari italiani*, Milano, 1947, p. 284.

<sup>12</sup> Dominicus de Flandria, *In I Met.* 12, 2, c., p. 68b — cité d'après M. Markowski, «Definicje substancji w Komentarzu do *Metafizyki* Dominika z Flandrii» (Définitions de la substance dans le Commentaire sur la *Métaphysique* de Dominique de Flandre), *Studia Mediewistyczne*, 6, Warszawa, 1964, p. 45, note 188.

<sup>13</sup> M. H. Laurent, *Introductio: Le Commentaire de Cajetan sur le «De Anima»*, dans: *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534), Scripta philosophica: Commentaria In de Anima Aristotelis*, t. I, éd. P. J. Coquelle O. P., Romae 1938, p. XX-XXI.

neque ut consonum, neque ut probabile philosophiae haec scripserim, sed tantum ut exponens opinionem istius Graeci, quam conabor ostendere esse falsam secundum philosophiae principia»<sup>14</sup>. Il s'avèrera au cours de nos considérations combien d'importance a chaque élément de cette énonciation. Nous verrons que pour un moyen savant conservatif du début du XVI<sup>e</sup> siècle, la thèse aux termes de laquelle les opinions d'Aristote peuvent être définies comme *falsa secundum philosophiae principia*, avait l'aspect d'une hérésie méritant un procès inquisitorial.

Afin de comprendre une telle attitude des esprits, il faut se rendre compte du fait qu'après les plaies encore toutes fraîches dues au schisme occidental et en face du danger turc menaçant toujours davantage, l'Église avait besoin d'une idéologie très cohérente, appuyée sur un fondement solide. Comme nous l'avons vu, à partir du milieu du XV<sup>e</sup> siècle le choix tombe sur l'aristotélisme, mais — disons le tout de suite — sur un aristotélisme fort spécifique, c'est-à-dire harmonisant avec le platonisme (plus exactement: avec le néoplatonisme) et, avant tout, conforme aux dogmes de la foi. Il devint clair, du fait d'un tel choix, que chacun qui rompt l'unité et la cohérence idéologique aristotélico-chrétienne porte atteinte, en quelque sorte, aux fondements mêmes de la foi. La révélation de la concordance entre Aristote et la foi et aussi de l'harmonie entre l'aristotélisme et la grande tradition spiritualiste du néoplatonisme, devient, par la même, une des principales directives pour la chrétienté, alors très fortement menacée. Pour cette raison les autorités ecclésiastiques les plus conservatives et intégristes prendront, après 1450, une attitude hostile aussi bien à la «nouvelle physique» qu'à tout un nombre de manifestations de la nouvelle méthode philologico-historique de la recherche, propagée par les humanistes. C'est aussi dans ce milieu ecclésiastique radicalement conservatif que va naître le courant de l'aristotélisme chrétien moderne.

## II

Nous essayerons maintenant d'expliquer et de motiver l'hypothèse, formulée en grandes lignes dans les considérations précédentes, concernant la genèse de l'aristotélisme moderne. Nous le ferons en nous appuyant sur les faits et sur les textes groupés autour de quatre sujets: l'accroissement au XV<sup>e</sup> siècle de l'autorité théologique d'Aristote; les voix critiques s'élevant à cette époque au sujet du christianisme d'Aristote et de l'interprétation averroïste de ses opinions; les essais de découvrir l'«Aristote historique» et de trouver un jugement objectif de ses différentes interprétations; l'identification du thomisme avec l'aristotélisme chrétien.

<sup>14</sup> *De Anima* III, 2; voir: Laurent, *op. cit.*, p. XXIII.

## 1

Le principal bastion renforçant, dans le Moyen Âge tardif, le prestige théologique d'Aristote était Cologne, et notamment son Collegium Montanum. Dans la période qui nous occupe, Lambert de Monte non seulement considère Aristote comme homme ayant une puissance divine d'intellect et comme le plus grand des philosophes<sup>15</sup>, mais — et cela est plus important — il résout positivement sa *Quaestio magistralis de salvacione Aristotelis* (Hain 1586) en écrivant: «...Aristotelem summum et philosophorum principem esse de numero salvandorum»<sup>16</sup>. Le carme Herman Mesdorpheus (†1489) travaillant à Tübingen, hors du milieu de Cologne, dans ses *Flores aristotelici* traite Aristote presque en directeur de la vie spirituelle<sup>17</sup>. Mais ces opinions s'étendent bien au-delà de Cologne et de l'Allemagne. Voici, par exemple, Reginald Pecock qui, voyant en Aristote un homme inspiré, n'hésite pas à le considérer comme témoin des articles de foi, oeuvrant dans l'ordre naturel, et pour cette raison il le place parmi les docteurs de l'Église<sup>18</sup>; George de Trébizonde est d'avis qu'il faut reconnaître Aristote pour chrétien car Dieu lui a révélé le plus grand mystère de la foi, soit la vérité sur la Trinité<sup>19</sup>.

