

Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations

Sous la direction de
Joel Biard
Thierry Gontier

PIETRO POMPONAZZI ENTRE TRADITIONS ET INNOVATIONS

BOCHUMER STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Kurt Flasch – Ruedi Imbach
Burkhard Mojsisch – Olaf Pluta

Band 48

SOUS LA DIRECTION DE
JOEL BIARD ET THIERRY GONTIER

Pietro Pomponazzi
entre traditions et innovations

B.R. GRÜNER
AMSTERDAM/PHILADELPHIA

Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations

SOUS LA DIRECTION DE

JOEL BIARD

THIERRY GONTIER

CNRS & Université François-Rabelais

B.R. GRÜNER

AMSTERDAM/PHILADELPHIA



The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for Information Sciences — Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

Ouvrage publié avec l'aide du GDR 2522 du CNRS (France).

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Biard, J. (Joël)

Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations / sous la direction de Joël Biard et Thierry Gontier.

p. cm. -- (Bochumer Studien zur Philosophie, ISSN 1384-668X ; Bd. 48)

Includes bibliographical references and index.

1. Pomponazzi, Pietro, 1462-1525. I. Gontier, Thierry, 1960- II. Title.

B785.P84B53 2009

195--dc22

2009018221

ISBN 978 90 6032 379 3 (HB; alk. paper)

ISBN 978 90 272 8909 4 (EB)

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without written permission from the publisher.

© by B.R. Grüner, 2009

Printed in The Netherlands

B.R. Grüner is an imprint of John Benjamins Publishing Company

John Benjamins Publishing Co. • P.O.Box 36224 • 1020 ME Amsterdam • The Netherlands

John Benjamins North America • P.O.Box 27519 • Philadelphia PA 19118-0519 • USA

SOMMAIRE

Joël BIARD et Thierry GONTIER : Préface.....	1
Jean-Baptiste BRENET : Corps-sujet, corps-objet. Sur Averroès et Thomas d'Aquin dans le <i>De immortalitate animae</i> de Pomponazzi	11
Tiziana SUAREZ-NANI : Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas d'Aquin.....	29
Joël BIARD : Pomponazzi et la « nouvelle physique » : la question du minimum	47
Vittoria PERRONE COMPAGNI : Métamorphoses animales et génération spontanée. Développements matérialistes après le <i>De immortalitate animae</i>	65
Laurence BOULÈGUE : À propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi <i>versus</i> Agostino Nifo	83
Thierry GONTIER : Matérialisme alexandriste et matérialisme pomponazzien	99
Pierre CAYE : Les tourments de Prométhée. Philosophie, souffrance et humanisme chez Pietro Pomponazzi	121
Rita RAMBERTI : La fondation de l'autonomie morale dans le <i>De immortalitate animae</i> et dans le <i>De fato</i> de Pietro Pomponazzi	135
Jean SEIDENGART : La théorie de l'âme de Pomponazzi et sa signification historique selon Ernst Cassirer et Éric Weil	153
BIBLIOGRAPHIE.....	169
INDEX NOMINUM	179
INDEX RERUM	183

PRÉFACE

Joël Biard et Thierry Gontier

La figure de Pietro Pomponazzi est représentative de la profusion et de l'inventivité de la culture universitaire du Nord de l'Italie aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles. On sait en effet que n'est plus guère tenable aujourd'hui l'opposition jadis formulée par Renan entre d'un côté une philosophie dite « padouane » (en réalité la nébuleuse des universités du nord-est de l'Italie, c'est-à-dire non seulement Padoue mais aussi bien Venise, Bologne ou Ferrare), abusivement résumée sous le nom d'« averroïsme »¹, et qui prolongerait simplement les traditions universitaires médiévales, et de l'autre des innovations qui se situeraient en dehors, dans une culture de cour, et notamment à Florence. Les idéaux des humanistes du siècle précédent, qui avaient voulu à travers l'étude des Anciens, de leur civilisation et des différentes formes de leur savoir, réformer la totalité de la vie humaine², se sont diffusés dans toutes les sphères du savoir. À côté du retour aux textes de Platon, favorisé par leur traduction en latin due à Marsile Ficin³, c'est l'ensemble de la vie philosophique qui bénéficie de la découverte de nouveaux textes et qui met en œuvre un nouveau rapport aux textes. Dès 1497, répondant aux nouvelles exigences philologiques, est créée à Padoue une chaire d'enseignement d'Aristote dans le texte grec⁴. Cela conduit non seulement à lire Aristote autrement que dans les anciennes traductions latines, mais aussi à redécouvrir, de façon plus complète et plus directe que ce n'était le cas, les commentateurs de l'Antiquité tardive (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Ammonius, Simplicius, Philopon), qui viennent ainsi compléter ou corriger les commentateurs arabes et médiévaux. Cela vaut aussi bien pour la physique, où Philopon avait critiqué ouvertement certaines doctrines aristotéliciennes, et pour l'éthique, où à côté du retour à Cicéron prôné par les humanistes du ^{xv}^e siècle, on remet en chantier la riche tradition médiévale des commentaires à l'*Éthique à Nicomaque*, que pour la psychologie où, à côté des controverses entre Thémistius et Alexandre, déjà

1. Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 1852, rééd. avec une préface d'Alain de Libera, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, chap. III.

2. Voir Francisco Rico, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

3. Voir Pierre Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001.

4. Voir Charles B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, trad. fr. Luce Giard, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

connues par Averroès et Thomas d'Aquin, le commentaire de Simplicius suscite de nombreuses discussions et controverses¹. La vie intellectuelle de la période est donc un vaste chantier où la tradition académique, en interaction avec les nouveaux centres de savoir et à travers des débats souvent vifs, continue à se mesurer aux perspectives de son temps et à élaborer des synthèses nouvelles.

Plus que tout autre ouvrage de cette époque, le *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponazzi (1462-1525) se situe à une croisée des chemins. L'ouvrage, paru à Bologne en 1516, revendique par bien des aspects son appartenance à la tradition universitaire. Par son sujet en premier lieu. La question de l'immortalité de l'âme constitue un point particulièrement discuté depuis les critiques adressées par Thomas d'Aquin à la noétique d'Averroès d'une part, les censures de 1277 d'autre part. Un point commun à Bonaventure, à Thomas, et à la commission réunie autour d'Étienne Tempier, quelles que fussent leurs différences par ailleurs, était de dénoncer les conséquences de la théorie de l'unicité de l'intellect possible sur l'immortalité de l'âme, à savoir l'impossibilité de la survie individuelle. Cette question était devenue un thème d'école, tant à Paris avec Jean de Jandun, Jean Buridan, Albert de Saxe, qu'en Italie du Nord avec Blaise Pelacani de Parme, Paul de Venise, Gaetan de Thiene, Nicolas Vernia, Agostino Nifo ou Alexandre Achillini. Comme eux, Pomponazzi est attaché à la restitution fidèle des textes d'Aristote : dès la Préface de l'ouvrage, il précise avoir pour unique objectif la restitution fidèle de la pensée du Stagirite, prolongeant ainsi une attitude adoptée par les maîtres ès arts parisiens de la fin du XIII^e siècle, qu'on retrouvera à Padoue jusque dans les discours programmatiques de Jacques Zabarella à la fin du XVI^e siècle. Cette allégeance aux textes prend un sens nouveau dans un contexte marqué par la publication en 1482 de la *Theologia platonica de immortalitate animorum* de Marsile Ficin. Le *De immortalitate animae* de Pomponazzi peut ici apparaître (même si ce n'est bien entendu pas le seul objet de l'ouvrage) comme une réaction critique à l'égard de l'ouvrage de Ficin : ainsi, au chapitre XIII de l'ouvrage, Pomponazzi cite silencieusement des textes de Ficin faisant état d'événements surnaturels qui attesteraient la survie des âmes et leur manifestation dans le monde, pour leur opposer au chapitre XIV une explication purement naturaliste.

Le mode d'écriture du *De immortalitate animae* reste lui aussi jusqu'à un certain point traditionnel. Pomponazzi paraît ignorer les traductions humanistes de son temps – celles des Leonardo Bruni, Théodore Gaza, Basile Bessarion, Georges de Trézibonde, Johannes Argyropoulos, Ermolao Barbaro ou encore Ange Politien. Il reste attaché à la traduction du *De anima* et du *Grand commentaire* d'Averroès dues à Michel Scot au XII^e siècle. S'il ne cite que rarement ses sources textuellement (la Préface nous décrit Pomponazzi alité et convalescent, exposant à ses visiteurs la théorie aristotélicienne de l'immortalité

1. Voir Charles Schmitt, *op. cit.*, p. 61 ; Antonino Poppi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, p. 365-443.

de l'âme, citant donc de mémoire des textes qu'il connaît bien), il reprend à la tradition noétique son vocabulaire, hérité des traductions latines d'Averroès par Michel Scot. Il conserve aussi de la littérature philosophique médiévale l'esprit de la *disputatio*, les chapitres impairs réfutant les doctrines exposées dans les chapitres pairs. Cet esprit de dispute se poursuit jusque dans le détail de l'argumentation, rythmé par ses « respondeo ad primum », « ad secundum », etc., à travers une arborescence complexe d'objections et de réponses. Ajoutons encore à cet héritage médiéval l'esprit de distinction conceptuelle, qui se traduit chez Pomponazzi par l'opposition entre l'immortel *simpliciter* (absolument) et *secundum quid* (d'un certain point de vue), entre la dépendance vis-à-vis du corps *ut subjecto* et *ut objecto* (comme d'un sujet et comme d'un objet), ou encore entre le *hoc aliquid* (le *todè ti* d'Aristote, l'étant séparé en tant que chose déterminée) et le *quo est* (ce par quoi un étant est ce qu'il est).

Outre l'objet du traité et son mode d'écriture, il faut enfin souligner la reprise par Pomponazzi de thématiques caractéristiques de la pratique philosophique des artiens depuis la fin du XIII^e siècle, comme l'opposition du point de vue de la foi et des autorités religieuses d'une part, de la raison et de la philosophie d'autre part, ou encore l'explication naturaliste des miracles : ces thèmes ne sont qu'évoqués dans le *De immortalitate*, mais ils seront amplement développés dans le *De incantationibus* et le *De fato*, écrits l'un et l'autre en 1520.

Tout cela cependant ne suffit pas à rendre compte de la réception du *De immortalitate animae*. Un parfum de scandale a entouré cet ouvrage dès sa parution. Le titre ne trompe personne : le projet de Pomponazzi est bien de montrer que si l'on se place du point de vue d'Aristote et de la raison naturelle, on est nécessairement conduit à déclarer l'âme mortelle. Comme par un lapsus, Bartolomeo Spina, l'un des critiques les plus vindicatifs de l'ouvrage, le nommera avec lucidité *Liber de mortalitate animae*. L'ouvrage sera publiquement dénoncé à Mantoue et à Bologne, brûlé à Venise, attaqué à Rome. Ces attaques n'auront certes pas de conséquences graves : Pomponazzi, protégé auprès du Pape Léon X par son ami le Cardinal Pietro Bembo, ne sera pas inquiété sérieusement, et il poursuivra une carrière universitaire glorieuse. Non seulement l'ouvrage ne sera jamais mis à l'index, mais il sera réimprimé en 1517 et en 1525. Quant à l'obligation qui sera faite à Pomponazzi de se rétracter, elle semble surtout formelle : Pomponazzi y répondra par l'ajout d'un *Appendice* qui est bien plus une mise au point qu'une rétractation ; la rétractation rédigée par son élève, Gasparo Contarini, est elle aussi bien plus une défense de la doctrine de son maître, présentée dans une version « adoucie » et plus syncrétique. Il est vrai que la huitième session du cinquième concile de Latran (1512-1513) fait de l'immortalité de l'âme un dogme : mais, comme l'a montré récemment Luca Bianchi¹, il n'est nullement fait à proprement parler obligation aux philosophes de démontrer les vérités de la foi,

1. Voir L. Bianchi, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Vrin, 2008. Le chapitre IV est consacré à la bulle *Apostolici regiminis* de 1513 et à son retentissement.

comme on le répète souvent après Descartes¹. La crise du luthérianisme n'a pas encore frappé l'Église romaine : le climat général est encore celui d'une tolérance relative. Ce n'est qu'après les procès de Giordano Bruno et de Galilée que les écrits de philosophie feront l'objet d'une surveillance systématique et minutieuse : on remettra alors en avant la bulle de 1513 et on la réinterprétera, dans ce nouveau contexte, de façon rigoureuse en faisant réellement obligation aux philosophes de défendre les articles de foi. Il serait donc pour le moins péremptoire de soutenir, comme le faisait Ernest Renan, que Pietro Bembo « sauva le philosophe du bûcher »², ou, comme Henri Busson, que « sans Bembo, peut-être [le *De immortalitate animae*] eût-il été fatal à son auteur »³. Il ne faudrait pas pour autant sous-estimer les vives oppositions suscitées par le texte. La peur de Pomponazzi a été bien réelle : « ils ont essayé de me faire passer chez le tanneur », dit-il à ses étudiants dans un cours sur les *Parties des animaux* – c'est-à-dire « ils ont tenté de me faire la peau »⁴. Sans relever à proprement parler de la « littérature clandestine », ainsi que l'a montré Vittoria Perrone Compagni⁵, le *De incantationibus* et le *De fato*, tous deux écrits par Pomponazzi en 1520, ne seront pas imprimés par Pomponazzi de son vivant – ils devront attendre 1556 pour le premier, 1567 pour le second. Mais surtout, le *De immortalitate animae* a été l'objet d'une polémique extrêmement nourrie sur trois années⁶. Toutes les grandes traditions de la noétique s'y trouvent représentées : l'orthodoxie thomasiennne avec Bartolomeo Spina (deux séries d'objections) et Gaspard Contarini (plus courtois et modéré) ; le platonisme, ou en tout cas certains éléments de platonisme, avec Ambroise de Naples ; l'averroïsme – un averroïsme en vérité très problématique (puisqu'il laisse place à une défense de l'immortalité de l'âme individuelle) – avec Agostino Nifo. Il faudrait ajouter les objections de Girolamo Amidei, de Jérôme Fornarius, de Luca Prassicius, de Battista Fiera Mantuanus, de Jérôme Lucensis et de Marc-Antoine Zimara : nous ne citons leurs noms que pour montrer l'ampleur de cette discussion autour d'un ouvrage, qui, dans les éditions modernes, ne fait pas plus de 150 pages.

1. Descartes, *Méditations métaphysiques*, « À Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée faculté de théologie de Paris », *Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, nouvelle édition 1996, vol. VII, p. 2 ; vol. IX-1, p. 4.

2. E. Renan, *op. cit.*, p. 255.

3. H. Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957, p. 52.

4. *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, éd. par S. Perfetti, Florence, Olschki, 2004, p. 45. Voir L. Bianchi, *op. cit.*, p. 130-134.

5. Pietro Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, saggio introduttivo, traduzione e note di V. Perrone Compagni, Firenze, Nino Aragno Editor, 2004, t. I, p. IX-XXVI.

6. Sur cette polémique, voir en particulier É. Gilson, *Humanisme et Renaissance*, Avant-propos de J.-Fr. Courtine, Paris, Vrin, 1983, p. 133-150, ainsi que l'ouvrage plus récent de M. Pine, *Pietro Pomponazzi : Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Ed. Antenore, 1986, chap. 2 « The Battle of the Soul. The Immortality Controversy ».

PRÉFACE

Le plus fort de la bataille se situe entre 1517 et 1519 : ensuite, Pomponazzi ne répondra plus lui-même aux réfutations qu'on fait de son ouvrage. La polémique n'est pas close pour autant. L'élève de Pomponazzi, Lazaro Bonamico, formera les Français venus étudier à Padoue, tels que Pierre Bunel et Étienne Dolet. La réception française est elle aussi marquée par le scandale et la polémique. Guillaume Postel voit dans la publication du *Tractatus de immortalitate animae* et dans la protection dont a bénéficié « cet athée » qu'est Pomponazzi auprès d'un « pontife avide de nouveauté », un symptôme de la décadence de Rome (« O Rome, tu n'as jamais manqué de monstres »¹). Au siècle suivant, Pomponazzi devient une figure emblématique de l'incroyance et du libertinisme. Il est probable que nul n'a fait plus pour sa renommée sulfureuse que Luciano Vanini, brûlé à Toulouse en 1619, qui l'avait déclaré « magister meus, divinus praeceptor meus, nostri speculi Philosophorum princeps » (mon maître, mon divin précepteur et le premier des philosophes à mon image)². François Garasse et Marin Mersenne lui accordent en retour une place d'honneur dans leur critique des « libertins ». Ils sont suivis par Jérôme Cardan, ainsi que par l'Auteur du *Parnasse satyrique* (attribué à Théophile de Viau). Il est vrai que le *De immortalitate animae* fournit à ceux que Garasse nomme les « libertins » comme un recueil systématique de lieux de l'incrédulité : affirmation de la mortalité de l'âme, de la suffisance des fins terrestres de l'homme, de la distinction du dogme et de la raison, de la fonction sociale des lois et des fictions religieuses, de la supériorité des sages païens sur les docteurs de l'Église, négation du caractère surnaturel des miracles, ébauche de la théorie des trois imposteurs (au nom du principe de contradiction, sur trois grandes religions, deux au moins doivent être fausses), d'une étiologie médicale de la foi, etc. Aucun de ces points n'est à lui seul une nouveauté : le péripatétisme, le stoïcisme, les traditions matérialistes médicales, pour ne pas parler de la théologie la plus orthodoxe issue des condamnations de 1277, avaient déjà développé la plupart d'entre eux. Ce qui est nouveau, c'est leur synthèse en une théorie systématique non seulement de l'âme, mais de l'homme, de sa finalité et de sa destinée.

Ces éléments rassemblés ont contribué à faire de Pomponazzi le représentant mythique de l'incroyance et d'une philosophie anti-religieuse, en une image qui allait être retournée positivement au XIX^e siècle en symbole d'une révolution laïque, rationaliste et athée, qui aurait été accomplie à l'orée du XVI^e siècle, et préfigurerait les grandes philosophies des siècles suivants, de Descartes à Kant et au-delà. Ernest Renan, tout en rattachant Pomponazzi à la tradition averroïsante du Nord de l'Italie, expression selon lui d'un « averroïsme inoffensif » et décadent, voit dans le ton du *De immortalitate animae* l'annonce d'un renouveau

1. Guillaume Postel, *Quattuor librorum de orbis terrae concordia*, s.l.n.d., chap. xx, p. 114.

2. Cité par E. Renan, *op. cit.*, p. 252.

philosophique¹. Henri Busson va dans le même sens, notant que sous le « style barbare » et les « arguments obscurs et subtils » de l'ouvrage, celui-ci s'ouvre, aux chapitres XIII et XIV à un « idéal de vie nouveau et à la fois élevé et cohérent »². Francesco Fiorentino insiste lui aussi sur le caractère naturaliste, matérialiste et anti-religieux de l'ouvrage. Pour Ernst Cassirer et Giovanni Gentile, le *De immortalitate* préfigure l'émancipation de la raison moderne vis-à-vis de la tutelle exercée par la foi et les autorités religieuses, et ouvre à une pensée de l'immanence de l'homme et de son autonomie morale, qui trouvera son expression la plus achevée chez Bruno et Campanella (Gentile) ou chez Kant (Cassirer)³. Bernard Groethuysen quant à lui, voit dans le *De immortalitate animae* l'amorce d'une anthropologie de la finitude de « l'homme, tout simplement homme », prenant place dans un monde dont il reconnaît n'être qu'une partie soumise aux lois universelles⁴. Bruno Nardi ou Oskar Kristeller sont certes plus prudents : mais le premier décèle dans le *De immortalitate animae* la naissance d'un nouveau scepticisme et le second retrouve au chapitre XIII une préfiguration de l'autonomie morale kantienne.

Il n'est pas sûr en vérité qu'il soit pertinent de juger Pomponazzi dans les termes du XVIII^e siècle ou du XIX^e siècle. De nombreux commentateurs actuels restituent aux arguments de Pomponazzi leur contexte théorique et leur lieu d'origine, en les réinsérant dans la tradition diverse des commentaires sur le *Traité de l'âme* et dans les débats de noétique et de psychologie opposant de façon récurrente des arguments alexandristes à la position d'Averroès, et admettant la thèse selon laquelle la mortalité de l'âme était seule susceptible d'être prouvée philosophiquement, quoi qu'il en soit de la vérité enseignée par la foi⁵.

1. « Jusqu'ici, la philosophie padouane s'est tenue dans les termes d'une métaphysique fort inoffensive. Paul de Venise, frà Urbano, Gaetano de Tiene, Vernias lui-même ne sont que des commentateurs. Aucune vie, aucune pensée, ne circule sous cette dure enveloppe. La hardiesse n'est que dans les mots ; le langage philosophique, vingt fois quintessencié, en est venu à ne rien déceler : la psychologie n'est plus qu'un cliquetis de mots sonores et d'abstractions réalisées. Pomponat, au contraire, représente vraiment la pensée vivante de son siècle » (E. Renan, *op. cit.*, p. 249).

2. « C'était vraiment le paganisme, dans sa conception la plus sévère et la plus haute, qu'on voulait substituer à l'idéal de vie qui avait guidé l'humanité depuis quinze siècles » (Henri Busson, *op. cit.*, p. 51).

3. Voir Giovanni Gentile, *Il Pensiero italiano del Rinascimento*, 3^e éd. Firenze, G. Sansoni, 1955, p. 59-62, ainsi que Th. Gontier « Nihilisme et humanisme. Giovanni Gentile interprète de la philosophie renaissante », dans J.-Fr. Mattéi, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005, p. 145-170. Pour la position de Ernst Cassirer, voir *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, trad. R. Fréreux, Paris, Cerf, 2004, p. 86-99 ainsi que *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 133-142 et 174-180.

4. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1931, rééd. 1953 ; p. 157-169.

5. Voir O. Pluta, *Kritiker des Unsterblichkeitsdoktrin im Mittelalter und Renaissance*, « Bochumer Studien zur Philosophie » 7, Amsterdam, B. R Grüner, 1986.

PRÉFACE

Pomponazzi ne se réduit évidemment pas à ces antécédents. C'est dans le travail sur certaines traditions (et avec certaines, contre d'autres) que se forment les innovations. À travers des schèmes empruntés à la noétique des siècles précédents et dans le débat avec les autres courants de la Renaissance, Pomponazzi pose certains jalons de la modernité philosophique, à la fois sur le plan de la théorie de la connaissance et sur le plan anthropologique.

Ce recueil contient quelques études sur les *De immortalitate animae* et quelques ouvertures vers d'autres domaines de la pensée de Pomponazzi, en l'occurrence le *De fato* et plusieurs aspects de sa physique. Il convient en effet de ne pas oublier que du point de vue aristotélicien, la psychologie fait partie de la philosophie naturelle, et que Pomponazzi commente l'ensemble des œuvres physiques d'Aristote. Après les travaux pionniers d'Antonino Poppi dans ce domaine, il reste encore beaucoup à faire pour étudier dans son ensemble la philosophie de Pomponazzi.

Jean-Baptiste Brenet examine comment Pomponazzi reprend et transforme la distinction entre corps-sujet et corps-objet. Cette distinction usuelle avait été formulée dans les textes de Thomas d'Aquin, qui cherchait à établir que si l'âme intellectuelle a besoin du corps comme objet, puisque l'âme n'intelligit pas sans image, cela n'implique pas sa dépendance à l'égard de ce corps à titre de sujet. Pour ce faire, Thomas se référait à des débats antérieurs. Pomponazzi critique une thèse attribuée à Averroès, dans un texte où celui-ci dénonce le risque d'une mauvaise interprétation d'un passage d'Aristote sur le rapport entre intellect et imagination, interprétation qui conduirait à la doctrine d'Alexandre. Pomponazzi, qui élabore sa position en s'appuyant sur la lecture d'un texte d'Averroès différent de celui retenu par l'édition critique actuelle, lit Averroès comme si celui-ci prônait une indépendance totale de l'intellect à l'égard des fonctions corporelles. Il en vient paradoxalement à renverser complètement la fonction de cette distinction entre corps-sujet et corps-objet, qui va lui servir à poser la dépendance de l'âme à l'égard du corps, et par conséquent sa matérialité.

Tiziana Suarez-Nani met en évidence le lien que Pomponazzi entretient avec Jean Duns Scot. Elle rappelle que celui-ci a déjà mis en doute la possibilité, pour la raison naturelle, de démontrer l'immortalité de l'âme. Or c'est bien la question de savoir ce que l'on peut dire de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme selon la raison naturelle que pose Pomponazzi. Certes, il se situe ainsi dans la tradition des commentaires d'Aristote, et il prétend restituer la véritable position du Stagirite, contre les lectures de Thomas et d'Averroès. Mais lorsqu'il met en question la valeur probatoire des arguments de Thomas, comme plus largement toute preuve rationnelle de l'immortalité de l'âme, il reprend une démarche qui doit beaucoup à Scot. Pour Tiziana Suarez-Nani, Pomponazzi n'est pas seulement informé de la « via Scoti » telle qu'elle s'enseignait à Padoue à la fin du ^{xv}^e siècle, mais il

n'hésite pas à se réclamer de Scot et il semble utiliser certaines argumentation du docteur subtil dans son examen critique de la thèse de Thomas.

Pomponazzi est aussi l'auteur de traités et de cours sur la philosophie naturelle. Joël Biard présente deux petits traités de Pomponazzi sur le minimum, l'un consacré à la question des *minima naturalia*, l'autre qui expose et discute le traité sur le minimum et le maximum des *Règles pour résoudre les Sophismes* de Guillaume Heytesbury. Dans ces discussions ardues, dont les arguments sont souvent embrouillés, Pomponazzi examine la question de savoir si l'on doit assigner un minimum à une puissance passive et à une puissance active. Il prend ses distances avec la position attribuée à Averroès, mais critique aussi certains de ses contemporains, et expose une théorie nuancée qui tient compte de nombreuses distinctions (minimum naturel dans le cas de la substance ou dans celui de la qualité, considérée en soi ou dans un sujet). Au delà de ces conclusions sur les limites d'une puissance et d'un processus, l'essentiel est ici qu'il témoigne de l'utilisation, au sein même de sa philosophie naturelle, de nombreux instruments conceptuels provenant du Moyen Âge tardif, et notamment des théories anglaises, instruments qui ont permis l'étude logique et mathématique de nombreux phénomènes de mouvement et de changement dans la nature.

Vittoria Perrone Compagni propose un autre approfondissement du naturalisme de Pomponazzi en précisant la nature de son déterminisme, qui est déjà présent dans le *De immortalitate animae* avant de s'épanouir dans le *De fato*. Elle analyse la question de la génération spontanée, notamment dans la *Quaestio de genitis ex putri materia* extraite des leçons sur la *Physique* de 1518. À travers la question de savoir si un être vivant peut être engendré autrement que par une cause particulière de même nature, on constate que Pomponazzi affirme surtout l'universalité de la causalité astrale. C'est la même préoccupation qui ressort de sa critique des miracles et autres phénomènes extraordinaires dans le *De incantationibus* : il ne suffit pas d'y voir la réduction de la magie à une causalité naturelle humaine, mais aussi et peut-être plus fondamentalement la réinscription de la causalité sublunaire dans la causalité céleste, moyen d'affirmer que tout, y compris l'action humaine, est inscrit dans un système complexes de causes naturelles.

Laurence Boulègue restitue le *De immortalitate animae* à son contexte immédiat : celui de la controverse entre Nifo et Pomponazzi, qui ne commence pas seulement en 1516, et plus largement les controverses sur l'immortalité de l'âme qui ont pris une nouvelle ampleur à Padoue à partir des années 1480. Si Pomponazzi attaque directement Averroès, Laurence Boulègue suggère (notamment en raison du rapprochement qu'il fait entre Averroès et Thémistius), que c'est bien l'exposé qu'en avait fait Nifo qui sert à Pomponazzi de point de repère. La contribution étudie ensuite comment Nifo répondra à Pomponazzi, en énonçant et expliquant le point de vue d'Averroès, et en récusant les lectures d'Aristote qui lui attribueraient la mortalité de l'âme.

Thierry Gontier s'attaque au cœur du traité *De l'immortalité de l'âme*, à savoir le chapitre ix dans lequel Pomponazzi expose l'opinion qui lui paraît « la plus probable et la plus fidèle à Aristote ». En montrant l'usage qui est fait des notions d'intellect matériel, d'intellect *in habitu* et d'intellect agent, Thierry Gontier entend montrer que l'idée de « noétique » ne parvient pas à cerner la théorie de l'âme de Pomponazzi. Celui-ci, confronté, à une aporie majeure de la noétique péripatéticienne, à savoir la possibilité pour un intellect organiquement lié au corps de saisir le pur intelligible, tranche la difficulté en niant le rôle de l'intellect agent et en esquisant une théorie de la connaissance qui comporte des éléments de scepticisme. De ce fait, Thierry Gontier refuse également de réduire Pomponazzi à la reprise d'une position « alexandriste ». Comparant la question de 1504 sur l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, où Pomponazzi est critique envers certaines thèses d'Alexandre, avec le traité de 1517, il ne voit pas dans la première un alexandrisme balbutiant qui devrait s'affirmer par la suite, et juge au contraire que Pomponazzi s'éloignera d'Alexandre pour poser autrement la question de l'intellection, dans le cadre d'un « matérialisme non métaphysique ».

Pierre Caye aborde Pomponazzi par la figure de Prométhée, fréquemment invoquée à la Renaissance. Mais pour comprendre la fonction qu'elle remplit ici, il convient de rappeler quelques apories de la doctrine de Pomponazzi. Pierre Caye y décèle d'abord une aporie politique, due à la contradiction entre le fait que l'intellect pratique caractérise tout être humain, et la faiblesse de l'intellect spéculatif chez la plupart des hommes ; cela conduit finalement le sage à se retirer de la vue publique. L'autre aporie est métaphysique : Pomponazzi défend dans le *De fato* un strict déterminisme, qui fait de la liberté du sage une liberté de consentement ou au mieux de retrait. De là résulte la place singulière de Prométhée. Il existe plusieurs usages de cette figure à la Renaissance, certains assignant à l'homme une place privilégiée dans le monde grâce à la culture et à la vie politique, d'autres insistant sur la liberté de son pouvoir créateur qui lui fait parcourir toute l'échelle des possibles. Pomponazzi, quant à lui, ne juge possible aucun affranchissement par rapport à l'ordre du cosmos, c'est pourquoi Prométhée est chez lui une figure de la souffrance.

Rita Ramberti examine la question de l'autonomie morale dans une théorie où l'âme est soumise au cycle naturel des générations et des corruptions. Elle commence par souligner que Pomponazzi défend une conception organiciste non seulement de la société, mais encore du genre humain dans son ensemble, où chacun, y compris les philosophes et les rares vrais sages, remplissent une fonction déterminée. Dans le monde humain, l'harmonie est produite par l'action de tous les membres. En comparant les différents moments de la pensée de Pomponazzi sur ce sujet, Rita Ramberti souligne que l'homme, pour soumis qu'il soit à la causalité naturelle, a le libre choix de donner ou non son assentiment à la nécessité universelle et qu'il se voit ainsi assigné un lieu particulier où il peut parvenir au bonheur. Il réalisera sa vertu en renonçant à l'immortalité, en limitant

à ce monde-ci la fin de sa volonté et en agissant pour le bien commun de l'humanité, dans la vie civile et la communication des connaissances.

Enfin, Jean Seidengart se demande pour quelles raisons Cassirer a réservé une place de choix à Pomponazzi dans ses écrits sur la Renaissance. Cassirer privilégie en premier lieu la théorie de l'âme, en opposant Pomponazzi à Ficin. Alors que ce dernier insiste sur la transcendance, Pomponazzi développe une théorie dans laquelle, du point de vue de la raison et de l'expérience, on ne peut pas penser l'âme comme séparée du corps. Cette théorie immanente apparaît parce que l'on considère l'âme dans son activité de connaissance, et on passerait ainsi d'une métaphysique à une psychologie et à une théorie de la connaissance. C'est grâce à cela que Cassirer assigne une place à Pomponazzi dans la « préhistoire de l'idéalisme allemand ». Il considère en second lieu la dimension éthique, lieu où est surmontée la contradiction entre le déterminisme auquel l'homme est soumis et la dignité de sa destination. Cette théorie immanentiste confère une valeur intrinsèque à l'agir moral humain. Jean Seidengart évoque ensuite l'étude d'Éric Weil dans sa disseration doctorale de 1928. Éric Weil se place dans le prolongement de l'interprétation cassirérienne, mais centre encore davantage son étude sur le « concept de l'homme », dont la dignité se réalise sur cette terre par l'intellect pratique.

Ainsi, à travers quelques aspects de son œuvre, le présent recueil d'études aborde Pietro Pomponazzi comme figure limitrophe entre tradition et modernité, comme chantier de réappropriation et de translation de thématiques médiévales dans le contexte de la modernité philosophique.

