

L'homme, Image de Dieu

Intellect agent et immortalité dans le «Liber de Anima»
de Philippe Mélanchthon

par DINO BELLUCCI

Introduction

L'Empereur Hadrien de retour de ses voyages, se fit construire à Tivoli une villa où il reproduisit dans un ensemble harmonieux et agréable à vivre les monuments les plus beaux qu'il avait admirés dans les différentes régions de l'Empire. Comme bien d'autres auteurs de la Renaissance, Mélanchthon aussi s'est édifié un système de pensée répondant à ses propres exigences et à son propre confort, en s'inspirant, entre autres, des débris des glorieuses constructions de la réflexion humaine à travers les siècles. Son paysage intellectuel rappelle en quelque sorte ce que fut la Villa Hadriana en architecture. Il a opéré des choix, fait des rapprochements et des assemblages parfois osés, donnant de nouvelles nuances à d'anciennes idées, les insérant dans de nouveaux contextes pour les adapter à un nouveau système de valeurs, qu'il a à cœur d'exposer et de défendre.

En pénétrant dans l'univers composite de notre auteur, on risque d'être dérouteré, de ne pas arriver à saisir le sens de l'ensemble, de se perdre enfin dans des questions de détail par une curiosité tout naturelle de déterminer d'où vient tel ou tel morceau de doctrine, sans pourtant pouvoir tout à fait se rendre compte de la signification qu'elle possède dans le nouveau système de pensée proposé. Même les redites fréquentes qui pourraient éclairer les points les plus saillants de la tractation, aboutissent souvent à accentuer l'impression dominante d'incohérence. Elles peuvent trahir des repentirs du Réformateur par rapport à l'opinion précédemment exprimée ou même introduire l'opinion contraire, comme si l'auteur de la Dialectique ne se gênait pas de pratiquer l'art du double discours. Qu'il s'agisse d'une sorte de relativisation intentionnelle des opinions philosophiques face à la vérité biblique sur l'homme ou que l'auteur se sente obligé de respecter une grande latitude d'opinions dans la caligo, le brouillard, qui nous empêche sur cette terre de voir de nos yeux la substance des choses¹ et, en particulier, de l'âme, les flottements de la pensée de Mélanchthon sur quelques points d'importance de sa psychologie agacent le lecteur. D'où la tentation qu'on éprouve de formuler des hypothèses pour ramener la pensée du Réformateur à

¹ CR XIII 5.

une unité qu'il ne laisse pas toujours transparaître. J'espère que le maître à qui cet article est dédié ne me tiendra pas par trop rigueur si je n'ai pas su tout à fait éviter cet écueil.

La psychologie de l'image

La psychologie de Mélanchthon – qui est en même temps une anthropologie – est née sous le signe de la Réforme. On ne trahira sans doute pas les intentions réelles de notre auteur en affirmant que, par son oeuvre, il se propose de nous mettre en état de mieux comprendre la définition de l'homme donnée par la Réforme luthérienne, ainsi que de nous faire entrevoir la manière dont Dieu agit sur l'homme et l'homme réagit à l'intervention divine.

D'après la définition donnée par Luther dans la «Disputatio de homine» de 1536, l'homme est une «matière nue» que Dieu prépare dans cette vie à recevoir la forme eschatologique qui sera l'image «réformée et parfaite de Dieu» en lui². Ce n'est sûrement pas un hasard si le «Liber de Anima» s'ouvre par une définition de l'homme comme «parva Dei imago» empruntée à la «Prisca Theologia»³. Pendant toute son oeuvre, l'auteur gardera présente à l'esprit l'action de Dieu qui crée l'homme à son image et le prépare ensuite, après la chute, à la forme future, en reformant cette même image. Cette action se manifestera dans la catégorie de la Loi, par la création dans l'homme de qualités intrinsèques, ou bien dans celle de l'Évangile qui saisit l'esprit et le coeur comme une force agissante et créatrice à la manière de l'ars par un afflatus et un souffle divins, pleins de promesse⁴. La psychologie de Mélanchthon offre une analyse de l'homme et de ses puissances, dans laquelle l'action si complexe de Dieu sur le plan de la nature, de la Loi et de la Foi peuvent être assez aisément définis. Elle rend bien compte aussi, à mon avis, du fait que la congruentia, l'accord de l'homme avec soi-même dans ses différentes parties et facultés et avec Dieu – résultat de l'image parfaite de Dieu et de sa justice – n'existe plus et n'existera jamais sur terre, parce que l'image de Dieu en nous est brouillée. Elle ne pourra être rétablie dans sa perfection que dans la vie future, lorsque Dieu saura finalement

² Thèses 35-38, WA 39/1, 177, 3-10.

³ CR XIII 5: «... convincimur ut fateri cogamur, hanc naturam non exitisse casu, sed mentem aliam architectatricem ac opificem esse, que in hac utcumque suam similitudinem expressit, sicut et antiquitas dixit. Exemplumque Dei quisque est in imagine parva. Et inter Sibyllinos versus hic recitatur, εἰκὼν ἐστὶ ἄνθρωπος ἐμῆ, λόγον ὄρθον ἔχουσα.

⁴ CR XIII 149: «Etsi autem Averrois divinatio deridetur, et fortassis ab Aristotele aliena est, tamen si dextre intelligitur, non est absurda. Cum enim ait, facientem intellectum esse ipsum Deum cientem excellentiores motus in hominibus, vere dicit, excellentes et salutare cogitationes a Deo ipso monstrari et regi, ut Salomon inquit, ut oculus videat, et auris audiat, Deus facit utrumque. Et vere inquit Cicero: Nulla excellens virtus sine adflatu divino est. Scipionem flectebat Deus ad consilium traiciendi in Africam, etiamsi dissentiebant Fabius et alii senes.»

se reconnaître dans sa propre image et que nous posséderons la *iustitia in re*⁵. L'application de la doctrine luthérienne de la distinction entre la Loi et l'Évangile à l'ancienne considération de l'homme comme image de Dieu a radicalement modifié chez Mélanchthon aussi la manière d'envisager l'homme, par rapport aux considérations précédentes, notamment augustinienes⁶.

Homme et cosmos

Sous la plume de Mélanchthon, la doctrine de l'homme comme image de Dieu opère aussi de profonds changements dans la vision des rapports de l'homme avec le cosmos. Notre Réformateur est bien conscient du fait que l'homme est foncièrement ancré dans la nature et, sous certains respects, paraît même accentuer, plus qu'on ne le faisait couramment, la persuasion d'une insertion et appartenance intimes de la partie inférieure de l'homme à l'univers et à ses lois. D'autre part, il se montre soucieux de séparer du reste du cosmos l'image de Dieu chez l'homme, liant cette image, au moment où elle se constitue dans l'âme rationnelle, uniquement et directement à Dieu et aux rayons de la sagesse divine dont l'âme est le miroir. Grâce à la doctrine de l'image, la conception que Mélanchthon se fait de l'homme va dans le sens d'une plus grande autonomie et intériorisation par rapport au cosmos, en ce qui concerne les valeurs distinctives et absolues de ce roi de la création. Mélanchthon élargit ainsi la cassure dans le cosmos et chez l'homme entre le sensible et l'intelligible.