Afin que ces vagues manifestations d'estime suprême, de culte presque ne soient pas une vaine phraséologie, il faut interpréter les textes d'Aristote d'une manière appropriée, c'est-à-dire chrétienne. Antoine Flaminius souligne la nécessité d'une telle interprétation chrétienne d'Aristote et cite des exemples concrets tels que Pic de la Mirandole et Gaspard Contarini<sup>20</sup>. Beaucoup étaient convaincus que l'interprétation chrétienne de l'aristotélisme non seulement est déjà accomplie, mais qu'elle est aussi entièrement satisfaisante. Voilà que Contarini et Bartholomée Spina s'efforcent de démontrer qu'Aristote a prouvé, absolument et sans réserve, l'immortalité de l'âme individuelle<sup>21</sup>; Reginald

<sup>15</sup> Fr. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln und die spätern Gelehrten-Schulen dieses Stadt...*, I, 1: *Die Alte Universität*, Köln, 1856, p. 265.

<sup>16</sup> P. Duhem, *Le système...*, t. X, p. 154; C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. IV, Leipzig 1870, p. 224; R. Heiss, *Der Aristotelismus in der Artisten-Fakultät der alten Universität Köln* — dans: *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388*, Köln, 1938, p. 310.

<sup>17</sup> V. Ph. Gumposch, *Die philosophische und theologische Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage*, t. I: *Die philosophische Literatur*, Regensburg, 1851, p. 21-22.

<sup>18</sup> V. H. H. Green, *Bishop Reginald Pecock. A Study in Ecclesiastical History and Thought*, Cambridge, 1945, p. 84.

<sup>19</sup> H. Vast, *Le cardinal Bessarion...*, p. 355.

<sup>20</sup> G. Heidingsfelder, *Zur Aristotelesdeutung in der Renaissance, Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 53 (1940), p. 388.

<sup>21</sup> Contarini écrit (*De immortalitate animae adversus Petrum Pomponatium*, Parisiis 1571, p. 208): «meo iudicio colligitur Aristotelem de immortalitate animae dubium non fuisse»; cité d'après: G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance* (Petrus Pomponatius † 1525), dans: *Aur des Geisteswelt des Mittelalters. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters*, Supplementband III, 2 Halbband, Münster i. W., 1935, p. 1273. Spina s'exprime pareillement dans *Flagellum in Apologiam Peretti de immortalitate animae* (I, a 1): G. Heidingsfelder, *op. cit.*, p. 1284.

Pecock souligne que dans l'anthropologie d'Aristote le  $\psi\upsilon\chi$  humain est non seulement divin, mais, en plus, immortel<sup>22</sup>; et Lambert de Monte, partant du principe qu'il faut veiller à ce qu'Aristote ne soit pas soupçonné, ne fût-ce que dans la plus faible mesure, d'incompatibilité avec le dogme (principe exprimé parfaitement par Duhem: «écarter d'Aristote tout soupçon d'hétérodoxie») soutient dans son commentaire sur le VIII<sup>e</sup> livre de la *Physique* qu'Aristote n'admettait pas l'éternité du monde<sup>23</sup>. À tout cela il faut ajouter qu'avec le retour à la *via antiqua*, qui s'est produit dans les années soixante du XV<sup>e</sup> siècle, commence à prendre fortement racine le scotisme dans lequel réside profondément une des convictions fondamentales de Duns Scot qu'Aristote avait déjà dit, en principe, tout ce qu'il y avait à dire du domaine de la philosophie et que, de ce fait, l'aristotélisme s'identifie avec la vérité philosophique. N'oublions pas que par l'intermédiaire de Trombetta cette position scotiste face à Aristote et à l'aristotélisme exerça une forte influence sur le milieu de Padoue et sur Cajetan<sup>24</sup>.

Sur la toile de fond de telles opinions et constatations — et de beaucoup d'autres semblables — il devient clair et compréhensible qu'à cette époque s'affermirait toujours davantage la conviction que l'aristotélisme — et seulement l'aristotélisme! — est une philosophie *naturaliter christiana*. C'est dans un tel esprit qu'Alphonse de Madrigal OFM, appelé el Tostado (né en 1401), tâche de démontrer l'accord entre Aristote (qu'il appelle toujours *Aristoteles noster*) et les dogmes; son activité se concentre à Salamanque où au XV<sup>e</sup> siècle commence le grand épanouissement de l'aristotélisme chrétien qui procède de Pedro Martinez de Osma<sup>25</sup>. Il va de soi que cet épanouissement s'étend loin au-delà de l'Espagne et englobe l'Europe entière. Mais il s'étend de même loin dans le temps, dépassant de beaucoup le XVI<sup>e</sup> siècle. Le courant de l'aristotélisme chrétien subsiste jusqu'à nos jours. Les éminents penseurs du dernier siècle attribuaient à Aristote des opinions créationnistes au sujet de la genèse de l'âme humaine<sup>26</sup> et certains auteurs de cette époque étaient des métaphysiciens soutenant qu'on peut trouver chez Aristote non seulement une pleine motivation de l'immortalité individuelle, mais que sa théorie de l'être prend en considération et applique la thèse de la composition des êtres d'essence et d'existence! Nous savons que l'étude détaillée des textes d'Aristote et leur analyse historico-philologique approfondie ne permettent pas d'en tirer des conclusions de ce genre.

<sup>22</sup> V. H. H. Green, *Bishop Reginald Pecock...*, p. 85.

<sup>23</sup> P. Duhem, *Le système...*, t. X, p. 154 - 155.