**CORPS-SUJET, CORPS-OBJET.
NOTES SUR AVERROÈS ET THOMAS D'AQUIN DANS LE
DE IMMORTALITATE ANIMAE DE POMPONAZZI**

Jean-Baptiste Brenet

Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense

La distinction entre le corps-objet et le corps-sujet est une pièce centrale dans la psychologie de Pomponazzi, en particulier dans le *De immortalitate animae*, qui lui permet à la fois – quoique de manière différente – de récuser la thèse d'Averroès sur l'intellect humain éternel, unique, ontologiquement séparé des corps, et la doctrine de Thomas d'Aquin sur l'âme de l'homme comme forme substantielle subsistante : au premier, il reproche l'idée que l'intellect humain puisse avoir une opération totalement séparée du corps ; au second, qui reconnaît le besoin constant que l'âme intellectuelle, en cette vie, a du corps comme objet, il fait grief de ne pas tirer la conclusion philosophique correcte de cette dépendance, à savoir la matérialité de l'âme. On voudrait dans ce qui suit revenir sur ces deux lectures : non pas pour déterminer le sens que Pomponazzi prête au double statut du corps et présenter comment il l'assume pour son propre compte, mais plutôt, confrontant les textes, pour évaluer l'usage critique qu'il en fait dans sa condamnation de l'Aquinat et, plus amplement, dans celle d'Averroès¹.

Commençons par Thomas d'Aquin, chez qui, comme on sait, Pomponazzi dénonce une forme d'aristotélisme inconséquent. Car s'il est exact que l'on ne pense pas sans images, de sorte que l'âme humaine requiert le corps pour intelliger – non pas certes « comme sujet » (*tamquam subiecto*), c'est-à-dire comme organe, mais « comme objet » (*tamquam obiecto*) –, il faut nécessairement admettre, contrairement à ce que soutient Thomas, que cette âme n'est pas

1. Il n'est donc pas question de jauger les thèses et les arguments de Pomponazzi, leur mise en place, leur pertinence, leurs raisons, en les replaçant dans leur contexte immédiat, ou proche. Au contraire, court-circuitant la longue et complexe chaîne d'intermédiaires, on propose quelques confrontations textuelles plus directes avec Thomas et Averroès.

séparable mais « matérielle »¹. Il est inutile ici de présenter amplement cette attaque, qui a déjà fait l'objet de nombreuses études. En revanche, l'emploi contre l'Aquinat de la distinction omniprésente chez Pomponazzi entre le corps-*subiectum* et le corps-*obiectum* doit être souligné. Premièrement parce que c'est Thomas lui-même qui en est au XIII^e siècle l'un des principaux instigateurs². On le voit par exemple lorsqu'il analyse ce passage du premier livre du *De anima* (403 a 3-11) qui porte sur les passions de l'âme³. Il s'agit de savoir si ces passions sont toutes communes à l'âme et au corps ou s'il en est qui soient propres à l'âme. Dans le latin de Guillaume de Moerbeke, Aristote entame sa réponse comme suit :

Videtur autem plurimorum quidem nullum sine corpore pati neque facere, ut irasci, confidere, desiderare, omnino sentire. Maxime autem uidetur proprium intelligere. Si autem est et hoc fantasia quedam aut non sine fantasia, non continget utique neque hoc sine

1. Il va de soi que cela ne prétend nullement résumer la longue critique menée par Pomponazzi ; on n'en retient qu'un élément, fondé sur l'objectivité du corps dans l'intellection.

2. Deux remarques : 1) Le couple corps-objet/corps-sujet mérite une généalogie qu'on ne peut donner ici ; sur l'apparition du terme « objet » dans la scolastique latine, voir cependant L. Dewan, « *Obiectum*. Notes on the Invention of a Word », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), p. 37-96. 2) Dès le XIII^e siècle, la distinction de Thomas se retrouve, remaniée et retournée contre lui chez ses adversaires dits « averroïstes ». Voir par exemple Siger de Brabant, *Quaestiones de anima intellectiva*, chap. III, dans B. Bazán, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, édition critique, Louvain-Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1972 p. 85, 67-72 ; Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, q. 26, dans A. Marlasca, *Les quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, édition critique, Louvain-Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1972, p. 105, 89-91 ; ou encore les *Quaestiones de anima* de l'Anonyme de Giele dans M. Giele (†), F. Van Steenberghen, B. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1971, I, 6, p. 38-39, 58-68 ; I, 6, p. 39, 71-76 ; II, 4, p. 75, 53-64. Pour ces « averroïstes », dire que le corps est l'objet de l'intellection est certes une manière de souligner la séparation ontologique de l'intellect, mais c'est surtout expliquer en quoi c'est bien l'homme, malgré cette coupure dans l'être, qui pense : car l'homme pense, selon eux, en tant que, par son corps, porteur des images objet de l'intellect séparé, il participe en quelque façon de l'acte intellectif. Ce n'était déjà plus Thomas, et ce n'est pas non plus ce qu'entend dire Pomponazzi. Pour une présentation de ces retournements, voir J.-B. Brenet, « Sujet, objet, pensée personnelle : l'Anonyme de Giele contre Thomas d'Aquin », à paraître dans les Actes du Colloque de la SIEPM Averroès, *averroïsme, anti-averroïsme*, organisé à Genève, 15-18 octobre 2006, sous la direction d'Alain de Libera.

3. Pour une lecture plus détaillée de l'exégèse thomasienne de ces passages, voir J.-B. Brenet, « '... set hominem anima'. Thomas d'Aquin et la pensée humaine comme acte du 'composé' », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, 59 (2006), p. 69-96.

corpore esse. Si quidem igitur est aliquid anime operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari¹.

Ce que Thomas glose ainsi dans sa *Sentencia libri de anima* :

Apparemment, *il semble* que de nombreuses passions soient communes et ne puissent *être subies sans le corps, comme* par exemple la colère, la sensation et d'autres de ce genre, pour lesquelles l'âme ne subit rien sans le corps. En revanche, s'il y avait une opération propre de l'âme, il semblerait que ce soit l'opération de l'intellect : l'*intellection*, en effet, qui est l'opération de l'intellect, *semble être éminemment propre à l'âme*. Cependant si l'on y prend garde, l'intellection ne paraît pas être propre à l'âme. En effet, l'intellect est *soit l'imagination*, comme le disaient les Stoïciens, *soit ne va pas sans l'imagination* – il s'est trouvé en effet certaines personnes, comme les anciens physiciens, pour dire que l'intellect ne différerait pas du sens, et que, si tel était le cas, l'intellect ne différerait alors en rien de l'imagination : c'est ce qui a poussé les Stoïciens à soutenir que l'intellect était l'imagination ; par conséquent, puisque l'imagination a besoin du corps, [ils] soutenaient que l'intellection n'est pas propre à l'âme mais commune à l'âme et au corps. Et si l'on pose que l'intellect n'est pas l'imagination, et que, néanmoins, il n'est pas d'intellection sans imagination, il reste à nouveau que l'intellection n'est pas propre à l'âme, puisque l'imagination a besoin du corps. Il ne peut donc se faire qu'elle, à savoir l'intellection, *existe sans le corps*².

1. Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima*, III, 1, dans Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLV-1, Paris-Roma, Commissio Leonina-Vrin, 1984, p. 8 ; « Il semble que pour la plupart [des passions], comme la colère, le courage, le désir, et surtout la sensation, [l'âme] ne subisse ni ne fasse rien sans le corps. En revanche l'intellection semble être éminemment propre. Mais si cette dernière est une certaine imagination ou ne va pas sans l'imagination, il ne pourra se faire non plus qu'elle existe sans le corps. Si donc il est une des opérations ou des passions de l'âme qui lui soit propre, celle-ci pourra être séparée » ; la traduction du grec, quant à elle, donne : « [...] bien qu'il apparaisse que, dans la grande majorité des cas, l'âme ne subit, ni ne fait rien sans le corps. Ainsi, se mettre en colère, s'emporter, désirer ou, d'une manière globale, sentir. Et c'est surtout l'opération de l'intelligence qui ressemble à une phénomène propre. Néanmoins, si cette dernière constitue une sorte de représentation ou ne va pas sans représentation, il ne saurait être question d'admettre non plus qu'elle se passe du corps. Donc, s'il est une des opérations ou affections de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare » (trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 83).

2. Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima*, p. 9, l. 22-45 : « In apparenti videtur quod multae passionnes sint communes et non possint pati sine corpore, ut puta irasci et sentire et huiusmodi, quorum nichil patitur anima sine corpore. Set, si aliqua operatio esset propria anime, appareret hoc de operatione intellectus : intelligere enim, que est operatio intellectus, maxime uidetur proprium esse anime. Si quis tamen recte consideret, non uidetur proprium anime intelligere. Cum enim intelligere uel est fantasia, ut Stoici dicebant, aut non sine fantasia, – fuerunt enim quidam sicut antiqui Naturales qui dicebant quod intellectus non differebat a sensu, et si hoc esset, tunc intellectus in nullo differret a phantasia, et ideo Stoici moti sunt ad ponendum intellectum esse fantasiam – cum ergo fantasia indigeat corpore, dicebant quod intelligere non est proprium anime, set commune animae et corpori. Si autem detur quod intellectus non sit fantasia, nichilominus tamen non est intelligere sine fantasia, restat adhuc quod intelligere non est proprium anime, cum fantasia indigeat corpore. Non ergo contingit hoc, scilicet intelligere, esse sine corpore. »

Paraphrase fidèle, mais potentiellement fâcheuse pour un théologien comme Thomas qui devait asseoir la subsistance de l'âme humaine, condition de son immortalité, sur la « propriété » de certaines de ses opérations. Soucieux de prévenir contresens et désastre, l'Aquinat nuance donc immédiatement le rapport de dépendance qui unit dans l'intelliger l'âme au corps. On ne peut se contenter de poser que l'intelliger n'est pas *sine corpore* ; toute la question est de savoir à quel titre ce corps y est requis. C'est le sens de cette mise au point :

Il faut donc savoir qu'il est une opération ou une passion de l'âme qui *a besoin du corps comme instrument et comme objet* ; ainsi, la vision a besoin du corps comme objet – parce que la couleur, qui est l'objet de la vue, est un corps – et aussi comme instrument – parce que la vision, même si elle procède de l'âme, n'existe cependant que par l'organe de la vue, à savoir la pupille, qui est comme un instrument. La vision, par conséquent, n'appartient pas seulement à l'âme, mais aussi à l'organe. En revanche il est une opération qui *a besoin du corps, non pas comme instrument, mais seulement comme objet* : l'intellection, en effet, ne se fait pas par le biais d'un organe corporel, mais a besoin d'un objet corporel¹.

Une opération peut donc dépendre du corps sous deux rapports différents, selon qu'on le prend seulement comme « objet » ou également comme « instrument ». Or, précise Thomas, si l'intelliger requiert bien le corps, il n'en dépend que *sicut obiectum*, ce qui suffit à en faire un acte *per se* de l'âme.

Thomas n'a cessé de le soutenir tout au long de sa carrière, comme en témoignent le *Commentaire des Sentences*², les *Quodlibeta*³, les *Quaestiones de*

1. *Ibid.*, p. 9, l. 50-62 : « Sciendum est igitur quod aliqua operatio anime est aut passio que indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto ; sicut uidere indiget corpore sicut obiecto quia color, qui est obiectum uisus, est corpus, item sicut instrumento quia uisio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum uisus, scilicet per pupillam que est ut instrumentum ; et sic uidere non est anime tantum, set etiam organi. Aliqua autem operatio est que indiget corpore, non tamen sicut instrumento, set sicut obiecto tantum ; intelligere enim non est per organum corporale, set indiget obiecto corporali ». Comme le note justement R. A. Gauthier (p. 9, v. 46-81), Gilson se trompe en faisant de Philopon la source de la distinction thomassienne (voir « Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), p. 170, adn. 5), pour la simple raison que les passages cités n'étaient pas traduits en latin.

2. Voir Thomas d'Aquin, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, IV, d. 50, q. 1, a. 1, arg. 2, Paris, Vivès, 1874, p. 553 : « Praeterea, nulla actio communis corpori et animae potest remanere in anima, corpore corrupto. Sed intelligere est quaedam actio corpori et animae communis, sicut et texere et aedificare, ut patet in 1^a De anima. Ergo, corpore corrupto, anima non potest intelligere. » Et Thomas de répondre : « Ad secundum dicendum, quod intelligere, secundum quod exit ab intellectu, non est actio communis animae et corpori, non enim intellectus intelligit mediante aliquo organo corporali, sed est communis animae et corpori ex parte obiecti, inquantum intelligimus abstrahendo a phantasmatibus, quae sunt in organo corporali ; et hunc modum intelligendi anima separata non habet » (*ibid.*, p. 556).

3. Voir Thomas d'Aquin, *Quaestiones de quolibet*, X, q. 3, a. 2 [6], ad 1, dans Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia*, t. XXV-1, Roma-Paris, Commissio Leonina - Les éditions du Cerf, 1996, p. 133 : « Ad primum ergo dicendum quod anima indiget aliquo corporali ad suam operationem dupliciter. Vno modo sicut organo per quod operatur, sicut indiget oculo ad uidendum ; et sic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum est ; si autem sic indigeret organo ad intelligendum, esset corruptibilis, utpote non potens per se operari. Alio modo

*anima*¹, ou encore le *De unitate intellectus*². Mais il fait parfois varier ce couple corps-instrument (ou corps-organe) et corps-objet en recourant, dans des cadres équivalents, à la distinction entre « sujet » et « objet ». C'est le cas dans le *De veritate*, q. 11, a. 3, ad 11, quand il écrit, pour distinguer entre les types de contrainte qui pèsent sur les puissances de l'homme :

À la onzième objection, il faut répondre qu'il y a en nous certaines puissances qui sont contraintes à la fois par le sujet et par l'objet, comme les puissances sensitives, lesquelles sont excitées à la fois par l'ébranlement de l'organe et par la force de l'objet. L'intellect, pour sa part, n'est pas contraint par le sujet, puisqu'il n'use d'aucun organe corporel ; mais il est contraint par l'objet, puisque l'efficacité d'une démonstration nous contraint d'admettre une conclusion³.

De même, dans la *Summa theologiae*, pars I^a II^{ae}, q. 5, a. 3, ad 2, afin d'explicitier qu'il peut exister en cette vie une béatitude (si l'on considère l'« objet » que l'homme peut atteindre, à savoir Dieu), mais une béatitude imparfaite (si l'on considère le « sujet » fini de cet acte), Thomas défend ceci :

En second lieu, la béatitude peut être imparfaite du côté de celui qui en participe. Sans doute, il atteint l'objet même de la béatitude, Dieu, tel que cet objet est en lui-même, mais imparfaitement, par comparaison avec la manière dont Dieu jouit de lui-même. Et une telle imperfection ne supprime pas la vraie raison de béatitude ; car la béatitude étant un certain

anima ad operandum indiget aliquo corporali sicut obiecto, sicut ad uidendum indiget corpore colorato ; et sic anima rationalis indiget ad intelligendum fantasmate, quia fantasmata sunt ut sensibilia intellectiue anime, ut dicitur in III De anima. »

1. Voir Thomas d'Aquin, *Quaestiones de anima*, q. 1, ad 11, éd. B. C. Bazán, dans Sancti Thomae de Aquino *opera omnia*, t. XXIV-1, Roma-Paris, Commissio Leonina - Les éditions du Cerf, 1996, p. 12, l. 421-428 : « Ad undecimum dicendum quod intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium a quo egreditur operatio ; non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo, communicat tamen in ea corpus ex parte obiecti ; nam phantasmata, quae sunt obiecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt. »

2. Voir Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus. Contra Averroistas*, chap. 1, dans Sancti Thomae de Aquino *opera omnia*, t. XLIII, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLIII, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 299, l. 674-680 : « Si quis autem pertinaciter dicere uellet quod Aristotiles ibi loquitur determinando ; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus coniuncti non per se sed per accidens, in quantum scilicet eius obiectum, quod est fantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur » ; trad. fr. dans Thomas d'Aquin, *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994 (bilingue), p. 115.

3. Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11, a. 3, ad 11, dans Sancti Thomae de Aquino *opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XXII, Romae ad Sanctae Sabinae, 1970, vol. II, fasc. 2 (qq. 8-12), p. 360, l. 370-378 : « Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subiecto et obiecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per commotionem organi, et per fortitudinem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto, cum non utatur organo corporali ; sed cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire » (nous soulignons).

genre d'activité, comme on l'a dit, sa vraie nature se prend *de l'objet* qui pose l'acte dans son espèce, et non pas *du sujet*¹.

Cette distinction entre corps-objet et corps-sujet a donc indéniablement des racines chez Thomas que nul ne pouvait ignorer. Aussi est-il notable – deuxième remarque – que Pomponazzi, qui la reprend, lui fasse servir la conclusion *inverse* de celle pour laquelle Thomas l'établit. Car si Thomas distingue le corps-objet du corps-sujet, s'il indique que le corps, dans l'intellection, est l'objet, c'est pour dire qu'il n'est *que* l'objet, et pour sauver, donc, nonobstant ce lien objectif, la « perséité » de l'acte intellectif et *ipso facto* la subsistance de l'âme : parce que le corps est objet dans l'intellection, parce qu'il n'est qu'objet d'un acte en lui-même immatériel, l'âme humaine est immortelle. Pomponazzi en tire évidemment la conclusion opposée, au terme d'un long parcours dont l'histoire n'a pas encore été faite. Quel qu'ait été ce trajet, cependant, force est d'admettre que la critique du padouan n'est pas sans pertinence. Dans un système qui confère à l'âme intellectuelle humaine le statut de forme substantielle du corps, qui martèle que c'est *hic homo*, corps et âme, qui pense, ou que celui qui pense s'éprouve comme celui-là même qui sent, est-il cohérent philosophiquement parlant d'attribuer au corps un statut d'objet (dans la pensée) qu'on exténue dans le but, à l'évidence théologique, de sauvegarder quelque chose de l'âme ? On doit ici se contenter de cette question rapide, dont la réponse exigerait qu'on réévaluât la cohérence interne de la pensée de Thomas².

L'intérêt, du reste, ne réside pas seulement dans la confrontation avec l'Aquinat. Initiateur *latin*, sans doute avec quelques-uns, du couple corps-organe (ou sujet), corps-objet, Thomas n'était rien d'autre d'abord qu'un héritier d'Averroès. En le contestant, par conséquent, Pomponazzi fait-il d'une pierre deux coups ? C'est ce qu'il faut voir dans un second point, en examinant comment il use de ce couple contre le Commentateur et quelle perception il a du cœur de sa thèse.

Au vrai, la critique est d'emblée tout à fait différente. Au chapitre iv de son *De immortalitate animae*, Pomponazzi prête en effet à Averroès l'idée, qu'il contestera, selon laquelle l'intellect humain aurait une opération *totale*ment indépendante du corps : « il est clair que pour Averroès l'intellect a une opération

1. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, pars I^a II^{ae}, q. 5, a. 3, ad 2^{um}, dans Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici *Opera omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M., t. V, Romae, ex Typographia Polyglotta, 1891, p. 49 : « Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia, cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra dictum est, vera ratio beatitudinis, consideratur *ex obiecto*, quod dat speciem actui, non autem *ex subiecto* » (nous soulignons).

2. Sur ces questions essentielles, qui mettent en cause la cohérence du système thomasiens (et qu'on ne fait que suggérer), le livre de Bernardo Carlos Bazán sur l'anthropologie de Thomas, à paraître chez Vrin (col. « Sic et Non »), est fondamental.

totallement indépendante du corps »¹. Pomponazzi n'entend pas soutenir sans précision que pour Averroès l'opération de l'intellect est totalement indépendante du corps, mais qu'existe au moins une opération de cet intellect qui l'est. Il ne nie pas, autrement dit – comment le pourrait-il, lui qui ne cesse de lire les textes d'Averroès explicites sur ce point ? – la dimension empiriste de la psychologie du Commentateur, qui fait de l'image, ou de l'intention imaginée, le moteur², après illumination de l'intellect agent, de l'intellect possible ; il n'ignore donc pas cet aspect-là qui, selon ses termes, fait dépendre l'intelligence humaine du corps « comme objet », mais il estime qu'Averroès défend en outre l'existence d'une pensée qui ne doit plus rien au corps, qui ne le requiert à aucun titre, ni comme sujet *ni comme objet*. C'est cela, dont dépendrait la doctrine sur l'immortalité de l'âme, qu'il dénonce, et qu'il juge inacceptable d'un point de vue aristotélicien.

Comment justifie-t-il ce qu'il allègue ? En citant le *Grand Commentaire* d'Averroès sur le *De anima*. Le Commentateur ne pourrait en effet soutenir sans se contredire que l'âme intellectuelle ne possède aucune opération totalement indépendante du corps, puisqu'il défend l'inverse dans son commentaire 12 du livre I, qui glose ce passage (403 a 8-10) dans lequel Aristote affirme que l'âme n'existe pas sans le corps si elle s'identifie à l'imagination, ou si elle n'est pas sans l'imagination. De fait, rappelle Pomponazzi :

dans le commentaire 12 du premier livre du traité *De l'âme*, à la fin, [Averroès] dit ceci : « Et [Aristote] ne veut pas dire par là ce qu'il paraît à une lecture superficielle du texte, à savoir que l'intelligence n'existe qu'avec l'imagination ; sans quoi en effet l'intellect matériel serait engendable et corruptible, comme le comprend Alexandre³.

Aux yeux de Pomponazzi, c'est donc Averroès lui-même, lorsqu'il commente l'idée que l'intelligence n'advient pas sans l'imagination, qui précise expressément qu'on ne saurait s'en tenir à une lecture de surface et croire que l'intelligence ne marche *qu'avec* l'imagination, qu'il n'y a d'intelligence qu'objectivement déterminé par l'image, sans quoi l'on verserait dans le matérialisme d'Alexandre. Pour qui lit bien, dirait ainsi le Commentateur, Aristote « ne veut pas dire [...] que l'intelligence n'existe qu'avec l'imagination » ; car alors « l'intellect matériel serait engendable et corruptible ».

1. *De immortalitate animae*, chap. IV : « liquet quod intellectus secundum Averroem habet aliquam operationem omnino independentem a corpore » ; nous citons d'après Pietro Pomponazzi, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Burkhard Mojsisch, Felix Meiner, Hamburg, 1990, p. 16 ; nous soulignons.

2. Averroès ne parle pas d'objet, en effet, mais de l'image-sujet, *subiectum*, en quoi il faut voir, comme il le dit lui-même, le moteur (*motor*) de la pensée humaine qui confère aux concepts leur contenu de vérité.

3. *De immortalitate animae*, IV, p. 16 : « in commento 12 primi *De anima* in fine commenti haec dicit [Averroes] : *Et non intendit per hoc [Aristoteles] hoc, quod apparet ex hoc sermone superficetenus, scilicet quod intelligere non sit nisi cum imaginatione* ; tunc enim intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander ».

Pomponazzi le reprend plus bas lorsqu'il formule des objections censées défendre l'idée d'une opération intellectuelle en tout point séparée du corps. Dans le chapitre IV, un partisan fictif du Commentateur raisonne en effet comme suit : s'il est vrai qu'Aristote soutient que l'intelligence n'est pas sans la *phantasia*, cela ne vaut que pour un type d'intellection, à savoir pour l'intellection de l'intellect permettant à l'homme de penser. En ce cas, où l'opération intellectuelle est prise dans sa dimension strictement humaine, il est exact que l'intelligence ne va pas sans la *phantasia*, et cela, du reste, aussi bien lors d'une intellection ponctuelle, tandis que l'intellect abstrait telle ou telle forme matérielle, que lors de la jonction éternelle et pleinement formelle qu'est l'*adeptio*. En revanche, qu'on prenne cet intellect *secundum se* et il apparaîtra qu'il ne dépend nullement du phantasme. Voici le texte :

Je ne vois d'autre réponse à cela si ce n'est que l'argument vaut pour l'intellection humaine et cela pour autant que, par cet intellect, l'homme est dit pensant. En ce sens il est en effet vérifié que l'intellect a toujours besoin de l'image. Cela est évident en ce qui concerne une intellection nouvelle, et avant l'acquisition ; mais cela est aussi vrai en ce qui concerne l'intellection éternelle, c'est-à-dire dans l'état d'acquisition lui-même, puisque, selon Averroès, l'intellect possible est disposé à recevoir l'intellect agent en tant que forme au moyen d'habitus spéculatifs, qui dépendent pour leur conservation de la faculté sensitive, comme il le dit au commentaire 39 du troisième livre du traité *De l'âme*. En revanche, si l'on considère l'intellect en lui-même, il ne dépend nullement de l'image¹.

Dans les lignes qui suivent, Pomponazzi ajoute que ce qui pourrait expliquer cette position d'Averroès, et donc la double opération de l'intellect humain (l'une objectivement dépendante du corps, l'autre totalement à l'écart du phantasme), est le fait de considérer l'intellect humain comme une *intelligence* ; la plus basse, certes, mais une intelligence quand même, pourvue, en tant que telle, d'une opération propre. Car, rappelle-t-il, usant d'une distinction déjà vieille, une intelligence peut être considérée de deux manières : en elle-même, et non pas dans son rapport à la sphère qu'elle meut – en ce cas, son opération est indépendante absolument du corps ; ou bien en tant qu'elle se rapporte à sa sphère – elle est alors, fût-ce de manière équivoque, une « âme », *i.e.* l'acte d'un corps, et son opération, cette fois, en dépend en quelque façon. Pomponazzi le formule ainsi :

L'âme intellectuelle pourra donc être elle aussi considérée de deux manières. D'une part, en tant qu'elle est la plus basse des intelligences, et non pas en rapport à sa sphère, à savoir l'homme ; ainsi comprise, elle ne dépend aucunement d'un corps, ni dans son être ni dans

1. *Ibid.*, IV, p. 18 ; nous soulignons : « Ad hoc non video aliam responsionem nisi quod argumentum ostendit de intelligere humano et quatenus per eum intellectum homo dicitur intelligens. Sic enim verificatur, quod semper indiget phantasmate. In intellectione enim nova et ante adeptionem illum manifestum est, in intellectione vero aeterna sive in ipsa adeptione illud etiam veritatem tenet, cum secundum ipsum intellectus possibilis disponatur ad susceptionem intellectus agentis tamquam formae per habitus speculativos, qui dependent in conservari a virtute sensitiva, ut ipse in commento 39 tertii *De anima* dicit. Verum si secundum se sumatur intellectus, nequaquam a phantasmate dependet. »

son opération ; comme telle, elle n'est donc pas l'acte d'un corps physique organique. D'autre part, elle peut être considérée en rapport à sa sphère, et elle est alors l'acte d'un corps physique et organique ; comme telle, elle n'est donc pas séparée du corps ni dans son être ni dans son opération. C'est pourquoi, en tant qu'elle est la forme de l'homme, elle a toujours besoin dans son opération de l'image, mais, absolument parlant, ce n'est pas le cas, comme nous l'avons vu¹.

On peut à présent confronter cette lecture de Pomponazzi, qui récusé la thèse, au texte d'Averroès lui-même. Or une chose frappe d'emblée : le commentaire I, 12 que nous trouvons dans l'édition moderne de Crawford – pour l'heure, la seule édition « critique » existante – ne correspond pas, sur un point qui engage le sens tout entier, à ce qu'en cite continûment Pomponazzi. Ce dernier, on s'en souvient, restitue ceci :

in commento 12 primi *De anima* in fine commenti haec dicit [Averroes]: Et non intendit per hoc [Aristoteles] hoc, quod apparet ex hoc sermone superficietenus, scilicet quod intelligere non sit nisi cum imaginatione ; tunc enim intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander.

Alors que nous lisons dans l'édition Crawford :

Et non intendit per hoc [Aristoteles] quod apparet ex hoc sermone superficietenus, scilicet quod, si intelligere non fit nisi cum ymaginatione, tunc intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intellexit Alexander ab eo².

C'est-à-dire, sous forme de tableau :

1. *Ibid.*, IV, p. 20 : « Quare et anima intellectiva duobus etiam modis considerari poterit. Uno etenim modo, ut est infima intelligentiarum et non in ordine ad suam sphaeram, scilicet hominem ; et sic nullo modo dependet a corpore, neque in esse neque in operari ; quare neque ut sic est actus corporis physici, organici. Alio autem modo considerari potest in ordine ad suam sphaeram, et sic est actus corporis physici, organici ; quare non absolvitur a corpore ut sic, neque in esse neque in operari. Quapropter, ut est forma hominis, semper indiget phantasmate in operari, sed non simpliciter, ut supra ». Notons que dans d'autres textes sur le *De anima*, antérieurs au *De immortalitate animae*, Pomponazzi présente autrement cette double considération de l'âme intellectuelle, selon un découpage qui ne fait pas de l'*adeptio* un acte dépendant, lui aussi, du corps (ce qui constitue l'un des points les plus remarquables du texte qu'on a cité et demanderait une étude à part) : pour Averroès, l'intellect aurait deux opérations : l'une, l'*intellectio nova*, dans laquelle il a besoin du corps comme objet ; l'autre, l'*intellectio aeterna*, dans laquelle il se passe absolument du corps ; sur cela, voir les textes cités par B. Nardi dans le chapitre IV de ses *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965.

2. *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, éd. F. S. Crawford [ci-dessous : Crawford], Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, 1953, I, 12, p. 18, 65-70.

Averroès (Crawford)	Averroès (Pomponazzi)
Et non intendit per hoc quod apparet ex hoc sermone superficietenus, <i>scilicet quod, si</i> intelligere non fit nisi cum ymaginatione, tunc intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intellexit Alexander ab eo	Et non intendit per hoc, hoc quod apparet ex hoc sermone superficietenus, <i>scilicet quod</i> intelligere non sit nisi cum imaginatione ; tunc enim intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander

Selon Crawford, l'essentiel de la mise au point tient dans la structure concessive de la phrase : « il ne faut pas croire », dit Averroès, « que, *si* l'intelliger ne se produit pas sans l'imagination [c'est-à-dire : *même* s'il est vrai que l'intelliger ne se produit qu'avec l'imagination], alors l'intellect est nécessairement engendrabable et corruptible ». Qu'on se garde, autrement dit, de déduire du lien nécessaire de l'*opération* intellectuelle avec l'image une thèse alexandrinienne sur la *nature* de l'intellect matériel. Tandis que pour Pomponazzi, qui lit deux phrases distinctes (articulées par *enim*), il est écrit : « il ne faut pas croire que l'intelliger n'existe qu'avec l'imagination ; car l'intellect serait alors nécessairement engendrabable et corruptible. » Pour ne pas être alexandrinien, il est cette fois nécessaire de ne pas associer toute pensée au mouvement de l'imagination et de postuler, par conséquent, un autre mode ou un autre type d'intellection. Le sens diffère radicalement : il ne s'agit plus de soutenir que l'intellect matériel n'est pas en lui-même engendrabable et corruptible *bien qu'il* ne pense pas sans images, mais d'affirmer qu'il ne l'est pas *parce qu'il peut* penser sans images.

Pomponazzi a donc lu un autre texte. Sa version est attestée dans la tradition manuscrite puisque l'absence de « si » (qui commande toute la thèse dans l'édition moderne) est bien une leçon des manuscrits B (*Parisinus* 15453) et D (*Matritensis* VII. G. 2) signalée par l'apparat de Crawford. Mais c'est aussi le texte des premières éditions d'Aristote accompagnées des commentaires d'Averroès : notamment celles de 1483, menée par Nicolas Vernia, et celle de 1495-1496, réalisée par Octavianus Scotus¹. Comme on l'a vu, ce texte a déterminé la lecture anti-averroïste de Pomponazzi. Reprenons la séquence du *Grand Commentaire* qu'il devait avoir sous les yeux :

(1) Et haec est sententia eius [*i.e.* Aristote] in intellectu materiali, scilicet quod est abstractus a corpore, et quod impossibile est ut intelligat aliquid sine imaginatione.

1. Cela renseigne sur les familles de manuscrits qui ont pu servir de base aux éditions de la Renaissance. Nous n'avons pas pu consulter l'*editio princeps* de Laurentius Canozius. Sur ces différentes éditions, voir F. E. Cranz, « Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes », p. 116-128 ; et C. B. Schmitt, « Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta Edition 1550-1552) », dans *L'Averroismo in Italia* (Roma, 18-20 aprile 1977), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, p. 121-142. Il conviendrait de faire un relevé systématique des citations de ce passage d'Averroès dans les commentaires médiévaux afin d'établir ce que les Scolastiques lisaient et jusqu'où leurs conceptions, favorables ou non au Commentateur, s'en trouvaient affectées.

(2) Et non intendit [Aristote] per hoc hoc quod apparet ex hoc sermone superficietenus, scilicet quod intelligere non fit nisi cum imaginatione ; tunc enim intellecus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander ab eo.

La deuxième phrase apparaît ici comme la rectification, la relativisation immédiate de la conclusion donnée dans la première. Averroès vient d'affirmer que pour Aristote l'intellect matériel est séparé du corps et qu'il est impossible qu'il pense sans l'imagination. Mais sans crainte de se contredire il mettrait aussitôt en garde contre une interprétation stricte de ce dernier point : qu'il soit impossible à l'intellect de penser sans l'imagination ne signifierait pas, en vérité, que selon Aristote l'intelligence, quel qu'il soit, n'advient qu'avec l'imagination – sans quoi cet intellect serait engendré et corruptible.