Le fait est que la définition de l'homme comme «*parva Dei imago*» ne coïncide pas tout à fait avec celle de «*parvus mundus*» ou microcosme, plus courante chez les auteurs de la Renaissance. La conception de l'homme comme microcosme assurait l'harmonie au sein de l'univers dans une vision essentiellement dyonisiaque de descensus et ascensus des formes. Elle faisait en effet de l'homme un *nodus mundi*, le lien du cosmos, arrivant même avec Jean Pic de la Mirandole à lui conférer la dignité unique de se déterminer entre une option céleste et une option terrestre, entre la mortalité et l'immortalité⁷. A l'âme humaine, conçue comme située au milieu entre les substances angéliques purement intellectuelles et les âmes des bêtes complètement plongées dans la

⁵ CR XIII 171: «*Nomino igitur imaginem Dei potentias animae, sed lucente in eis Deo. Eritque tum demum perfecta imago, cum in coelesti Ecclesia erit Deus omnia in omnibus.*»

⁶ CR XIII 169: «*Ita vetustas loquitur de imagine, non tantum potentias, ut Augustinus, sed tales potentias, in quibus luceat Dei noticia et quae congruant cum Deo, et sint domicilium Dei.*»

⁷ Cf. *Eugenio Garin, La prima redazione dell'«Oratio de hominis dignitate», in: E. Garin, La cultura filosofica del rinascimento italiano, ricerche e documenti, Firenze 1961, (La civiltà europea), p. 234 [ci-après désigné: Garin, Oratio].*

matière, était attribuée la fonction noble entre toutes d'assurer la continuité métaphysique de l'univers dans son passage de l'intelligible au sensible⁸.

La psychologie de Mélanchthon ne nous montre plus l'âme rationnelle comme une réalité cosmique qui tient, chez l'homme, de l'ange et de la bête, et qui est liée en même temps à ces deux réalités de manière essentielle pour offrir à la créature humaine une sorte de libre passage à l'une ou à l'autre, et à l'univers une récapitulation dans l'homme. La cassure ainsi produite dans le cosmos se reflète sur la nature humaine, où Mélanchthon sépare ce qui est la source de sa dignité spécifique – l'image de Dieu qui ne provient pas de la *bruta materia* – de ce qui demeure dans l'ordre des qualités organiques. L'homme reste bien sûr un *mirum animal*, un *magnum miraculum*, comme le considérait Jean Pic de la Mirandole avec toute la Renaissance, s'inspirant de l'Hermès Trismégiste⁹. Mais ce qui est étonnant chez l'homme n'est plus son ouverture à une autodétermination qui le mènerait à être bête ou ange, mais la «*miranda societas dissimilium rerum*», le fait que la nature joint en lui deux réalités apparemment incompatibles et incongruës, et cela non plus par une nécessité métaphysique, mais par la sagesse du plan conçu par le divin architecte. Ces deux réalités sont la mens qui tire sa source directement du Logos, avec la lumière de la sagesse divine qui rayonne sur l'âme de l'homme, et la *culina*, la cuisine, partie végétative de l'homme essentiellement unie à la partie sensitive, mais dont la mens, par sa nature, n'aurait aucun besoin¹⁰.

La «*consideratio naturalis*» de l'âme

Le «*Liber de Anima*» fait partie intégrante des «*Initia doctrinae physicae*»¹¹. Mélanchthon semble rester dans une tradition de type aristotélicien, qui considérait que l'âme humaine était le terme extrême de la considération physique et comme l'achèvement de la philosophie de la nature. L'*anima rationalis*, d'après cette tradition, se situait au *confinium*, à la frontière des formes, entre les formes séparées et les formes matérielles, comme le faisait remarquer Saint Thomas¹² ou, comme Ficin préfère s'exprimer, entre les formes naturelles et les formes divines¹³. Ceci ne va pas sans poser de problèmes pour Mélanchthon. La considération de l'âme rationnelle à l'intérieur de la physique

⁸ Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par *Raymond Marcel*, 3 tomes, Paris 1964-1970, (Les classiques de l'humanisme, textes 3-5), L. IX, cap. VII, p. 47 [ci-après désigné: Ficin, *Théologie*].

⁹ Garin, *Oratio* 233s.

¹⁰ CR XIII 8.

¹¹ Cf. p. ex. *Initia doctrinae physicae*, CR XIII 213: «... de quibus *infra* de anima dicendum est», et *Liber de Anima* (CR XIII 5), «... quae *supra* de qualitatibus ... traditae sunt».

¹² Cf. Saint Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus* ..., cap. 1.

¹³ Ficin, *Théologie*, L. XV, cap. II, p. 21.

était justifiée par le fait que l'âme était la forme unique ou souveraine de l'homme¹⁴ capable d'exercer les opérations des formes inférieures. Mélancthon connaît lui aussi le principe aristotélico-thomiste que la forme supérieure peut exercer les vertus de la forme inférieure pour assurer chez les êtres la convertibilité de l'ens avec l'un, et il promet en plus de parler dans son «Liber de Anima» «comme s'il y avait chez l'homme une âme unique renfermant en elle plusieurs vertus»¹⁵. Mais il ne respecte pas toujours sa promesse, parce qu'il hésite à admettre que l'âme rationnelle s'identifie en nombre avec l'âme sensitive et végétative, c'est-à-dire avec le tempérament des qualités constituant l'entéléchie qui anime aussi la bête¹⁶. Il est difficile de voir comment il peut parler de l'âme dans sa physique, à la manière aristotélicienne, tout en ne gardant pas la conception de l'âme rationnelle comme *anima media*. Et pourtant, croyons-nous, Mélancthon a ressenti le besoin de sortir de la vision de l'âme humaine comme située à la frontière des formes par l'incapacité manifestée par cette conception à sauver l'immortalité de l'âme après les critiques formulées par Pietro Pomponazzi, que Luther paraît avoir assimilées dans ses propres déclarations.