<sup>24</sup> E. Gilson, «Cajetan et l'humanisme théologique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 1955, p. 132.

<sup>25</sup> T. et J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid, 1943, p. 550 et 569.

<sup>26</sup> Voir p. ex.: Fr. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911.

Vu les tendances croissantes au XV<sup>e</sup> siècle, appuyées par les autorités, d'affermir le courant de l'aristotélisme chrétien, il devient clair qu'on commence à considérer nombre de thèses aristotéliennes purement philosophiques, et surtout cosmologiques (p. ex. la théorie du mouvement, le géocentrisme ou la division du monde en sub-lunaire et supra-lunaire) presque comme des articles de foi, et qu'on aperçoit dans leur refus une hérésie et un attentat contre l'intégrité et la pureté de l'édifice de la foi. Puisqu'il en était ainsi, combien profondes et justes paraissent les paroles de Duhem se rapportant au conflit de cette époque entre la foi et la science: «...les esprits peu clairvoyants en venaient à ne plus bien distinguer ce qui était enseignement de la foi de ce qui était seulement système scientifique propre à l'auteur ou à son Ecole»<sup>27</sup>.

## 2

A côté des manifestations d'admiration, proches d'un culte d'Aristote, appelé «précurseur du christianisme», commencent à se faire entendre des voix d'avertissement et de critique soulignant l'abîme qui divise les dogmes de la foi des conceptions aristotéliennes. Un des principaux centres de ces tendances critiques sont les augustins. Au XIV<sup>e</sup> siècle déjà, Hugolin Malabranca d'Orvieto considérait, il est vrai, que la vérité philosophique s'identifie avec la philosophie d'Aristote, mais en même temps il était d'avis qu'Aristote n'est aucunement un penseur chrétien; un tel point de vue sur la philosophie et sur l'aristotélisme poussait Hugolin vers le scepticisme. Dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle Augustin Favorini, OSA, va un peu plus loin et rejette la thèse d'Hugolin selon laquelle il y aurait une identité entre la philosophie et l'aristotélisme<sup>28</sup>. Cette problématique est reprise par le grand Paul de Venise qui, allant encore plus loin, soutient qu'on ne peut pas être un péripatéticien conséquent sans rejeter certains articles de foi<sup>29</sup>. Ainsi devient-il compréhensible que malgré l'orientation vers l'aristotélisme chrétien, recommandée par les autorités ecclésiastiques, beaucoup sont de plus en plus convaincus de la grande différence entre la philosophie d'Aristote et les articles de foi. Pour cette raison à la fin du XV<sup>e</sup> siècle Apollinaire Offredi de Crémone a pu opposer Aristote à la foi en énumérant les quatre principales orientations dans les controverses de son époque au sujet de l'âme: il cite les alexandristes, les averroïstes, les opinions d'Aristote et la *positio fidei*<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> P. Duhem, *Le système...*, t. X, p. 190.

<sup>28</sup> S. Friemel, *Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favorini von Rom* OESA († 1443) — dans: *Cassiciacum*, t. XII, 2 Reihe, 4 Band, Würzburg, 1950, p. 152 et 187.

<sup>29</sup> P. Duhem, *Le système...*, t. X, p. 385.

<sup>30</sup> Apollinaire Offredi de Crémone, *Quaestiones in libros Aristotelis De anima*, Venetiis, 1466, III, 4, 2, ad 3um.

Le développement, dû aux humanistes, des recherches philologico-historiques sur les textes d'Aristote et de ses commentateurs antiques cause qu'à la charnière des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles les plus éminents intellects deviennent toujours plus conscients de la divergence entre le christianisme et l'aristotélisme; c'est surtout grâce au problème de l'immortalité individuelle de l'âme humaine, passionnant tout particulièrement les esprits d'alors, que s'affermir graduellement, dans ces milieux, la conviction qu'en cette matière Aristote ne représente nullement ce que nous appelons la *positio fidei*. Caractéristiques sous ce rapport sont les opinions de Cajetan et de Pomponazzi.

Nous pouvons admettre aujourd'hui que Cajetan changeait ses idées ou, tout au moins, évoluait dans ses opinions sur les enseignements d'Aristote au sujet de l'immortalité de l'âme. Tout d'abord (dans son *Commentaire* sur la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin) il était d'avis qu'Aristote démontre l'immortalité de façon satisfaisante, mais ensuite (dans le *Commentaire* sur le *De anima*, donc en 1509) il modifie considérablement sa conviction puisqu'il arrive à la conclusion que dans les écrits du Philosophe on peut trouver seulement des textes motivant l'immortalité de l'intellect agent: «Aristoteles... intulit immortalitatem intellectus agentis solius»<sup>31</sup>. Cajetan ne trouva pas dans les textes d'Aristote de base permettant d'accepter *l'operatio propria* pour l'intellect en puissance<sup>32</sup>. De cette façon l'analyse impartiale et sévère du texte d'Aristote menerait à la conclusion que l'interprétation averroïste des enseignements d'Aristote sur l'intellect et l'immortalité de l'âme est la plus compatible avec le contenu de ses textes.