C'est bien ainsi, semble-t-il, que Pomponazzi l'a compris. Cela étant, il est très peu probable qu'Averroès l'ait écrit et il faut pour s'en assurer reprendre le détail de tout son commentaire¹. Dans le latin de Michel Scot, Averroès lit ceci pour *De an.* 403 a 3-10 :

Et est dubium de passionibus anime, utrum omnes sint communes, et sint cum hoc ei in quo sunt, aut quedam etiam approprientur anime. Hoc enim necesse est scire, sed non est facile. Et nos uidemus quod plures earum impossibile est ut sint neque actio neque passio extra corpus, v. g., iracundia et desiderium, et audacia, et uniuersaliter sentire. Quod autem uideatur proprium ei est intelligere. Sed si hoc etiam est ymaginatio, aut non potest esse sine ymaginatione, impossibile est ut sit neque hoc etiam extra corpus².

Le *textus* est d'emblée très altéré. Là où le grec donne :

ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἰδίον αὐτῆς³

1. L'argument de la contradiction pourrait presque suffire : comment comprendre en effet qu'Averroès, pour qui la *sententia* d'Aristote consiste à soutenir que l'intellect ne peut pas penser sans l'imagination, puisse ajouter aussitôt que le vrai sens de ce *sermo* n'est pas que l'intelligence... ne peut pas penser sans l'imagination ? En vérité, le *sermo* qu'Averroès entend préciser n'est rien que *De anima* 403 a 8-10, non pas pour infirmer l'idée d'une dépendance envers les images dans l'intellection, mais pour la combiner, sans contradiction, avec celle d'une séparation ontologique de l'intellect.

2. Édition Crawford, I, 12, p. 16, l. 1-12. « Et l'on s'interroge sur les passions de l'âme : sont-elles toutes communes, et, avec cela, appartiennent-elles à ce en quoi elles sont, ou certaines sont-elles aussi appropriées à l'âme ? Il est en effet nécessaire de le savoir, mais ce n'est pas chose facile. Nous voyons que pour plusieurs d'entre elles, il est impossible qu'il y ait action ou passion en dehors du corps ; par exemple la colère, le désir, l'audace et, globalement, sentir. Et ce qui semble propre à [l'âme] c'est l'intelligence. Mais si cela est imagination, ou ne peut exister sans l'imagination, il lui est aussi impossible d'exister en dehors du corps. »

3. Aristotle, *De anima*, edited, with introduction and commentary by Sir David Ross, Oxford, Oxford University Press, 1961, 403 a 3-10 ; pour une traduction française, cf. Aristote, *De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 83 : « On est aussi embarrassé avec les affections de l'âme : est-ce que toutes appartiennent également en commun à l'être animé ou bien en est-il encore quelqu'une qui soit propre à l'âme elle-même ? Il est, en effet, nécessaire, mais difficile, d'en avoir une idée, bien qu'il appa-

que Guillaume de Moerbeke, dans la gréco-latine, rendra précisément ainsi :

dubitationem autem habent et passiones anime, utrum sint omnes communes *et habentis*, an sit aliqua et anime propria ipsius¹ ;

l'arabo-latine lit :

Et est dubium de passionibus anime, utrum omnes sint communes, *et sint cum hoc ei in quo sunt*, aut quedam etiam approprientur anime².

Ce qui, comme le confirme la version hébraïque du texte d'Aristote qu'Averroès lisait, devait donner en arabe (par rétroversion) :

wa mimma yuṣaku fihi min 'infī'ālat n-nafsi 'ayḍan hal hiya kulluhā muṣtarakat wa hiya 'ayḍan ma'a ḍālika limā hiya bihi³.

Averroès n'y repère rien d'anormal ; il en extrait au contraire une grille de lecture. Dans cette excroissance *a priori* peu claire⁴, qui n'était sans doute au départ qu'une traduction-explicitation (de ce que le latin rend par *et habentis*), il distingue en effet au cours de l'analyse la nécessité d'une seconde question. Le commentaire débute ainsi :

Cum numeravit ea que querenda sunt in hac scientia, incepit dicere etiam quiddam perutile et quod anime est multum desideratum ; et est (A) utrum omnes actiones et passiones anime

raisse que, dans la grande majorité des cas, l'âme ne subit, ni ne fait rien sans le corps. Ainsi, se mettre en colère, s'emporter, désirer ou, d'une manière globale, sentir. Et c'est surtout l'opération de l'intelligence qui ressemble à une phénomène propre. Néanmoins, si cette dernière constitue une sorte de représentation ou ne va pas sans représentation, il ne saurait être question d'admettre non plus qu'elle se passe du corps. »

1. « Et l'on s'interroge sur les passions de l'âme : sont-elles toutes [les passions] communes de l'être qui a [l'âme], ou bien y en a-t-il quelque une encore qui soit propre à l'âme elle-même ? » Voir Thomas d'Aquin, *Sentencia libri de anima*, éd. cit., p. 8.

2. « Et l'on s'interroge sur les passions de l'âme : sont-elles toutes communes, et appartiennent-elles également à ce en quoi elles sont, ou bien certaines sont-elles aussi appropriées à l'âme ? » (Crawford I, 12, p. 16, l. 1-2).

3. Traduction littérale : « Et parmi ce au sujet de quoi on doute aussi au sujet des passions de l'âme, il y a le fait de savoir si elles sont toutes communes et si, également, elles appartiennent aussi à ce par [le latin donnera : *in*] quoi elles sont ». Pour l'hébreu, voir *Aristotle's De anima*, translated into Hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen. A critical edition with an introduction and index by Gerrit Bos, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1994, p. 47, 51 sq. Nous remercions Marc Geoffroy pour sa proposition de rétroversion. Bien que le développement ne soit pas conceptuellement identique – mais la forme de la paraphrase ne s'y prêtait pas –, le passage correspondant du commentaire moyen d'Averroès porte certaines traces lexicales du même *textus* aristotélicien ; voir Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, a critical edition of the arabic text with English translation, notes, and introduction by Alfred L. Ivry, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002, p. 6.

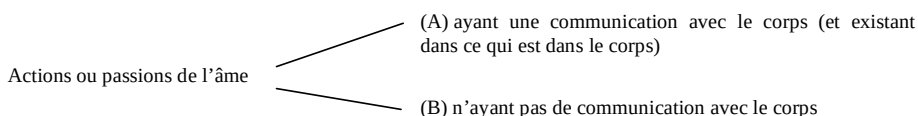
4. Le latin donne, comme on l'a vu : « et sint cum hoc ei in quo sunt » ; ce qui contient au moins deux difficultés : *cum hoc*, d'une part, qui devait sans doute traduire « en outre », « également », plutôt que « cependant » ; et *in*, d'autre part, qui devait peut-être traduire la particule *bi*, au sens de « par », et non pas de « dans » (on y revient plus bas).

non inveniantur nisi per communicationem corporis, et sunt cum hoc actiones et passiones in rebus existentibus in corpore, *aut* (B) invenitur in eis aliquod non habens communicationem cum corpore, neque indiget in actione aut passione propria aliquo existente in corpore¹.

Il semble d'abord ne s'agir que d'une alternative (étouffée). À propos des passions de l'âme, on se demande avec Aristote (A) *si elles « communiquent avec le corps »* (et si, ce faisant, ce sont des passions « dans des choses existant dans le corps ») ou (B) *si elles « n'ont pas de communication avec le corps »* (et si, donc, elles ne requièrent « rien d'existant dans le corps »). Averroès le reprend immédiatement comme suit :

Et dixit : *utrum omnes sint communes*, etc. Idest, utrum omnes actiones et passiones eius habeant communicationem cum corpore, et sint cum hoc actiones aut passiones in rebus existentibus in corpore. Et hoc intendebat cum dixit : *et sunt cum hoc ei in quo sunt*, idest communicantes cum corpore, et existentes in eo quod est in corpore².

Ce qui donne donc schématiquement :



Cependant, le Cordouan ne s'en tient pas là. Usant de la précision fournie par la glose « et sunt cum hoc ei in quo sunt », il indique que la rubrique (B) doit être elle-même subdivisée, de sorte que, parmi les passions de l'âme sans communication avec le corps, on doit en outre distinguer (B1) celles qui, nonobstant, se rapportent à « des choses existant dans le corps » de (B2) celles qui en sont *absolument* séparées. Remarquable transfert exégétique que vient illustrer cette intervention dans le cours du commentaire :

Et il est possible que [B1] quelque chose ne communiquant pas avec le corps existe dans les choses existant dans le corps, et il est possible [B2] que l'action de quelque chose [ne]

1. Crawford, I, 12, p. 16, l. 13-20 ; « Après avoir énuméré ce qu'il faut examiner dans cette science, il aborde également un point très utile, qu'on désire grandement [connaître] à propos de l'âme : il s'agit [de savoir] (A) si toutes les actions et passions de l'âme n'existent que par la communication du corps, et sont, également, des actions et des passions dans les choses existant dans le corps, *ou* (B) s'il est parmi elles quelque chose n'ayant pas de communication avec le corps, et n'ayant pas besoin dans son action ou sa passion propre de quelque chose existant dans le corps ».

2. Crawford, I, 12, p. 16, l. 22 - 17, l. 28 ; « Et [Aristote] dit : *sont-elles toutes communes*, etc. C'est-à-dire : toutes les actions et passions de [l'âme] ont-elles une communication avec le corps, et sont-elles, également, des actions ou des passions dans les choses existant dans le corps ? C'est ce qu'il voulait dire en écrivant : *et appartiennent également à ce en quoi elles sont*, c'est-à-dire, communiquant avec le corps, et existant dans ce qui est dans le corps ».

communiquant [pas] avec le corps n'existe pas dans l'une des choses qui sont dans le corps¹.

Cette partition nouvelle est confirmée par Averroès dans les lignes suivantes :

Pour chacune de ces facultés, comme nous l'avons dit, il y a deux questions. L'une est [de savoir] s'il est possible que leur action ait une communication avec le corps [A] ou non [B]. Ensuite, si [cette action] n'a pas de communication avec le corps, [l'autre question est de savoir] si elle se fait par le biais de choses et dans des choses communiquant avec le corps [B1], ou s'il existe parmi elles quelque chose ne communiquant nullement [avec le corps]².

Du point de vue du Commentateur, c'est ainsi qu'il convient d'analyser cette passion qu'est l'intellection. Aristote écrit en effet que l'intelligence semble « propre » à l'âme (*uidetur proprium ei*), mais que s'il est identique à l'imagination (*si hoc etiam est ymaginatio*), ou s'il ne peut exister sans l'imagination (*aut non potest esse sine ymaginatione*), alors « impossible est ut sit neque hoc etiam extra corpus ». Or Averroès distingue là les deux strates de problème qu'il a dégagées : celle de la « communicatio cum corpore », qui ne semble pas concerner l'intelligence (B) ; celle de l'existence « in rebus existentibus in corpore », dont la solution (B1) dépend du rapport qu'entretient la pensée avec l'imagination :

Intelligere autem valde latet, et multam habet dubitationem. Existimatum est enim quod (B) passio eius propria nullam habet communicationem cum corpore. Sed, sicut dixit, si

1. Crawford, I, 12, p. 17, l. 28-32 : « Et possibile est ut [B1] aliquod non communicans corpori sit existens in rebus existentibus in corpore, et possibile est ut [B2] actio alicuius <non> communicantis corpori sit non existens in aliquo eorum que sunt in corpore ». Dans cette phrase – où la différence entre « *aliquod non communicantis...* » et « *actio alicuius communicantis...* » mériterait sans doute plus d'attention –, il nous semble falloir retenir la leçon <non> *communicantis* des manuscrits C, D et G. Cela étant, il ne serait pas absolument inenvisageable de conserver le texte en l'état. Aristote demanderait alors à propos des actions ou passions de l'âme, premièrement, si elles sont, ou pas, « communicantes cum corpore », et deuxièmement, si elles sont, ou pas, « existentes in eo quod est in corpore » ; deux questions non redondantes, puisqu'il serait selon lui possible – telle serait le sens de la justification d'Averroès – qu'une action ou une passion de l'âme soit « non communicans corpori », mais « existens in rebus existentibus in corpore », ou bien, à l'inverse, qu'une « actio alicuius communicantis corpori » soit néanmoins « non existens in aliquo eorum que sunt in corpore ». Nous retrouverions de toute façon l'essentiel, à savoir la possibilité d'une passion de l'âme sans communication avec le corps mais « existens in rebus existentibus in corpore » et celle d'une passion de l'âme *absolument* sans communication avec le corps.

2. Crawford, I, 12, p. 17, l. 51 - 18, l. 56 : « in unaquaque istarum virtutum sunt, sicut diximus, due questiones. Quarum una est utrum sit possibile ut actio earum habeat communicationem cum corpore [A], aut non [B]. Postea, si non habeat communicationem cum corpore, utrum actio earum sit per res et in rebus communicantibus corpori [B1], aut est de eis aliquod non communicans omnino [B2] ».

intelligere fuerit ymaginari, aut habuerit communicationem cum ymaginari, tunc impossibile est ut sit extra corpus, idest (B1) ut sit extra aliquod existens in corpore¹.

Que recouvrent précisément les formules exprimant ces deux niveaux de rapport au corps ? Que des actions ou des passions de l'âme aient « communicationem cum corpore » signifie qu'elles requièrent le corps à titre d'« instrument »², qu'elles sont des actions ou des passions *organiques*, ou encore que « ille partes anime que habent illas passionem constituuntur per corpus »³. Ce ne serait être le cas de l'intelliger puisque l'intellect n'a manifestement pas d'organe. La pensée n'est pas inscrite dans le corps ; en ce sens-là, elle n'a pas « communication » avec lui. Cela étant, tout rapport au corps n'est pas encore exclu, puisque l'intelliger – second niveau – peut être « existens in rebus existentibus in corpore ». Ici, le latin est peut-être équivoque. Il se peut en effet que le traducteur, comme en d'autres passages, ait rendu par *in* l'arabe *bi*, qui en l'occurrence devait signifier *par* et non pas *dans*⁴. À cet égard le redoublement est révélateur dans cette phrase déjà citée, qui demande, dans un second temps, « utrum actio earum sit *per res* et in rebus communicantibus corpori »⁵. Il s'agit de savoir, autrement dit, si l'intelliger, qui n'est pas inscrit dans le corps, dépend tout de même de choses qui, elles, « communiquent » avec ce corps, s'il advient *par* elles. Et la réponse, cette fois, sera positive. Comme on le lira dans les commentaires du livre III, le corps, qui ne saurait être l'organe de la pensée humaine, constitue, par les images qu'il porte, l'un de ses *moteurs*. Mais à ce stade du livre I, l'important pour Averroès n'est pas encore dans le détail du processus intellectif associant l'intellect aux intentions imaginées individuelles. Il entend plutôt extraire de l'exégèse correcte de *De anima* 403 a 8-10 deux principes ou deux thèses majeures de ce qu'il juge être la doctrine aristotélicienne de l'intellect matériel : d'une part, le fait que cet intellect soit séparé du corps (c'est ce qu'il tire de l'idée que l'intelliger est propre à l'« âme », *i.e.* à l'intellect) ; d'autre part, et malgré cela, le fait que cet intellect n'intellige pas sans l'imagination et que son opération, donc, dépende d'un élément corporel (c'est ainsi qu'il comprend que l'intelliger n'est pas *extra corpus*

1. Crawford, I, 12, p. 17, l. 46-50 ; « Quant à l'intellection, c'est très obscur, et elle pose de nombreuses difficultés. On estime en effet que [B] sa passion propre ne possède aucune communication avec le corps. Mais, comme on l'a dit, si l'intellection est une imagination, ou si elle possède une communication avec l'imagination, alors il est impossible qu'elle existe en dehors du corps, c'est-à-dire qu'elle existe en dehors de quelque chose existant dans le corps. »

2. C'est explicite, lorsque Averroès présente ce qui fait d'abord la « propriété » d'une passion de l'âme : « Et quod videtur proprium ei est intelligere, etc. Id est, et quod videtur esse passio aut actio anime sine indigentia instrumenti corporalis... » (I, 12, p. 18, l. 57-59) ; « Et dixit : Dicamus igitur, etc. ; id est quod, si aliqua actionum et passionum anime non indiget instrumento corporali... » (I, 13, p. 19, l. 19-21).

3. Crawford, I, 12, p. 17, l. 37-38.

4. L'« erreur », si c'en est une, n'est peut-être pas systématique. Plus bas, d'ailleurs, Averroès explique que l'intelliger n'est pas *extra corpus*, c'est-à-dire *extra aliquod existens in corpore*, où « *in* », donc, pourrait correctement faire écho à « *extra* » (voir p. 17, l. 49-50).

5. Crawford, I, 12, p. 18, l. 54-56.

si « fuerit ymaginari, aut habuerit communicationem cum ymaginari »). Il écrit, par conséquent :

« C'est pourquoi [Aristote] dit : *et ce qui semble lui être propre, c'est l'intellection*, etc. C'est-à-dire ; et ce qui semble être la passion ou l'action de l'âme sans que soit nécessaire un instrument corporel, c'est l'intellection. Mais si cette dernière est une imagination, ou [si elle va] avec l'imagination, il est impossible que cette action existe en dehors de quelque chose ayant une communication avec le corps, bien que l'intellect n'ait aucune communication avec lui. Et telle est sa doctrine concernant l'intellect matériel, à savoir qu'il est séparé du corps, mais qu'il est impossible qu'il intellige quelque chose sans l'imagination¹.

L'essentiel est donc d'articuler deux aspects noétiques, relativement au corps, qu'on aurait tort de croire antinomiques : la séparation dans l'être, la dépendance dans l'agir. C'est cela, dit Averroès, qu'on trouve dans ce passage d'Aristote. Que l'intelligence ne soit peut-être pas sans l'imagination n'est pas la négation pure et simple du fait, suggéré dans un premier temps, qu'il semble être en quelque façon « propre » à l'intellect (et que ce dernier, du coup, ne serait pas constitué « par le corps ») : ce ne saurait être une négation, mais une nuance, qu'impose la dimension empirique du savoir humain. Et c'est ainsi qu'il faut lire la phrase litigieuse qui suit :

Et il ne veut pas dire par là ce qui ressort d'une lecture superficielle du texte, à savoir que, si l'intellection n'advient qu'avec l'imagination, alors l'intellect matériel sera engendrabile et corruptible, comme l'a conçu Alexandre².

Il y a, autrement dit, une mauvaise façon d'entendre *De anima* 403 a 8-10 (« sed si hoc etiam est ymaginatio, aut non potest esse sine ymaginatione, impossibile est ut sit neque hoc etiam extra corpus ») ; c'est d'y voir la ruine de *De anima* 403 a 7-8 (« quod autem uidetur proprium ei est intelligere »), dont on déduit la séparation substantielle de l'intellect. C'est la lecture superficielle d'un Alexandre, incapable de dissocier ce qui, dans l'intellect matériel, vaut tantôt pour ce qu'il est, tantôt pour ce qu'il fait. C'est de cela qu'Averroès veut ici prévenir le lecteur et qu'un Albert le Grand, par exemple, reprendra à son compte³. Quand il

1. Crawford, I, 12, p. 18, l. 56-65 : « Et ideo dixit : *Et quod uidetur proprium ei est intelligere*, etc. Idest, et quod uidetur esse passio aut actio anime sine indigentia instrumenti corporalis est intelligere. Sed si hoc fuerit ymaginatio, aut cum ymaginatione, impossibile est ut ista actio sit extra aliquod habens communicationem cum corpore, quamvis intellectus nullam habeat communicationem cum eo. Et hec est sententia eius in intellectu materiali, scilicet quod est abstractus a corpore, et quod impossibile est ut intelligat aliquid sine ymaginatione » ; cf. *ibid.* 13, p. 19, l. 28-31 : « et si impossibile est ut sit sine ymaginatione, tunc actio eius erit non abstracta a corpore, quamvis intellectus sit abstractus ab eo. »

2. Crawford, I, 12, p. 18, l. 65-69 : « Et non intendit per hoc quod apparet ex hoc sermone superficietenus, scilicet quod, si intelligere non fit nisi cum ymaginatione, tunc intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intellexit Alexander ab eo. »

3. Ajoutons que la distinction chez Thomas entre corps-objet et corps-sujet peut apparaître aussi comme une reformulation efficace du commentaire d'Averroès (c'est même la voie qu'il faut suivre pour tracer l'origine de cette distinction majeure dans la scolastique). De ce point de vue,

est écrit, en effet, qu'intelliger « est phantasia aut non sine phantasia », Albert soutient qu'il faut distinguer la *phantasia* comme puissance corporelle de l'âme, réceptrice du phantasme, de la *phantasia* comme forme imprimée dans cette puissance corporelle. Et il conclut, reprenant tacitement, mais sans conteste, la nuance cruciale du Commentateur :

En distinguant communiquant avec le corps (*communicans corpori*) et communiquant avec ce qui communique avec le corps (*communicans ei quod communicat corpori*), nous éviterons l'erreur d'Alexandre, selon lequel, pour toutes [ses actions], l'âme communique avec le corps et n'est donc pas séparable du corps. Car nous montrerons dans ce qui suit que ce qui communique, non pas avec le corps, mais avec ce qui est en communication avec le corps, est en lui-même séparé et n'est pas corrompu, sinon de manière relative, mais pas absolument¹.

Si l'intelliger ne se fait pas sans *phantasia*, il ne faut pas en déduire que l'âme est corruptible ; car il faut entendre qu'elle communique, non pas avec le corps, mais avec une chose qui elle-même communique avec le corps, ce qui n'engage pas ce qu'elle est *secundum se*. C'est bien ce qu'Averroès entend *ici*. Il n'évoque pas une opération absolument incorporelle de l'intellect dont dépendrait son éternité², mais il suggère, lui aussi, qu'en dépit d'une dépendance à l'image, l'intellect, ontologiquement coupé du corps, est incorruptible.

Que Pomponazzi ait lu un texte accidenté, sur lequel il base une part essentielle de son antiaverroïsme, ne signifie pas que sa conclusion soit absolument caduque. Qu'il y ait en effet pour Averroès une opération de l'intellect éternelle, coupée de tout rapport au corps, c'est-à-dire une dimension strictement et réellement cosmique de l'intellect humain sans le moindre support imaginal, cela, si on l'entend bien, n'est pas inconcevable³. Mais il est question d'autre chose dans le texte qu'il cite, lequel, comme on l'a vu, repose tout entier sur cette distinction

Pomponazzi n'aurait pas tort, critiquant la théorie thomassienne de la séparation de l'âme humaine et de son immortalité, de rapprocher l'Aquinat d'Averroès.

1. Albert le Grand, *De anima*, I, 1, 6, dans *Opera Omnia*, VII, 1, Aschendorff, 1968, p. 12, l. 76-84 : « Taliter autem distinguendo *communicans corpori* et *communicans ei quod communicat corpori*, evitabimus errorem Alexandri, qui dicebat in omnibus animam communicare corpori et ideo non esse separabilem a corpore. Nos enim ostendimus in sequentibus, quod id quod communicat non corpori, sed ei quod est *communicans corpori*, secundum se est separatum neque corrumpitur nisi secundum quid et non simpliciter. »

2. C'est si vrai qu'Averroès ne commente nullement 403 a 10-11 (« dicamus igitur quod, si aliqua actionum aut passionum anime sit propria sibi, possibile est ut sit abstracta » dans l'arabophone) comme les Scolastiques auront coutume de le faire en suspendant la question de la séparation de l'âme à celle de la propriété de l'intellection ; selon lui, en effet, il est question dans ce texte de la séparation de l'action ou de la passion de l'âme, et non de celle de l'âme elle-même ; voir par exemple Crawford I, 13, p. 19, l. 19-21 (nous soulignons) : « Et dicit : Dicamus igitur, etc. ; idest quod, si aliqua actionum et passionum anime non indiget instrumento corporali, possibile est ut illa actio aut passio sit abstracta. »

3. Reste à voir comment exactement Pomponazzi l'a conçu. Nous devons réserver cela pour une autre étude ; cela étant, cf., dans les pages voisines des textes cités, Crawford I, 13, p. 19, l. 25-28.

formellement lourde, mais conceptuellement féconde, entre « ce qui communique avec le corps » et « ce qui existe “dans” les choses existant dans le corps ». L’invention du commentaire I, 12 est là : dans la notion, appliquée à l’intellect humain et à son action, d’« aliquod non communicans corpori [...] existens in rebus existentibus in corpore ». De ce point de vue, dans sa lecture du *Grand Commentaire* se dérobe nécessairement la matrice (paradoxale) dont est issue la distinction thomasienne entre corps-sujet et corps-objet et qui, presque trois siècles plus tard, et en quelque façon, lui sert encore de viatique.

PIETRO POMPONAZZI ET JEAN DUNS SCOT CRITIQUES DE THOMAS D'AQUIN

Tiziana Suarez-Nani

Université de Fribourg (Suisse)

Considéré à juste titre comme un chef d'œuvre, le traité de Pietro Pomponazzi sur *L'immortalité de l'âme* n'est pas moins le fruit d'une assimilation et d'une confrontation assidue avec un passé philosophique particulièrement dense que son auteur connaît bien. Dans les pages qui suivent nous proposons une confrontation entre la critique de Jean Duns Scot et celle de Pomponazzi à l'égard de l'argumentation de Thomas d'Aquin en faveur de l'immortalité de l'âme. Le but de cet exercice est double : il s'agit, d'une part, de vérifier si la critique de Pomponazzi est nouvelle par rapport à celle de son illustre prédécesseur ; d'autre part, nous espérons contribuer ainsi à restituer l'ancrage médiéval de la réflexion du mantouan, en continuité avec l'intention des études inaugurées par Bruno Nardi¹ et poursuivies, entre autres, par Antonino Poppi², Franco Graiff³ ou Martin Pine⁴.

Cet exercice se justifie à plusieurs titres : il y a d'abord un thème commun et une cible commune ; il y a ensuite des liens étroits entre Pomponazzi et Duns Scot – déjà relevés par Bruno Nardi⁵ – et dont l'examen, en ce qui concerne la critique de Thomas, mérite d'être exploré davantage. Comme l'on sait, ce lien est explicitement attesté dans de nombreux écrits de Pomponazzi, avant et après la rédaction du célèbre traité de 1516⁶. Non seulement, le rapport à Duns Scot paraît décisif

1. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965.

2. A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970.

3. F. Graiff, « Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese », *Annali dell'Istituto di filosofia dell'Università di Firenze*, 1979, p. 69-130.

4. M. Pine, « Pietro Pomponazzi and the Medieval Tradition of God's Foreknowledge », dans P. Mahoney (éd.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of P. O. Kristeller*, Leiden, Brill, 1976, p. 100-115.

5. Cf. B. Nardi, *Studi...*, p. ex. p. 248 et 251.

6. Des références explicites à Duns Scot apparaissent notamment à nombreuses reprises dans les cours sur le *De anima* d'Aristote donnés à Padoue en 1503-1504 (cf. A. Poppi, *Corsi inediti sull'insegnamento padovano*, Padova, Antenore, 1970), dans la question de 1504 sur l'immortalité

quant à la position de notre auteur, dès lors que celui-ci avouait expressément vouloir « *scotizare* » – c'est-à-dire « penser à la manière de Scot » – et par-là même « choisir la vérité »¹.

Le Docteur subtil est donc bien présent à l'esprit de Pomponazzi avant et après le *De immortalitate animae*. Aussi, il convient de se demander pour quelle raison Duns Scot est absent du traité de 1516 : on n'y trouve en effet qu'une seule référence explicite, et de surcroît sans lien immédiat avec le thème de l'immortalité². Bornons-nous, pour le moment, à cette constatation et à souligner, d'une manière générale, l'importance de la position scotiste dans la discussion de Pomponazzi. Cette importance n'est pas étrangère au fait qu'au cours de la seconde moitié du xv^e siècle l'école scotiste était florissante aussi bien à Venise qu'à Padoue – où la « *via Scoti* » était enseignée par des professeurs éminents tels Antonio Trombetta et Maurizio Ibernico³, bien connus de Pomponazzi⁴. La doctrine de Duns Scot constituait par conséquent un point de référence incontournable⁵, notamment quant à la question du rapport entre raison et foi. Par ailleurs, le lien doctrinal qui relie Pomponazzi à Duns Scot a trouvé plusieurs confirmations *a posteriori* : signalons d'abord la remarque de son élève Antonio Surian, qui a transcrit plusieurs cours de son maître – dont celui sur le *De anima* de 1504 – et qui, suite à une critique de Pomponazzi à l'égard de Scot, note ceci : « Tu as pourtant toujours soutenu ton Docteur Scot ! »⁶. Un autre témoignage de cette proximité intellectuelle nous est donné par la critique de Tiberio Russiliano – disciple d'Agostino Nifo – qui, dans son *Apologeticus* de 1519, associe

de l'âme (cf. P. O. Kristeller, « Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi », *Mediaevalia et Humanistica*, 8 (1955), p. 76-101), dans la question *Utrum anima sit mortalis vel immortalis*, de 1514/15 (éd. W. Van Dooren, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1989, p. 71-135) et enfin dans une question sur le même thème datant de 1521, donc successive au traité (cf. S. Perfetti, « *An anima nostra sit mortalis*. Una *quaestio* inedita discussa da P. Pomponazzi nel 1521 », *Rinascimento*, 38 (1998), p. 205-226).

1. Cf. A. Poppi, *Corsi inediti...*, p. 90 : « [...] quando dicitur hoc esset scotizare, etc., dico quod tu verum dicis, et dico quod non solum scotizo, immo dico veritatem, nec aliter dici potest ».

2. Cf. *Tractatus de immortalitate animae* (dorénavant : *Tractatus*). L'unique référence explicite à Duns Scot figure au chapitre xv, p. 231 : « Quod autem ille vere sit Dei filius, verus Deus et verus Homo, apertissime sine dubio lumen Christiani nominis, Divus Thomas Aquinas, in primo *Contra gentiles*, capite 6, declarat. Quae Ioannes Scotus, omnium sententia mea subtilissimus virque in primis religiosissimus, ad numerum octonarium redigens enumerat in prologo libri *Sententiarum* ».

3. Cf. A. Poppi, *Saggi...*, p. 161.

4. Pomponazzi a enseigné à Padoue de 1488 à 1496, puis de nouveau de 1499 à 1509 (cf. M. R. Pagnoni-Sturlese, « I corsi universitari di P. Pomponazzi », *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, Serie III, vol. VII-2 (1977), p. 811) et a donc bien connu ces maîtres « in via Scoti ».

5. Cf. B. Nardi, *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento*, Padova, Antenore, 1971 ; F. Lepori, « Il *De mortalium felicitate* di Nicolò Modrussense », *Medioevo*, 13 (1987), p. 223-30.

6. Cf. A. Poppi, *Saggi...*, p. 114.

Pomponazzi, Cajétan et Duns Scot¹. Enfin, nous avons aussi le témoignage du dominicain Crisostomo Javelli qui, critiquant son confrère, le cardinal Cajétan, l'associe à Pomponazzi pour reprocher ensuite au même Cajétan la parenté de sa conception avec celle de Duns Scot². Cela dit, au delà de Duns Scot et de Thomas d'Aquin, Pomponazzi connaissait bien la tradition scolastique des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles³, à laquelle il avait accès par différents biais et avec laquelle il s'est confronté aussi en relation à d'autres problématiques, par exemple dans le domaine de la philosophie de la nature⁴ et de la logique⁵. Ces brefs rappels montrent à quel point le traité du mantouan est enraciné dans le passé⁶ – un enracinement qui n'exclut pas d'autres influences, en particulier celle du milieu humaniste de la fin du ^{xv}^e siècle, auquel Pomponazzi était lié par des rapports d'amitié et de collaboration, notamment lorsqu'il s'agissait d'avoir accès aux textes grecs qu'il ne savait pas lire directement⁷.

1. Cf. P. Zambelli, « *Aristotelismo eclettico o polemiche clandestine ? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano* », dans O. Pluta (éd.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam, Grüner, 1988, p. 565, note 71.

2. Cf. M. D. Laurent, « Introduction » à *Thomas de Vio Commentaria in De anima Aristotelis*, Roma, Istituto Angelicum, 1938, p. LI. Sur la proximité de la position de Cajétan avec celle de Duns Scot, cf. É. Gilson, « Cajétan et l'humanisme théologique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 30 (1955), p. 113-136, ainsi que, du même auteur : « Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du ^{xvi}^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 36 (1961), p. 163-279. E. Garin, dans « Polemiche Pomponazziane » (*Rivista critica di storia della filosofia*, 27 (1972), p. 225), signale le rapprochement entre Pomponazzi et Cajétan mis en évidence par Ambrogio Fiandino, qui attaque Pomponazzi sur plusieurs points, dont celui de l'immortalité de l'âme. La question du rapport et de l'influence de Cajétan sur Pomponazzi reste à préciser : nous renvoyons, sur ce point, aux remarques de F. Graiff, « *Aspetti del pensiero...* », p. 83.

3. Cf. V. Perrone Compagni, *Pietro Pomponazzi. Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, Olschki, 1999 : voir en particulier l'introduction, p. LVI. L. Bianchi (cf. « Una caduta senza declino ? Considerazioni sulla crisi dell'aristotelismo tra Rinascimento e età moderna », dans F. Dominguez et R. Imbach (éds.), *Aristotelica et lulliana magistro Ch. Lohr dedicata*, La Haye, M. Nijoff, 1995, p. 181-222) illustre la diffusion des textes scolastiques pendant le *Quattrocento* et considère même qu'au début du ^{xvi}^e siècle le marché des éditions de textes scolastiques était saturé (p. 189).