Pomponazzi affirmait encore autour de 1500 que la vision de l'âme humaine comme *anima media* était la «*opinio christianorum*»¹⁷. Il continuait à voir l'âme intellectuelle comme située «in horizonte aeternitatis» sur l'horizon de l'éternité¹⁸, mais disait que de cette situation moyenne, à la frontière des substances célestes et matérielles, on n'était pas justifié à conclure à son immortalité. Il fallait en tirer la conclusion que l'âme intellectuelle était *secundum quid*, sous certains aspects, immortelle, mais simpliciter, ou absolument parlant, mortelle¹⁹. Dans le même esprit, Luther avait dit en 1518, à la Dispute d'Heidelberg, que l'intellect humain est quelque chose de divin, et qu'il participe de l'immortalité, mais qu'il n'est pas immortel au sens propre du mot²⁰. La conception de l'âme moyenne avec les pieds dans la matière et la tête dans l'intelligible, comme nous la décrit Ficin²¹, avait ainsi abouti à la solution intraterrestre, qui était un peu dans sa logique, où l'homme «anceps», indéterminé, comme l'appelait Pomponazzi, à la manière de Pic, retrouvait sa dignité en assurant la domination de la raison sur la création, en s'élevant dans le domaine de l'intelligible, qu'il pouvait atteindre,

¹⁴ Cf. *ibid.* L. XV, cap. II, p. 20

¹⁵ CR XIII 19.

¹⁶ CR XIII 17.

¹⁷ Cf. Pietro Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a cura di Antonino Poppi, vol. 2: *Quaestiones physicae et animasticae decem* (1499-1500, 1503-1504), Padova 1970, (Saggi e testi 9), p. 49 [ci-après désigné: Pomponazzi, *Quaestiones*].

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. Petri Pomponatii *Tractatus de immortalitate animae*, Tubingae MDCCXI, p. 42 [ci-après désigné: Pomponazzi, *Tractatus*].

²⁰ Cf. Martin Luther, *Probatio der dritten philosophischen These der Heidelberger Disputation* (1518), Text und Übersetzung, in: Gerhard Ebeling, *Lutherstudien 2: Disputatio de homine, zweiter Teil*, Tübingen 1982, p. 476, 82 [ci-après désigné: Luther, *Probatio*].

²¹ Ficin, *Théologie*, L. XV, cap. IV, p. 30

et en ne se laissant pas aller aux passions qu'il avait en commun avec la bête²². L'exaltation de la raison humaine dans une vision exclusivement intraterrestre chez Luther – dans la «Disputatio de homine» de 1536, par exemple²³ – correspond à cette inversion des valeurs à l'intérieur de l'anima media, faite par Pomponazzi. Cette dignité ne suffisait plus à faire de l'âme humaine une forme «divine».

Tout en manifestant du respect pour les «scholae» qui attribuent à l'homme une seule forme²⁴, Mélancthon ne s'est pas tenu à cette solution qu'il reconnaît comme traditionnelle («recepta») et a voulu tenter d'ouvrir de nouvelles voies pour asseoir, philosophiquement aussi, l'immortalité de l'âme rationnelle, dépositaire de l'image de Dieu dans l'homme.

Les deux parties de l'homme et l'unité de l'être humain

Malgré les incohérences et incertitudes avec lesquelles Mélancthon s'exprime sur la nature de l'âme, il me semble qu'on peut retirer de ses textes l'impression nette que pour lui l'anima rationalis n'est pas la forma qui donne l'être et la vie à la totalité de l'être humain. Elle n'est pas non plus une forme purement assistens, qui assiste l'homme tout en restant en dehors de l'individu, comme elle l'était pour Averroès²⁵. Elle est pour Mélancthon une partie de la substance humaine, ou comme il s'exprime, l'autre partie de l'homme. Il nous donne ainsi l'impression qu'il existe chez l'homme une partie formée par l'âme sensitive et végétative, à côté de cette partie qu'on appelle l'âme intellectuelle: «L'âme rationnelle est un esprit intelligent qui est l'autre partie de la substance humaine et qui ne s'éteint pas lorsqu'il se sépare du corps, mais est immortel»²⁶. La question de l'union de cette partie avec la partie organique de l'homme se pose pour notre auteur, s'il veut sauver l'unité du composé humain, puisqu'il n'assure pas cette unité par un être et une vie uniques donnés par la même âme à l'homme tout entier, et que d'autre part il accorde à l'âme un être propre et aussi une opération propre, comme il convient de les accorder à une substance complète. L'anima rationalis apparaît en effet, chez Mélancthon, comme une «substance incorporelle finie» qui est un ens possédant un être propre à la manière des anges²⁷. Mélancthon doit par conséquent trouver l'union de l'âme rationnelle avec l'homme dans l'ordre de l'opération, comme le faisaient du reste aussi les aver-

²² Pomponazzi, Quaestiones, p. 2ss.

²³ WA 39/1, 175, 9.

²⁴ CR XIII 19s.

²⁵ Le fait que Mélancthon dans le texte cité supra, note 4, loue Averroès pour avoir présenté Dieu comme intellect agent [!] n'entraîne pas une extériorisation de l'âme intellectuelle chez l'auteur. Elle reste âme individuelle.

²⁶ CR XIII 16, dans le chapitre: «Definitio Animae usitata in Ecclesia».

²⁷ CR XIII 530. Pour le locus parallelus de la Dialectique attribuée à Luther, cf. WA 60, 144, 20.

roïstes. C'est ce fait qu'il exprime par le terme copulatio, union. L'âme rationnelle reste, à la manière platonicienne, une mens utens corpore, un intellect qui se sert d'un corps, lorsque Mélancthon nous dit que la mens est copulata avec les sens internes²⁸. Il guette donc dans l'activité cognitive humaine, les traces de tout ce qui peut trahir la présence chez l'homme de cette action inorganique, libre d'organes corporels, une action qui provient d'un intellect et d'une âme séparés, même si elle se manifeste par l'influence exercée sur des organes en collaboration opérationnelle et essentielle avec les pouvoirs corporels et sensitifs pour la formation des notions et des idées²⁹.

Action inorganique et séparabilité de l'intellect

Or la recherche d'une action inorganique chez l'homme n'était pas aisée depuis que Pomponazzi avait paru ôter à l'homme toute possibilité d'une telle action sur la base de la définition, donnée par Aristote, de l'âme conçue comme acte du corps physique organique – «actus corporis physici organici». Pomponazzi en déduisait que l'intellect avait besoin en toute activité – «in omni opere» – de l'organe corporel, au moins pour lui fournir l'objet de son activité intellectuelle. Il faisait remarquer que, pour Aristote, toute activité proprement intellectuelle avait besoin de la fantaisie, c'est-à-dire, était organique, exigeait un organe corporel pour qu'il fournisse l'objet de sa connaissance³⁰. Pomponazzi restait en effet dans la notion d'intellect comme tabula rasa. Il en concluait que si jamais l'âme devait être séparée du corps et donc du fantasme, elle n'aurait plus d'opération et resterait otiosa, oisive³¹, Mélancthon se trouvait devant la tâche de découvrir chez l'homme cet intellect séparable et inorganique, surtout après que Luther avait dit que l'intellect n'est pas, à proprement parler, immortel³². Notre auteur paraît en quelque sorte décidé à prendre le contrepied de Pomponazzi en donnant la définition de l'âme «usitata in Ecclesia», habituelle dans l'Eglise, que nous venons de lire³³. Il est d'accord pour reconnaître que cette définition n'a pas de bases physiques, qu'elle ne repose pas sur des arguments tirés de la nature³⁴. Pourtant, il essaiera dans toute son oeuvre de se rapprocher

²⁸ CR XIII 145.