Ainsi raisonne aussi Pierre Pomponazzi qui semble favoriser, en fin de compte, l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise. Dans le *De immortalitate animae* (9) Pomponazzi écrit: «anima humana... veraciter est forma simul incipiens et desinans cum corpore, neque aliquo pacto potest operari vel esse sine eo». Tel serait donc la conclusion finale à laquelle arrive la philosophie aristotélicienne en ce qui concerne le problème de l'âme et de son immortalité. Mais, s'il en est ainsi, l'immortalité de l'âme peut être seulement un article de foi<sup>33</sup>. Et les articles de foi, selon Pomponazzi, doivent s'appuyer sur des fondements rationnels vraiment solides et immuables et non pas sur des principes de caractère philosophique qui, après un examen plus détaillé, s'avèrent des pseudo-arguments, des «merae nugae et in scandalum fidei; magisque sunt detrimentum fidei quam in adminiculum» (*De immortalitate animae* I, 3, 3)<sup>34</sup>. Ce qui est très important c'est que, selon Pomponazzi, il faut cesser enfin de considérer Aristote comme autorité infaillible dans le domaine de la

<sup>31</sup> G. Heidingsfelder, *Zur Aristotelesdeutung...*, p. 395.

<sup>32</sup> G. Heidingsfelder, *op. cit.*, p. 392.

<sup>33</sup> G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit...*, p. 1268.

<sup>34</sup> G. Heidingsfelder, *op. cit.*, p. 1274.

philosophie; Aristote ne savait pas tout et pouvait se tromper: «Dico Aristotelem errasse, et tu plus erras dicendo Aristotelem omnia scivisse» (Pomponazzi, *In VII Physicorum*)<sup>35</sup>. Si l'on admettait que la vérité philosophique s'identifie avec l'aristotélisme, chacun qui chercherait (ensemble que c'est justement ce que signifient les paroles impressionnantes de Pomponazzi: «oportet ... in philosophia haereticum esse qui veritatem invenire cupit»!<sup>36</sup>

Mais les conclusions de ce genre, auxquelles arrivaient Cajetan ou Pomponazzi, étaient sans nul doute en désaccord profond avec les tendances officielles qui apercevaient dans l'aristotélisme régénéré et bien interprété une idéologie pour la *Christianitas* sérieusement menacée. Cela a dû mener inévitablement à des conflits aigus, à nombre d'attaques et d'accusations de la part des esprits superficiels et qui découvraient trop facilement chez leurs adversaires la doctrine dite de la «double vérité»; ils n'arrivaient pas à comprendre qu'Aristote pouvait se tromper et que l'aristotélisme n'est qu'une parmi beaucoup de philosophies possibles. Ici aussi se trouve une des sources de la condamnation au V<sup>e</sup> Concile du Latran de l'alexandrinisme, et surtout de l'averroïsme dans lequel on apercevait le principal coupable et la cause des altérations du vrai aristotélisme compatible avec les dogmes de la foi.

Il se forme contre les averroïstes un large front parfois assez cohérent composé surtout d'humanistes, de scotistes et de platoniciens. Pour les humanistes l'averroïsme personifie la barbarie du langage et de la terminologie contre laquelle ils luttent avec toute ferveur. Pour les scotistes le monopsychisme était une doctrine non seulement incompatible avec la foi, mais aussi radicalement inadmissible au point de vue philosophique; il est caractéristique qu'Antoine Trombetta, principal scotiste de Padoue, publie à la fin du XV<sup>e</sup> siècle un traité spécial sur la pluralité des âmes, dirigé contre les averroïstes<sup>37</sup>. Ficcin voit uniquement dans le platonisme une réplique efficace aux erreurs des averroïstes et des alexandrines; il répète cette idée maintes fois et dans sa lettre à Mathieu Corvin il dit tout à fait clairement que dans le platonisme «Alexandre et Averroès reçoivent la réplique qu'ils méritent et qu'en même temps (seulement dans la philosophie de Platon) ressort pleinement la divinité de notre âme»<sup>38</sup>.

Rien d'étonnant que dans un tel climat l'ancien averroïste Nicoletto Vernia († 1499) cède à la pression et se décide, avant sa mort, d'écrire

<sup>35</sup> G. Heidingsfelder, *op. cit.*, p. 1268.

<sup>36</sup> E. Garin, *L'Umanesimo italiano...*, p. 158.

<sup>37</sup> Ant. Trombetta, *Quaestio de animarum pluralitate contra Averryoym et sequaces in studio Patavino determinata*, Venetiis, 1498; E. Garin, *La filosofia...*, p. 346; G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit...*, p. 1267.

<sup>38</sup> E. Garin, *La filosofia...*, p. 298.

et de publier sa rétractation *Contra perversam Averrois opinionem* où, passant sur les positions de l'aristotélisme chrétien, il considère les opinions des averroïstes comme *aliena ab intellectu Aristotelis*<sup>39</sup>. Cesse aussi de nous étonner que la bulle *Apostolici regiminis*, lue le 19 décembre 1513 par le primat Jean Łaski à la VIII<sup>e</sup> session du V<sup>e</sup> Concile du Latran, condamne non seulement les opinions des averroïstes et des alexandristes mais aussi celles de Pierre Pomponazzi<sup>40</sup>.