4. Cf. S. Caroti, « Pomponazzi e la *reactio*. Note sulla fortuna del pensiero oxoniense e parigino nella filosofia italiana del Rinascimento », dans G. Federici-Vescovini (éd.), *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e età moderna*, Louvain-la-Neuve, 1999, p. 256-288 ; C. Wilson, « Pomponazzi's criticism of Calculator », *Isis*, 44 (1953), p. 355-362.

5. Cf. A. Poppi, *Saggi...*, p. 93-137. Dans son article : « Divine Foreknowledge and Human Freedom : Auriol, Pomponazzi, and Luther on "Scholastic Subtleties" » (dans R. Friedman et L. Nielsen (éd.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Logic, 1400-1700*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 165-189), C. Schabel établit des liens de continuité quant au problème de la connaissance divine des futurs contingents.

6. Dans *Saggi...*, p. 17, A. Poppi situait la philosophie de Pomponazzi « sul versante medievale della cultura, più che nell'apertura delle esigenze moderne del pensiero ».

7. Cf. F. Graiff, « *Aspetti del pensiero...* », p. 71-75 (sur l'influence humaniste chez Pomponazzi) et p. 78-84 (sur les traductions humanistes utilisées par Pomponazzi) ; L. Olivieri, *Certezza e gerarchia del sapere*, Padova, Antenore, 1983, p. 126-128 ; F. E. Cranz, « The

Thomas d'Aquin et l'immortalité de l'âme

Rappelons brièvement la position thomasienne. Il convient de relever tout d'abord que Thomas entendait produire une démonstration nécessaire de l'immortalité de l'âme – l'enjeu étant ici essentiel du point de vue de la foi chrétienne. Aussi, dans le cas présent, son attitude est très éloignée de celle qui marque la discussion sur l'éternité du monde, où l'agnosticisme thomasien s'accordait sans trop de difficultés à la doctrine chrétienne. Formulée dans plusieurs textes¹, la thèse de l'incorruptibilité de l'âme est démontrée de la manière la plus concise et systématique dans la *Somme de théologie*. Cette démonstration peut être ramenée à un syllogisme, dont la majeure clarifie les deux modalités possibles de la corruptibilité², la mineure nie que l'âme intellectuelle humaine puisse être corrompue selon l'une ou l'autre des modalités clarifiées³, ce qui permet de conclure à l'impossibilité de la corruptibilité de l'âme⁴. Cette démonstration est corroborée par le motif du désir naturel : celui-ci est présenté comme un indice qui, à la lumière de l'adage « la nature ne fait rien en vain », permet de conclure à la survie de l'âme après la mort. La preuve thomasienne fournira d'importants points d'appui à tous ceux qui, après lui, vont se mesurer à la même question. À ses arguments, d'autres viendront s'ajouter – axés sur l'ordre moral et sur le motif de la justice divine –, produits notamment par la tradition franciscaine de la fin du XIII^e siècle⁵.

Duns Scot, critique de Thomas d'Aquin

Avec Jean Duns Scot on assiste à un tournant dans la manière d'envisager le problème. L'innovation du procédé scotiste consiste à dédoubler la question, qui porte d'abord sur l'immortalité comme telle avant d'examiner la possibilité de la démontrer par la raison naturelle⁶.

Renaissance Reading of *De anima* », dans *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, p. 359-376.

1. Cf. *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1 ; *Summa contra Gentiles*, II, c. 79-81 ; *Quodlibet* X, q. 3, a. 2 ; *Qu. disp. De anima*, a. 14 ; *Summa theol.*, pars I^a, q. 75, a. 6.

2. Cf. *Summa theol.*, pars I^a, q. 75, a. 6 : « Dupliciter enim aliquid corrumpitur : uno modo per se ; alio modo per accidens ».

3. Cf. *ibid.* : « Anima humana neutro modo corrumpitur ».

4. Cf. *ibid.* : « Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis ».

5. Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in II Sententiarum*, qu. LII, éd. B. Jansen, Ad Claras Aquas, 1924-26, vol. II, p. 198 ; Mathieu d'Aquasparta, *Quaestio disputata de anima*, q. XIII, éd. A. Gondras, Paris, Vrin, 1961, p. 209-221 ; Richard de Mediavilla, « Quaestio disputata XXXVIII », dans S. Vanni-Rovighi (éd.), *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 1936, p. 354.

6. Aucun des penseurs de la fin du XIII^e siècle indiqués à la note précédente ne s'interroge sur la démontrabilité de la thèse de l'immortalité : aussi bien Pierre de Jean Olivi que Mathieu d'Aquasparta et Richard de Mediavilla sont convaincus de sa démontrabilité et se préoccupent de produire de nouveaux arguments en sa faveur. Après Scot, en revanche, il deviendra habituel d'affronter la question de la démontrabilité : cf. par exemple, Henry of Harclay, *Quaestio utrum*

La possibilité de l'immortalité

Abordant le premier aspect du problème, le Docteur Subtil discute la position de Thomas d'Aquin, qu'il critique en relevant une série d'inconvénients qui en résultent. Une première difficulté tient à la réduction thomasiennne de l'être humain à son âme intellectuelle, une réduction qui ne respecte pas la réalité de l'être humain comme un tout¹. Face à Thomas, Duns Scot défend l'idée d'un être propre de l'individu comme tout, dont l'une des parties, même essentielle, ne saurait rendre compte de manière adéquate². À partir de là, prouver l'immortalité sur la base du seul intellect signifie manquer le propre de l'homme, ce qui compromet la valeur probatoire d'une telle argumentation. L'enjeu de la critique est ici celui de l'unité de l'individu humain et de sa spécificité ou – pour le dire avec Scot – de son « entité totale » : une entité dont Thomas ne tiendrait pas compte à sa juste mesure³.

Le deuxième point concerne le statut de l'âme intellectuelle en tant que forme pure, subsistante par soi et séparée du corps. À cet égard, Duns Scot relève ce qu'il n'hésite pas à considérer comme une contradiction : chez Thomas on trouve en effet l'affirmation de la perfection de l'âme séparée – dont la nature et l'être sont les mêmes que ceux de l'âme dans l'état d'union – en même temps que celle de la plus grande perfection de l'âme en tant qu'unie au corps ; cette contradiction retentit sur la valeur de l'argumentation thomasiennne, qui est jugée incapable

anima intellectiva sit immortalis, éd. A. Maurer, *Mediaeval Studies*, 19 (1957), p. 94-107 ; ou encore François de Marchia, un des premiers représentants de l'école scotiste, qui a traité la question de l'immortalité de l'âme dans ses *Quaestiones in II Sententiarum* (datant de 1319), questions 18 et 19 : nous avons examiné sa position dans notre étude : « Peut-on prouver l'immortalité de l'âme ? Démonstration et certitude selon François de Marchia », *Picenum Seraphicum*, 25 (2006-2008).

1. Cf. *In IV Sententiarum.*, d. XLIII, q. 1, éd. Wadding, *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, t. XX, Parisiis, apud Vivès, 1894, p. 8 : « In alio videtur peccare, quia esse animae intellectivae non est esse totale hominis, ut ipse accipit, quia omne ens habet aliquod esse proprium » ; dans ce texte on lit aussi que « in homine est alia forma substantialis ab anima intellectiva [...] in anima intellectiva non est totale esse compositi ».

2. Cf. *ibid.* : « homo ut homo est aliquod ens, non tantum anima ; ergo habet aliquod esse proprium, et non tantum esse animae ». Dans le même sens vont les considérations qui figurent dans *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 5-6, § 207, dans *Opera omnia*, vol. VII, éd. Balic, Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, 1973, p. 492 : « Non igitur ex isto habetur quod materia, quae est altera pars compositi, sit extra rationem per se quidditatis – immo materia vere pertinet ad quidditatem ». Dans cette optique, la difficulté relevée chez Thomas résulte de son adoption de la matière comme principe d'individuation « extérieur » à la forme : en réalité, la pensée de Thomas sur ce point varie selon les textes.

3. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, III, d. 22, q. unica, éd. Wadding, dans *Opera omnia*, t. XXIII, Parisiis apud Vivès, 1894, p. 421-432 ; et G. Sondag, *Duns Scot*, Paris, Vrin, 2005, p. 179-180. Pour Thomas d'Aquin, cf. *Summa theologiae*, pars I^a, q. 76 et 77, Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici *Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M., t. V, Romae, ex Typographia polyglotta, 1889.

d'articuler les deux statuts de l'âme intellectuelle : celui de forme séparée et celui de forme du corps¹.

À partir de ces deux critiques, Duns Scot refuse l'argumentation thomasiennne et conclut que l'immortalité de l'âme constitue une vérité de foi², dont la question suivante (*In IV Sententiarum*, d. XLIII, q. 2) devra déterminer la démontrabilité par la voie de la raison.

L'indémontrabilité de l'immortalité de l'âme

Selon sa rigueur habituelle, Duns Scot précise d'abord les conditions d'une telle démonstration. La première concerne son fondement : si preuve de l'immortalité il y a, elle devra prendre appui sur ce que l'être humain possède en propre et de manière exclusive, à savoir sa forme spécifique et l'opération qui en découle³. À partir d'un tel fondement, il est possible d'entreprendre une démarche *a priori* qui consiste à vérifier dans quelle mesure trois énoncés peuvent être connus par la raison, à savoir : (1) que l'âme intellectuelle est la forme spécifique de l'être humain, (2) que l'âme est incorruptible, et (3) que la forme spécifique de l'être humain ne restera pas éternellement séparée du corps.

Scot s'engage dans une vérification précise de ces propositions, dont la première ne pose pas de problème, car elle fait l'objet d'une connaissance rationnelle confirmée par les philosophes, et notamment par la doctrine aristotélicienne. C'est l'occasion de formuler la célèbre invective contre le « maudit Averroès »⁴, que Scot isole de la tradition philosophique pour stigmatiser le caractère incompréhensible, voire irrationnel, de sa doctrine de l'unité de l'intellect en tant que substance séparée.

Il en va autrement du deuxième énoncé, à savoir que l'âme intellectuelle est immortelle. On touche ici au cœur du problème, que Scot discute en considérant d'abord les autorités philosophiques et en examinant ensuite quelques raisons invoquées en faveur de cette thèse. La première étape de cette démarche fournit le lieu de la confrontation avec la doctrine aristotélicienne : en effet, puisque certains

1. Cf. Duns Scot, *In IV Sent.*, d. XLIII, q. 1, p. 8 : « Praeterea iste in hoc contradicit sibi ipsi, quia alibi dicit [cf. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, pars I^a, q. 89, a. 1] quod status animae in corpore est perfectior quam status eius extra corpus, quia est pars compositi, et omnis pars materialis est respectu totius. Et tunc arguitur sic : quod habet totaliter idem esse proprium, non est imperfectius ex hoc solo, quod non communicat alii illud esse ; sed per te anima totaliter habet idem esse separata quod coniuncta, immo esse quod est totale esse hominis, quandoque communicatur corpori ; ergo ipsa in nullo est imperfectior pro eo quod non communicat idem esse corpori ».

2. Cf. *ibid.*, p. 29 : « Sed pro nunc manifesta est conclusio ex veritate fidei ».

3. Cf. *Ibid.*, q. 2, p. 36 : « Respondeo, hoc manifestum est, quod si ratio aliqua resurrectionem ostendit, oportet quod accipiat ex aliquo quod est proprium hominis [...] ; ergo oportet quod accipiat a forma specifica hominis vel ab operatione conveniente homini secundum illam formam ».

4. Cf. *ibid.*, p. 37 : « Ille maledictus Averroes in fictione sua » ; nous lisons le même épithète dans *Ordinatio II*, d. 3, p. 1, q. 5-6, § 164, p. 472.

passages de cette doctrine ont été interprétés en faveur de l'immortalité¹, il est nécessaire d'examiner la position d'Aristote. Or, selon Scot, non seulement Aristote ne prouve pas la thèse de l'immortalité, mais sa conception penche plutôt pour la thèse de la mortalité. Cette lecture résulte en premier lieu de l'examen de la notion de forme : la forme d'un composé qui constitue un tout ne peut subsister si le tout ne subsiste pas². Elle tient ensuite à la réciprocité des notions aristotéliennes de génération et de corruptibilité, respectivement de non-génération et d'incorruptibilité : cette réciprocité ne permet pas de concevoir une réalité engendrée et incorruptible à la fois³. En troisième lieu, selon Scot le motif aristotélien de la séparation de l'intellect doit être compris en un sens précis et restreint, à savoir sa séparation par rapport à tout organe corporel : à partir de là, on pourra inférer que l'intellect n'est pas corruptible dans l'exercice de son opération à la manière dont une faculté organique est corruptible, mais on ne pourra pas en conclure l'incorruptibilité absolue ; en réalité, en tant que principe opératif du composé, il est corruptible comme lui⁴.

L'interprétation scotiste insinue ainsi que la thèse de la mortalité est plus conforme à la pensée du Stagirite : comme on va le voir, c'est là un aspect de l'interprétation scotiste qui sera relevé par Pomponazzi⁵. Cette lecture est ouvertement opposée à celle de Thomas d'Aquin, qui faisait précisément recours à Aristote pour prouver l'immortalité, dans la conviction que cette thèse correspondait bien à l'intention du philosophe. La lecture scotiste d'Aristote implique ainsi *ipso facto* une critique de l'interprétation thomassienne, jugée inadéquate à la pensée du philosophe grec – c'est là un autre élément que l'on retrouvera chez Pomponazzi. Cette confrontation produit un deuxième résultat important : Duns Scot en conclut en effet que toutes les raisons philosophiques produites en faveur de l'immortalité de l'âme ne sont que probables et n'ont pas de valeur

1. Cf. Aristote, *De l'âme*, II et III ; *Métaphysique*, XII, 1 ; *De animalibus*, chap. 16.

2. Cf. Jean Duns Scot, *In IV Sent.*, d. XLIII, q. 2, p. 45 : « Sed oppositum videtur Philosophus sensisse [...] ; necesse est ponere in toto aliquam formam quae totum est illud quod est, quae non posset manere separata a parte materiali, toto non manente. Ergo [...] [Aristoteles] non ponit eam [sc. formam] manere separata a materia toto non manente ». A. Poppi, « L'averroismo nella filosofia francescana », dans *L'averroismo in Italia. Atti del convegno dei Lincei*, Roma 1979, p. 186, a bien mis en évidence l'opposition de la lecture scotiste d'Aristote à la tradition qui le précède.

3. Cf. *ibid.* : « Praeterea, principium videtur apud eum : Quod incipit esse desinit esse. Unde 1. *De caelo* contra Platonem videtur habere pro impossibili, quod aliquid inceperit, et sit perpetuum et incorruptibile ».

4. Cf. *ibid.*, p. 46-47 : « [Aristoteles] non intelligit illam separationem nisi praecise in hoc, scilicet quod intellectus non utitur corpore in operando, et per hoc est incorruptibilis in operando [...] ; nec tamen [...] sequitur quod sit simpliciter incorruptibile in operando [...], sed sequitur quod non est corruptibilis in operando illo modo quo potentia organica ; tamen poneretur simpliciter corruptibilis, juxta illud primo *De anima* : Intellectus corrumpitur in nobis quoddam interiori corrupto, et hoc pro tanto quia poneretur principium ipsi toti composito operandi operationem propriam eius ; sed compositum est corruptibile, ergo et principium operationis eius ».

5. Cf. S. Perfetti, « *An anima nostra sit mortalis...* », p. 224.

démonstrative ; il se plaît d'ailleurs à insister sur le fait que les philosophes en sont restés souvent, et relativement à plusieurs questions, à des arguments de pure probabilité¹.

Malgré cette approche critique, certains éléments de l'argumentation thomassienne retiennent l'attention du Docteur Subtil, qui les reprend et les examine à nouveaux frais. Il reconsidère en particulier le motif de la subsistance par soi de l'âme intellectuelle, et il relève qu'une telle subsistance peut être admise si elle est comprise par opposition à l'inhérence qui caractérise le mode d'être de l'accident, mais qu'il est faux de l'attribuer à l'âme intellectuelle dans sa fonction de forme du composé ; selon cette fonction, qui lui est essentielle, l'âme ne peut pas posséder un être par soi lorsqu'elle est séparée du corps, car cela impliquerait son incommunicabilité. En réalité, l'attribution d'un « être par soi » exige la démonstration préalable que l'âme possède bien par nature un tel être et que celui-ci est identique lorsqu'elle est dans le corps et lorsqu'elle en est séparée ; or cette assertion n'est qu'un objet de croyance et ne résulte pas d'une démonstration proprement dite². En vertu d'une compréhension rigoureuse de la fonction de forme du composé exercée par l'âme intellectuelle, cette critique détruit ainsi un des piliers de l'argumentation thomassienne. Comme auparavant, Scot met Thomas face à deux énoncés qui ne sauraient être accordés l'un à l'autre : la subsistance par soi d'un côté, la fonction de forme du composé de l'autre. Quant à l'argument thomassien (*Summa theologiae*, pars I^a, q. 75, a. 6) qui pose l'impossibilité que la forme en tant qu'acte soit séparée d'elle-même, Scot lui refuse toute valeur démonstrative, d'une part en dissociant les notions de séparation et de corruptibilité, et d'autre part en argumentant, par analogie, que l'ange ne peut pas non plus être séparé de sa forme (être), mais qu'il reste néanmoins corruptible, car il peut être détruit³.

Ayant ainsi réfuté tous les arguments *a priori* en faveur de l'immortalité, Duns Scot examine quelques arguments *a posteriori*. Nous nous bornerons ici à la critique du motif thomassien du désir naturel d'immortalité : selon Scot un tel désir – s'il est compris correctement comme une inclination de la nature vers quelque

1. Cf. Jean Duns Scot, *In IV Sent.*, d. XLIII, q. 2, p. 46 : « Potest dici, quod licet ad illam propositionem probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrativae, immo nec necessariae. [...] non omnia dicta a Philosophis etiam assertive, erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem, sed frequenter non habebant nisi quasdam probabiles persuasiones [...]. Unde parvae semper sufficientiae suffecerunt Philosophis, ubi non poterant ad maiora pervenire ».

2. Cf. *ibid.*, p. 49 : « Ad rationes illas Doctorum. Ad primam, si intelligat animam habere per se esse idem in toto, et extra totum, prout per se esse distinguitur contra in esse accidentis [...]. Si autem intelligitur de esse per se, quod convenit composito in genere substantiae, sic est falsum, quod anima sine corpore habet per se esse, quia tunc esse eius non esset communicabile alteri [...]. Unde isto modo deficit consequentia [...] nisi addatur ibi quod naturaliter sive sine miraculo habet per se esse primo modo ; sed haec propositio credita est, et non per rationem naturalem nota ».

3. Cf. *ibid.* : « Ad aliud, non omnis corruptio est per separationem alterius ab altero ; accipiendo enim esse angeli, si illud ponatur secundum aliquos aliud esse ab essentia, illud non est separabile a seipso, et tamen est destructibile per successionem oppositi ad ipsum esse ».

chose – ne fournit aucun fondement à une démonstration valable, car il faudrait prouver au préalable la possibilité naturelle de ce désir ; tel qu'il est formulé, cet argument repose donc sur une pétition de principe¹. Et si l'on prétendait qu'un tel désir est naturel car il suscite une appréhension conforme à la raison, il resterait à prouver qu'une telle appréhension n'est pas fausse². Le résultat de cet examen est sans équivoque : pour Scot il n'y a ni raisons *a priori* ni raisons *a posteriori* capables de prouver l'immortalité de l'âme. Cette vérité est uniquement un objet de foi³.

La démonstration de la troisième proposition – à savoir que la forme spécifique de l'homme ne restera pas éternellement séparée du corps – paraît encore plus problématique. Thomas d'Aquin avait argumenté en faveur de la réunion de l'âme avec le corps en vertu de la naturalité de ce lien et de la plus grande perfection de l'âme dans l'état d'union⁴. Ici encore, Scot fait valoir en premier lieu le désaccord de cette position avec la doctrine d'Aristote. Il précise par ailleurs que la partie d'un composé – en l'occurrence l'âme – n'est imparfaite à l'état séparé que lorsqu'elle reçoit sa perfection du tout : or tel n'est pas le cas de l'âme, qui, au contraire, communique sa perfection au composé qu'elle informe. Cette critique vise donc à nouveau la conception thomassienne de l'articulation de l'âme au corps, une conception jugée incapable d'accorder le statut de l'âme considérée en elle-même et celui qu'elle recouvre dans sa fonction de forme et de principe d'animation du corps. Il s'ensuit que cette troisième proposition peut revendiquer encore moins de raisons en sa faveur que celle de l'immortalité : la résurrection des corps n'est sans doute qu'une vérité de foi. La critique de la position thomassienne est donc radicale : seule la thèse de l'âme intellective comme forme du corps est reconnue comme faisant l'objet d'une démonstration rationnelle. L'approche scotiste du problème de l'immortalité constitue ainsi un tournant également du fait qu'elle inaugure l'attitude critique à l'égard de Thomas d'Aquin.

1. Cf. *ibid.*, p. 57 : « Ad argumenta. Ad primum, aut arguitur praecise de desiderio naturali proprie dicto, et illud non est aliquis actus elicited, sed sola inclinatio naturae ad aliquid, et tunc planum est, quod non potest probari desiderium naturale ad aliquid, nisi primo probetur possibilitas in natura ad illud, et per consequens e converso arguendo, est petitio principii ».

2. Cf. *ibid.*, p. 58.

3. Cf. *ibid.*, p. 57 : « Breviter ergo nec a priori, nec per rationem principii intrinseci in homine, nec a posteriori, puta per rationem alicuius operationis vel perfectionis congruentis homini potest probari necessario resurrectio, innitendo lumini naturali ; ergo hoc tamquam omnino certum non tenetur nisi per fidem ».

4. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, pars I^a, q. 89, a. 1 ; *Summa contra Gent.*, IV, c. 79, dans Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici *Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M., t. XIII-XV, Romae, Typis Riccardi Garroni, MCMXVIII-MCMXL.

Pomponazzi, critique de Thomas d'Aquin

Comme Duns Scot, Thomas d'Aquin est très présent dans les écrits de Pomponazzi antérieurs au traité de 1516. Les nombreux renvois explicites manifestent sa familiarité avec la doctrine thomasiennne, à laquelle il se réfère sous des signes différents : en termes positifs lorsque Thomas est fidèle à Aristote ou lorsqu'il critique Averroès, en termes plutôt négatifs lorsqu'il corrige Aristote ou l'interprète de manière inadéquate; plus précisément, les références critiques sont de deux sortes : elles peuvent concerner le rapport de Thomas à Aristote ou signaler des difficultés internes à la pensée thomasiennne. En revanche, les renvois à Duns Scot, à une exception près¹, sont soit de valeur neutre soit de valeur positive. Comme l'on sait, dans le traité de 1516 la perplexité et les hésitations des années précédentes face à la question de l'immortalité sont désormais effacées. Il en va de même du rapport à Duns Scot et, surtout, à Thomas d'Aquin – un rapport que Pomponazzi se devait de clarifier face à son interlocuteur, le dominicain Gerolamo Natale da Ragusa², et face à l'autorité ecclésiastique qui, au cours du Concile du Latran de 1513, avait bien précisé ce qu'il fallait penser et dire en la matière³.

Deux chapitres du traité sont expressément consacrés à la position thomasiennne – le VII^e, qui expose sa position, et le VIII^e, qui la critique –, mais les références explicites à Thomas abondent tout au long du traité. Même lorsqu'il ne figure pas comme interlocuteur direct, Thomas intervient à différents titres : en tant que critique d'Averroès et de Platon, en tant qu'interprète d'Aristote, en tant que partisan de telle ou telle thèse partagée par le mantouan (par exemple celle de la nécessité du recours au phantasme dans la connaissance), en tant que rapporteur de telle ou telle position (c'est le cas de l'évocation d'Alexandre d'Aphrodise), ou encore en tant théologien et porte-parole de la vérité chrétienne. Le rapport au Docteur Angélique est donc complexe et se décline en des appréciations et des

1. Cf. P. Pomponazzi, *Quaestio de immortalitate animae*, éd. P. O. Kristeller, p. 87 : « Dicit Joannes Scotus quod non se determinavit Aristoteles. [...] Potest etiam animam esse mortalem teneri probabiliter, et etiam immortalem. Ego tamen dico, cum supportatione tamen tanti viri, quod falsum est quod ipse dicit [...] ». Il faut préciser que ce jugement tient au fait qu'au moment de la rédaction de cette question (c'est-à-dire en 1504) Pomponazzi pensait encore que l'interprétation averroïste d'Aristote était correcte ; mais dès la fin de cette même question (voir p. 94), il changera d'avis en se rapprochant de la position d'Alexandre d'Aphrodise : voir à ce propos B. Nardi, « Il problema dell'immortalità dell'anima negli scritti anteriori al *De immortalitate animae* », dans *Studi...*, p. 149-199 ; nous renvoyons à cette étude pour les références explicites à Thomas d'Aquin et à Duns Scot dans des écrits inédits, notamment les cours sur le *De anima* et le *De caelo* des années 1512-1515/16. Pour un panorama de tous les écrits de Pomponazzi qui traitent de l'immortalité, cf. W. Van Dooren, *Utrum anima...*, p. 70.

2. Selon V. Perrone Compagni (dans *Pietro Pomponazzi. Trattato sull'immortalità dell'anima*, « Introduzione », p. VI), la clarification du rapport à Thomas était une exigence ressentie par Pomponazzi lui-même plutôt que la réponse à une sollicitation de son interlocuteur.

3. Cf. G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis, 1782, vol. 25, col. 842.

jugements différenciés. Toutefois, en dehors du chapitre VIII, l'attitude critique à l'égard de Thomas concerne essentiellement son rapport à Aristote.

La critique de la thèse thomasienne de l'immortalité – que Pomponazzi accepte comme vérité en termes absolus – fait suite à un exposé fidèle et précis de sa position et obéit au programme formulé dans le *Prologue* et repris au début du chapitre VIII : il s'agit, d'une part, de clarifier la position d'Aristote et, d'autre part, de préciser la réponse que la philosophie peut apporter à la question de l'immortalité en se tenant rigoureusement dans les limites de la raison naturelle¹. Pomponazzi développe sa critique selon l'ordre des propositions qui résument la conception thomasienne.

(1) La première – qui énonce l'unité de la forme substantielle en l'homme² – est admise sans conditions. Elle contient d'ailleurs le noyau de la position de Pomponazzi, qui conçoit cette unité de manière radicale, de façon à exclure toute séparation ou séparabilité stricte de l'intellect.

(2) C'est la deuxième proposition qui soulève une difficulté et qui fera l'objet d'un examen très détaillé : elle énonce que l'essence de l'homme est par soi et véritablement immortelle, bien qu'elle soit mortelle dans un sens impropre et sous un certain aspect³. L'analyse de cette proposition est fondamentale non seulement pour la critique de Thomas, mais aussi pour la mise en place de la position de Pomponazzi, qui, au chapitre suivant, énoncera la thèse de la mortalité de l'âme d'un point de vue absolu et de son immortalité sous un certain aspect⁴. Comme il a été relevé, le traité de 1516 fait état d'un langage modéré : on y lit en effet que l'âme « doit être considérée mortelle plutôt qu'immortelle »⁵. Cette modération ne cache cependant pas l'opposition radicale à Thomas d'Aquin : Pomponazzi refuse en effet toute valeur probatoire aux arguments thomasiens, en montrant que par des raisons analogues on pourrait tout aussi bien soutenir le contraire⁶. L'enjeu du problème n'est donc pas de cumuler les éléments susceptibles de faire pencher la balance d'un côté plutôt que de l'autre, mais d'identifier un critère décisif d'attribution à l'âme des prédicats « mortel », respectivement « immortel ». Un tel

1. Cf. P. Pomponazzi, *Tractatus...*, p. 52 : « Sed quod apud me vertitur in dubium, est, an ista dicta excedant limites naturales sic, quod aliquod vel creditum vel revelatum praesupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse Divus Thomas enuntiat ».

2. Cf. *Tractatus*, VII, p. 46 : « Primum itaque est, quod intellectivum et sensitivum in homine sunt idem re », ainsi que VIII, p. 52.

3. Cf. *ibid.*, VII, p. 46 : « Secundum, quod tale vere et simpliciter est immortale, secundum quid vero mortale », ainsi que VIII, p. 52.

4. Cf. *ibid.*, IX, p. 78 : « dicimus, quod tale vere et simpliciter est mortale, secundum quid vero et improprie immortale ».

5. Cf. *ibid.*, VIII, p. 54. Il a été relevé que la langue et le style du *De immortalitate animae* sont nettement plus élevés que ceux des autres écrits ; ce fait a suggéré l'hypothèse que ce traité ait été révisé par un humaniste : cf. P. Zambelli, « *Aristotelismo eclettico o polemico clandestino ?...* », p. 549-550.

6. Cf. *Tractatus*, VIII, p. 52 : « Primo quidem, quoniam consimilibus rationibus, quibus hanc probat, opposita probari potest ».

critère résulte de l'examen du rapport de l'âme intellectuelle au corps : pour Pomponazzi ce rapport est une donnée inéluctable de l'expérience, confirmée par la conception aristotélicienne de l'origine sensible de la connaissance humaine¹. La nature de ce rapport est clarifiée en termes de dépendance, une dépendance attestée encore une fois par l'expérience et par la définition aristotélicienne de l'âme comme acte d'un corps physique organique². Plus précisément, cette dépendance de l'âme peut être de deux sortes : dépendance à l'égard d'un organe corporel comme substrat nécessaire de l'agir ou dépendance à l'égard du corps comme objet de l'agir. Pour pouvoir trancher quant à l'attribution à l'âme des prédicats « mortel/immortel », il est donc nécessaire de vérifier quel type de dépendance caractérise l'âme intellectuelle. Or c'est précisément cette vérification qui est au cœur de la critique adressée à Thomas, car celui-ci fondait l'immortalité sur la séparation à l'égard du corps et sur la subsistance par soi de l'âme intellectuelle.

À ce propos, Pomponazzi rappelle qu'Aristote avait bien précisé les conditions d'une telle séparation lorsqu'il affirmait que « si la pensée est l'imagination ou ne se produit pas sans imagination, l'âme ne peut pas être séparée »³. Dans sa critique d'Averroès, Pomponazzi avait déjà eu recours à cet énoncé et avait rappelé que la vérification d'une proposition disjonctive négative exige la satisfaction d'une seule des conditions énoncées⁴. Reprenant ces considérations dans sa critique de Thomas, il fait valoir l'exigence – fondée autant dans l'expérience que dans la doctrine d'Aristote – du recours aux phantasmes comme condition *sine qua non* de la connaissance⁵. Cette dépendance à l'égard du corps, ne serait-ce que comme objet, suffit amplement à poser l'inséparabilité de l'âme intellectuelle. On obtient la même conclusion lorsqu'on envisage la fonction de forme exercée par l'âme : sur ce point encore Pomponazzi réitère sa critique

1. Cf. *ibid.*, VIII, p. 58 : « [...] cum Aristoteles dicat : “Necesse est intelligentem phantasma aliquod speculari”, et experimur, quoniam semper indigens phantasmatis, ut unusquisque experitur in semet ipso et laesio organorum demonstrat ».

2. Cf. *ibid.*, VIII, p. 58 : « sed [anima humana] in omni suo opere dependet ab organo ; [...] patet ex definitione universali animae, scilicet “est actus corporis physici, organici” ».

3. Cf. Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 8-10.

4. Cf. Pomponazzi, *Tractatus*, IV, p. 16 : « Verum quod hoc Aristoteli non consonet eiusque sententiae contrarietur, satis patet, cum Aristoteles [...] dicat intelligere aut esse phantasia aut non esse sine phantasia » ; *ibid.*, p. 24-26 : « Modo ad inseparabilitatem concludendam sufficit, secundum Aristotelem, quod sit vel virtus organica vel, si non organica, saltem, quod sine obiecto corporali non possit exire in opus. [...] Cum autem separabilitas inseparabilitati opponatur disiunctivae affirmativae contradicat copulativae affirmativae factae de partibus oppositis, si igitur ad inseparabilitatem sufficit alternative vel esse in organo tamquam in subiecto vel ab ipso dependere tamquam ab obiecto, igitur ad separabilitatem coniunctim requiritur neque dependere ab organo tamquam a subiecto neque tamquam ab obiecto, saltem in aliqua sui operatione ».

5. Cf. *ibid.*, IV, p. 18 : « Sic enim verificatur, quod [intellectus] semper indiget phantasmate » ; *ibid.*, VIII, p. 58 : « semper indigemus phantasmatis [...] ; in omni suo opere [anima humana] dependet ab organo ».

d'Averroès et pointe du doigt l'absurdité qui consiste à soustraire à l'âme intellectuelle précisément sa fonction d'âme¹.