²⁹ Même s'il parle de potentia rationalis, Mélancthon situe cette faculté dans une âme séparable, douée de son esse proprium et de ses propres actions, comme le démontre le fait qu'elle continue son activité intellectuelle après la séparation du corps. Elle est par conséquent appelée inorganique, malgré sa copulatio dans cette vie avec les sens internes. Cf. CR XIII 139.

³⁰ Cf. Pomponazzi, Tractatus, p. 32.

³¹ Ibid. p. 35.

³² Cf. supra, note 20.

³³ Cf. supra, note 26.

³⁴ CR XIII 16.

le plus possible de cette définition de l'âme par des arguments fondés aussi sur des considérations physiques.

Les textes d'Aristote qui parlent de la séparabilité de l'intellect et de son action inorganique étaient appliqués soit à l'intellect agent, soit à l'intellect dit potentiel, patient ou possible, soit aux deux, c'est-à-dire à l'intellect dans ses deux aspects d'agent et de patient, par les différents auteurs. Pour Pomponazzi, l'intellect séparé est l'intellect agent comme moteur. De même que la matière pour recevoir ses formes, a besoin d'un «motor universalis», de même l'intellect potentiel, pour recevoir les formes intelligibles, a besoin d'un moteur qui est l'intellect agent. Cet intellect est pour Pomponazzi l'intellect qui est séparé et non mélangé³⁵. Averroès, au commentaire du 20 du livre III «De anima» veut qu'Aristote parle de l'intellect possible ou potentiel, lorsqu'il dit qu'il est séparé. Saint Thomas comprend la séparabilité de la faculté intellectuelle dans la totalité des deux aspects: agent et possible³⁶. A première vue, Luther paraît faire une partie du chemin avec Saint Thomas. En effet, il applique la notion de séparabilité aux deux aspects d'intellect agent et d'intellect possible, mais il dit qu'il s'agit de la séparabilité des deux intellects entre eux, et non pas, comme le voulait Saint Thomas, de la séparabilité en bloc de toute la partie intellectuelle comme suprême partie de l'âme destinée à survivre et comprenant dans sa totalité l'intellect agent et l'intellect possible³⁷. Ainsi, lorsque Luther considère le passage d'Aristote (430 b 17): «Et cet intellect est séparé, sans mélange et impassible, étant acte par essence» (trad. Les Belles Lettres), il n'y voit qu'une instance particulière de la séparabilité de la forme (intellect agent) de la matière (intellect possible) dans la doctrine aristotélicienne qui définit toute réalité par les deux aspects de matière et forme. Il n'est par conséquent nulle part question de séparabilité de l'intellect lui-même de l'âme ou du composé humain³⁸. Pour Luther aussi, l'intellect agent est un lumen, une lumière, mais le Luther de la Dispute de Heidelberg envisage cette lumière uniquement dans le moment où, en tant qu'élément formel, elle informe l'intellect humain comme possible et comme élément matériel, en l'actualisant, c'est-à-dire en constituant la science. Luther s'inspire surtout du texte d'Aristote 430 a 20-22: «C'est une même chose que la science en acte et son objet» (trad. «Les Belles Lettres») et il commente: «l'intellect possible est la matière, l'intellect agent est la forme; de ces deux il ne peut résulter d'autre composé si ce n'est la science, c'est-à-dire l'acte d'intellection. Pour cette raison, la matière de l'intellection est l'intellect possible, sa forme est l'intellect agent, le composé est la science»³⁹. Luther considère donc l'intellect exclusivement à l'intérieur de l'intellection elle-même et en conclut qu'en dehors du composé il n'est plus rien.

³⁵ Pomponazzi, Tractatus, p. 69s.

³⁶ De unitate intellectus ..., cap. I.

³⁷ Cf. Luther, Probatio, p. 478, 86.

³⁸ Cf. Luther, Probatio, p. 480, 136-482.

³⁹ Cf. Luther, Probatio, p. 482, 157.

La solution de Mélancthon pour l'interprétation d'Aristote est tout à fait différente de celles que nous venons de mentionner. Il considère l'intellect agent à un moment – et c'est sa différence avec Luther – où cet intellect jouit encore d'une activité indépendante qui lui est propre et par laquelle il ne fusionne pas encore avec l'intellect possible dans la notion de forme unie à une matière pour constituer un concept, une idée. L'intellect agent est un *lumen*, un *igniculum* qui se trouve chez l'homme, qui fait partie aussi de l'homme et c'est à cet intellect que compète l'attribut de l'immortalité⁴⁰. D'autre part, il ne coupe pas cette lumière, qui est une partie de la substance humaine, de sa source divine. Il regarde ainsi constamment l'âme humaine «in fonte», seule possibilité de la connaissance de l'âme d'après Luther dans la thèse 17 de la *Disputatio de homine*⁴¹. Il ne faut donc pas séparer l'intellect ainsi conçu de l'*adflatus* ou souffle divin et du *spiraculum* dans lequel s'impriment les rayons de la lumière divine et qui permet de dire que «l'âme est insoufflée du dehors»⁴². La solution de Mélancthon sur le problème de la séparabilité de l'intellect, appliquant sa survie à l'intellect agent qui est individualisé mais qui reste aussi étroitement lié à la source des rayons divins de sagesse en nous, pourrait bien s'inspirer de Thémistius ou de Plotin. Pomponazzi en effet reprochait à Thémistius de ne pas avoir laissé l'intellect agent, comme pur moteur, en dehors de l'intellect, mais d'en avoir fait une partie de l'homme singulier⁴³. Ficin, de son côté, louait Thémistius et approuvait Plotin, pour avoir montré que l'intellect agent unique éclairait des intellects particuliers qui étaient en même temps en partie illuminés et en partie illuminants⁴⁴. C'est dans cet esprit que Mélancthon identifie la *mens* qui vient du dehors d'après Aristote⁴⁵ avec l'intellect agent, et lui applique aussi les qualités de séparabilité et impassibilité qu'Aristote attribue à l'intellect dans le troisième livre du «*De Anima*»⁴⁶. En même temps, Mélancthon en fait une source de lumière qui éclaire le cerveau⁴⁷. De même, il applique à l'intellect agent, source de lumière – «*igniculum*» – située dans l'âme humaine, le texte

⁴⁰ CR XIII 178.

⁴¹ WA 39/1, 175, 36.

⁴² CR XIII 16s.

⁴³ Pomponazzi, *Tractatus*, p. 70.