## 3

Si la condamnation de Pomponazzi ne s'étendit pas sur Cajetan, c'était probablement parce que celui-ci, comme cardinal et général de l'ordre des dominicains, occupait dans la hiérarchie ecclésiastique un rang trop haut et trop important. Mais la position de Cajetan aux sessions du Latranum V<sup>um</sup> prouve que ses opinions sur le fond du problème tout comme sur la méthodologie différaient beaucoup des opinions de la majorité des Pères du Concile. Or, la conviction fortement enracinée que l'«Aristote historique» est incompatible avec la foi, tout comme la conviction que la philosophie est autonome par rapport à la théologie, étaient le vrai motif du célèbre *non placet* de Cajetan à la VIII<sup>e</sup> session, déjà mentionnée, du Concile; par son *non placet* Cajetan ne s'opposa à rien d'autre qu'au principe même et au fait d'une condamnation des disciplines non-théologiques<sup>41</sup>.

A cette époque la lutte pour l'autonomie des recherches scientifiques se poursuit clandestinement. A côté des tendances à christianiser soit Aristote, soit Platon, tendances servant le plus souvent d'outils idéologiques ou apologétiques, on voit s'affermir et s'accomplir lentement le grand et laborieux travail des savants qui cherchent le «vrai Aristote historique». Les platoniciens d'alors, évoquant les traditions hellénistiques, s'efforcent de limiter la portée d'Aristote et de l'aristotélisme rien qu'à la «physique»; c'est dans cet esprit que Marsile Ficine souligne que seulement Platon, et uniquement lui, est un théologien parmi les philosophes<sup>42</sup>. Les fervents de Platon essaient de démontrer combien destructive est l'influence de l'aristotélisme dans la sphère de la religion. D'après Ficin, la philosophie aristotélicienne, comme l'interprètent les averroïstes ou les alexandristes, non seulement menace la religion, mais détruit sa quintessence<sup>43</sup>; pour cette raison, malgré l'orientation officielle des

<sup>39</sup> Br. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, p. 119; M. H. Laurent, *Introductio...*, p. XI.

<sup>40</sup> M. H. Laurent, *op. cit.*, p. XXXVI.

<sup>41</sup> M. H. Laurent, *op. cit.*, p. XXXVI-XXXIX.

<sup>42</sup> E. Garin, *La «Teologia» Ficiniana* — dans: *Umanesimo e Machiavellismo (Archivio di filosofia)*, Padova 1949, p. 31.

<sup>43</sup> E. Garin, *l'Umanesimo...*, p. 109.

autorités ecclésiastiques «vers Aristote», le cardinal Gilles de Viterbo, grand protecteur et coryphée du platonisme, exprime au début du XVI<sup>e</sup> siècle son programme en disant: «propono platonicas quaestiones contra Peripateticos»<sup>44</sup>.

Cependant les véritables savants deviennent de jour en jour plus nombreux; ce sont eux qui, indépendamment de telles ou autres luttes entre camps et écoles, se passionnent à la grande aventure d'atteindre ou plutôt de se rapprocher de l'«Aristote authentique»; combien de vie et de passion de recherche contient la belle phrase, bien connue, de Hermolaus Barbaro au sujet d'Aristote: «ut cum ipso vivo et praesente loqui videamur»<sup>45</sup>. Lentement et non sans peine mûrit la conviction que les savants veulent avant tout arriver à savoir, par l'étude des textes d'Aristote, ce que pensait vraiment l'Aristote historique et étudier celui-ci comme n'importe quel autre auteur antique.

C'est dans ce sens précisément, en détectant les traces d'un laborieux travail de recherche, et non dans l'esprit de la «double vérité», qu'il faudrait comprendre les énonciations de Paul de Venise selon lequel dans la philosophie aristotélicienne l'intellect humain est séparé du corps et, par conséquent, éternel et indestructible, mais — un seul pour tous les hommes<sup>46</sup>. Paul énonce des opinions pareilles dépassant de beaucoup le problème de l'intellect; pour lui la philosophie constitue un ensemble de thèses philosophiques d'Aristote commentées à la manière d'Averroès et des averroïstes<sup>47</sup>. On peut citer nombre de savants de la période en question qui cherchaient sciemment les opinions de l'«Aristote historique»; il suffit de mentionner, à côté d'Antoine Flaminius, François de Vicomercato qui s'énonce en cette matière dans sa lettre dédicatoire précédant son *Commentaire* sur le III<sup>e</sup> livre du *De anima* d'Aristote<sup>48</sup>.

En reproduisant parfaitement les opinions philosophiques de Cajetan, Gilson l'entraîne cependant inutilement dans les méandres de la «double vérité» et semble ne pas apercevoir que Cajetan aussi voulait connaître avant tout la vérité historique sur Aristote<sup>49</sup>. Tel est exactement l'esprit dans lequel Cajetan, comme chercheur engagé dans la grande aventure de la «rencontre avec l'Aristote authentique», exprime les paroles importantes et caractéristiques, citées dans la première partie de nos considérations (p. 167 - 168). Thomas de Vio, d'ailleurs, met dans ses écrits plus d'une fois en relief la spécificité de l'aspect historique des recherches sur les textes<sup>50</sup>. D'une telle approche critique au

<sup>44</sup> E. Garin, *op. cit.*, p. 131.