Or, si Thomas a partagé avec Averroès la thèse de la séparation de l'âme intellectuelle, il ne l'a pas conçue de la même manière et a produit en sa faveur des arguments qui lui sont propres. Pomponazzi les connaît bien et les envisage comme des objections possibles à sa propre position. Il y a d'abord l'idée que l'âme intellectuelle ne dépend pas toujours du corps, mais possède seulement l'aptitude à l'égard d'une telle dépendance : le mantouan rejette toutefois cette idée, car elle n'est pas conforme à la définition de l'âme ; toute définition désigne en effet la nature actuelle du défini et non pas une simple aptitude : si tel n'était pas le cas, on pourrait dire de quelque chose qu'il est un homme sans qu'il soit en acte un animal rationnel². Thomas proposait ensuite de distinguer deux états et deux modes d'intellection de l'âme : l'un au moyen des phantasmes dans son état d'union avec le corps, l'autre sans eux à l'état séparé. Cet expédient est sévèrement critiqué par Pomponazzi, qui le juge contraire à la raison et à l'ordre de la nature ; de surcroît, poser une telle diversité de modes d'être et d'agir plaide en

1. Cf. *ibid.*, IV, p. 18 : « Cum itaque secundum esse intellectus sit actus corporis physici, organici, ergo et in omni suo opere dependebit ab organo aut tamquam subiecto aut tamquam obiecto. Numquam ergo totaliter absolvetur ab organo » ; *ibid.*, VIII, p. 58-60 : « Sed huic forte dicitur, quod anima humana quantum ad intellectum non est actus corporis organici, cum intellectus nullius corporis sit actus, sed solum quantum ad opera sensitivae et vegetativae. Verum istud non videtur posse stare, in primis, quia sic anima intellectiva non esset anima, cum ut sic non esset actus corporis physici, organici, quod est contra Aristotelem ».

2. Cf. *ibid.*, VIII, p. 60 : « Sed huic forte dicitur, quod non oportet animam intellectivam actu semper dependere ab organo, quamvis organum ponatur in eius definitione sed sufficit quod aptitudine ; [...] Sed haec responsio multipliciter videtur deficere. Primo, quia, si sola aptitudo sufficeret in definitionibus, tunc dici posset, quod aliquid esset homo et tamen actu non esset animal rationale ». Pour Thomas d'Aquin, cf. *Summa theol.*, pars I^a, q. 76, a. 1, ad 6 ; *De unitate intellectus*, I, 39-40, dans Sancti Thomae de Aquino *opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLIII, Roma, Editori di San Tommaso, 1976. Cette critique de la thèse thomasiennne de l'*aptitudo* ne figure pas chez Duns Scot – ni chez Henri de Harclay, ni chez Buridan –, mais on la trouve en revanche chez François de Marchia : dans son commentaire du II^e livre des *Sentences* on lit en effet que « Praeterea, animae separatae distinguuntur numero. Quaero per quid : non per corpora nec per habitudines ad ipsa [...]. Quod non per habitudines ad corpora, probo sic : animae separatae distinguuntur actu inter se ; sed huiusmodi aptitudo animae ad corpus sive habitudo non est actualis, sed tantum aptitudinalis : non enim est aliqua habitudo in actu animae ad corpus, nisi quando anima actu informat corpus ; ergo per huiusmodi habitudines, quae non sunt in actu, non possunt animae separatae actu distingui » (*Quaestiones in II Sententiarum*, q. 14 : nous avons étudié et édité cette question dans : « Un nuovo contributo al problema dell'individuazione : Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 16 (2005), p. 405-459 ; en particulier p. 453). La proximité de la critique de Pomponazzi avec cette argumentation nous paraît significative : il n'est bien sûr pas possible d'attribuer au philosophe mantouan une connaissance directe du texte de François de Marchia, mais il n'est pas à exclure que Pomponazzi ait trouvé cet argument dans des écrits qui ont transmis le « scotisme » du XIV^e siècle à la culture philosophique de la fin du XV^e : une telle transmission n'a rien d'étonnant compte tenu de la large diffusion des textes scolastiques au XV^e siècle et du fait qu'à Padoue on enseignait la « via Scoti » (cf. *supra* note n. 3 et 4, p. 30).

faveur d'une diversité d'essences¹. Aucun élément de l'argumentation thomasienne ne résiste ainsi à l'examen du mantouan, qui peut désormais utiliser la thèse de la dépendance de l'âme intellectuelle à l'égard du corps en tant qu'objet pour mettre en avant l'idée de sa mortalité, tout en admettant une forme relative d'immortalité².

La critique de cette deuxième proposition frappe donc les points névralgiques de la position de Thomas. Elle est d'autant plus efficace qu'elle le fait, en grande partie, de l'intérieur même de la position thomasienne, puisqu'elle prend appui sur deux thèses partagées par l'Aquinat : celle de l'enracinement matériel de la connaissance humaine – avec le corollaire de la nécessité du recours aux phantasmes – et celle de l'âme comme forme du corps. En utilisant ces thèses comme moteurs internes de sa critique, Pomponazzi met en relief la tension inhérente à la conception thomasienne, qui s'avère tiraillée entre l'adhésion à l'anthropologie unitaire d'Aristote et l'exigence platonicienne et chrétienne d'un dépassement – *excessus* – de l'esprit par rapport au corps³. Or cette tentative d'accorder deux orientations philosophiques opposées ne pouvait être acceptée par Pomponazzi : d'une part, parce qu'il avait clairement opté pour la conception aristotélicienne et, d'autre part, parce qu'il était bien conscient des divergences irréductibles entre les deux systèmes philosophiques qui, à peine quelques années auparavant, avaient opposé Bessarion à l'aristotélicien byzantin Georges de Trébizonde⁴. Même si le ton du propos était mesuré par rapport à celui des écrits antérieurs, la critique adressée par Pomponazzi à Thomas était donc radicale⁵ – une critique corroborée par le recours à la doctrine aristotélicienne, qui ponctue la démarche du mantouan de manière à mettre en lumière le décalage et l'éloignement de Thomas par rapport au Stagirite.

1. Cf. P. Pomponazzi, *Tractatus...*, VIII, p. 62-64 : « Secundum etiam dictum in pluribus videtur deficere. Primo quidem, quoniam, si anima humana duos habet modos intelligendi, unum per phantasma, alterum vero sine phantasmate, videtur multum irrationabile, quod substantia immaterialis moveatur a re materiali. [...] Tertio, quia tam diversi modi essendi, scilicet coniuncta et separata, tamque diversi modi operandi, scilicet per phantasma et sine phantasmate, videntur arguere diversitatem essentiae ». Pour Thomas d'Aquin, cf. *Summa theol.*, pars I^a, q. 75, a. 6 ; q. 89, a. 2 ; *Quaestiones de anima*, a. 14, ad 14, éd. B. C. Bazán, dans Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, t. XXIV-1, Roma-Paris, Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 1996.

2. Cf. *ibid.*, VIII, p. 68 : « Sexto, quod verius talis anima dicatur secundum quid immaterialis et immortalis modo superius exposito, patet per ipsum Philosophum [...]. Erit igitur re corruptibilis, sed secundum quid incorruptibilis, quoniam intellectus, qui non est coniunctus materiae, est incorruptibilis ».

3. Cet aspect a été mis clairement en relief par V. Perrone Compagni : « Introduzione », p. XLI.

4. Pomponazzi connaissait bien le traité de Bessarion *In calumniatorem Platonis* : cf. B. Nardi, *Studi...*, p. 23.

5. Par exemple : « Divus Thomas contradicit sibi ipsi ». Il est probable que le ton plus mesuré du traité de 1516 soit dû, au moins en partie, à un certain égard vis-à-vis de l'interlocuteur de Pomponazzi, le dominicain Gerolamo Natale da Ragusa (voir le prologue du traité).

(3) Dans le compte-rendu qui figure au chapitre VII du traité, trois autres énoncés illustrent la position thomasienne : leur critique sera toutefois bien moins élaborée et nous n'en retiendrons que l'essentiel. La troisième proposition affirme que l'âme intellectuelle est véritablement forme de l'être humain. Pomponazzi souscrit à cet énoncé, mais seulement à condition que cette forme soit conçue comme matérielle¹. Tel n'étant pas le cas chez Thomas, Pomponazzi relève la proximité de cette position avec celle d'Averroès et met en avant – comme Scot l'avait déjà fait – la difficulté qui résulte de la distinction de l'être du composé par rapport à l'être de l'âme : si on conçoit cette dernière comme rigoureusement distincte et séparée, il faudra faire preuve de cohérence et adopter la conception platonicienne de l'âme comme moteur du corps².

(4) La quatrième proposition pose la multiplication des âmes en fonction de la multiplication des individus : à cet égard, le mantouan formule quelques doutes quant à la validité de l'argumentation thomasienne en faveur de cette thèse, dès lors que l'âme est considérée comme séparée du corps. Par ailleurs, l'argumentation de Thomas est jugée non conforme à la doctrine d'Aristote, car elle va à l'encontre de la négation aristotélicienne d'un infini en acte³.

(5) Enfin, la cinquième proposition – à savoir que l'âme commence d'être avec le corps, qu'elle est reçue de Dieu par voie de création et qu'elle ne cesse pas d'être avec la mort du corps – n'est acceptée qu'en ce qui concerne l'affirmation du commencement de l'âme. Pomponazzi critique en revanche l'idée de sa création immédiate, car non conforme à la doctrine aristotélicienne. La thèse de l'éternité *a parte post* est jugée elle aussi intenable dans la perspective aristotélicienne, pour laquelle – comme Duns Scot l'avait déjà relevé – la génération dans le temps va de pair avec la corruption⁴. L'échappatoire thomasienne

1. Déjà Ockham n'admettait la thèse de l'information du corps par l'âme qu'à condition de la concevoir comme une forme matérielle : cf. *Quodlibet* I, q. 10 et A. Poppi, *L'averroismo...*, p. 195.

2. Cf. *Tractatus*, VIII, p. 68-70 : « Tertium dictum est, quod talis anima est vere forma hominis et non tantum ut motor. Huic quidem dicto ego consentio, si ponitur materialis, verumtamen, si ponitur immaterialis, ut ipse dicit, non videtur esse notum. [...] Quomodo igitur fieri poterit, ut sit actus et perfectio materiae, cum tale, scilicet actus materiae, sit, non quod est, sed quo aliquid est, ut patet septimo *Metaphysicae* ? [...] Sic etiam Averroistae [...]. Esset quoque difficultas de esse compositi, quod ponitur distinctum ab esse animae [...]. Quare sapienter mihi visus est Plato dicere ponens animam immortalem quod *verius homo est anima utens corpore, quam compositum ex anima et corpore* [...]. Non video enim, quin et Divus Thomas non habeat hoc dicere ».

3. Cf. *ibid.*, VIII, p. 70-72 : « Quartum vero dictum erat de multiplicatione animarum. Quod etiam non minus apud me dubium est, cum [...] dicat Aristoteles talem multiplicationem esse per multam materiam. Quod autem dicitur a quibusdam distingui per habitudines ad diversas materias [...], mihi ista videntur intricamenta et novae inventiones pro sustentanda positione et nullo pacto ad mentem Aristotelis. [...] Amplius, quia secundum principia Aristotelis mundus est aeternum et homo aeternum [...]. Quare aut dabitur infinitum in actu, quod ubique aperte negat, aut oportet recursum habere ad fabulas Pythagoreas [...] ».

4. Cf. *ibid.*, VIII, p. 72-74 : « Quintum etiam dictum non videtur minus deficere. Nam quod ponat animam intellectivam de novo fieri, istud quidem concedimus ; verum quod non per generationem, sed per creationem, hoc non videtur sonare dictis Aristotelis [...]. Quod etiam

qui consiste à comprendre la réciprocité des notions de génération et de corruption dans un sens restreint, valable uniquement pour le commencement par voie de génération et non par voie de création, est également refusée, car la notion de création est étrangère à Aristote¹ ; à partir de là, de deux choses l'une : soit on admet l'éternité *a parte ante*, soit on renonce à l'immortalité (éternité *a parte post*). Pomponazzi convoque enfin la doctrine aristotélicienne du bonheur en cette vie pour confirmer le caractère arbitraire d'une lecture des textes aristotéliens qui irait dans le sens de l'immortalité².

Le dernier motif de l'argumentation thomasienne – le désir naturel d'immortalité – est traité dans le contexte du chapitre x, qui envisage un certain nombre d'objections. Pomponazzi ne lui accorde aucune valeur de preuve car, comme Aristote l'avait enseigné, la volonté peut porter sur ce qui est impossible à réaliser – et c'est bien ce qui se produit dans le désir humain d'immortalité. Par ailleurs – comme pour Scot –, un tel désir n'est pas à proprement parler naturel, car il est le fait d'une volonté non correctement guidée par l'intellect³. En réalité, loin de corroborer la thèse de l'immortalité, ce désir est un signe des égarements et des limites de l'intellect humain. Pomponazzi se plaît à répéter que celui-ci n'est pas un pur intellect (*intellectus qua intellectus*), mais un intellect essentiellement humain (*intellectus humanus qua humanus*)⁴. Ces deux statuts ne sauraient être confondus et la *medietas* de l'homme dans l'ordre des choses désigne précisément la condition essentiellement humaine de son intellect. Cette condition est décisive quant au statut de la connaissance et par-là même de l'immortalité, mais aussi et

ulterius additur, immediate scilicet a Deo creari, non videtur eidem Aristoteli consonum [...]. Quod autem ulterius additur, quod a parte post non desinat, istud ex toto videtur eius intentionis contradicere. Primo quidem : nam omne incorruptibile est ingentum, primo *De caelo*, textus 125, ubi probat eorum convertibilitatem » (cf. Aristote, *De caelo*, I, 12, 282 b 5 sqq.).

1. Cf. *ibid.*, VIII, p. 74 : « Sed huic dicitur negando ultimam consequentiam, ergo *numquam incepit* : sed tantum sequitur ergo *numquam incepit per veram generationem*. Sed hoc manifeste contradicit textui ».

2. Cf. *ibid.* : « Amplius, quia in primo *Ethicorum* videtur ponere nullam felicitatem post mortem ».

3. Cf. *ibid.*, X, p. 126-128 : « Ad illud vero de experimento in primis miror, quomodo Divus Thomas illud adduxerit, cum Aristoteles tertio *Ethicorum* dicat *voluntatem esse impossibilium velut in appetendo immortalitatem*. Unde si voluntas nostra non est nisi in anima intellectiva, si appetendo immortalitatem per Aristotelem appetit impossibile, non ergo anima humana potest esse immortalis. Quare dicitur, non esse evidens signum illud [...]. Et quod ulterius dicebatur appetitum naturalem non frustrari, verum est sumendo naturale ad argumentum ut distinguitur contra intellectivum. Nam illud est opus intelligentiae non errantis ; unde in quod fertur voluntas sine cognitione frustrari non potest [...]. Quare ne frustretur, oportet voluntatem esse regulatam per rationem rectam ». Pomponazzi reviendra sur la question du désir naturel d'immortalité dans des écrits postérieurs au traité de 1516 : cf. B. Nardi, *Studi...*, p. 247-268.

4. Cette distinction n'est pas sans rappeler la distinction scotiste entre la nature de l'intellect en tant qu'intellect (« natura intellectus unde intellectus est ») et la condition de fait de l'intellect humain (« intellectus pro statu isto ») : cf. *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, § 187, p. 113-114 ; bien que la distinction scotiste concerne deux conditions du même intellect, alors que celle de Pomponazzi signifie une distinction entre substances (intelligences séparées et intellect humain), il y a une analogie évidente dans la manière de précéder.

surtout quant au seul idéal proprement humain qu'il convient de poursuivre : celui d'une vie conforme à l'intellect pratique, qui seul permet à l'être humain de ne pas être égaré par « l'odeur d'immortalité » et par son désir impossible¹.

En séparant l'âme intellective de l'âme humaine et en lui attribuant la subsistance par soi, Thomas d'Aquin n'a pas pris la juste mesure de la condition humaine de notre intellect, dont il n'a pourtant pas voulu faire une substance séparée à la manière d'Averroès : c'est dans cette indécision, voire dans ce conflit et cette contradiction, que se situe la faille thomasienne, prosaïquement rendue par la métaphore : « mélanger différents bouillons »².

Bilan provisoire

Après avoir parcouru les grandes lignes de cette critique, il reste à se demander si elle est nouvelle. Si on en considère le premier versant – le reproche d'une lecture erronée d'Aristote –, on constate d'emblée qu'elle était déjà présente chez Duns Scot : celui-ci avait clairement relevé que la thèse de l'immortalité ne se trouve pas chez le Stagirite. Pour le montrer, il avait dénoncé la compréhension incorrecte de la thèse de la séparation de l'intellect, il avait rendu attentif à la réciprocité des notions aristotéliennes de génération et de corruptibilité³ et avait noté l'absence chez Aristote de la notion de création. Pomponazzi le savait bien, lui qui, peu avant la rédaction du traité, avait déclaré : « Je crois que Scot a parlé beaucoup mieux [à ce sujet] »⁴.

Si on considère le second versant de la critique – à savoir l'examen proprement philosophique –, on constate là encore que Duns Scot a devancé Pomponazzi sur plusieurs points. Il y a d'abord une certaine analogie dans la démarche, car Scot avait déjà procédé par l'énonciation d'une série de propositions et par leur vérification au niveau de la raison naturelle. Il y a ensuite la dénonciation scotiste du manque de rigueur dans l'utilisation thomasienne de la définition de l'âme comme forme du composé. Scot avait par ailleurs insisté sur l'impossibilité

1. Cf. *Tractatus*, IX, p. 98 : « Verum cum ipsa [anima humana] sit materialium nobilissima in confinioque immaterialium, aliquid immaterialitatis odorat, sed non simpliciter ».

2. Cf. B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al secolo XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 96, note n. 4. Cette même critique avait été formulée, en termes moins prosaïques mais aussi explicites, par Henri de Harclay : « Alio modo respondet Thomas in *Scripto* suo, d. 8, primi libri. Ipse vult concordare philosophiam Aristotelis cum fide Catholica cum illis qui volunt servare legem cum Alexandro (?) » (cf. *Quaestio utrum anima intellectiva sit immortalis*, dans A. Maurer (éd.), « Henry of Harclay's Questions on Immortality », *Mediaeval Studies* 19 (1957), p. 100-101).

3. Aussi bien B. Nardi que F. Graiff ont jugé que, sur ce point, Pomponazzi dépendait de Bessarion : en réalité, nous avons constaté que Duns Scot avait déjà mis en évidence cet élément essentiel de la pensée aristotélienne et il nous semble plausible que Pomponazzi se soit inspiré ici aussi du Docteur Subtil. Ockham suivra Duns Scot sur ce point : cf. *In IV Sent.*, q. 10 et A. Poppi, *L'averroismo nella filosofia francescana...*, p. 193.

4. Cf. B. Nardi, *Studi...*, p. 198.

d'attribuer au tout ce qui ne relève que d'une partie et avait également indiqué la difficulté d'accorder deux approches de l'âme irrémédiablement conflictuelles (l'âme comme forme et l'âme comme entité subsistante et séparée). Enfin, la critique scotiste avait déjà mis en doute la naturalité du désir d'immortalité.

Ces différents aspects se retrouvent chez Pomponazzi : celui-ci développe certes davantage l'examen philosophique, il met en avant la proximité de Thomas et d'Averroès sur certains points, il approfondit la question de la conformité avec Aristote et, plus conscient des divergences qui opposent les deux systèmes philosophiques de l'Antiquité, il met en avant avec acuité le conflit interne à la position thomasiennne, qui « mélange différents bouillons ». Aussi, la critique de Pomponazzi envers Thomas pourrait-elle se résumer au reproche d'une anthropologie incohérente, car tiraillée et partagée entre deux orientations opposées¹. Mais malgré ces éléments nouveaux, la dette de Pomponazzi à l'égard de Scot reste importante et son rapport à Thomas s'avère fortement médiatisé par la critique et l'approche scotiste du problème. À Scot – et non à une « via Scoti » généralement comprise² – Pomponazzi emprunte aussi la décision finale du chapitre xv, qui consiste à faire de l'immortalité de l'âme une vérité de foi, indémontrable par une raison qui lui reste extérieure et étrangère, et qui ne peut aspirer qu'à des arguments probables³. L'importance de Duns Scot dans la réflexion de Pomponazzi semble donc aller bien au delà de la dimension critique à l'égard de Thomas : dans le traité de 1516, non moins que dans les écrits antérieurs, Pomponazzi a continué de *scotizare* – c'est-à-dire de penser à la manière de Scot – et l'absence de références explicites au Docteur Subtil pourrait être le signe, sinon l'aveu, d'une présence tellement familière qu'elle est désormais tue.

1. Le conflit dénoncé par Pomponazzi est celui qui oppose les conceptions aristotélicienne et platonicienne du rapport de l'âme au corps avant d'être un conflit entre aristotélisme et foi chrétienne.

2. Le rattachement de Pomponazzi au Docteur Subtil paraît d'autant plus clair et résultat d'un choix délibéré que son collègue A. Trombetta, professeur à Padoue en même temps que lui et enseignant la « via Scoti », s'opposait à Duns Scot précisément sur la question de la démontrabilité de l'immortalité et défendait la capacité de la raison de la prouver : cf. A. Poppi, *L'averroismo...*, p. 214.

3. Cf. *Tractatus*, XV, p. 232 : « Sed animam esse immortalem est articulus fidei [...] ; ergo probari debet per propria fidei. Medium autem, cui innitur fides, est revelatio et scriptura canonica. Ergo tantum vere et proprie per haec habet probari ; ceterae vero rationes sunt extraneae, innitunturque medio non probante quod intenditur ». On ne peut pas exclure que cette décision ait été influencée, voire confirmée, par le cardinal Cajétan – lui-même influencé par Duns Scot –, qui avait à son tour mis en évidence à la fois la neutralité et l'ambiguïté de la question portant sur l'immortalité.

POMPONAZZI ET LA « NOUVELLE PHYSIQUE » : LA QUESTION DU MINIMUM

Joël Biard

*Université François-Rabelais, Tours (CESR)
Institut universitaire de France*

Pietro Pomponazzi est une des figures centrales de l'aristotélisme à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle. Né à Mantoue, il a étudié à Padoue, enseigné à Padoue, Ferrare et Bologne, il a donné sur la plupart des livres physiques d'Aristote des cours dont bien des manuscrits restent (totalement ou partiellement) inédits¹. Docteur en médecine, il s'est particulièrement intéressé aux questions biologiques, publiant à la fin de sa vie des commentaires sur le *De sensu et sensato* ou le *De partibus animalium*, ainsi qu'un *De nutritione et augmentatione*. Mais l'« aristotélisme » de la Renaissance est souvent aussi éloigné d'Aristote que l'était celui des médiévaux, nourri par des siècles de commentarisme hellénistique, arabe et latin, et fécondé par les innovations propres du Moyen Âge. Dans le domaine de la physique comme dans celui de la psychologie, Pietro Pomponazzi est très bien informé de ces différentes traditions. On se contentera ici de chercher des indices de la façon dont il utilise le fonds aristotélicien dans deux petits textes édités portant sur des questions naturelles, à la frontière de la physique et de la logique. On s'aperçoit que si Pomponazzi reprend certains concepts d'origine aristotélicienne, il n'hésite pas à s'engager sur des terrains qui sont ceux de la « nouvelle physique » du xiv^e siècle². Non pas, on le verra, qu'il suive aveuglément les calculateurs d'Oxford : dans une certaine mesure il leur oppose Aristote et Averroès, mais il témoigne aussi du fait que la mise en œuvre

1. Cf. B. Nardi, *Studi zu Pietro Pomponazzi*, Firenze, Felice Le Monnier, 1965, p. 54-87 ; A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova, 1970. Sur l'aristotélisme de Pomponazzi, cf. P. O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1983.

2. Cf. S. Caroti et P. Souffrin (éds.), *La Nouvelle Physique du xiv^e siècle*, Firenze, Leo S. Olschki, 1997.

d'un certain nombre d'instruments d'analyse logico-mathématiques est devenue partie intégrante de l'étude de la nature.

J'essaierai de montrer ce rapport complexe en deux temps, dont chacun sera consacré à la présentation partielle d'un petit texte portant l'un sur les *minima naturalia*, l'autre sur l'analyse du *minimum* et du *maximum*.

Pomponazzi et les *minima naturalia*

Dans les *Cours inédits* édités par Antonino Poppi¹, on trouve deux questions de nature assez différente sur le minimum : la *Quaestio de minimis*² et le *Tractatus de maximo et minimo ad Laurentium Molinum*³. La *Quaestio de minimis*, copiée en 1501, résulte d'un cours sur la *Physique* tenu en 1499-1500⁴. Elle porte, ainsi que l'exprime la question initiale, sur les « minima naturels » : « On se demande s'il y a des minima naturels »⁵. Quelle est la spécificité du problème des *minima naturalia* ? Il se place sur un plan naturel, physique, et non pas principalement sur un plan logico-mathématique (à la différence du second problème que nous examinerons plus loin et qui avait été traité par Pomponazzi quelques années plus tôt) ; traditionnellement, cette doctrine conduit à récuser une démarche qui s'appuyerait sur les mathématiques pour affirmer purement et simplement la continuité des corps ou processus considérés. C'est en ce sens que le problème a pu recouper celui de l'atomisme.

La notion de minimum naturel trouve son origine dans un passage de la *Physique* d'Aristote⁶, où celui-ci oppose à Anaxagore l'idée que les parties constituantes d'un tout naturel ne peuvent pas être de n'importe quelle grandeur ou petitesse. Mais elle a pris de l'importance au cours du Moyen Âge arabe puis latin. Elle a été développée par Averroès, puis a été introduite dans le monde latin par Roger Bacon et Albert le Grand. Le minimum naturel concerne d'abord les substances, et il est déterminé par la nature de chaque substance.

1. Pietro Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, II. *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500, 1503-1504)*, introduzione e testo a cura di Antonino Poppi, Editrice Antenore, Padova, MCMLXX.

2. *Quaestio de minimis*, dans *Corsi inediti...*, p. 243-268.

3. *Tractatus de minimo et maximo*, dans *Corsi inediti...*, p. 219-242.

4. Cf. à ce propos l'introduction d'Antonino Poppi, *op. cit.*, p. x ; pour la date de la copie, cf. l'*explicit*, p. 268.

5. « Quaeritur an dentur minima naturalia » (*Qu. de minimis*, p. 243).

6. Aristote, *Physique*, I, 4, 187 b 13 - 188 a 5. Sur l'histoire médiévale de cette notion, cf. J. Murdoch, « The Medieval and Renaissance Tradition of *minima naturalia* », dans C. Lüthy, J. E. Murdoch & W. R. Newman (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 91-131. J'ai étudié brièvement l'usage que fait Blaise de Parme de cette notion dans « Blasius of Parma Facing Atomist Assumptions », dans C. Grellard and A. Robert (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 221-234.

Ce problème va être examiné systématiquement par Pomponazzi, d'abord pour les substances puis pour les qualités. Au cours de l'exposé des thèses en présence, Pomponazzi présente la défense des *minima naturalia* comme étant conforme à la position d'Aristote et d'Averroès¹, alors que Duns Scot est présenté comme celui qui en rejette l'hypothèse². En réalité, Scot refusait d'opposer minimum physique et minimum mathématique. Par conséquent, dans la mesure où le mathématicien reconnaît la divisibilité à l'infini du continu (c'est en ce sens en tout cas que Scot utilise les *rationes mathematicae*), on ne peut lui opposer l'idée d'un minimum physique qui serait irréductible³.

L'argument principal retenu par le maître padouan en faveur des *minima naturalia* n'a rien d'un atomisme matérialiste : il s'agit de poser qu'un minimum de quantité est requis pour que la forme opère⁴. La position défendue par Pomponazzi est toutefois exposée de façon assez complexe. D'une part, il distingue le cas de la substance de celui de la qualité. D'autre part, il va certes se rallier à la position de ceux qui soutiennent l'existence de *minima* pour les substances naturelles, mettant cette position sous le patronage d'Aristote, mais il nuance sa réponse.

À propos des substances, la question se pose non pas du point de vue de leur subsistance, mais du point de vue de leur mouvement, plus précisément de l'engendrement (ou génération) et du dépérissement (ou corruption). La question est donc de savoir s'il y a, dans l'un et l'autre de ces cas, une disposition minimale sans laquelle une forme ne peut pas opérer.

Pomponazzi refuse l'existence d'un tel minimum en ce qui concerne la *corruption* :

C'est pourquoi je réponds autrement et je suppose, comme ceux qui soutiennent l'existence de minima, qu'il n'y a pas, dans le procès de corruption, de disposition minimale avec laquelle est compatible une forme, par exemple celle du feu⁵.

1. « In oppositum est Averroes in multis locis et Aristoteles II *De an.*, 41 » (*Qu. de minimis*, p. 246).

2. « Arguitur quod non, primo sic argumento Scoti » (*ibid.*, p. 243).

3. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, II, d. 2, pars 2^a, q. 5, *Opera omnia* studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balic, vol. VII, Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, 1973, p. 340.

4. Dans la réponse à l'un des arguments, on peut lire : « [...] dico quod ad introductionem formae non solum requiritur dispositio qualitativa sed etiam quantitativa » (*Qu. de minimis*, p. 249). Pomponazzi emploie quelquefois le terme « atome », mais de façon assez peu technique : il parle par exemple de « un seul atome à peine sensible, comme un grain de farine » (*ibid.*, p. 253) ; plus loin, il évoque les « atomes vus dans le soleil », réminiscence de l'image que Lucrèce donne des atomes, mais c'est dans un passage destiné à poser qu'au sein d'un corps mixte, on peut avoir moins que le minimum requis pour la subsistance d'un corps simple (*ibid.*, p. 254).

5. « Ideo aliter respondeo et suppono, secundum tenentes minima, quod non datur minima dispositio in via corruptionis cum qua potest stare forma aliqua, puta ignis » (*ibid.*, p. 251). Selon cette théorie, on a au contraire, dans la corruption, une disposition maximale avec laquelle n'est pas compatible la forme.

Pomponazzi introduit dans le quatrième argument *quod non*, qui est beaucoup plus longuement débattu que les autres, le cas de la destruction ou de la production du feu. À cette occasion, il affine l'analyse conceptuelle en termes de *maximum* (ou *minimum*) *quod non* et *maximum* (ou *minimum*) *quod sic*, c'est-à-dire introduit la réflexion sur les limites intrinsèques ou extrinsèques d'un processus telle qu'elle avait été développée amplement à Oxford au XIV^e siècle, tant dans les commentaires sur la *Physique* que dans les sophismes. Ainsi, dans le processus de corruption (*in via corruptionis*) on a une disposition maximale avec laquelle la forme ne peut pas subsister (*maximum quod non*) et non pas une disposition minimale avec laquelle elle pourrait subsister (*minimum quod sic*). Celle-ci en effet (par exemple la disposition minimale, telle qu'une chaleur de 4, selon laquelle subsisterait la forme du feu) constituerait un *ultimum rei permanentis*, l'élément dernier d'une chose permanente, ce qui s'opposerait à Aristote ; à travers l'argument d'autorité, c'est donc la perspective atomiste qui est récusée. Le minimum doit donc être conçu *privative*, c'est-à-dire qu'on a un degré exclusif qui constitue un *maximum quod non* et c'est la seule façon de sauver les *minima* :

On a donc un minimum privativement, à savoir jusqu'au degré de deux, exclusivement, qui constitue les *maxima quod non* ; et autrement, on ne peut pas sauver les *minima* dans le procès de corruption¹.

Dans le processus de *génération* en revanche, selon le tenants des *minima*, on a une disposition minimale considérée *positivement* ; par exemple on a une disposition minimale (telle qu'une chaleur de 4 dans un corps) avec laquelle la forme du feu peut être engendrée. Pomponazzi renvoie ici au commentaire sur *La Génération et la Corruption* (livre II, avant-dernière question) de « Marsile », à savoir Marsile d'Inghen². Il faut rappeler que la tradition parisienne des commentaires sur *La Génération et la Corruption* (Jean Buridan, Nicole Oresme, Albert de Saxe, Marsile d'Inghen), avait amplement traité cette question de la génération et de la corruption du feu en relation avec un degré de chaleur, à déterminer *inclusive* ou bien *exclusive*³. C'est dans ce contexte que la question du minimum s'est posée autant pour la substance (la forme du feu) que pour la qualité (la chaleur ou la froideur requise à titre de disposition). Ce sont ces discussions que reprend Pomponazzi.

En fin de compte, en dépit des précisions et réserves introduites au début de l'argumentation, c'est sur l'exigence de poser des *minima* dans les substances, du moins du point de vue de la *génération*, que va surtout insister Pomponazzi. En

1. « Datur ergo minimum privative, scilicet usque ad gradum ut duo exclusive, quae est maxima quod non, et alio modo non possunt salvari minima in via corruptionis » (*ibid.*).

2. Marsilii de Inghen *Questiones super libros de generatione et corruptione*, per Gregorium de Gregoriis, Venetiis, 1505 (nachdruck Minerva, Frankfurt a. M., 1970).

3. Cf. S. Caroti, « Einleitung », dans Nicole Oresme, *Questiones super de generatione et corruptione*, hsgb. S. Caroti, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1996 ; en part. p. 1152*-1153*, et notes.

premier lieu, à la fin de cette partie, il introduit une nouvelle série d'arguments contraires qu'il réfute ; en second lieu, dans le passage suivant, il se réfère à cette position pour faire des parallèles avec les formes qualitatives.