⁴⁴ Ficin, *Théologie*, L. XV. cap. XIV, p. 77.

⁴⁵ Cf. Aristote, *De animalium generatione*, II, 3, 736 b 27s.

⁴⁶ 430 a 17.

⁴⁷ Cf. Arist. 430 a 15. CR XIII 149: «*Addit etiam esse separabilem, non mixtum, non obnoxium laesioni seu ἀποθή, quae aliqui interpretantur de immortalitate. Nec ego repugno. Et malim de immortalitate intelligi, praesertim cum alibi dicat Aristoteles: Mens extrinsecus accedit. Haec enim verba eius sunt in secundo de generatione: Λειτουργία δὲ τῶν ἰσθῶν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῶν εἶναι μόνον.* Inclinat enim eo, ut mentem existimet coelestem quandam facem esse, quae lucem cerebro praebeat, sed qualis sit, quo avolet, non explicat in his libris, quos habemus.» Mélancthon paraît regretter ici l'Aristote «perdu».

d'Aristote⁴⁸ où sont proposées la séparabilité de la mens, par rapport à l'âme végétative ou sensitive, et son immortalité⁴⁹.

Intellect agent et image de Dieu

Il n'y a pas de doute que l'intellect agent ou mens est essentiellement lié chez Mélancthon à la *noticia gubernans* qui est le *λόγος ὀρθός* cité, pour ainsi dire, comme en-tête du «Liber de Anima» par la mention du vers sybillin, et qui est en même temps la «*ratio quae hortatur ad optima*» d'Aristote⁵⁰. Or, la *noticia* est une notion très complexe chez Mélancthon; elle englobe une quantité d'aspects dont l'élément unificateur est de constituer une lumière qui dirige la vie et les actions de l'homme à différents degrés de son être et de son activité. En particulier, Mélancthon fait une distinction entre la *noticia* comme *actio* et la *noticia* comme *ars*. En tant que *actio*, la *noticia* est une activité de l'esprit, par laquelle la mens forme l'image de la chose qu'elle pense. Ces images sont les «*actus intelligendi*», les actes d'intellection ou les idées qui, pour Mélancthon, coïncident avec la formation de l'image dans la *cogitativa*. De ces *noticiae*, dont Mélancthon parle aussi amplement, il distingue assez clairement la *noticia* dans le sens de *ars*, où elle est considérée comme un «*lumen durable*»⁵¹. L'intellect agent se trouve pour Mélancthon dans cette catégorie du *lumen* et de l'*ars*⁵². Il loue Aristote qui fait la distinction entre la *noticia* comme science et comme *ars*, et n'approuve pas les stoïciens qui confondent les deux notions⁵³.

⁴⁸ De Anima II, 4, 413 b 24-27.

⁴⁹ CR XIII 178: «Aristotelem existimo ut alios plurimos, eruditos et modestos homines magis hoc sensisse: animas hominum non prosus extingui post corporum interitum, etiamsi multae dubitationes ceu venti hanc eius cogitationem turbarent. In tertio de anima sic de intellectu agente loquitur, ut existimari possit, maluisse eum hoc sentire, illum praestantiorem igniculum in anima hominis non extingui cum corporibus. Et alibi discernit mentem ab anima vegetativa et sentiente, inquires: Περὶ δὲ τοῦ νοῦ οὐδέπω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται, χαρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθορῶν.»

⁵⁰ CR XIII 146: «Aristoteli plerumque λόγος significat noticiam gubernantem, ut cum ait in primo libro Ethicorum: Ratio hortatur ad optima, id est, naturalis noticia, quae est radius divinae sapientiae insitus menti humanae. Interdum non potentiam, sed argumentum significat.» Cette identification de l'intellect agent avec la ratio comme *noticia naturalis* insita pourrait bien être confirmée du fait que dans le plan général des «*Initia doctrinae physicae*» qui englobe le contenu du «Liber de Anima», le chapitre qui a pris le titre «de intellectu agente et patiente» dans ce livre paraît être indiqué par le locus: Περὶ λόγου καὶ ὀρθῆς (CR XIII 197).

⁵¹ CR XIII 145.

⁵² CR XIII 148: «Praeterea inquit Aristoteles, hunc inventorem intellectum velut artem esse, alterum ut materiam, quam format et expolit artifex, ut praeceptor format et erudit discipulum.»

⁵³ CR XIII 537.

Il y a sur ce point important une constance remarquable chez Mélancthon depuis ses premières déclarations sur les noticiae et sur leur rapport avec l'image de Dieu en nous. La «*Declamatio de artibus liberalibus*» de 1517 nous assure que le jeune Mélancthon avait déjà accepté la noticia (sous le nom grec de πρόληψις) comme un élément platonicien de la connaissance. Il la dérivait du «*doctus vir Epicurus*», qui l'avait bien précisée avec la notion d'anticipation, tout en la mettant en relation avec la ratio qui est la même pour tout le genre humain⁵⁴. La traduction de πρόληψις par noticia ou noticies, que Mélancthon a gardé toute sa vie, est celle donnée par Lucrèce, qui s'en sert pour désigner l'anticipation dans l'ordre de la connaissance, par laquelle la nature a prémuni l'homme contre le doute destructeur des sceptiques⁵⁵. Mélancthon garde, surtout pour sa théorie de la connaissance de Dieu et des valeurs absolues, l'exigence épicurienne d'une anticipation sous forme de similitude ou d'image de la chose connue. Comme Cicéron le rapporte, Epicure a été le seul parmi tous les philosophes à voir que la nature avait imprimé dans les esprits des hommes une notion anticipatrice concernant la divinité, sous forme d'images des dieux, ce que les stoïciens critiquaient rétorquant que d'en introduire des images pouvait entraîner plutôt la négation que l'affirmation de leur existence⁵⁶. Malgré le fait que le mot πρόληψις, trouvé par Epicure d'après le témoignage de Cicéron, ait été adopté par la suite par certains stoïciens, l'usage qu'en a fait le Portique pour indiquer les notions premières appelées ἐμφαντα⁵⁷ ne paraît pas correspondre tout à fait à la «*rerum prima notio inserta natura κατὰ πρόληψιν*» de la «*Declamatio*» de 1517 et à l'innatisme professé par Mélancthon pour les notions envisagées sous leur aspect de ars – qui se confondent avec les rayons de la sagesse divine – si on tient compte des applications ultérieures de cette doctrine à celle de l'image de Dieu dans l'homme et à la fonction d'intellect agent qui lui est liée. Mélancthon paraît prendre lui même ses distances avec l'emploi stoïcien des noticiae⁵⁸ et de fait, dans l'interprétation stoïcienne, ces notions paraissent dériver d'une activité qui se met en place naturellement chez l'homme dès sa naissance, plutôt que d'une lumière venant à l'esprit «*du dehors*», c'est à dire de sa source divine. Chez Mélancthon, il faut comprendre l'ensemble des notions insitae à la manière d'une image et d'un reflet de Dieu dans les mentes comme sur un miroir. Dieu les a mises dans l'esprit comme anticipation de soi et de son λόγος. Elles exercent une fonction de témoignage de Dieu en nous, par lequel on arrive à le connaître dans sa nature pour que nous

⁵⁴ CR XI 10.