<sup>45</sup> E. Garin, *op. cit.*, p. 21.

<sup>46</sup> P. Duhem, *Le système...*, t. X, p. 384.

<sup>47</sup> P. Duhem, *op. cit.*, p. 391.

<sup>48</sup> Franciscus de Vicomercato, *In III-um librum De anima*, Parisiis 1543.

<sup>49</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'humanisme...*, p. 121; 131 - 133; M. H. Laurent, *Introductio...*, *passim*.

<sup>50</sup> M. H. Laurent, *op. cit.*, p. XXIX-XXXIII.

texte d'Aristote témoignent aussi nombre d'interprétations de la philosophie aristotélicienne présentées par Cajetan. Il s'avère donc, selon Cajetan, qu'Aristote n'admettait pas l'immortalité individuelle de l'âme; car, d'une part, on ne peut pas considérer l'intellect comme forme du corps humain, ainsi que le fait Saint Thomas <sup>51</sup> — et la thèse *nihil est in intellectu...* est pour Cajetan une erreur pardonnable d'Aristote <sup>52</sup> — mais, de l'autre, on doit admettre que conformément aux enseignements authentiques d'Aristote l'intellect en puissance est immortel <sup>53</sup>. Extrêmement important pour l'histoire de la métaphysique est le fait, révélé et mis en relief par Gilson, que Cajetan se rend compte du manque chez Aristote de la problématique existentialiste concernant l'existence dans le sens de l'esse de Thomas: «licet ab Aristotele nihil manifesti in hac re habeamus» <sup>54</sup>.

Nous trouvons des opinions analogues chez Pomponazzi; évidemment, elles y sont complétées et modifiées. Pomponazzi affirme, entre autres, (*De nutritione*) qu'Aristote ne connaissait pas la notion de l'indivisibilité de l'âme <sup>55</sup>. Importante est l'opinion prononcée, en plein XVI<sup>e</sup> siècle déjà, par Jacques Zabarella au sujet de Pomponazzi et de sa manière de comprendre Aristote: «Petrus Pomponatius meo quidem iudicio proxime omnium ad Aristotelis mentem et ad veram solutionem accessit... inquit Aristotelem asserere non ipsam mentis substantiam extrinsecus accedere, sed solum principium effectivum» <sup>56</sup>.

La morale résultant de ces comparaisons peu exhaustives et superficielles par nécessité est la suivante: les recherches des savants, poursuivies au XV<sup>e</sup> siècle et plus tard, dont l'objet est de découvrir le «vrai» Aristote, montrent de façon toujours plus claire et plus unanime que parmi les interprétations de la philosophie d'Aristote la plus proche de l'Aristote historique est quand même l'interprétation averroïste, ayant d'ailleurs, comme on le sait, différentes versions et nuances. En généralisant la question, telle était justement l'opinion non seulement de Pomponazzi, mais aussi de Cajetan. Vers l'an 1505 Pomponazzi était d'avis que dans le problème de l'intellect et de l'âme, alors le plus discuté, l'interprétation d'Averroes correspond exactement à la pensée d'Aristote; ensuite il passe graduellement sur des positions plus proches de l'alexandrinisme, voyant plutôt dans les conceptions d'Alexandre d'Aphrodise un reflét fidèle des opinions d'Aristote <sup>57</sup>.

Cajetan est d'avis que conformément à l'aristotélisme authentique

<sup>51</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'humanisme...*, p. 129.

<sup>52</sup> E. Gilson, *op. cit.*, p. 125.

<sup>53</sup> G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit...*, p. 1283.

<sup>54</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'existence* — dans: *Tijdschrift voor filosofie*, XV (1953), p. 268.

<sup>55</sup> E. Garin, *l'Umanesimo...*, p. 161.

<sup>56</sup> Jacobus Zabarella, *De anima*, II, 29.

<sup>57</sup> Br. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, p. 168; 185-188; 376.

l'intellect agent n'est pas une faculté de l'âme, comme le veut Saint Thomas, mais une *substantia separata*<sup>58</sup>. Qui plus est, dans la question (10) de son *Commentaire sur la Somme*, consacrée à la création des esprits purs, Cajetan n'exprime pas, à dire vrai, son propre jugement sur les opinions des averroïstes de Padoue, mais présente celles-ci dans une lumière faisant croire aujourd'hui que c'étaient les conceptions averroïstes qui alors portaient l'empreinte de l'«aristotélisme pur»<sup>59</sup>. Nous voyons, d'après ces quelques données que le climat dans le monde des véritables savants et érudits, permettant de voir dans l'averroïsme et partiellement dans l'alexandrinisme l'interprétation juste car relativement la plus proche des opinions d'Aristote et de sa philosophie, devenait de plus en plus inquiétant pour les autorités ecclésiastiques décidées d'affermir et de propager l'«aristotélisme chrétien».