Il reste en effet à traiter l'autre aspect du problème, à savoir le minimum non pas dans les substances mais dans les qualités. Le problème est plus complexe, car il faut distinguer deux aspects : la qualité peut être considérée par soi, et de ce point de vue elle se divise en degrés (*gradus*), ou elle peut être considérée par accident, c'est-à-dire *ratione quantitatis*. Pomponazzi fait un parallèle avec la forme substantielle qui pouvait aussi être considérée en soi ou dans une certaine quantité de matière.

La structure de la question est quelque peu embrouillée. Dans un premier temps, Pomponazzi assigne assez longuement les arguments pour et contre concernant chaque aspect (en soi, par accident), sans trancher puisqu'il déclare le problème « neutre », ou sans solution.

Sans entrer dans les méandres de cette argumentation, on retiendra que si la défense des *minima* est présentée comme la position du Commentateur et comme celle qui est couramment admise, on peut cependant lui opposer des arguments « très forts »¹.

En ce qui concerne la qualité considérée sous l'angle de la quantité, Pomponazzi introduit l'exemple d'un corps lumineux, dont l'intensité semble décroître avec la distance sans disparaître ; de même, la chaleur du feu semble agir de façon continue en raison du rapprochement, ou inversement. Il n'y aurait donc pas de minimum assignable.

En revanche si l'on se situe du point de vue de la qualité *in se* et non pas *ratione quantitatis*, l'existence d'un degré minimum semble soutenue avec des arguments forts dès le début, bien que l'exposé soit compliqué par l'introduction de précisions supplémentaires concernant le premier et le dernier instant en lesquels un corps ou une qualité agit ou n'agit pas². Au cours de l'échange d'arguments, Pomponazzi fait appel à Jacques de Forli, médecin né entre 1360 et 1362, célèbre pour ses commentaires sur Galien et Avicenne, mais aussi pour son traité *De intensione et remissione formarum*³. Ce traité fut l'une des voies privilégiées de diffusion en Italie, au xv^e siècle, de la problématique de l'accroissement et de la diminution des formes qualitatives, qui était née au

1. « In oppositum autem, etsi prima via sit communis via et credamus ipsam esse Commentatoris, adducemus contra istam viam fortissima argumenta » (*Qu. de minimis*, p. 257).

2. Cette problématique *de primo et ultimo instanti* est également un des lieux privilégiés de la physique anglaise du xiv^e siècle où elle s'est développée à la suite d'un célèbre traité de Gautier Burley, devenant, avec les analyses *de incipit et desinit*, l'un des éléments de la « logique du changement ».

3. Pomponazzi a aussi rédigé un traité *De intensione et remissione formarum*, publié à Bologne en 1514, et repris dans Pietro Pomponazzi, *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venetiis, 1525 (reprint Casarano, Eurocart, 1995).

XIII^e siècle mais qui avait été relayée et renouvelée par Gautier Burley au début du XIV^e siècle.

À l'occasion de cette discussion, Pomponazzi introduit aussi une brève référence à la théorie mathématique des proportions. Restituons cette argumentation un peu technique, telle qu'elle est attribuée à Jacques de Forli. On considère une qualité, telle que la froideur, qui agit quand elle est approchée à une certaine distance d'un patient et qui n'agit pas quand elle n'en est pas approchée. Dans un tel rapprochement, ou bien l'on a un premier instant en lequel l'agent est suffisant (ou suffisamment proche) pour agir, ou bien un dernier instant en lequel il n'est pas suffisant.

Supposons qu'il faille admettre la première hypothèse, à savoir un premier instant suffisant ; alors « on ne peut pas avoir de rapport de plus petite inégalité ni d'égalité car il ne serait pas suffisant, donc [il doit être] de plus grande inégalité ». De quoi s'agit-il ? Du rapport entre la puissance de l'agent et celle du patient ; et ce rapport doit être supérieur à 1, mais ne peut être ni égal ni inférieur à 1. Il est en effet présupposé que l'action résulte d'un rapport et que la puissance motrice (ou ici l'agent) doit être supérieure à la résistance (ou le patient). Posons que ce rapport soit double (c'est-à-dire que la puissance active soit deux fois plus grande que la résistance ou le patient). Cela signifie qu'avant que l'agent soit appliqué de manière appropriée, le rapport était « moins que double », et avant, encore moindre, tout en étant supérieur à 1 – et cela de façon continue, car il n'acquiert pas ce rapport en un instant, comme s'il sautait de 0 à 2 ; auparavant il pouvait donc agir, quoique ce fût moins fortement, si bien qu'il n'y a pas de premier instant en lequel l'agent est suffisant. Par conséquent, l'hypothèse d'un premier instant suffisant est contradictoire¹.

En revanche, si l'on pose qu'il y a² un *ultimum in quo non*, un dernier instant dans lequel l'approximation n'est pas suffisante, il faudrait assigner un rapport d'inégalité qui corresponde à un tel dernier instant (un rapport inférieur à 1 pour que l'action ne se produise pas) ; mais ce n'est pas possible parce qu'on pourrait toujours trouver un rapport encore plus petit, donc ce ne serait pas le « dernier », contrairement à ce que l'on a posé.

Dans les deux cas, par conséquent, on aboutit à des contradictions. Le nerf de l'argumentation est que les rapports peuvent varier infiniment en étant composés

1. En vérité, ce raisonnement présuppose quelque chose qui n'est pas explicité ici, à savoir que le rapport des puissances évolue de telle façon que l'on ne passe pas d'un rapport de plus petite inégalité à un rapport de plus grande inégalité donc que les rapports varient entre eux selon un processus de composition (multiplication).

2. Le texte n'est pas clair et l'éditeur signale des variantes entre les deux rédactions manuscrites. Je suggère de corriger en enlevant le *non* dans : « Si [non] datur ultimum in quo non, in illo non erit proportio minoris inaequalitatis, quia tunc, signata illa, immediate post hoc habebit proportionem minorem cum illa [...] » (*Qu. de minimis*, p. 261). Cela me paraît une condition pour rendre le raisonnement cohérent ; Pomponazzi envisage les deux cas : si l'on a un premier instant en lequel l'approximation est suffisante (*primum in quo sic*), puis si l'on a un dernier instant en lequel l'approximation n'est pas suffisante (*ultimum in quo non*).

par des rapports de même nature (par exemple, si l'on prend la moitié de la moitié), sans jamais se transformer en rapport d'une autre nature (un rapport de plus petite inégalité, c'est-à-dire inférieur à 1, en rapport de plus grande inégalité, c'est-à-dire supérieur à 1, ou inversement). Mais la conséquence pour notre problème semble être qu'on ne peut poser, de quelque manière que ce soit, un *minimum* qualitatif.

Comme je l'ai déjà indiqué, Pomponazzi déclare ce problème « neutrum », c'est-à-dire sans solution évidente. Toutefois, il ne s'en tient pas là. Remarquant qu'Averroès soutient l'existence de *minima*, il reprend le problème à nouveaux frais pour essayer de répondre aux arguments opposés à cette position d'Averroès. Il mobilise à cet effet des arguments de Gaétan de Thiène, et de Gentilis (que l'éditeur identifie à Gentilis de Foligno, élève de Taddeo Alderotti et de Pierre d'Abano, professeur de médecine et de philosophe du ^{xiv}^e siècle [1280/90-1348]), et plusieurs moyens conceptuels sont suggérés pour sauver l'existence de *minima* dans la qualité. Notamment, on imagine un premier minimum dans l'instant, c'est-à-dire au début du processus – à l'évidence pour éviter les paradoxes qu'avaient multipliés les Calculateurs d'Oxford – puis un processus qui serait ensuite successif : « [...] la réponse [...] est [...] que le premier minimum est instantané, ensuite successivement »¹.

Cette réponse ne va cependant pas sans difficulté, et Pomponazzi se demande si elle ne pourrait pas être tenue pour artificielle (*voluntaria*). À travers la discussion des objections et la confrontation des positions de Gaetan et de Gentilis, émerge l'idée que d'un certain point de vue, on peut considérer une qualité, telle que la chaleur, moindre que la qualité minimale. Ce qui peut paraître surprenant, voire contradictoire, est en réalité assumé en distinguant ici encore deux points de vue.

Précisons d'abord comment cette idée est introduite. On admet qu'il faut une qualité minimale pour agir, mais alors l'agent agirait de façon égale et simultanée dans tout le corps (de qualité contraire) sur lequel il agit : il agirait également sur la partie éloignée et sur la partie proche, ce qui soulève une difficulté. Il faut répondre que « dans toute cette quantité sera induite la qualité, par exemple la chaleur, mais cependant pas uniformément ; dans la partie proche sera induite la qualité minimale, et dans les autres une qualité moindre que minimale, jusqu'à zéro »². La précision « usque ad non gradum » préserve le continu, tout en essayant de garder une discontinuité entre la possibilité d'agir et celle de ne pas agir. Comment pourrait-on résoudre la contradiction ? En distinguant d'une part la

1. « [...] responsio [...] est [...] quod scilicet primum minimum sit in instanti, deinde successive » (*ibid.*, p. 263).

2. « Dicimus ad hoc consequenter quod in tota illa quantitate indicetur qualitas, ut puta caliditas, non tamen uniformiter, sed in parte propinqua indicetur minima, et in reliquis minor quam minima usque ad non gradum » (*ibid.*, p. 265).

qualité considérée en elle-même, d'autre part la qualité en tant qu'elle est un accident inhérent à autre chose :

[...] et il n'est pas gênant de se donner une chaleur moindre que la plus petite, pourvu qu'elle n'existe pas par soi mais existe en autre chose. En effet, lorsque nous disons « la plus petite », nous comprenons celle qui puisse exister par soi [...]¹.

La position de Pomponazzi, toutefois, n'est pas celle-là. Après avoir montré comment on pourrait sauver l'existence de minima dans la qualité, ce qui correspond à la position d'Averroès, il avoue son insatisfaction et énonce son choix définitif ; il faut soutenir l'autre position, à savoir qu'il n'y a pas de degré minimal dans la qualité considérée en elle-même :

Mais puisque nous ne croyons pas que ces réponses soient totalement satisfaisantes, nous croyons que l'autre réponse est plus vraie, à savoir que dans la quantité il y a une quantité minimale, de la puissance de laquelle peut être produite la chaleur ; cependant, il n'y a pas de degré minimal de chaleur qui soit produit².

Ce n'est pas à la qualité mais à la quantité, donc à son sujet, qu'il convient d'assigner un *minimum* expliquant son apparition ou sa disparition.

En résumé :

- 1) pour les substances, on a admis un minimum en un sens privatif ;
- 2) pour la qualité considérée *sub ratione quantitatis*, on peut admettre une quantité minimale en deçà de laquelle une qualité ne peut subsister ;
- 3) mais la qualité elle-même n'a pas de degré minimal, même si on a pu donner des moyens de penser un tel degré minimum sans contradiction.

Cette question a trouvé son occasion dans un cours sur la *Physique* ; le problème des *minima naturalia* a son origine chez Aristote, mais il s'est développé dans des directions qui s'éloignent considérablement de la lettre de la *Physique*. Dans la *Questio de minimis*, Pomponazzi évoque certes le minimum naturel d'une substance, mais aussi des problèmes liés au début et à la fin d'un processus, notamment d'altération, afin de voir s'il convient de poser des minima qualitatifs. Et l'étude de tels phénomènes implique de nombreux instruments de pensée élaborés au Moyen Âge tardif. C'est ce que confirme le *Traité sur le minimum et le maximum*. Celui-ci a été rédigé antérieurement ; nous avons choisi de les examiner dans cet ordre pour deux raisons : d'abord parce que si la *Question sur les minima* avait pour point de départ des problèmes physiques, à travers l'idée de *minima naturalia*, le *Traité sur le minimum et le maximum* va aborder plus directement la théorie logique qui est l'une des conditions de

1. « [...] nec inconvenit dari minorem caliditatem quam minimam, dummodo illa non per se existat sed inexistat alteri. Dum enim dicimus minimam, intelligimus quae per se existere possit » (*ibid.*).

2. « Sed quia istas responsiones ex toto satisfacere non credimus, ideo credimus aliam partem quaestionem esse veriolem, scilicet quod in quantitate detur minima quantitas de cuius potentia potest induci qualitas ; non datur tamen minimus gradus caliditatis qui inducetur » (*ibid.*, p. 266).

résolution des problèmes physiques ; ensuite parce que si les doctrines défendues semblent identiques, dans ce traité, l'exposé des différentes théories est encore plus complexe.

Minimum et maximum

Cette « petite question », comme dit Pomponazzi (*quaestiuncula*) présente un double intérêt : elle expose de façon plus détaillée la question du *minimum* et du *maximum*, et elle est l'occasion d'un exposé critique du traité de Guillaume Heytesbury. L'auteur lui-même nous l'annonce : « Puisque, les jours précédents, j'ai entrepris d'exposer ce traité qui est intitulé *De maximum et du minimum*, à mon sens le plus difficile de tous ceux de Guillaume Heytesbury [...] »¹.

Il convient de rappeler que Guillaume Heytesbury, avec ses *Regule solvendi sophismata*, fournit un exposé systématique des nouveaux langages conceptuels qui furent rapidement développés avec virtuosité chez les maîtres d'Oxford et qui, au delà, se répandirent chez les logiciens et physiciens du xiv^e siècle². Le traité de Guillaume Heytesbury fut très vite connu et utilisé en Italie. Comme n'a pas manqué de le noter Antonino Poppi dans son édition, nous avons ici un bel exemple d'intrication, ou de confrontation, des principes reçus des doctrines péripatéticiennes du mouvement et des techniques d'analyse provenant des Calculateurs. Assurément, la question posée est de savoir « ce que, dans cette question, pensait Averroès, le plus authentique interprète d'Aristote »³. Mais le problème va bien au delà des quelques indications données par Aristote⁴, et les réponses ne s'en tiennent pas à celles du Commentateur.

Le problème du maximum et du minimum, tel qu'il a été formulé dans les *Regule solvendi sophismata* de Guillaume Heytesbury est étroitement lié aux problèmes de premier et du dernier instant du changement (*de primo et ultimo instanti*) et du début et de la fin d'un processus (*de incipit et desinit*). Mais alors que ces problèmes renvoient explicitement à des questions dans lesquelles la

1. « Quum superioribus diebus eum qui *De maximo et minimo* tractatum inscribitur, omnium Gulielmi Hentisberi sententia mea difficillimum [...] exponere instituissem [...] » (*Tractatus de maximo et minimo*, dans *Corsi inediti...*, p. 219-220).

2. Cf. *Tractatus Gulielmi Hentisberi de sensu composito et diviso, Regulae solvendi sophismata cum sophismatibus eiusdem [...]*, Venezia, Bonetus Locatellus, 1494 ; le chapitre sur le maximum est le minimum est le 5^e des *Regule solvendi sophismata* ; cf. aussi Id., *On maxima and minima*, Chapter 5 of « *Rules for Solving Sophismata* », with an Anonymous Fourteenth-Century Discussion, transl. with an introd. by J. Longeway, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel, 1984.

3. « [...] quid in hoc quaesito [...] Aristotelis verissimus interpret Averroes sentiret » (*Tr. de max. et de min.*, p. 220) ; cf. aussi p. 221-222 : « In indagandis difficultatibus praecipuum nobis viam tradit Aristoteles [...] et Averroes » ; ou p. 222 : « Ideo peripateticam consuetudinem insequutus... ».

4. La principale référence est Aristote, *Du ciel*, I, 1, 281 a 1-27. Pomponazzi évoque aussi des passages de la *Métaphysique*, du traité *De l'âme*, et Averroès sur la *Physique*.

continuité du temps est en cause, les traités du minimum et du maximum considéraient les limites dans des domaines où le temps n'est pas nécessairement impliqué – par exemple, le poids maximum que quelqu'un peut porter, ce qui est le premier exemple de puissance active pris par Heytesbury. Dans le cours de l'argumentation de Pomponazzi, cependant, ce sont des cas de processus temporels continus qui sont le plus souvent pris en considération.

La question est de façon générale celle du rapport entre une puissance active et une puissance passive. C'est d'ailleurs ainsi que le présente Pomponazzi : « une petite question au sujet de chacune des puissances, à savoir active et passive »¹ ; et il ne fait en cela que suivre Heytesbury :

À propos de la fin ou du terme de la puissance, aussi bien active que passive, on a coutume de faire de multiples divisions qui, souvent, suscitent chez le répondant une difficulté à répondre².

L'organisation de la question, toutefois, ne suit pas celle de Guillaume Heytesbury. Bien que les problèmes traités se soient à l'origine posés dans la *Physique*, les auteurs d'Oxford les autonomisent, soit pour accentuer le traitement logique (comme dans *De incipit ou desinit*), soit pour considérer des cas de « physique imaginaire ». Pomponazzi, quant à lui, garde comme point de référence Aristote et Averroès, jusque dans l'ordonnancement de l'argumentation. Au cours de l'argumentation, il évoquera d'autres commentateurs de la physique, comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Gilles de Rome.

La question est formulée de la façon suivante :

Je demande donc : est-ce que toute puissance, à savoir active et passive, se termine finalement seulement par un terme, si bien que la puissance active se termine par un maximum tel que c'est le cas (*maximum quod sic*), et la passive par un minimum tel que c'est le cas (*minimum quod sic*), comme certains l'ont soutenu, ou est-ce que, outre ce terme, il faut en poser deux autres, si bien que la puissance active, au delà du terme qui vient d'être assigné, se termine par un minimum tel que ce n'est pas le cas (*minimum quod non*), et la puissance passive par un maximum tel que ce n'est pas le cas (*maximum quod non*), comme certains autres ont préféré, et cela surtout selon la pensée d'Averroès³.

1. « [...] questiunculam de utriusque potentiae, activa scilicet et passiva [...] » (*Tr. de max. et de min.*, p. 220).

2. « Circa finem seu terminum tam active potentie quam passive divisiones fieri solent multiplices quod difficultatem respondendi frequenter ingerunt respondenti » (Heytesbury, *Regule solvendi sophismata*, cap. v).

3. « Itaque quaero : utrum omnis potentia, activa scilicet et passiva, terminaliter terminetur tantum per unum terminum, sic quod activa per maximum quod sic, passiva vero per minimum quod sic, sicut quidam voluerunt, vel praeter illum terminum sint duo alii ponendi, sic quod activa ultra illum assignatum terminetur per minimum quod non et passiva per maximum quod non, ut quibusdam aliis placet, et hoc maxime ad intentionem Averrois » (*Tr. de max. et de min.*, p. 222 – ponctuation de l'éditeur légèrement modifiée par nous [J. B.]).

Le maître padouan commence par argumenter en faveur de la thèse selon laquelle toute puissance *n'est pas* (du moins pas seulement) terminée par une limite positive intrinsèque (*maximum quod sic, minimum quod sic*), si bien qu'il faut poser des limites *négatives* à de tels processus : on pourrait assigner à la puissance active un *minimum quod non* et à la puissance passive un *maximum quod non*. Nous trouvons alors, plus détaillés, les éléments que nous avons déjà rencontrés dans la question précédemment étudiée.

Mais avant cette argumentation initiale, Pomponazzi a énoncé plusieurs présuppositions qui, en référence à la *Physique* d'Averroès¹, mettent en avant l'exigence d'un excès de la puissance active sur la puissance passive. Cet excès est parfois désigné comme la « victoire » du moteur sur le corps mû. Ces présuppositions transposent les questions du *minimum* et du *maximum* en questions portant principalement sur le mouvement (déplacement ou altération), abandonnant les différences que les calculateurs pouvaient faire entre processus temporels et rapports n'impliquant pas des processus temporels. L'essentiel de l'argumentation repose sur les variations de rapidité et de lenteur dans les mouvements : « Je suppose deuxièmement que dans les mouvements la rapidité et la lenteur varient selon les différences des rapports entre les moteurs et leurs mobiles »².

Une telle formulation rappelle à certains égards la théorie de l'excès qui était déjà énoncée et récusée par Bradwardine lui-même comme « deuxième opinion » parmi celles qu'il exposait. Elle était rapportée à un passage d'Averroès :

On en vient à la deuxième opinion fautive qui pose que le rapport entre les rapidités dans les mouvements suit du rapport de l'excès de la puissance motrice sur la puissance de la chose mue³.

Il s'agissait là clairement de l'excès de la puissance motrice sur la puissance de la chose mue. Ce que dit Pomponazzi est différent, puisqu'il parle de « différence entre les rapports ». La formulation ne semble pas très rigoureuse car immédiatement après il emploiera l'expression « rapport des rapports », caractéristique de la théorie due à Bradwardine, reprise en développée par Oresme (le rapport entre deux rapidités étant comme le rapport entre deux rapports

1. Cf. Averroès, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV : *Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois Cordubiensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis apud Juntas, MDLXII (reprint Frankfurt a. M., Minerva, 1962), notamment lib. VII, comm. 35, f° 335ra : « Et hoc est ita, quod velocitas propria unicuique motui sequitur excessum potentie motoris super potentiam moti ».

2. « Secundo suppono quod secundum differentias proportionum motorum ad sua mobilia variantur velocitas et tarditas in motibus » (*Tract. de max. et min.*, p. 223).

3. Thomas Bradwardine, *Tractatus de proportionibus*, II, II ; trad. S. Rommevaux, à paraître aux Belles Lettres ; cf. Averroès, *De physico auditu*, VII, comm. 36, f° 335v (I) : « la rapidité du mouvement qu'a toute la chose mue relativement à tout le moteur, est selon le rapport de l'excès de la puissance motrice sur la puissance de la chose mue ».

puissance/résistance), paraissant alors assimiler les deux expressions¹. La règle de Bradwardine était connue et débattue en Italie depuis la fin du XIV^e siècle, comme en témoigne Blaise de Parme², et elle est encore discutée au début du XVI^e siècle chez Benedetto Vittorio Faventino ou Achillini³. Pomponazzi, toutefois, ne cite pas directement le maître anglais.

Ce qui l'intéresse, c'est d'une part l'excès de la puissance active sur la puissance passive, d'autre part la manière de caractériser la limite de ces puissances. Le texte infère de ce bref passage sur la « différence des rapports » que n'importe quel rapport supérieur à 1 peut mouvoir quelque chose, et que plus grand est le rapport, plus grande est la rapidité. Cela étant accepté, au moins par provision, qu'en conclut-on, selon le point de vue développé à ce stade de l'argumentation, concernant le *maximum* et le *minimum* ?

D'abord, on nie que toute puissance active soit bornée par une limite positive :

Cela étant accepté, on prouve qu'il n'est pas vrai que toute puissance active se termine par un maximum tel que c'est cas (*maximum quod sic*), mais certaines par un minimum tel que ce n'est pas le cas (*minimum quod non*)⁴.

Le cas invoqué pour justifier cette thèse revient à l'exemple privilégié par Heytesbury : celui du poids que l'on peut porter. Supposons que Socrate soit de puissance active comme 4. S'il y a un minimum qu'il ne peut pas porter, on a la position défendue. Si l'on se place dans l'autre hypothèse, le maximum qu'il peut porter est soit égal à 4 soit inférieur. Il ne peut pas être égal, en vertu du principe selon lequel il faut un rapport de plus grande inégalité (remarquons cependant qu'on applique la règle à un cas un peu différent, car il n'est pas question ici de rapidité⁵). S'il s'agit d'un maximum inférieur à 4, on a alors un excès, mais cet excès n'est pas indivisible – on en appelle alors à la *Physique* d'Aristote contre les indivisibles⁶ ; on peut donc le diviser en deux moitiés, si bien que ce premier maximum augmenté d'une moitié sera encore inférieur à 4, et que l'on pourrait

1. « Ex quibus corellarie infero quod quaelibet proportio maioris inequalitatis sufficit ad movendum ; quia si non qualis est proportio proportionis ad proportionem in proportione maioris inequalitatis talis est velocitas motus ad motum, tunc non secundum differentias proportionum motorum ad sua mobilia variatur velocitas et tarditas in motibus, quod est suppositum secundi suppositi (*Tr. de max. et min.*, p. 223). Nous avons vu que dans l'autre question aussi, Pomponazzi évoque très rapidement la théorie des rapports dans les mouvements.

2. Cf. Blaise de Parme, *Questiones circa tractatum proportionum magistri Thome Bradwardini*, édition critique et introduction de Joël Biard et Sabine Rommevaux, Vrin, Paris, 2005.

3. Cf. J. Biard, « La Question sur les rapports entre les mouvements d'Alexandre Achillini », dans J. Biard et S. Rommevaux (éds.), *Mathématiques et théorie du mouvement (XIV^e-XVI^e siècles)*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2008, p. 59-80.

4. « His acceptis, probatur quod non omnis potentia activa terminatur per maximum quod sic, sed aliqua per minimum quod non » (*ibid.*, p. 224).

5. Toutefois, curieusement, Pomponazzi assimile ici le fait de porter à un *motus* : « [...] cum ex secundo corrolario, secundum quemlibet excessum potest fieri motus, ergo in illud poterit [...] » (*ibid.*, p. 224).

6. « [...] ut demonstrat Aristotiles in VI » (*ibid.*, p. 224)

assigner un terme au delà de ce prétendu premier maximum. En somme, on applique la procédure de division à l'infini selon des parties proportionnelles, comme cela se fait très fréquemment dans des mouvements ou processus temporels, au rapport entre puissances en général (puisque le mouvement procède d'un rapport de puissance), et l'on aboutit aux apories bien connues. La conclusion implicite, qui sera explicitée plus loin, c'est qu'on doit seulement poser une limite extrinsèque, à savoir un *minimum quod non*, pour la puissance active¹.

La position opposée (celle qui s'en tient à un *maximum quod sic*) est soutenue quant à elle par un argument puisé chez Averroès². Supposons que le poids égal à Socrate soit le minimum que Socrate ne peut pas porter. Alors il peut porter n'importe quel poids inférieur. Prenons donc le plus grand de ces poids et supposons que le poids de Socrate et celui-ci soient dans un rapport, excédant en difficulté celui selon lequel Socrate peut porter. Soit 3/2 ce rapport entre les difficultés³. Mais entre ce rapport et le rapport d'égalité, on pourrait assigner une infinité de rapports, chacun représentant une difficulté plus grande que celle que peut assumer Socrate ; en conséquence, le rapport d'égalité ne serait plus le maximum que Socrate pourrait porter. Si en revanche on abaisse ce minimum jusqu'au rapport sesquialtère, alors on retrouve un *maximum quod sic*.

Ces argumentations initiales sont assez brèves et finalement assez claires. L'étape suivante consiste à rappeler la réponse la plus courante à la question. Cette réponse correspond à la position qui avait été présentée initialement par Pomponazzi (à savoir celle d'un *minimum quod non*) ; et c'est celle qui a été soutenue par Heytesbury⁴. On apprend ainsi que la doctrine du maître anglais est devenue la position dominante en la matière. Mais la discussion ne s'arrête pas là et se prolonge par des échanges assez complexes d'arguments qui conduisent à préciser la réponse.

Si la discussion rebondit, et si l'opinion exposée n'est pas encore pleinement satisfaisante⁵, c'est parce que certains arguments (dans un sens ou dans l'autre, d'ailleurs)⁶, semblent laisser entendre que la rapidité ou la lenteur pourraient

1. On peut faire remarquer au passage que l'équivalence de ces deux types de rapport ne va pas de soi ; pourquoi l'équilibre des puissances ne serait-il pas acceptable ? La statique pourrait ici fournir un modèle différent. Mais sans doute « porter » doit-il ici être entendu de façon dynamique, et non selon un modèle statique : Socrate dit pouvoir transporter, voire soulever le poids.

2. *De caelo*, comm. 117 ; le texte est cité ainsi : « Omnino enim potentia aut est activa, aut est passiva. Si activa, terminatur per ultimum finem eius quod agit ; si passiva, per minimum eius a quo patitur ».

3. « [...] sit igitur sesquialtera » (*Tr. de max. et min.*, p. 224) ; tel est depuis Boèce le nom du rapport de 3 à 2.

4. « Ad hanc quaestionem solet communiter responderi sustinendo secundam partem dubii [...]. Probatur, et est modus Hentisberi in tractatus proprio et in quam pluribus sophismatibus » (*ibid.*, p. 225). Pomponazzi avait commencé par exposer la seconde partie de l'alternative initiale.

5. « Sed quod ista opinio ex toto non satisfacit, probatur [...] » (*ibid.*, p. 228).

6. Ainsi, c'est le cas du principal argument *contra*, mais aussi de sa réfutation qui pose qu'on ne peut comparer quelque chose de déterminé à l'infini : cf. *ibid.* p. 225.

croître à l'infini. Or ce point est lui-même très controversé, au regard de plusieurs expériences comme de divers arguments et citations d'Averroès.

Au cours de l'examen contradictoire de ce problème est introduite la position de certains modernes, notamment Gentilis de Foligno. Selon cette opinion, telle que la résume Pomponazzi, la puissance active est terminée absolument par un *maximum quod sic* et la puissance passive par un *minimum quod sic*. Mais elle nie que, du fait qu'un rapport de plus grande inégalité excède un autre rapport de plus grande inégalité, un mouvement plus rapide résulte du premier. Il serait possible que d'aucun d'entre eux ne provienne de mouvement. Ce qui est surprenant d'un point de vue logique ou mathématique trouve ici sa justification physique – on suppose qu'il y a un rapport minimal en deçà duquel aucune action (ou aucun mouvement) ne peut provenir, si bien que la lenteur ne saurait croître à l'infini. Une telle position apparaît à plusieurs reprises dans les argumentations comme une application à toute chose naturelle, y compris par conséquent au mouvement, du principe des *minima naturalia*. Il s'agit donc, en quelque sorte, d'une lecture ultra-naturaliste, qui ajoute des contraintes physiques à l'application des rapports mathématiques.

On aurait pu penser que cette idée conviendrait à Pomponazzi, et il en reprendra une partie, mais il n'en est pas totalement satisfait. La réflexion franchit un pas supplémentaire avec l'introduction d'une distinction. Il faut supposer que la rapidité et la lenteur peuvent être considérées de deux façons. En un sens, on les prend en soi, c'est-à-dire en tant que rapidité ou lenteur ; en un autre sens on les prend en tant qu'elles sont dans telle ou telle matière¹. Sur cette base, Pomponazzi peut énoncer plusieurs conclusions.

1) La vitesse et la rapidité considérées en soi peuvent croître ou décroître à l'infini (par conséquent l'on ne s'en tient pas à la position de Gentilis et généralement des « modernes »).

2) Considérées dans telle ou telle matière, elles sont *terminatae*, c'est-à-dire déterminées, délimitées, ce qui veut dire qu'elles sont finies.

3) Si l'on parle du terme d'une puissance, soit active soit passive, pour autant que l'on considère en soi la nature du mouvement et du rapport, elle se termine toujours par un *maximum quod sic*. Cette thèse est justifiée par le refus d'une lenteur maximale et par un renvoi aux arguments initiaux allant dans le sens d'un *maximum quod sic*.

4) Si l'on parle d'un tel terme « naturaliter et in determinata materia », elle est terminée « affirmativement » ; en, effet, on n'a plus dans ce cas à sauvegarder la possibilité de diviser à l'infini :

1. « Et primo suppono quod velocitas et tarditas dupliciter considerari possunt : uno modo ut in se, scilicet in quantum velocitas et tarditas ; alio modo ut in hac vel illa materia determinata » (*ibid.*, p. 229). Pomponazzi apporte de nombreuses citations pour justifier cette distinction, analogue à celle qu'il fait dans l'autre traité à propos de la qualité en général : en soi ou en tant qu'inhérente à un corps. Il ne faut pas oublier que la *velocitas* et la *tarditas*, au Moyen Âge et à la Renaissance, sont traitées comme des qualités du mobile.

[...] de fait, il y a une lenteur maximale [...] et un rapport minimal duquel une action peut provenir, puisque les choses naturelles ne se divisent pas à l'infini en tant qu'elles sont des choses naturelles¹.

En conséquence, il importe de distinguer la portée des propositions (qu'il s'agisse de suppositions ou de corollaires) selon qu'elles concernent « la nature du mouvement et du rapport », ou qu'elles sont appliquées « à une matière définie et déterminée (*certa et determinata*) »². Il y a des rapports qui peuvent être vrais par soi et faux par accident – en vérité, il faut comprendre que la proposition posant que ces rapports sont au principe de tel mouvement est vraie ou fausse – car « en soi, n'importe quel excès suffit bien à mouvoir, mais *en parlant naturellement* (*naturaliter loquendo*), et pour ce qui arrive de fait, l'excès ne peut être infiniment petit (*in infinitum modicum*), car de la sorte ne peut se faire une division selon la nature ». Ainsi, reprenant l'exemple du poids que Socrate peut porter, il oppose cette vision « selon la nature » à la considération « mathématique ou abstraite »³.

À ce stade, Pomponazzi pense pouvoir réconcilier Heytesbury et Averroès. Le premier parle du mouvement et du rapport selon leur nature propre, c'est-à-dire en logicien : « [...] il est comme un logicien faisant abstraction d'une matière déterminée [...] »⁴ ; le second parle en physicien : « [...] mais le Commentateur s'attache aux choses purement naturelles, donc il parle de ce qui arrive naturellement »⁵.

Pomponazzi présente cette solution comme quelque chose qu'il aurait soutenu avec un certain succès⁶. Mais derechef il ouvre à nouveau la discussion pour affiner sa réponse. Certes, à certaines objections qui sont données comme « très évidentes », et qui « semblent conclure la vérité »⁷ – dont la plupart concernent l'affirmation d'une vitesse et d'une lenteur infinies, dans le mouvement local comme dans l'altération –, il peut sur cette base proposer des réponses. Mais tout n'est pas dit, et la dernière difficulté, comme les dernières précisions, concernent le caractère continu de l'altération ou du déplacement.