⁵⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 459ss.

⁵⁶ Cicéron, *De natura deorum*, L. I, cap. 16, §42.

⁵⁷ *John Michael Rist*, *Stoic philosophy*, Cambridge 1969, p. 134, et *Michel Spanneut*, *Le stoïcisme des Pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, (thèse lettres Paris), Paris 1957, (*Patristica Sorbonensia* 1), p. 206.

⁵⁸ Cf. supra, note 53.

puissions nous y conformer en tant qu'image de Dieu⁵⁹. L'intellect agent en effet comporte un ensemble de normes – pourvues de sanctions, les *adfectus* – auxquelles doivent se conformer nos actions⁶⁰ pour qu'elles possèdent la congruentia avec Dieu, qui est l'un des aspects essentiels de l'image de Dieu en nous. Toute la vie humaine, dans l'ordre spéculatif comme dans l'ordre pratique, doit se régler sur ces normes, au point que Mélanchthon peut affirmer que tous les arts tirent leur origine de la connaissance de l'âme: *ab animae agnitione sunt initia artium*⁶¹. Mais Dieu lui même n'est pas à considérer comme séparé de ce schéma de sagesse divine qui est en nous. Il faut voir ces rayons comme une poussée ou inclination vitale, même inconsciente, dont Dieu est la source en tant que conservateur de la nature: il s'agit du même *adflatus* qui a présidé à la création de l'homme. Dieu reste en effet toujours présent, tout le long de l'histoire de l'humanité, à la génération, ce qui est démontré par l'existence d'âmes héroïques, douées de dons particuliers à la naissance⁶². Cette poussée vitale a ses lois qui se manifestent dans le besoin de corriger nos erreurs dans l'ordre intellectuel, par exemple, ou dans le fait de ressentir de la douleur ou de la joie dans l'ordre moral, lorsque nous avons bien ou mal agi, un critère qui garde aussi un certain parfum d'épicurisme. Parfois, l'action ponctuelle de Dieu sur l'homme devient, pour ainsi dire, évidente, lorsqu'il produit des actions ou manifeste des vertus qui sont de nature héroïque. Dieu se manifeste alors, par sa *gubernatio*, sa direction, comme intellect agent – une opinion que, curieusement, Mélanchthon attribue aussi à Averroès⁶³.

L'action de Dieu comme intellect agent est à voir dans l'ordre de cette préoccupation constante qui est la sienne, de ramener la congruentia chez l'homme. Lorsque ceci arrive, l'homme manifeste la *consonantia*, l'accord, du droit jugement, de la volonté, du coeur et des membres externes. «On appelle une telle action, à bon droit, vertu. Mais elle est rare dans cette faiblesse des hommes»⁶⁴.

⁵⁹ CR XIII 110: «*Ut in oculo fiunt imagines, velut in speculo, sic ipse nostris mentibus imprimit imagines de sese, velut speculo*»; CR XIII 169: «*Indidit igitur menti humanae noticias, quae monstrant et esse Deum, et qualis sit. Nam similitudo vel dissimilitudo non posset iudicari, si prorsus nesciremus qualis sit Deus. Et primus gradus similitudinis est habere potentiam intelligentem et congruentem sapientiam. Fuit ante peccatum talis imago ut potentiae omnes congruerent cum Deo.*»

⁶⁰ CR XIII 125: «*Ita vult Deus in ipso homine esse adfectus tanquam executores noticiarum, vult laetari corda, cum noticiis recta praecipientibus obtemperamus ... Vult esse flammam irae et doloris, quae destruant naturam, postquam non congruit ad sapientiam et normam divinam ... Ut igitur noticiarum seu legum executores in nobis essent, adfectuum ignes nobis insiti sunt.*»

⁶¹ CR XIII 167: «*Et in mente lucent immotae noticiae, quae sunt normae actionum discernentes recta et non recta. Et ordo divinitus sancitus est, ut ad normas, quae sunt radii sapientiae divinae in nobis, congruant actiones.*» Ibid.: «*Ita ab animae agnitione sunt initia artium.*»

⁶² CR XIII 17.

⁶³ Cf. *supra*, Note 4.

⁶⁴ CR XIII 130.

Dieu nous a prescrit de demander d'être dirigés (gubernari) par lui «pour que soit rétablie la vraie vertu, c'est-à-dire cette direction (gubernatio) qui consiste dans l'accord de Dieu, de notre esprit, de la volonté du cœur et des membres externes»⁶⁵. On ne saurait mieux décrire l'intervention de Dieu comme intellect agent pour le redressement de son image en nous. La Foi doit, elle aussi, aboutir à manifester la présence de Dieu comme intellect agent produisant en nous de telles vertus héroïques qui montrent que la congruentia se rétablit chez le fidèle. Mélanchthon paraît ainsi mettre à contribution, pour une explication de la doctrine réformée de la Foi, un des thèmes constants de la Renaissance florentine: celui des âmes et des vertus héroïques.

Psychologie et réforme de l'image

Notre auteur s'est demandé pourquoi la mens, pourvue d'une lumière divine, a été unie à la partie sensitive et végétative de l'homme, pour former cette union étonnante de réalités différentes qu'est l'être humain. Sa réponse comporte une double considération. La première, d'ordre philosophique, est que la mens humaine devait entrer en contact avec le monde extérieur pour pouvoir connaître les objets sensibles par l'entremise des sens externes et internes. La stimulation exercée par l'objet extérieur éveille l'esprit à l'exercice de ses pouvoirs de raisonnement en collaboration avec la partie sensitive de l'homme⁶⁶. En même temps, la mens, en les illuminant, élève chez l'homme les sens internes à la dignité propre de l'activité cogitative. Pour la production des notions et des idées, la collaboration à l'intérieur de l'être humain entre la partie inférieure et la partie supérieure est nécessaire. La mens contribue à la formation des images, acte final et conclusif de l'activité intellectuelle chez l'homme, constituant ainsi la science par des notions ou par des idées à valeur universelle⁶⁷. C'est à ce moment surtout que l'homme prend conscience de l'existence chez lui d'une activité inorganique. Mais cette collaboration assure aussi à l'univers la présence de l'être capable d'avoir la «physica de Deo noticia», de reconnaître l'oeuvre de Dieu, d'apprécier la «dignitas opificii mundi», de lire le livre de la nature comme un «testimonium de Deo»⁶⁸. La agnitio Dei, la connaissance de Dieu par ses oeuvres, que seulement l'homme peut exercer dans l'univers sensible, pour ainsi dire, de l'intérieur, est une des raisons de la copulatio de la mens avec les sens internes.