## 4

Dans cet état de choses, étant donné l'«orientation vers Aristote» admise et dominante dans l'Eglise à partir du milieu du XV<sup>e</sup> siècle, les autorités ecclésiastiques compétentes pouvaient choisir entre deux voies. On pouvait adopter l'attitude libérale c'est-à-dire séparer nettement le domaine de la philosophie de celui de la théologie en laissant non résolue la question de la conformité de ces deux disciplines et — en défendant l'autonomie de chacune d'elles — encourager à approfondir la recherche scientifique. Ou bien on pouvait choisir la politique de la «main forte» et, par conséquent, concilier, par force en quelque sorte, la sphère de la foi avec celle de la philosophie, visant en même temps à mettre d'accord, à tout prix, Aristote avec les articles de foi. On ne connaissait pas, à cette époque, les distinctions méthodologiques dont nous disposons à présent (et pourtant nous sommes bien loin encore de la perfection dans ce domaine); l'Europe chrétienne, affaiblie par nombreuses plaies et menacée de l'extérieur, exigeait plus que jamais une cohérence idéologique et une structure qui tout au moins aurait semblé forte. Rien d'étonnant que le choix tomba sur la deuxième orientation, donc sur l'orientation intégriste.

Mais l'acquis du monde des savants pénétrait à l'extérieur et il fallait absolument s'opposer aux opinions, comme celles de Pomponazzi ou de Cajetan, non seulement par une polémique et des repressions administratives, mais par un commentaire d'Aristote d'un même poids intel-

<sup>58</sup> G. Heidingsfelder, *Zur Aristotelesdeutung...*, p. 393-394.

<sup>59</sup> K. Feckes, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin «De ente et essentia» im Lichte seiner Kommentare* — dans: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Theol. u. Philos. d. Mittelalt.*, Supplementband III, 1 Halbband, Münster i. W. 1935, p. 675.

lectuel et, en plus, correct au point de vue de l'orthodoxie. Les partisans et les coryphées de l'«Aristote chrétien» comptent sur Thomas d'Aquin. Mais à vrai dire ils ne se soucient pas de la question si Thomas est réellement d'accord avec l'Aristote historique, et s'il n'a pas transformé et assimilé l'aristotélisme à ce point que presque rien n'y fut laissé des opinions du créateur historique du Périplate. Nous savons donc aujourd'hui comment Saint Thomas procédait avec les différentes idées de ses prédécesseurs: qu'il les joignait à sa vision et à sa synthèse philosophique sans se soucier de révéler fidèlement, au point de vue historique, les opinions du Pseudo-Denis, d'Augustin ou d'Aristote, et exploitait celles-ci comme éléments ou impulsions servant à exprimer sa vision. Les réalisateurs du programme de l'«aristotélisme chrétien» font tout leur possible afin d'affermir l'opinion que c'est Thomas qui comprenait le mieux Aristote et que grâce à son interprétation l'harmonie entre la philosophie (identifiée avec l'aristotélisme) et la foi fut établie pour toujours.

Dans cette ambiance intellectuelle les averroïstes, les alexandristes et les humanistes démontraient (de façon qui, il est vrai, n'était pas toujours convaincante) que les conceptions philosophiques de Saint Thomas diffèrent profondément de la philosophie d'Aristote et que, de ce fait, on ne peut être à la fois thomiste et aristotélicien conséquent<sup>60</sup>; et Pomponazzi avait le courage de dire ouvertement qu'on ne trouvera pas Aristote par l'intermédiaire de Thomas (il était d'avis, par exemple, que Saint Thomas interprète le *De coelo* d'Aristote contrairement aux intentions de l'auteur)<sup>61</sup>. Aujourd'hui nous pouvons juger ces constatations fort positivement car nous y apercevons des essais précieux de purifier l'atmosphère obscure au point de vue intellectuel; mais à l'époque elles étaient considérées par la majorité «intégriste» donnant le ton à la vie de l'Église, comme thèses qui portent atteinte au coeur même de l'aristotélisme chrétien de rigueur. Ce qui déplaisait aux chefs et aux représentants de cette orientation, c'était non pas que Cajetan est loin de comprendre d'une manière juste et compatible avec Thomas les idées philosophiques les plus essentielles de ce dernier (surtout sa conception de l'existence — *esse!*<sup>62</sup>), mais qu'il détruit l'unité, la cohérence et l'inviolable harmonie des pensées du Stagirite et de l'Aquinat.

Il n'est donc pas étonnant que du moment où Thomas de Vio quitta le poste de général de l'ordre, naît dans l'ordre des dominicains une opposition organisée contre lui et contre Pomponazzi. En tête de cette attaque frontale se trouve Bartholomée Spina qui n'hésite pas à accuser Cajetan d'être hypocrite et de professer la doctrine de la «double vérité» et qui, dans son *Flagellum*, appelle Pomponazzi disciple de Caje-

<sup>60</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'humanisme...*, p. 131 et 133.

<sup>61</sup> G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit...*, p. 1268.

<sup>62</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'humanisme...*, p. 134.

tan<sup>63</sup>. Il considère Cajetan comme adversaire d'Aristote et antagoniste de Saint Thomas<sup>64</sup>. Nous comprenons aussi que dans cette atmosphère Léon X exigea de Pomponazzi une rétractation de son *De immortalitate animae*. Comme nous l'avons mentionné, Spina n'était pas seul; il dirigeait tout un ensemble d'auteurs agissant de concert. Ce sont: Ambroise Fiandini, Bartholomée Fiera de Mantoue, Jérôme Amidei, Vincent Calzado, Augustin Nifo, Gaspard Contarini. Mais Pomponazzi n'a de l'égard que pour les deux derniers de ses adversaires<sup>65</sup>.