Pomponazzi semble alors admettre que le premier degré est acquis subitement (instantanément), tandis que les degrés intermédiaires le sont successivement, en un processus continu : « Et si l'on disait que le premier degré est produit subitement, mais les autres graduellement [...] »⁸. Ce schéma vaut autant pour

1. « [...] de facto datur maxima tarditas [...] et minima proportio a qua potest provenire actio, cum res naturales non dividantur in infinitum inquantum sunt res naturales » (*ibid.*, p. 230).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 231.

4. « [...] est quasi logicus abstrahens a determinata materia » (*ibid.*).

5. « [...] sed Commentator est in puris naturalibus, ideo locutus est quod naturaliter contingit » (*ibid.*).

6. « Et cum ego hanc imaginationem communicassem sociis meis, multum placuit, et affirmaverunt hanc esse veram intentionem approbatorum philosophorum » (*ibid.*).

7. *Ibid.*, p. 236.

8. « Quod si dicatur quod primus gradus subito inducatur et ultimus, alii vero per partem ante partem [...] » (*ibid.*, p. 239).

l'altération que pour le déplacement. Pomponazzi s'y arrête finalement, avant d'ultimes réponses : « Cet argument présente pour moi la plus grande évidence »¹. Ainsi que cela apparaît furtivement dans certains arguments, et comme on l'avait déjà entrevu dans la question précédente, il s'agit non pas de poser des « atomes » de mouvement mais bien au contraire, tout en affirmant la continuité des degrés intermédiaires, de rendre concevable que le processus se termine *ad non gradum* (à 0), ou au degré qui aura été posé comme terme, sans division à l'infini des parties proportionnelles. Cette théorie permet de refuser une dernière fois la position des modernes qui posent un *minimum quod non*², tout en évitant les objections concernant une rapidité ou une lenteur maximales.

Pomponazzi semble néanmoins revenir à la position exposée au cœur de sa question³. Dans ce cas, les minima sont certes admis du point de vue naturel – et nous avons vu qu'ils seront à nouveau justifiés dans la *Quaestio de minimis*. Mais ils concernent les substances plus que les accidents. Or lenteur et rapidité sont des accidents du mouvement, lequel est par ailleurs une *res successiva*, comme on dit depuis le XIII^e siècle, dont ne peut donc être totalement déterminé, puisqu'il est en partie en acte, en partie en puissance. On peut donc admettre que lenteur et rapidité croissent ou décroissent à l'infini (potentiellement), *même du point de vue naturel*, à la différence d'états purement en acte. En somme, Pomponazzi admet bien qu'on puisse considérer le mouvement en soi ou dans un sujet donné, donc il admet la pluralité de points de vue, logico-mathématique d'une part, naturel de l'autre ; mais il n'admet pas pour autant un « minimum de mouvement » à la manière dont il doit y avoir un « minimum de chair », comme Aristote l'exigeait pour qu'il s'agisse vraiment de chair.

Ces précisions lui permettent de s'arrêter à une position qui s'écarte de l'opinion commune, précédemment exposée, selon laquelle la puissance active se termine à un *minimum quod non* – c'est-à-dire que la puissance de Socrate serait limitée par le poids *minimum* qu'il ne peut pas porter⁴. Il préfère s'en tenir à un maximum positif, le poids le plus grand que Socrate peut porter. Mais chemin faisant, il a su nuancer et approfondir la réponse, moins pour sauver telle autorité, que pour fonder une diversification des points de vue, selon que l'on considère la puissance en soi ou réalisée dans une matière, cette dernière considération constituant le point de vue « naturel » et impliquant en conséquence des contraintes supplémentaires, la première étant davantage justiciable d'une approche en termes à la fois logiques et mathématiques.

1. « Et hoc argumentum apud me maximam habet evidentiam » (*ibid.*, p. 240).

2. « [...] ita quod improbabilius videtur tenendum, ut tenet communis opinio, scilicet quod potentia Sortis terminatur per minimum quod non » (*ibid.*).

3. « Sed melior, ut puto, est responsio prima [...] » (*ibid.*).

4. « Et hoc argumentum apud me habet maximam evidentiam, ita quod improbabilius videtur tenendum, ut tenet communis opinio, scilicet quod potentia Sortis terminatur per minimum quod non » (*ibid.*).

Conclusion

Dans l'un et l'autre de ces textes, nous voyons Pomponazzi mettre en œuvre des procédures d'analyse dont l'origine remonte aux théories oxoniennes du XIV^e siècle, et qui par suite ont été investies dans la philosophie naturelle italienne. Les problèmes traités ici ont tous une origine textuelle aristotélicienne. Mais ils sont abordés en présupposant et en mettant en œuvre, plus ou moins amplement, la théorie des proportions, la théorie de l'intension et de la rémission des formes, la théorie du minimum et du maximum, dans ce dernier cas à travers une référence explicite à Guillaume Heytesbury, pris comme objet d'analyse, mais en examinant aussi bien les positions de Gentilis et des « modernes ». Cela confirme d'abord que ces discussions restent bien vivantes. Cela confirme ensuite que si ces théories peuvent être discutées pour elles-mêmes, elles ne sont pas, en Italie, considérées comme purement logiques ou mises en œuvre de façon seulement imaginaire, mais en vue de la compréhension effective des phénomènes naturels¹.

De ces développements je n'indiquerai que quelques points qui me paraissent ressortir. La question des *minima naturalia* est discutée traditionnellement dans les commentaires à Aristote, même si l'on en trouve des échos ailleurs. La défense de tels *minima*, qui n'implique pas d'elle-même une doctrine atomiste, est vivante dans la philosophie naturelle ; on en retrouve des échos jusque chez les contemporains de Pomponazzi. Mais elle conduit à conjuguer deux points de vue sur les réalités physiques, et l'on a là une épistémologie qui s'éloigne de la lettre aristotélicienne. On trouvait quelque chose de semblable amorcé chez Blaise de Parme et repris par Alexandre Achillini dans son *Traité sur les rapports entre les mouvements*. Ce dernier en effet suggère qu'on trouve des rapports minimaux susceptibles d'engendrer un mouvement, ce qui permet de poser des conditions à l'application d'outils mathématiques à la réalité physique. Cette façon originale d'articuler physique et mathématique est caractéristique de certains courants de la philosophie naturelle « aristotélicienne », mais c'est une façon de procéder fort éloignée des textes du Stagirite. L'aristotélisme de la Renaissance est tout à la fois une démarche, une position intellectuelle, une attitude méthodologique autant que doctrinale, un cadre de référence, un réservoir de questions et d'instruments, plus qu'une position unique ; à plus forte raison n'est-il pas une doctrine figée. Les références à Aristote et à son commentateur Averroès ou bien sont assez formelles, ou bien fournissent des matériaux de base à des débats sur les concepts fondamentaux de la nature.

1. Cf. aussi F. P. Raimondi, « Il Pomponazzi e la tradizione calculatoria in Italia », *Bollettino di storia della filosofia*. Università degli studi di Lecce, 11 (1993-1995), p. 53-94 ; *Id.*, « Pomponazzi's Criticism of Swineshead and the Decline of the Calculatory Tradition in Italy », *Physis*, 37/2 (2000), p. 311-358 ; S. Caroti, « Pomponazzi e la *reactio*. Note sulla fortuna del pensiero oxoniense e parigino nelle filosofie italiane del Rinascimento », dans G. Federici Vescovini (éd.), *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale et età moderna*, Louvain-la-Neuve, 1999, p. 256-288.

Ce que montrent ces deux petits textes de Pomponazzi, c'est que la philosophie naturelle, nourrie à la tradition d'Aristote et des commentaires grecs et arabes, est, en Italie à cette époque, complètement mélangée avec les « nouveaux instruments conceptuels » élaborés au Moyen Âge tardif à Oxford puis Paris. Le faire de prendre Heytesbury comme point de départ d'une question sur le minimum en témoigne. Si Pomponazzi – du moins dans ces traités car il faudrait une étude plus systématique de sa philosophie naturelle, qui à ma connaissance reste à faire – semble peu précis concernant les problèmes proprement mathématiques soulevés par l'application au mouvement de la règle de Bradwardine, on constate qu'il maîtrise bien la conceptualité complexe des problèmes *de maximo et minimo*, ainsi que la logique du changement.

Tout cela confirme que les innovations de Pomponazzi ne sauraient être pleinement comprises si on ne les situe pas comme un moment original dans le cadre de la philosophie naturelle qui mêle étroitement la tradition « aristotélicienne » (avec la diversité de ses traditions commentaristes) et la tradition « anglaise » des nouveaux instruments logiques et mathématiques élaborés à partir du Moyen Âge tardif, en une imbrication qui rend perméable les frontières entre logique et philosophie naturelle.

MÉTAMORPHOSES ANIMALES ET GÉNÉRATION SPONTANÉE. DÉVELOPPEMENTS MATÉRIALISTES APRÈS LE DE IMMORTALITATE ANIMAE

Vittoria Perrone Compagni

Dipartimento di Filosofia, Università degli studi di Firenze

Le déterminisme cosmologique

Les historiens ont désormais coutume de voir dans l'évolution de la pensée de Pomponazzi un changement radical sur la question du libre-arbitre. Le point de crise se situerait dans le *De incantationibus* ; l'auteur y reconnaît que la liberté est le privilège du seul savant (*Sapiens dominabitur astris*), excluant les *vulgares* de l'exercice d'un choix autonome conscient. Mais le problème ne serait résolu que dans le *De fato*, avec le ralliement de Pomponazzi à une vision déterministe d'inspiration stoïcienne, un ralliement non exempt d'oscillations, de déchirements intérieurs et de repentirs, comme semble le montrer la théorie de la liberté comme *noluntas* exposée au livre III.

Cette lecture évolutionniste se heurte cependant à une difficulté insurmontable. Au chapitre XIV du *De immortalitate animae*, Pomponazzi réfutait la cinquième objection, qui invoquait les prodiges attestés par les historiens pour prouver l'existence des anges et des démons : il rapportait ces événements exceptionnels à l'action des Intelligences sur le monde sublunaire par l'intermédiaire des corps célestes. Les phénomènes naturels et l'histoire de l'homme dépendent de la providence des êtres supérieurs ; ces derniers opèrent « en rapport avec les conditions des temps et des lieux », pour accomplir le dessein impersonnel de la conservation des espèces¹. Lorsqu'il admettait que chaque événement physique et historique était réglé par la révolution ordonnée des astres, Pomponazzi avait déjà

1. P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, XIV, dans *Tractatus acutissimi, utilissimi et mere peripatetici*, Venetiis, haeredibus Octaviani Scoti, 1525, réimpr. Casarano, Eurocart, 1995, f° 50ra-b ; *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, hrsg. Burkhard Mojsisch, Hamburg, Meiner, 1990, p. 204-208.

remis en question le fondement de la liberté, puisqu'il avait placé la sphère du contingent au sein d'un contexte disposé téléologiquement par les causes supérieures : l'âme rationnelle – moteur mû comme les autres formes matérielles – est, elle aussi, soumise à la loi de causalité qui gouverne la nature. On pourra instituer des distinctions légitimes entre les différentes classes de formes matérielles, en opposant l'agir de l'homme à celui des animaux – dans le respect de cette immatérialité *secundum quid* que Pomponazzi a reconnu à l'âme humaine. Mais il n'est plus question d'affirmer une liberté absolue, au sens où l'entendent certains passages de l'*Éthique* à *Nicomache*, Alexandre d'Aphrodise et les penseurs chrétiens. C'est ce dont les premiers critiques se rendirent immédiatement compte, dès la publication du *De immortalitate* : ils ne se limitèrent pas à proposer des objections sur la question psychologique, mais surent tirer toutes les conséquences que la reconnaissance de la matérialité de l'âme impliquait quant à la liberté. Il suffit de survoler le livre II de l'*Apologie* : la première *dubitatio* de Pietro Manna y fait directement référence¹ ; Virgilio Girardi y revient indirectement aussi, partant du problème des œuvres démoniaques discuté dans le *De immortalitate*². Pomponazzi faisait d'ailleurs lui-même appel à cet argument dans le livre I, pour renforcer une objection que lui avait adressée Gaspard Contarini³.

Le perspective cosmologique esquissée dans les réponses à ces questions paraît incompatible avec une éthique de la liberté. Les Intelligences (« les dieux ») transmettent la vie, le mouvement des étoiles la diversifie et règle le déroulement entier de la génération et de la corruption des espèces sublunaires⁴. Cette structure cosmologique est à la fois l'effet et l'objet de l'action des êtres supérieurs *in universali* (c'est-à-dire sur l'espèce)⁵, action qui ensuite se particularise à travers

1. P. Pomponazzi, *Apologia*, II, 4, dans *Tractatus acutissimi*, f° 68vb : « si corruptibilis esset humana anima, difficile videtur posse salvare libertatem eius, cum sit subdita caelo sicut et bruta ».

2. *Ibid.*, II, 4, f° 69ra : « Si haec opera daemonicorum reducuntur ad corporis dispositionem et motum astrorum veluti in causam, quum loquutio sit ad placitum et redacta ad voluntatem nostram, [...] tunc astra essent causa in nobis eorum quae sunt ad placitum et actuum liberi arbitrii ; quo concesso, aufertur omnis potestas liberi arbitrii ».

3. *Ibid.*, I, 2, f° 56va : « Hoc et apud me sic confirmari potest. Si voluntas humana esset materialis, ipsa caelo et materiae subiiceretur. Quo dato aufertur omnis humani animi libertas [...]. Manifestum est autem illud sequi, quoniam materialia caelo subiiciuntur et ab eo reguntur. Sic itaque homo magis agetur quam agat ».

4. *Ibid.*, II, 5, f° 70ra : « cum iste mundus inferior de necessitate mundo superiori contiguatur, ut inde omnis virtus hic inferior gubernetur, sicuti in principio *Meteororum* scribitur, ideo omnes effectus hic existentes dependent a Deo et Intelligentiis, non quidem agentibus sine medio in haec inferiora, sed mediantibus corporibus coelestibus, veluti VIII *Physicorum*, II *De generatione* et XII *Metaphysicae* traditur ».

5. *Ibid.*, II, 5, f° 70ra : « Cum autem illa abstracta haec inferiora gubernent intelligendo et volendo habentque se ad haec inferiora sicut artifex ad artificiatum, ideo necesse est ut cognoscant et curent ista inferiora, [...] sed secundum modum convenientem ipsis Intelligentiis. Qui modus [...] dici tamen potest universalis cognitio, quoniam una cognitio numero sufficit ad omnia individua secundum unam rationem et secundum omne tempus. Verum in his inferioribus fit multiplicatio et diversitas secundum corporis et materiae diversitatem ».

celle du mouvement céleste et s'individualise dans le monde inférieur selon la disposition du sujet qui la reçoit, « de même que la nature a pour fin l'espèce et toutefois produit seulement l'individu ». La conception de la providence implique un lien entre volonté et causalité supérieure, qui se définit déjà dans les termes qui seront ceux du *De fato* :

Ces êtres supérieurs concourent [...] aussi aux effets produits par tous les êtres rationnels – qu'ils proviennent de l'intellect ou de la volonté. C'est pourquoi ils sont aussi les causes de tous les effets qui adviennent selon un choix et sont soumis au commandement de la volonté¹.

Loin d'être une nouveauté radicale, les thèmes du déterminisme cosmologique et éthique étaient contenus dès 1516 dans la déclaration en faveur de la mortalité de l'âme. Dans les années qui suivirent, ils firent l'objet d'une exploration et d'une mise au point, jusqu'à leur exposition définitive dans le *De fato*. Le lien entre psychologie matérialiste et éthique déterministe est indiqué sans équivoque dans le livre III du *De fato* :

La volonté suit toujours l'intellect, que celui-ci juge bien ou juge mal. Qu'il juge bien ou mal [...] dépend de la bonne disposition que l'intellect a contractée du corps au moment de la génération. En effet, pour Aristote l'âme est mortelle et, selon lui, elle est inséparable du corps, comme je l'ai soutenu dans les trois traités que j'ai consacrés à l'immortalité de l'âme [...]. Ensuite, l'intellect raisonne bien ou mal, en fonction des dispositions externes : par exemple, les influences des corps célestes, le rapport avec des hommes instruits, le fait d'avoir le nécessaire pour manger, s'habiller et ainsi de suite. Mais toutes ces dispositions sont soumises au *fatum* et, au sens absolu, ne sont pas en notre pouvoir².

C'est pourquoi l'enquête postérieure au *De immortalitate animae* se donne pour tâche de découvrir les causes extérieures qui influencent le constituant matériel du ζύνολον, en déterminant les « dispositions », prémisses indispensables au fonctionnement de l'intellect et au déroulement de l'acte de délibération. Le problème est abordé dans une double perspective : d'une part, en déplaçant

1. *Ibid.*, II, 5, f^{os} 69rb-70ra : « Quod namque in universali intelligitur, in particulari generatur, veluti natura intendit speciem et tamen non producit nisi individuum. [...] Quapropter dicimus illa superiora non solum concurrere ad irrationabilium effectus, verum et omnium rationabilium, sive effectus illi procedant ab intellectu, sive a voluntate. Quare et omnium eorum quae sunt secundum placitum et voluntatis imperio subditorum causae sunt ».

2. P. Pomponazzi, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, III, 12-14, éd. R. Lemay, Lucani, Thesaurus Mundi, 1957, p. 276-277 : « ipsa voluntas semper sequitur ipsum intellectum, sive bene iudicet intellectus, sive male iudicet. Quod autem bene intellectus iudicet vel male non est principaliter ex voluntate, quoniam, ut dictum est, voluntas movetur ab intellectu, sed ex bona dispositione intellectus quam contraxit a corpore in principio generationis. Nam apud Aristotelem anima est mortalis et non potest secundum ipsum a corpore separari, veluti diximus in nostris tribus tractatibus de immortalitate animae [...]. Bene etiam vel male discurrit intellectus ex dispositionibus extrinsecis ut sunt corporum caelestium influxus, conversari cum viris doctis, habere necessaria ad victum et vestitum et sic de singulis ; quae omnia tamen subiiciuntur fato neque sunt in nostra potestate simpliciter ».

l'attention sur la considération des propriétés accidentelles dépendant de la matière, qui conditionnent les activités de la forme ; d'autre part, en reconstruisant le lien hiérarchique entre les causes particulières et les causes universelles.

Les résultats de cette réflexion montrent que, hors de la sphère psychologique, il n'est pas possible de parler de matérialisme chez Pomponazzi. Celui-ci conserve les fondements de la physique et de la métaphysique péripatéticiennes : la forme est *dans esse* – elle permet l'entrée d'une quantité définie de matière dans une espèce, en la déterminant à être ce qu'elle est ; la matière n'acquiert aucune autonomie, aucune productivité interne – elle reste *subjectum* passif de l'action des agents essentiels ou des agents accidentels ; le devenir du monde sublunaire est réglé selon la loi nécessaire d'un *telos* universel, dont le fondement n'est plus théologique mais phénoménologique. Ce qui distingue la position de Pomponazzi d'autres aristotélismes est plutôt la prééminence absolue des causes universelles par rapport aux causes prochaines : son interprétation de l'expérience découle d'une prémisse rigoureusement astrologique. Le *fatum* (ou nature ou providence) est le résultat inéluctable du lien qui unit la cause universelle à l'effet particulier en réglant l'agir de tous les êtres sublunaires. Les étoiles sont nécessaires à l'explication du projet, immanent aux choses naturelles, de conservation de la vie. En elles sont inscrits tous les événements assurant la survie de l'espèce humaine : la succession des *leges*, qui garantissent la justice en maintenant la communauté politique ; les prophètes, qui instaurent un nouvel ordre civil quand l'inexorable loi de la nature a mené le précédent à sa corruption ; les « miracles », qui fondent l'autorité d'une religion à ses débuts ou annoncent un retournement politique¹.

La génération spontanée

La *Quaestio de genitis ex putri materia*, discutée au cours des leçons sur le livre VIII de la *Physique* de l'année 1518², affronte elle aussi les thèmes du

1. Pomponazzi, *Apologia*, II, 7, f^{os} 71vb-72ra : « Divina namque providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus in esse servari non possunt [...]. At genus humanum non potest absque societate conservari : unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam. Unde naturaliter est animal politicum, ut IV *Ethicorum* dicitur. Societas autem conservari non potest absque iustitia. Verum iustitiae regula est prophetia et deorum oracula : invalidum enim et infirmum est humanum consilium. Quare natura huiusmodi prophetas producit pro hominum regimine secundum locorum temporumque exigentiam. Unde si quis inspexerit sanctissimas leges diligenterque consideraverit, videbit ipsas non ex humano ingenio, verum a deis datas per ipsos prophetas » ; *De incantationibus*, 10, 12, éd. V. Perrone Compagni, en préparation ; *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, dans *Opera*, éd. G. Gratarol, Basileae, ex officina henricpetrina, 1567, réimpr. Hildesheim-New York, Olms, 1970, p. 168-169, p. 280-281.

2. Nous avons conservé de la *Quaestio* deux *reportationes*, Paris, BnF, ms. 6533, f^{os} 515r-521r (dorénavant : P) ; Arezzo, Biblioteca della Città, Fraternita dei Laici, ms. 390, f^{os} 274v-278r (dorénavant : A), dont quelques brefs extraits ont été publiés par B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, F. Le Monnier, 1965, p. 305-319.

déterminisme des étoiles, traités dans le livre II de l'*Apologia*, dans le *De incantationibus* et dans le *De fato*.

Le commentaire averroïste du texte 46 du livre VIII de la *Physique* comprend, comme on le sait, une longue digression qui conduit à poser l'éternité du mouvement du ciel comme condition nécessaire à la garantie de l'infinie perpétuation de l'espèce. Averroès réaffirme le principe aristotélicien de la génération univoque des animaux supérieurs en se fondant sur deux arguments. En premier lieu, il fait appel à la relation directe existant entre chaque forme et sa matière : des matières distinctes selon les espèces sont informées par des formes distinctes selon les espèces ; c'est pourquoi, un homme engendré *ex putri materia* ne serait homme qu'*equivoce* ; et s'il pouvait engendrer *ex propagatione*, il engendrerait un homme spécifiquement différent de lui, multipliant par conséquent les espèces à l'infini. En second lieu, Averroès souligne l'opposition entre nature et hasard : puisque la génération s'opère régulièrement par union sexuelle, une modalité différente provoquerait un effet *ut in paucioribus*, qui serait donc le fruit du hasard ; mais les événements dus au hasard diffèrent en espèce de ceux qui adviennent selon la nature, autrement dit *ut in pluribus*. Averroès se soucie évidemment de garantir la détermination des principes de génération, sur laquelle se fonde la possibilité de la science. L'accident n'a pas de cause déterminée et nécessaire : s'il pouvait y avoir dans une même espèce des modalités différentes de génération, « n'importe quelle chose pourrait naître de n'importe quelle chose », et les causes adéquates s'avèreraient inutiles. C'est pourquoi les modes ne sont pas interchangeables : « aucun être engendré par union des sexes ne peut être engendré de la matière putréfiée » ; et *vice versa*¹. L'objectif polémique d'Averroès est la thèse soutenue par Avicenne dans son *De diluviis* et dans le livre XV du *De animalibus*. Selon Avicenne, dans l'éventualité d'une grande catastrophe naturelle qui effacerait toute forme de vie, ou dans l'hypothèse d'une abstinence sexuelle volontaire généralisée qui conduirait à l'extinction de la race humaine, les espèces seraient restaurées grâce à l'intervention des vertus des étoiles mêlées à la complexion élémentaire de la terre putréfiée ; ainsi renaîtrait la souche d'une nouvelle lignée, qui se multiplierait par la suite selon la modalité normale, à savoir *per coitum*². Pour Averroès, l'hypothèse, formulée par

1. Averrois *In Aristotelis libros De physico auditu commentarii*, VIII, comm. 46, dans *Aristotelis Omnia opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Juntas, 1562, réimpr. Frankfurt a. M., Minerva, 1962, IV, f° 387 C-H. Pomponazzi, *Quaestio P*, f° 515v : « Est ergo una opinio extreme contraria, quae est Commentatoris, quae ponit universalem negativam, scilicet : nulla genita per propagationem possunt generari ex putri materia. Et quoniam universalis negativa convertitur in literis, ideo vice versa : nulla genita ex putredine possunt per propaginem generari ».

2. Avicenna, *De animalibus*, XV, 1, dans *Opera*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1508, réimpr. Frankfurt a. M., Minerva, 1961, f° 59r-v ; *De diluviis*, éd. M. Alonso Alonso, « Homenaje a Avicenna en su milenario : las traducciones de Juan Gonzáles de Burgos y Salomón », *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 14 (1949), p. 307 : « Et quando hec gignitio absconditur, in multis annis possibile est ut veniat secundum quosdam constellatio et aliqua preparatio elementorum quae faciat ea generari. [...] Si igitur est possibile ut

Avicenne, de la formation cyclique d'un premier homme dans la boue se rattache aux fables des trois *Leges*, qui placent à l'origine de l'humanité l'Adam modelé dans le limon par un Dieu *creans de novo* (un Dieu, donc, passible de mutation). Mais Averroès entend également remettre en question la théorie des conjonctions, des déluges universels *ex igne* ou *ex aqua* et, en général, l'existence d'astres favorables ou défavorables : les déluges ne peuvent être que partiels, épargnant la vie au moins sur une partie de la terre ; les étoiles sont les agents universels de la génération, leur seul rôle est d'infuser la chaleur nécessaire à la formation de la vie, sans produire d'autres qualités¹.

Dans l'exposition qu'il fait de ces deux thèses opposées², Pomponazzi penche pour l'*opinio* d'Avicenne, considérant les objections d'Averroès *futiles et debiles*³. Toutefois ce jugement n'implique pas une adhésion inconditionnelle à la thèse d'Avicenne. Au terme de la leçon, Pomponazzi exprime son incertitude et déclare qu'il s'en tiendra à une troisième opinion, intermédiaire entre ces deux extrêmes : les animaux très imparfaits ne sauraient être engendrés que de la putréfaction ; les animaux peu différenciés, comme les mouches et les souris, peuvent être engendrés *utroque modo* ; par contre, les animaux supérieurs naissent seulement *ex propagine*. Cette troisième position, soutenue par « les Latins », mais aussi dans certains passages d'Aristote, paraît à Pomponazzi plus conforme aux données de l'expérience (*magis sensata*) ; mais avec une réserve significative : tout en adhérant à l'opinion des Latins, il ne croit pas que leurs argumentations contre Avicenne soient concluantes⁴. La thèse de la restauration

elementa congregentur secundum aliquam proportionem et faciant aliquam complexionem et componantur secundo in aliam proportionem et non obviavit contrario corruptenti, tunc dator formarum dabit formas ex principiis eternis » ; Pomponazzi, *Quaestio P*, f° 516r : « Huic autem opinioni ex toto se opponit alia opinio, quae dicit secundam contrariam, scilicet quod, licet aliqua generentur ex putredine et nullo modo generari possint ex propagine, tamen ponit hanc universalem affirmativam quod omnia genita ex propagatione possunt ex putredine generari [...] ita quod homo, elephantus et alia huiusmodi, quae generantur ex propagine, possunt etiam per putredinem generari ».

1. Averrois *In Metaphysicorum libros commentarii*, IX, comm. 19, XII, comm. 18, dans *Aristotelis Opera*, IV, f°s 245 F-G, 305 D-E.

2. Peut-être Pomponazzi cite-t-il le *De diluviis* de seconde main, en se servant des expositions d'Albert le Grand et de Pietro d'Abano : Alberti Magni *De causis proprietatum elementorum*, I, 13, éd. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980, p. 85-87 ; *Physica*, VIII, II, 10, éd. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1987, p. 613 ; Petri Aponensis *Expositio*, dans *Aristotelis Problemata*, X, 11, 66, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1501, f°s 101v-102v, f° 123r-v ; *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, diff. 29, ann. 2, s. l., [Bartholomeus de Morandis], 1523, f°s 41v-42v.

3. Pomponazzi, *Quaestio P*, f° 520v : « Et hec [i.e. Avicennae] est una opinio quam magis laudo quam priorem opinionem » ; f° 517r : « Sed videre meo iste rationes Averrois adeo sunt futiles et debiles, ut nihil stultius et peius dici posset. Unde vel ipse, vel ego deliro ».

4. *Ibid.*, f°s 520v-521r : « Unde non habeo rationem demonstrativam pro se [i. e. Avicenna] nec contra. Ideo, domini, ista tertia opinio, quae est nostrorum, Alberti, Thomae, Egidii, Scoti, Conciliatoris et aliorum, videtur sensata, scilicet aliqua ex putredine tantum, aliqua ex propagine tantum, alia utroque modo : ista videtur sensata. Ipsam opinionem credo inter omnes. Tamen in eo quod hec contradicit Avicennae nulli est ratio » ; A, f° 276v : « Ideo hec tertia opinio [...] est

de l'espèce *per coelum* formulée par Avicenne se heurte donc à certaines difficultés dans l'expérience, mais reste une hypothèse théoriquement concevable (*non impossibile, immo rationabile*). En défendant Avicenne contre Averroès, Pomponazzi entend, en réalité, prendre parti pour les raisons de l'astrologie et pour le rôle des étoiles dans le développement de la causalité naturelle.

La *Quaestio* démontre la faiblesse intrinsèque des deux arguments averroïstes, en adoptant pour paradigme d'explication le processus de la nutrition. Certes, le principe qui invoque pour chaque forme une matière propre est valable, mais il s'agit de discerner exactement ce qu'on doit entendre par matière propre. Dans le cas de la nutrition, le sang humain n'est pas produit directement par les aliments pris dans leur individualité, mais par la *commixtio* qu'opère la chaleur naturelle de la digestion. Cet *unum commune* est le premier aliment *per se* : « il est accidentel que l'homme se nourrisse de viande, de pain et ainsi de suite ; en première instance et *per se* il se nourrit de A », à savoir de l'*univocum innominatum*, sujet premier et déterminé de la production du sang, où viennent se fondre tous les aliments partiels différents par leur espèce¹. C'est pourquoi tous les hommes ont le même sang, quel que soit l'aliment qui constitue la matière secondaire et accidentelle du processus d'altération.

De façon analogue, le *subiectum* premier et *per se* de la génération de l'homme ne sont ni le sang menstruel, ni la terre putréfiée, mais bien un mélange déterminé d'éléments, disposé à la réception de la forme humaine². Cette mixture est la matière première et propre dans laquelle survient la forme : elle peut provenir de l'altération du sang menstruel opérée par la semence masculine, comme de l'altération de la terre putréfiée opérée par les semences qu'elle contient, disposées par la vertu des étoiles dans la *contemperatio* nécessaire à la production de cette espèce. Dans les deux cas, la semence, agent proche, joue le rôle de

sensatio [...]. Et ista omnino mediat inter ceteras. Et hanc opinionem aprobo tanquam magis sensatam. Tamen in eo, in quo contradicit Avicennae, mihi non videtur concludere [...]. Et nulla ratio mihi videtur posse fieri contra Avicennam, que demonstret suam opinionem non posse stare. Opinionem ergo Latinorum teneo ; non tamen teneo quod rationes eorum contra Avicennam concludant ».

1. *Ibid.*, f^o 517v-518r : « quando homo nutritur, sanguis humanus generatur [generatus P] in homine et non ex unoquoque, quia non ex ferro, non ex lapide etc. Si ergo debet generari [nutriri P] oportet assignare unam materiam propriam. Ista autem non est nominata secundum unam speciem, sed tantum ratione generis <in>nominati [...]. Sed notetis quod carnes, faba, panis non est primum nutrimentum hominis, scilicet nec caro, nec vinum. Sed debetis scire quod est unum comune, in quo comunicant omnia ex quibus nutritur homo. Et ex illo per se nutritur, ut puta ex A, et per accidens ex aliis – ut quod nutriatur ex carne, pane etc., est per accidens ; sed per se ex A nutritur primo et per se, quod oportet habere talem proportionem ».

2. *Ibid.*, f^o 518r : « Secundum hoc dico quod, sicut homo non ex pane nutritur per se, sed primo ex tali commixtione, sic etiam dicam quod homo non potest per se generari ex menstruo, nec ex terra, sed pro quanto terra et sanguis menstruus habet talem mixturam, quae potest disponi ad formam humanam suscipiendam ».

simple instrument de la *virtus formativa* qui descend des causes universelles¹. C'est pourquoi, du point de vue des principes vrais et essentiels, l'homme engendré *ex menstruo* et l'homme engendré *ex putri materia* appartiennent à la même espèce : tous deux sont engendrés par la même matière première propre, qui est le mélange. La différence des matières secondaires n'est qu'accident ; mais l'identité de l'espèce ne se trouve pas dans la cause accidentelle, mais dans la cause essentielle².