La deuxième raison de l'union de la mens avec la partie inférieure de l'homme, est suggérée par la doctrine de l'Eglise. Dieu a ajouté la mens à la culina «dont pourtant il n'y aura plus aucun besoin pendant toute l'éternité» parce

⁶⁵ CR XIII 131.

⁶⁶ CR XIII 143s.

⁶⁷ CR XIII 145.

⁶⁸ CR XIII 198.

qu'il a voulu que les «initia», les débuts de la sagesse et de la justice éternelles, soient «allumés» déjà dans cette vie mortelle. La «iustitia Dei» ainsi que sa sagesse, éléments constitutifs de l'image parfaite de Dieu dans l'homme, ne brilleront que chez ceux qui les ont déjà «commencés» sur terre⁶⁹. La «gubernatio» que Dieu exerce sur toute l'activité psychologique de l'homme dans cette vie assure chez lui cette préparation à recevoir son image parfaite. Mais pour que la préparation ait lieu, la mens de l'homme a naturellement besoin des objets externes et de l'action des sens externes et internes, même si elle possède des noticiae dans le sens de l'ars, qui lui sont données par Dieu. Cette collaboration du monde extérieur et sensible avec la mens, qui lui est nécessaire pour entrer en possession des objets de connaissance venant du dehors, vaut aussi pour l'action de Dieu Rédempteur. Dans le domaine de la Loi, le Décalogue, qui pourtant confirme les noticiae insitae, est appris comme venant de l'extérieur. La promesse aussi, qui est un objet de connaissance tout à fait nouveau pour l'homme, arrive à la mens par les sens⁷⁰: fides ex auditu. Cette rencontre avec la Parole produit dans la mens une nouvelle noticia, dont Dieu se sert pour infuser dans l'intellect humain une lumière nouvelle pour qu'il soit connu tel que le Verbe le proclame. En même temps, se produit dans les coeurs le mouvement d'adhésion vitale à la promesse par l'action du Saint Esprit⁷¹. Dieu Rédempteur n'agit donc pas sans tenir compte de la structure psychologique que l'homme possède par la création. Sur le plan de la Loi comme sur celui de l'Évangile, les interventions divines mettent à contribution le cerveau ainsi que la mens, pour arriver à une action commune dans l'adhésion de l'homme tout entier, dans toutes ces puissances, à l'objet proposé par Dieu, en particulier, à la promesse. Cette action aboutit à l'image – comme dans tout acte de connaissance produit par la copulatio de la mens avec les sens internes – ainsi qu'à l'apaisement dans le coeur qui confirme et renforce l'adhésion intellectuelle. Les «anciens» ont appelé la Foi une vertu «apprehensiva», qui saisit par la connaissance, «parce qu'elle forme l'image en regardant l'objet»⁷². Pendant la période terrestre de la préparation, nous revêtons l'homme nouveau pour nous rapprocher toujours plus de l'image de Dieu telle qu'elle fut dans l'homme au début de la création, sans pourtant ar-

⁶⁹ CR XIII 8.

⁷⁰ CR XIII 7 et 1365.

⁷¹ CR XIII 171: «Hic igitur filius aeterni patris ... nobis donatus est, ut fieret victima pro nobis, et placaret iram aeterni patris, et sit sacerdos perpetuus, colligens Ecclesiam voce aeterni patris, et sit sacerdos perpetuus, colligens Ecclesiam voce Evangelii, in qua decretum de reconciliatione patefecit, quod et ipse cum sit λόγος aeterni patris, in mentibus nostris effatur, et ostendit patrem placatum, ac Spiritum sanctum effundit in corda nostra, ut vero amore et laetitia cum aeterno patre et ipso copulemur. Ita restituitur in nobis vita et iusticia aeterna, et renovatur imago Dei verbo lucente in mente, ut agnitio Dei sit clarior et firmior, et Spiritu sancto accendente motus congruentes cum

⁷² St.-A II, 2, p. 786.

river à assurer le saut qualitatif donnant la perfection de l'image, qui est réservé à l'autre vie⁷³.

L'immortalité de l'âme

A la base de la doctrine de l'immortalité de l'âme il y a la volonté de Dieu que l'âme rationnelle, qui est son image, ne soit pas détruite. Mélancthon est ici en accord avec la doctrine de Wittenberg qui affirmait que «la partie de la nature humaine dans laquelle Dieu a reporté son image» ne périt pas⁷⁴. C'est ce que Mélancthon affirme lui aussi, lorsqu'il donne comme raison, pour nier que les corps célestes possèdent une âme, qu'ils sont destinés à périr dans la conflagration du monde⁷⁵. L'argumentation peut paraître bizarre, surtout lorsqu'on pense à l'importance qu'a pris la notion de nature céleste chez Mélancthon pour l'explication philosophique de l'immortalité de l'âme. En effet, il nous oriente assez clairement vers cette nature, qui est autre que la nature élémentaire, pour nous faire comprendre pourquoi l'âme humaine ne périt pas. Le rapport des intellects avec la nature céleste avait fait l'objet d'une attention toute particulière de la part d'Avicenne dans sa métaphysique lorsqu'il détermine sa vision de l'âme humaine comme anima media. Sur ce point, Ficin exprime son admiration pour Avicenne, du fait qu'il décrit bien le descensus formarum, au point qu'il l'appelle le «theologorum arabum princeps»⁷⁶. Aux intellects totalement dégagés de la matière, Avicenne faisait suivre les intellects qui éprouvent seulement un penchant pour gouverner les corps de l'extérieur, c'est-à-dire les moteurs des corps célestes, et enfin, les intellects qui ont un désir naturel de s'unir aux corps et de les diriger de l'intérieur, par la vie, l'être, le mouvement qu'ils leur communiquent en tant que formes⁷⁷, proposant ainsi l'opinion que Pomponazzi avait appelée doctrine chrétienne due à Avicenne. Mais Avicenne, toujours dans l'interprétation de Ficin, avait procédé plus loin en établissant aussi un rapport intime entre l'intellect humain et la nature céleste. Il affirmait que les âmes qui avaient informé un corps, les âmes humaines, une fois qu'elles s'en étaient séparées, continuaient à se servir d'un instrument qui était de nature céleste, et recevaient donc, pour ainsi dire, un corps céleste. Il rejoignait ainsi la vision platonicienne qui parlait d'un currus ou vehiculum ou ὄχημα des âmes⁷⁸. C'est à cause de cette doctrine que, je suppose, Mélancthon admire Avicenne – tout en ne partageant pas son analyse du descensus des formes jusqu'à une anima media – et qu'il le loue comme celui «qui inter Arabes principem locum obtinet».

⁷³ CR XIII 169.