Ce front intégriste et cohérent au point de vue idéologique avait à quoi se référer; il trouvait ses inspirations surtout dans le milieu de Cologne. A Cologne plus qu'ailleurs on était convaincu que le thomisme et l'aristotélisme sont identiques, ce dernier étant identifié, évidemment, avec la philosophie en général. Déjà dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle Henri de Gorkum était persuadé qu'être thomiste cela veut dire expliquer Aristote comme le faisait Saint Thomas<sup>66</sup>. Jean Tinctoris, décédé en 1469, aperçoit la grandeur de Thomas dans l'oeuvre qu'il avait accomplie en tant que commentateur de la philosophie d'Aristote, et il appelle Saint Thomas *praecipuus librorum Aristotelis commentator*<sup>67</sup>. Une telle atmosphère facilite, bien entendu, l'adaptation et l'affermissement de tous les éléments typiquement «aristotéliens» de la grande vision philosophique de Thomas (surtout de l'hylémorphisme et de la doctrine, qui y était liée, de l'unicité de la forme substantielle). Cependant les conceptions de Thomas les plus créatrices et centrales (la théorie de l'existence comme acte du composé et de la forme) non seulement subsistent avec grande peine, mais se déforment facilement et, oubliées, disparaissent complètement!<sup>68</sup>

\*

Ainsi l'«automne du Moyen Age» transmet le thomisme à l'époque moderne comme expression la plus parfaite de l'«aristotélisme chrétien». La profonde conviction de Spina qu'Aristote et la vérité philosophique font un et que l'interprétation de Thomas de la philosophie aristotélienne est la plus fidèle et immuable, sera aussi la conviction de la plupart des grands commentateurs de Thomas, tels que François Silvestris de Fer-

<sup>63</sup> G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit...*, p. 1280.

<sup>64</sup> M. H. Laurent, *Introductio...*, p. XLIII-XLIV; XLIX.

<sup>65</sup> M. H. Laurent, *op. cit.*, p. XXXIX-XL.

<sup>66</sup> R. Heiss, *Der Aristotelismus in der Artisten-Fakultät der alten Universität Köln* — dans: *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388*, Köln 1938, p. 309.

<sup>67</sup> M. Grabmann, *Der Belgische Thomist Johannes Tinctoris († 1469) und die Entstehung des Kommentars zur «Summa theologiae» des Hl. Thomas v. Aquin* — dans: *Studia Mediaevalia in honorem... R. J. Martin...*, Brugis, p. 419.

<sup>68</sup> E. Gilson, *Cajetan et l'existence...*, p. 284.

rare ou Chrysostome Javelli<sup>69</sup>. Ils transmettront aux futures générations de thomistes la profonde certitude que Saint Thomas est infaillible comme commentateur d'Aristote, qu'Aristote ainsi compris doit être inviolable dans le monde chrétien, et que la philosophie aristotélicienne ainsi présentée doit rester pour toujours la «philosophie officielle de l'Eglise».

Le fait qu'une telle opinion s'était établie eut des conséquences lamentables. Non seulement au XVII<sup>e</sup> siècle encore retentissait à la Sorbonne le terrible *anathema sit*, avec la possibilité de la peine de mort pour chacun qui n'enseignerait pas la philosophie conformément à Aristote («chrétien») <sup>70</sup> mais, en plus, généralement adopté devint le point de vue que l'oeuvre maîtresse de Thomas est le «baptême d'Aristote», c'est-à-dire une interprétation de sa philosophie qui la fait paraître conforme aussi bien aux opinions authentiques du Stagirite qu'aux dogmes de la foi. Jusqu'à nos jours on écrit sur la philosophie chrétienne, employant ce terme aussi bien au sens propre qu'au sens historique, comme si c'était l'«aristotélisme chrétien» ou la philosophie «aristotélico-thomiste» <sup>71</sup>. Ces convictions devenant toujours plus fortes et généralement adoptées et plongeant dans l'ombre et l'oubli la véritable grandeur de la pensée philosophique et théologique de Saint Thomas, furent une des raisons principales de l'inertie, de l'isolement et de la faiblesse interne du thomisme à l'époque moderne.

Il a fallu une longue évolution et nombreuses expériences pour arriver à la charnière du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle et pour pouvoir comprendre, grâce aux études philologico-historiques approfondies et à la réflexion méthodologique et philosophique avancée, beaucoup de questions dont la compréhension était jusqu'ici impossible. Le plus important est de se rendre compte que la vraie grandeur philosophique de Thomas d'Aquin réside dans ses propres conceptions philosophico-théologiques et non pas dans son rôle de commentateur d'Aristote intégrant la philosophie aristotélicienne dans l'édifice de la théologie catholique.

<sup>69</sup> M. H. Laurent, *Introductio...*, p. XLIX; LI.

<sup>70</sup> Voir: I. Düring, *Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus* — dans: *Antike und Abendland*, IV (1954).

<sup>71</sup> Voir p. ex.: A. Dulles, *Princeps Concordiae...*, p. 120; R. Haubst, *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist* — dans: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XVIII (1951), p. 322.