⁷⁴ WA 39/2, 400, 36.

⁷⁵ CR XIII 228.

⁷⁶ Ficin, Théologie L. XV, cap. II, p. 16.

⁷⁷ Ibid. L. XV, cap. II, p. 22s.

⁷⁸ Ibid. L. XVIII, cap. IX, p. 221.

Son admiration est pourtant atténuée par rapport à celle exprimée par Ficin, du fait que pour Mélancthon Avicenne s'est inspiré de Gallien⁷⁹.

Gallien se demandait en effet si l'âme était un corpus *lucidum* et *aethereum*, un corps lumineux et fait d'éther, et concluait qu'elle était ou bien un tel corps, ou bien une substance incorporelle (comme Mélancthon aussi l'appelle dans le texte de la *Dialectique* que nous avons cité) qui avait dans le corps éthéré son *primum vehiculum*, son véhicule immédiat⁸⁰. Mélancthon choisit vraisemblablement cette dernière hypothèse, et le verbe *vehere* qu'il emploie au sujet de l'âme rationnelle qui véhicule les rayons de la sagesse divine nous ramène assez clairement au *vehiculum* dont parlent Gallien et Avicenne. Gallien rappelait aussi que Platon, dans le *Timée*, avait parlé de l'âme comme d'un génie, d'un démon qui habitait en nous, *in nostro corpore*, mais qui nous élevait à une connaturalité céleste: «*ad coelestem cognationem*»⁸¹. Nous retrouvons chez Mélancthon aussi cet aspect de la connaturalité. La *coelestis natura* est, en quelque manière, déjà agissante et puissante dans l'homme à partir de la semence humaine. Il ya dans le sperme une pars *subtilissima* pleine d'esprit et d'une nature excellente, filtrée et claire («*quasi colata et expressa*», «*expressa ex crassiore massa*») qui monte là où le crâne va se former dans l'embryon, pour y constituer le cerveau et, du cerveau, les nerfs, c'est-à-dire tout l'apparat de la cogitative et de la locomotive. Appelé à être la demeure de la connaissance et de la sagesse, le cerveau est connaturel à la nature céleste, tout comme la partie la plus noble de la semence d'où il provient directement; et il est capable de lumière⁸². Tout ce qui doit servir d'instrument de l'âme chez l'homme, sur le plan organique, partage cette connaturalité, *cognatio*, avec la nature céleste. Ainsi le cerveau aussi, grâce à cette nature, doit devenir le «*domicilium lucis divinae*»⁸³.

La considération philosophique de l'âme présentée par Mélancthon s'oriente sur la solution qui envisage cette partie de l'homme comme un esprit de nature céleste – et non pas de nature élémentaire – qui trouve dans la connaturalité avec la nature céleste offerte par les organes supérieurs ses instruments d'action sur le corps. Mélancthon, qui a nié aux corps célestes toute possession de l'intellect en disant qu'ils sont seulement *corpora lucida* faits d'une seule qualité, la lumière, et donc sans alternance et incorruptibles de leur nature, qui leur a nié la qualité d'êtres rationnels, ramène pour ainsi dire avec «les philosophes» cette matière céleste sur terre pour en former les âmes humaines qui ne proviennent pas «des éléments, mais de la nature céleste»⁸⁴. Le fait que l'âme abrite les notions absolues, universelles, qu'elle connaît Dieu sous forme de sagesse divine

⁷⁹ *Oratio de studiis linguae graecae*, St.- A. III, 144, 26.

⁸⁰ *De Hippocratis et Platonis placitis*, L. VII, vol. V, p. 643.

⁸¹ *Ibid.* L. VI, cap. II, vol. V, p. 515.

⁸² CR XIII 106.

⁸³ CR XIII 120.

⁸⁴ CR XIII 175.

en elle, indique qu'elle n'est pas d'une nature élémentaire⁸⁵. La nature d'ici-bas, en tant que représentée par les autres éléments, serait incapable de soutenir des notions immuables, puisqu'elle est sujette au mouvement et au changement perpétuel. L'argument classique, qui établissait la nature spirituelle de l'intellect par l'objet d'intellection libéré de toutes conditions de matérialité comme species intelligibilis, trouve chez Mélancthon sa contrepartie, mais Mélancthon ne tire pas la démonstration à partir de l'activité abstractive au sens propre du terme, mais d'une présence dans l'âme de noticiae, qui en détermine à ses yeux la nature⁸⁶. L'âme rationnelle est donc un «spiraculum vehens radios divinos», un souffle qui véhicule le rayonnement divin, comme la décrivent Platon, Aristote et Gallien⁸⁷, nous dit Mélancthon dans une sorte de conciliatio des opinions de type pichien. Ce spiraculum n'est pas accidentellement immortel, comme il était présenté dans la dispute d'Hégémon qui concluait que «l'âme humaine est un esprit immortel ... non per se sed per accidens»⁸⁸ puisqu'elle provenait de la même nature – la matière élémentaire – que le corps. Mélancthon tend, au contraire, à rendre l'âme immortelle per se, puisqu'elle ne provient pas de la nature élémentaire, mais de la nature céleste. Ce spiraculum, pour Mélancthon, est aussi separabile en tant que igniculum – avec lequel il a identifié l'intellect agent personnel. En plus, il est superstes, survivant. Ici Mélancthon approuve les stoïciens qui admettent que l'âme a la nature du feu, qu'elles sont igneae naturae, et que ce feu est séparable à la mort, mais les condamne parce qu'ils pensent qu'il se dissipe après un certain temps. L'âme qui est l'igniculum à la manière d'Aristote, comme intellect agent et image de Dieu, ne se dissipe pas une fois séparée⁸⁹, étant de sa nature incorruptible.

Mélancthon retrouve ainsi l'unité de cosmos, non plus par une nécessité métaphysique par laquelle l'homme devrait être le nodus mundi pour assurer l'ordre et l'harmonie de l'univers, mais par l'ars de la mens architectatrix qui a voulu ainsi de manière admirable ordonner l'univers à l'homme, pour y faire surgir la créature capable de le louer et d'interpréter le livre de la nature en le lisant dans sa propre personne et dans la réalité extérieure. Notre auteur peut donc traiter de l'âme dans la consideratio physica, dans l'ensemble du cosmos, grâce à l'affirmation de la connaturalité de l'âme avec la nature céleste. Le cosmos de Mélancthon est né de la contemplation de la compages, de l'articulation, donnée à son oeuvre par le divin architecte⁹⁰.

Prof. Dr. Dino Bellucci, chemin des Mouettes 2 B, 1028 Préverenges

⁸⁵ Cf. CR XIII 16s.

⁸⁶ CR XIII 175s.

⁸⁷ CR XIII 17.

⁸⁸ WA 39/2, 400, 34.

⁸⁹ CR XIII 177s.

⁹⁰ 213s.