La génération humaine *ex putri* est un événement dont l'expérience nous échappe parce qu'elle se vérifie sur de grands cycles astrologiques, à l'occasion des cataclysmes cosmiques qui marquent le rythme de la vicissitude universelle. Après ces catastrophes – Pomponazzi ne doutant pas de leur réalité – les étoiles pourvoient à la restauration de l'ordre du monde³. Toutefois, Pomponazzi éprouve des difficultés à préciser de façon exhaustive la théorie d'Avicenne, comme le montre son embarras face aux deux objections les plus importantes : aucun témoignage ne confirme la génération spontanée de l'homme ; de sérieux obstacles s'interposeraient à la survie de l'enfant né de ce mode de génération. Ses réponses se font hâtives, embrouillées, voire franchement provocatrices⁴ ; et,

1. Pomponazzi, *Expositio super VIII Physicorum*, comm. 46, A, f° 274v : « Non ergo ipsum sperma est pater meus, sed est aliud agens ducens ipsum et dirigens. Pater enim remote facit rem istam et instrumentaliter de necessitate : ergo oportet venire ad Deum et Intelligentias, que mediantibus corporibus caelestibus operantur ».

2. Pomponazzi, *Quaestio P*, f° 518v : « Quando autem <Averroes> fingit : “ista bellua non esset eiusdem speciei, quoniam ille homo genitus ex sanguine menstruo generatur per se et iste ex putredine, quoniam per accidens et a casu”, notandum : diversitas et identitas specifica [?] non debet attendi penes ea, quae sunt per accidens et a casu [...]. Sic etiam si sumatur homo genitus ex menstruo et ex terra per se primo ex una generantur ratione causarum essentialium. Quod autem sic genitus ex sanguine menstruo vel ex terra, illud est per accidens. Hoc non inconvenit. Unde identitas, ut dicit Aristoteles VII *Metaphysicae*, attenditur penes ea quae sunt essentialia et non penes accidentalia. Modo menstruus vel limus terre non <sunt> causa essentialis, sed per accidens. Dico ergo quod homo genitus ex putredine et genitus ex sanguine menstruo sunt eiusdem speciei, quoniam materie prime ex quibus primo fiunt, sunt eiusdem speciei ».

3. *Ibid.*, f° 516v : « Avicenna autem motus est ad sic dicendum rationibus. Nam fuit magis et melior astrologus quam Aristoteles ; et nemini dubium est hoc. Ideo per rationes astrologicas, quas ego non intelligo, probat quod sit diluvium universaliter per ignem et aquam. [...] Ideo, inquit, cum natura non deficiat in necessariis, nec abundet in superfluis, sicut prius fuerunt maligna sydera, sic etiam post fuerunt benigna. Unde ponunt quatuor illas etates, scilicet auream, argenteam, eream, ferream : et hoc dicit esse secundum naturam. [...] Sic ergo, quoniam ex astrologia vidit dari diluvia et etiam cum mundus sit eternus, ideo inquit : non potest fieri nisi isto modo ».

4. *Ibid.*, f° 516r, f°s 519v-520r : « Verum tamen duae rationes satis probabiles, sive persuasibiles, possunt adduci pro ista opinione, licet non sint demonstrativae. [...] Prima autem propositio Commentatoris in II *Metaphysicae* est ista : si homo generaretur ex limo videretur ; sed non apparet ; ergo etc. Ista ratio est probabilis. Videatis Aristotelem in VIII *De historiis*, capitulo 15, ubi dicit quod post magnos imbres apparent animalia aut que non fuerunt prius, aut que per longissima tempora non fuerunt. Unde, quando Tiber Romae inundat, post inundationem apparent multa extranea. Ego vidi picturas mirabiles. Breviter ergo aliquando apparet hoc [...]. Unde dicitur : possent nutriri ex carnibus suis, ut puta ex manu sua ; et fuerunt matres edentes filium suum. Ideo hoc nihil est apud me quod semper deberent apparere. Unde nonne sunt diluvia,

au bout du compte, l'expérience oblige Pomponazzi à reconnaître que la thèse de la génération spontanée est une conjecture « non impossible » : on peut argumenter en sa faveur, mais les faits ne permettent pas de la démontrer¹. En réalité, la préférence qu'il accorde à l'*opinio* d'Avicenne n'est que polémique et reste tout à fait provisoire (la dernière œuvre de Pomponazzi, terminée en 1522, ne mentionne pas la génération spontanée des animaux supérieurs, même en tant que conjecture vraisemblable)². Il est vrai que cette hypothèse permettrait de penser concrètement la thèse aristotélicienne de la vicissitude universelle, qui est à la base de la vision astrologique déterministe du *De incantationibus* et du *De fato*. Mais dans la *Quaestio*, Pomponazzi se préoccupe surtout de réfuter les arguments contraires d'Averroès pour conclure à la définition (centrale dans le *De fato*) de l'accident comme effet *intentum per se* dans le contexte des lois de nature. L'événement rare n'est pas le fruit du hasard : la régularité des processus physiques n'est interrompue par aucun phénomène extraordinaire et imprévu (sinon pour nous) ; rien n'arrive qui ne rentre *per se* dans le dessein de cette nature qui « ne fait rien en vain » et « parmi les possibles fait toujours le mieux ». *Secundum naturam* et *praeter naturam* sont des expressions qui ne désignent que les domaines de notre connaissance et de notre ignorance des mécanismes de la causalité. Pomponazzi pouvait souscrire sans hésitation à l'affirmation du *De radiis* d'al-Kindi : « dans les deux cas, la même harmonie céleste est à l'œuvre, agissant en des lieux et en des temps différents de façons tellement différentes que du semblable elle produit tantôt le semblable tantôt le dissemblable. Et ceci advient le plus souvent pour certains êtres, chez d'autres rarement, chez d'autres très rarement, chez d'autres (pour ce que l'homme en sait) jamais »³.

licet non sepe ? Et Leges hoc dicunt et philosophi hoc non negant. Videatis Senecam in *De naturalibus questionibus* ; multa dicit de hoc. [...] Quis ergo nutritisset illum hominem ? Aristoteles quidem, quamvis magis adhereat illi parti, non tamen ex toto negat quod primi homines secundum unam periodum sunt sic geniti. Nam non absolute dicit oppositum. Dicit enim in III *De generatione animalium*, capitulo 10 : Si mundus esset novus, oportet dicere hominem et cetera animalia esse genita ex putri materia. Sed quomodo fuerunt nutriti ? Dicit : Si hominem ex terra generari contingit, non est credendum quod imediate generentur ex putri materia, sed ex vermibus, sicut ipse anguille, quae non habent marem nec feminam, sed ex putri materia generantur, non tamen imediate, sed ex vermibus ; et quando generantur, ex illo humore nutriuntur ».

1. *Ibid.*, f° 520v : « quamvis in longissimis periodis non videamus hoc, tamen non debemus negare hoc nec etiam affirmare ».

2. Pomponazzi, *De nutritione et augmentatione libellus*, I, 22, dans *Tractatus acutissimi*, f° 129rb : « Quaedam enim nascuntur ex putri materia, veluti multae plantarum et animalium ; et horum perpetuatio non est per aliquod generans, quod sit eiusdem speciei vel eiusdem generis, saltem proximi, sed horum generans est virtus caelestis cum materia sibi proportionata [...]. Est et alter modus generationis : aliqua enim sunt quae non generantur nisi a sibi simili secundum speciem vel secundum genus proximum ».

3. al-Kindi, *De radiis*, 2, éd. M. Th. d'Alverny et F. Hudry, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 41 (1974), p. 222-223 : « Cum autem ex aliqua specie materie aliqua rerum species per motus in eadem materia factos generatur ut frequenter, naturalis generatio ab hominibus dicitur ; cum vero preter solitum ex tali materie specie talis rerum species generatur, preter naturam talis generatio fieri reputatur. Verum in utraque eadem celestis armonia operatur,

Les métamorphoses animales

Pomponazzi est revenu à plusieurs reprises sur la relation entre les événements de la nature et les causes célestes, tentant de coordonner le tout dans une structure causale organique, compacte et rigoureuse, y compris l'extraordinaire, le rare, le différent – tous les phénomènes qui se produisent en dehors de ce *ut plerumque*, qui constitue ce que nous connaissons de la nature. C'est une tâche qu'il affronte avec une ténacité pointilleuse et quasi obsessionnelle, vérifiant tous les lieux possibles de la casuistique de l'*admirandum*. Nombre de lecteurs anciens et modernes y ont vu une tentative proche du ridicule : « je passe sous silence la surprenante spéculation de Pietro Pomponazzi [...] qui se pique de chercher les causes naturelles en discutant de récits purement chimériques selon les principes de la philosophie naturelle », remarquait Marcantonio Zimara dans sa *Tabula*, illustrant un passage (tout aussi chimérique) du *De generatione animalium* d'Aristote¹. En réalité, c'est pour neutraliser les objections qu'on avait formulées contre lui que Pomponazzi entreprend la discussion des lieux communs de l'imaginaire collectif du xvi^e siècle (apparitions, prophéties d'animaux parlants, guérisons miraculeuses), dans la mesure où ses contradicteurs citent précisément ces faits pour prouver l'existence des démons. Cette incursion dans le territoire de la curiosité littéraire et du folklore populaire n'est pas le fait d'une ingénuité ou d'une préoccupation érudite. Relever que Pomponazzi accepte de façon non critique l'histoire des compagnons d'Ulysse équivaut à ignorer la double exigence – extérieure et intérieure – qui guide sa recherche des causes physiques de ce qu'on appelle miracles.

C'est avant tout une urgence extérieure, pratique et politique. Il importe peu de savoir si Pomponazzi croyait à la légende de Circé, discutée dans les chapitres 11 et 12 du *De incantationibus* – on peut d'ailleurs en douter. Par contre, il est essentiel de rappeler que le récit littéraire de la transformation des hommes en bêtes faisait désormais partie du dossier « expérimental » des démonologues et des inquisiteurs : le *Malleus maleficarum*, pour citer l'exemple le plus proche, chronologiquement, de Pomponazzi et le plus important sur le plan historique, use du mythe de Circé pour réaffirmer l'existence du démon, son intervention incessante dans la vie de l'homme et le rôle de médiation et de défense joué par

que in diversis locis et temporibus tam diversimode operatur ut nunc similia ex similibus producat, nunc vero dissimilia, et hoc in aliquibus frequenter, in aliquibus raro, in aliquibus rarissime, in aliquibus vero nunquam, in quantum est compertum ab hominibus ».

1. M. A. Zimara, *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*, s.v. *Taurus*, dans *Aristotelis Opera*, suppl. III, Venetiis, apud Juntas, 1543, f^o 385v : « Taceo mirandam Petri Pomponatii speculationem [...] ubi naturales causas investigat in re chimerica naturaliter loquendo, ubi tamen fuit indagator solertissimus naturae, ut ita temere mortalem animam esse pronunciet ».

l'Église¹. Pomponazzi écrit principalement contre l'idéologie sur laquelle repose le *Malleus* : démonter l'édifice de la démonologie (fable pernicieuse, philosophiquement insoutenable et socialement destructrice) comporte donc l'obligation de passer en revue tous les aspects du miraculeux, les ramenant un à un dans le domaine d'une structure causale accessible au contrôle de la raison.

Mais c'est aussi une nécessité inhérente au système, car si ces phénomènes ne se laissent pas toujours, voire ne se laissent jamais classer dans le domaine de l'*ut in pluribus*, il s'agit de montrer que l'événement extraordinaire n'interrompt qu'en apparence la régularité du *cursus naturae*, car il dépend du lien nécessaire entre les lois du cosmos : l'ordre des causes universelles en fait un *intentum per se*. Le rare aussi est un fragment de connaissance empirique ; il aide à reconstruire dans sa totalité le dessein unitaire qui sous-tend chaque fait de la nature et de l'histoire, même le plus aberrant. Circé, les compagnons de Diomède transformés en oiseaux, les Arcadiens devenant des loups en traversant un certain étang, représentent des témoignages, peu crédibles sans doute, mais utiles pour éprouver la théorie. Ces témoignages offrent une preuve sur laquelle établir « una regola generale, la quale mai o di rado falla », selon le mot de Machiavel², replaçant les phénomènes d'un temps et d'un lieu dans la perspective de l'histoire universelle.

Par ailleurs, l'intérêt de la discussion du problème des métamorphoses réside dans la mise en évidence d'une nette différenciation des plans sur lesquels se meut la réflexion du *De incantationibus*. Le chapitre 11 accumule une série de considérations théoriques et de preuves expérimentales qui semblent démentir l'explication des phénomènes magiques jusque-là soutenue par Pomponazzi. Les trois causes invoquées dans les chapitres précédents (connaissance des propriétés des êtres sublunaires, vertus occultes individuellement possédées par certains hommes, force transitive de l'imagination) n'arrivent pas à épuiser toutes les manifestations possibles du merveilleux. La septième objection, en particulier, dénonce l'insuffisance de la réduction physique des opérations magiques, rappelant les métamorphoses d'hommes en animaux dont témoignent poètes et historiens. Comme le soutient l'hypothétique contradicteur, ces transformations « ne peuvent se ramener à une cause naturelle ; c'est pourquoi, en plus des Intel ligences et des corps célestes, il faut admettre [...] qu'existent les anges et les démons »³.

1. H. Kramer & J. Sprenger, *Malleus maleficarum*, I, q. 10, Speier, Peter Drach, 1487, f^{os} d6ra-d7vb; et II, q. 7, f^{os} h3vb-h5ra ; Wiedergabe des Erstdrucks von 1487, hrsg. A. Schnyder, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1991, p. 59-61 et p. 118-120.

2. N. Machiavelli, *Il Principe*, 3, éd. M. Martelli, Edizione Nazionale delle opere I/1, Roma, Salerno editrice, 2006, p. 98.

3. Pomponazzi, *De incantationibus*, 11 (éd. Gratarol, p. 217-218) : « Septima dubitatio est quoniam non omnes modi incantationis videntur esse rememorati. Varro namque narrat socios Diomedis, revertentes a Troia, in aves fuisse conversos, quae longo tempore post circa templum Diomedis volabant. Narrat etiam quod Circe, famosissima maga, "socios Ulixis mutavit in bestias" et quod Arcades, quodam stagno transito, vertebantur in lupos. Haec autem in aliquam causam naturalem non videntur posse referri. Quare praeter Intelligentias et corpora coelestia necessarium

Pomponazzi avance trois réponses à cette objection, réponses dont l'argumentation se fait de plus en plus serrée et générale, se déplaçant du plan de la causalité sublunaire à celui de la causalité astrologique. Sa première réponse nie la réalité des épisodes cités, les ramenant, suivant Plin l'Ancien, à l'invention des Poètes. Sa deuxième réponse met en acte la stratégie de l'équipollence entre homme et démon – stratégie habituelle de Pomponazzi, pratiquée dans les chapitres expressément consacrés aux enchantements. Reprenant l'explication du *Malleus*, qui se fonde sur saint Augustin et sur saint Thomas, Pomponazzi affirme qu'il ne s'agissait pas d'une métamorphose, mais d'un simple phénomène de suggestion : soit d'une suggestion collective, comme le voulait saint Augustin, induite, au moyen d'herbes ou d'autres ingrédients naturels, dans l'organe de la vue des participants (une *praestigiatio*, en somme) ; soit d'une autosuggestion, induite par les moyens naturels de l'imagination du sujet, selon une modalité que Pomponazzi estime *magis conveniens*. Selon les théologiens, l'effet est produit par les démons ; ces derniers cependant ne peuvent agir qu'en appliquant des principes actifs à des substrats passifs, car il est impossible qu'une créature provoque une altération directe. Ce qui signifie que Circé, ou n'importe qui d'autre connaissant les êtres naturels aptes à tromper la vue ou à modifier la conscience du sujet, aurait pu obtenir le même résultat que celui qui est imputé par les théologiens aux seuls démons : il est donc inutile de recourir à des êtres fictifs, impossibles à démontrer rationnellement, alors qu'on peut expliquer l'effet *naturaliter* en le ramenant à l'activité de l'homme¹. L'usage de cette explication, strictement intramondaine, est fréquente dans le *De incantationibus*, et constitue l'héritage le plus consistant recueilli par les libertins : toute action magique est en réalité une action naturelle, parce qu'elle se réalise au moyen d'un passage de qualité entre principe actif et substrat passif, qui s'opère à travers un contact. Les forces latentes de la nature peuvent rendre compte des miracles : ils ne sont tels que pour nous, qui en ignorons la cause.

Pomponazzi ajoute une troisième explication, qu'il qualifie de « non impossibilis », voire non dépourvue d'arguments forts (*multum persuasibilis*). Cette explication, avancée de façon conjecturale « ad ingenia exercenda », touche à l'exploration théorique des possibilités de la nature, et ouvre la voie à la réflexion sur ce qui constitue le noyau du système de Pomponazzi : la prééminence de la causalité céleste sur la causalité sublunaire et sa fonction d'instrument d'une providence qui, dans certaines circonstances exceptionnelles, peut surpasser en puissance le cours normal du devenir naturel.

est dare Deum immediate agentem et dare angelos et daemones » ; cf. Thomae Aquinatis *De potentia Dei*, q. 6, a. 4, arg. 6, éd. P. Pession, dans *Quaestiones disputatae*, Torino-Roma, Marietti, 1965, p. 170 ; Augustini *De civitate Dei*, XVIII, 16-17, éd. B. Dombart & A. Kalb, Turnhout, Brepols 1955, p. 606-607.

1. *Ibid.*, 12 (éd. Gratarol, p. 268-272).

La métamorphose, suggère Pomponazzi, pourrait être l'effet de la *virtus loci*, qui cause la soudaine transmutation substantielle de la matière, provoquant la corruption de la forme précédente et l'acquisition instantanée d'une nouvelle forme. Ce n'est que par son immédiateté que ce phénomène irait « contre le cours commun » de la nature (*contra communem cursum*) ; son caractère d'exception pourrait dépendre de l'action particulièrement efficace de l'agent de la transmutation – du *locus continens* ou de quelque autre facteur de transformation¹. L'hypothèse est avancée sur base d'un long passage du *De mineralibus* d'Albert le Grand, qui rapporte certains *experimenta* sur la *vis lapidificativa* de certaines eaux, capables de pétrifier tout ce qui s'y trouve immergé² ; et elle est confirmée par un malicieux *a fortiori* : si l'*Exode* dit vrai au sujet des verges des Mages du Pharaon qui se transformaient en serpents, rien n'empêche que la matière qui est *sub forma hominis* n'acquière immédiatement et selon la nature la forme du loup. Cette transmutation serait d'ailleurs moins difficile, puisque les matières propres d'animaux distincts selon l'espèce sont entre elles similaires et *minus distant* que des verges et des serpents³.

L'immédiate transmutation substantielle de la matière opérée par le *continens* est reconduite en dernière instance à la causalité céleste. Dans la tradition aristotélicienne et astrologique, à laquelle le *De incantationibus* se réfère tacitement, le lieu représente le point de contact entre les influences célestes et les corps terrestres : d'un côté, il joue un rôle de substrat sur lequel s'imprime la *virtus formativa* du ciel, de l'autre celui d'agent qui la communique au corps contenu. Dans le livre IV de la *Physique* d'Albert le Grand, le lieu se définissait comme agent de formation, de perfectionnement et de conservation des *locata*⁴. Le *De*

1. *Ibid.*, 12 (éd. Gratarol, p. 275-276) : « Haec autem pro tanto adducta sunt, ut videas contra communem cursum aliquid in aliud transmutari. Nam, quamquam animal secundum communem cursum transmutetur in cadaver, si vera sunt quae adducta sunt, tamen in aliud quam in cadaver transmutari contingit [...]. Haec autem ideo facta sunt ex virtute forti transmutantis, sive illud sit locus continens, sive aliud alterans. Quibus stantibus, nihil, ut opinor, videtur repugnare homines ex vi continentis vel ex aliquo alio, utpote ex vi herbarum vel mineralium vel quidquid fuerit illud, conversos in lupos vel porcos vel aves [...] – non quidem quod ex homine aliquod factum sit lupo, sic quod anima hominis transiverit in animam lupi (hoc enim inintelligibile est) ; sed quod materia quae fuerat sub forma hominis immediate transmutata est in formam lupi. Unde sicut homo, ex uno climate in aliud clima transmutatus, secundum mores variatur (utpote ex humano more in lupinum [...]), sic materia substantialiter transmutatur ex vi agentis ».

2. *Ibid.* (éd. Gratarol, p. 273-275) ; Alberti Magni, *De mineralibus*, I, i, 7 et I, ii, 8, dans *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, vol. V, Paris, Vivès, 1890, p. 10ab, p. 21b ; Petri Aponensis, *Expositio*, X, 12, f° 101vb.

3. *Ibid.* (éd. Gratarol, p. 272-278) : « Quod etiam firmatur secundum Augustinum *Super Genesim ad litteram* : “Magi Pharaonis ex virgis virtute daemonum fecerunt serpentes eiusdem speciei cum his quos ex virgis divina virtute fecit Moyses”. Verum daemones per eundem Augustinum non operati sunt nisi applicando activa naturalia passivis : ergo agentia sunt naturalia, quae ex virgis possunt generare serpentes. Sed videtur difficilior ex virgis generare serpentes quam ex uno animali alterum animal, cum materiae magis distent ; ergo non inconvenit ex homine naturaliter generari lupo ».

4. Alberti Magni, *Physica*, IV, i, 10, p. 219-220.

natura loci répétait que le lieu « exerce une vertu active sur ce qui est placé en lui », en tant que canal de transmission de l'être et de la forme qui provient du moteur premier ; on doit donc l'inclure dans la liste des *principia naturae* : en effet, tous les êtres se corrompent quand ils s'éloignent du lieu de leur génération¹. La diversité des lieux, c'est-à-dire leur position différente par rapport au cercle de l'horizon, détermine une projection différente des rayons des étoiles qui transmettent les vertus célestes ; d'où la variabilité des propriétés individuelles². On explique ainsi la différence entre les jumeaux, ou le magnétisme particulier d'une pierre qui attire le fer d'un bout, tout en le repoussant de l'autre : cette vertu symétriquement opposée provient du lieu, informé de façon différente en fonction de la position des rayons des étoiles, même à une si courte distance³. Le rapport (*respectus*) du ciel *ad medium habitationis* n'agit pas seulement sur les propriétés accidentelles dérivant de la matière (complexions physiques, vertus occultes) ; il influe aussi sur les propriétés accidentelles de la forme, à savoir sur les coutumes et sur les comportements moraux ; et, puisque chaque point de la terre a des vertus spéciales qui informent ce qu'il contient, on ne trouvera jamais une chose totalement similaire à une autre par ses propriétés⁴. Selon Pietro d'Abano, les

1. Alberti Magni, *De natura loci*, I, 1, éd. P. Hossfeld, Monasterii Westfalonum, Aschendorff, 1980, p. 1-2 : « Putrescunt namque ea quae putrescunt, et conservantur conservata per virtutem continentium corporum [...] et ideo locum habere virtutem activam in locatum non est ambiguum. [...] Propter quod etiam a Peripateticis probatoribus locus inter principia naturae enumeratur. Dixerunt etiam propter eandem causam loci naturam esse mirabilem et praecipue propter hoc, quia cum motor primus nobilitatem suam largiatur omni ei quod formatur ad esse, absque dubio non largitur longius distanti esse vel formam nisi per id quod sibi est propinquius ; est autem propinquius continens quam contentum, et sic per locum continentem largitur locato esse et forma. [...] Testificatur autem etiam ad hoc, quod videmus omnia corpora corrumpi, quae diu extra locum sunt suae generationis, eo quod elongata sunt a principio sui esse et suae conservationis ».

2. *Ibid.*, I, 5, p. 8 : « non est punctus in eis [locis particularibus], qui non habeat specialem proprietatem ex virtute stellarum mediam habitationem commixtorum respicientium ; ad quodlibet enim punctum habitationis animalium et plantarum et lapidum variatur circulus horizontis, et ad variationem circuli horizontis totus respectus caeli ad medium habitationis variatur. Qua de causa variantur naturae et proprietates et mores et actus et species eorum quae in eodem loco sensibili videntur generari, in tantum, quod et geminis seminibus et animalibus brutis et hominibus ex hoc diverso respectu proprietates et mores diversi attribuantur ».

3. *Ibid.*, I, 5, p. 8-9 : « haec enim contrarietas non est ex materia, quia materia non est causa virtutis et formae. Oportet igitur, quod sit ex loco informato afiguratione radiorum stellarum. Et hoc est, quod egregie dicit Hermes in libro *De virtutibus universalibus*, quod constellatio est causans virtutem qualitativam stellarum, quae infunditur inferioribus et est formativa ipsorum per qualitates elementorum, quae sunt sicut instrumenta virtutum caelestium. Non tantum autem quilibet locus particularis est alterius proprietatis quam alius, sed etiam quilibet per se diversarum successive efficitur proprietatum, eo quod per ortum et occasum stellarum super ipsum et diversam habitudinem earum ad locum quemlibet necesse est variari proprietates ipsius ».

4. *Ibid.*, p. 8 : « Cum igitur ex mutatione horizontis necesse sit mutari totum circulum et ex mutatione circuli tota mutetur figuratio radiorum, cumque quodlibet punctum habitationis unum speciale centrum constituat horizontis, necessario consequitur quodlibet punctum habitationis habere virtutes speciales, quibus informatur id quod locatur in ipso. [...] Et hic locus proprie est, de quo dicit Porphyrius, quod est unum de individuantibus, quia, sicut tradit Boethius, impossibile est etiam imaginari vel intelligi, ut duorum aliquorum sit locus omnino idem ».

influences célestes informent le lieu, qui modifie le substrat matériel et caractérise la *complexio* de chaque individu selon des propriétés diversifiées ; ces dernières le distinguent, *ut singulare signatum*, de tous les autres individus¹. Puisque la forme opère en se servant de la complexion, la variété des propriétés accidentelles se reflète dans une variété d'actions et de comportements qu'on ne peut réduire à l'uniformité du classement selon l'essence².

Pomponazzi interprète le mythe de Circé dans cette perspective. La transmutation représente un cas extrême (donc rare) du mécanisme causal par lequel le *continens* exerce son action sur les *contenta* : en effet, il ne s'agit pas d'une métamorphose, d'un vrai passage d'une espèce à une autre, mais d'un processus accéléré de corruption, qui a radicalement altéré la complexion précédente et en a déterminé une nouvelle, d'où est survenue une nouvelle forme. Plus généralement, le *locus* résout le problème du passage de la causalité supérieure à la particularisation du monde sublunaire : la « disposition du sujet passif », moment de diversification de l'effet universel, présuppose précisément l'action du lieu comme principe d'individuation – principe immanent « in ratione divini alicuius et optimi », selon le mot d'Albert le Grand³. C'est dans cette sorte de prisme que se concentre la vie transmise par les étoiles ; elle s'irradie ensuite dans la pluralité de conditions des êtres particuliers et dans leur spécificité historique. Ainsi, la

1. Petri Aponensis, *Conciliator*, diff. 23, f° 33rb-va : « Propter tertium vero sciendum quod duo individua nunquam possunt punctualiter eandem complexionem possidere omnifarie. [...] Primo namque *De anima*, unumquodque videtur habere propriam speciem et formam. Species autem haec substantialis est ; forma vero similis, qualitatem denotans, erit complexio, ne sermo Aristotelis videatur dictione superfluum ; aut si forma seu species est propria, et complexio illius instrumentum mox apparens. [...] Sed causae complexionis sunt tres [...] Inferior quidem sperma et menstruum [...]. Superior quidem aspectus est celestis, alius existens super latus dextrum et alter super sinistrum [...]. Media quidem est virtus informativa [...]. Rursus locus est ultimus terminus continentis immobilis cum modica distantia et proportionem ad orbem, IV *Physicorum*. Sed sicut locus est, ita et natura operatur, X *Problematum*. Et *De inspiratione et respiratione* : “Nature medie in quo loco sunt, tales entes existunt”. Unde *De lege* : “Natura nostra qualis est regio”. Est enim locus principium generationis secundum Porphyrium, “quemadmodum et pater”. Et quantum natura dat de loco, tantum de forma apparens, IV *Celi et mundi*. Sed unumquodque habet locum proprium : cum enim dimensiones dimensionibus resistent, plura corpora non possunt eundem locum obtinere ; itaque formam et proprietates continentes habebit proprias, quae in alio non poterunt individuo reperiri » ; *Expositio*, X, 12, f° 101vb.

2. *Ibid.*, diff. 71, f° 105ra : « Propter huiusmodi siquidem quantum sciendum quod huiusmodi virtutes occultae non semper suas consequuntur inseparabiliter formas, imo illis remanentibus plerumque corrumpuntur ipsae. Quod evenire potest aut propter indispositionem materiae, cum distemperata complexione in qua earum fuit suscepta cui innitebatur forma ; vel ex parte loci, eo quod a locis, in quibus productae fuerunt et conservabantur, removeantur. Est enim patria principium generationis, velut et pater [...]. Locus enim virtutem habet contentivam et salvativam locati, *Physicorum* IV ».

3. Alberti Magni, *De natura loci*, I, 1, p. 1 : « Cum nullus omnino locus, proprie ut locus sumptus, sit mobilis, oportet ipsum omnino esse sine indigentia naturali, eo quod omnis motus rectus physicus est propter indigentiam. Cum omnino sit sequestratus ab indigentia privationis et materiae, oportet ipsum esse in ratione divini alicuius et optimi, ad quod et propter quod est motus et in quo accipitur esse rei et salus eiusdem ».

providence *in universali* se traduit-elle en *varietas* : cette participation différenciée de l'être garantit la beauté de l'univers – « perché per la verità il mondo è bello », mais seulement s'il renferme toutes les espèces et tous les modes d'existence possibles¹.

La discussion de Pomponazzi est en vérité très synthétique et ne manifeste pas pleinement toutes ses implications : c'est un des nombreux passages du *De incantationibus* qui confirment l'impression (que donnent aussi les manuscrits) d'être en présence d'un écrit encore inachevé. L'exposition plus systématique du *De fato* tire enfin les conséquences de la doctrine du lieu. Le *locus* est le principe de la génération, « comme le père », selon la définition de l'*Isagoge* de Porphyre, car il a la même fonction que la semence masculine : il est la cause instrumentale de la vertu formatrice du ciel. Les corps célestes modifient le *continens* selon leurs positions réciproques ; ce dernier à son tour dispose la génération de ce qu'il contient². L'influence des étoiles use de cette médiation pour induire la forme, agir sur l'élémentaire et transmettre des qualités ; ces dernières s'impriment sur la matière du fœtus en dispositions, conditionnant l'application des activités de la forme³. La disposition reçue des étoiles n'est pas une simple inclination agissant sur la partie sensitive de l'âme en laissant intacte sa partie intellectuelle ; c'est la nature de l'homme dans sa totalité – ce qui fait en sorte que la raison et la volonté parfois résistent à la poussée des passions, parfois s'en fassent les esclaves, selon la composition variable du ζύλον :

Même si l'âme de Socrate et de Platon sont de la même espèce, si l'âme de Socrate est survenue sous Saturne et celle de Platon sous Jupiter, elles sont très différentes sous le profil de l'accident et l'une a contracté de son horoscope certaines caractéristiques que l'autre n'a pas contractées.

L'homme n'est jamais contraint par les étoiles ou par le *fatum*. Cette conviction, « typique des profanes »⁴, serait impensable pour un philosophe qui connaît la définition de *violentum* établie par Aristote dans *Métaphysique* Δ 5 ; d'ailleurs, à

1. Pomponazzi, *Expositio super I et II De partibus animalium*, I, lect. 20, éd. S. Perfetti, Firenze, Olschki, 2004, p. 109 ; *De incantationibus*, 12 (éd. Gratarol, p. 255).

2. Pomponazzi, *De fato*, II, 7, IV/18-19, 23, p. 213-215 : « Quod autem stellae alterent ista inferiora sic veluti dictum est, apparet quoniam secundum quod una stella coniungitur cum altera vel ab ea removetur et secundum diversas figuras vel aspectus videmus, ut dicunt astrologi, stellas fortificari vel debilitari in suis actionibus et diversas habere operationes. Quod esse non potest nisi una stella recipiat qualitatem ab alia ; vel si stella non recipit qualitatem ab alia, saltem continens diversimode alteratur ex ipsarum stellarum dispositione secundum coniunctionem vel oppositionem vel aliam figuram ; et medium sic alteratum disponit generationem eorum quae in medio continentur. Nam et locus est principium generationis locati, quemadmodum et pater, sicut dicit Porphyrius in suis *Universalibus* ».

3. *Ibid.*, II, 7, IV/12-13, p. 211 : « Cum autem quaerebatur quae esset ista dispositio vel quid esset, dico quod in aliquibus nihil aliud est nisi substantia rei quae talis naturae est ut taliter vel taliter operetur secundum quod datum est sibi a causa superiori. In aliquibus autem prater substantiam est et accidens ».

4. *Ibid.*, I, 2, 14, p. 8.

proprement parler, les animaux non plus ne sont pas contraints par l'influence des étoiles, car cette influence constitue la racine de l'impulsion spontanée et leur nature même. La conduite du sujet est inexorablement déterminée par le caractère, vrai destin individuel, niant la liberté de s'y opposer ; mais l'action qui en résulte ne provient pas d'une contrainte extérieure au sens propre : on peut donc l'évaluer moralement. Il reste que l'explication des aptitudes humaines est la conséquence nécessaire de la somme des tendances naturelles (la nature) et de l'éducation reçue (la seconde nature).

On peut alors comprendre le contenu réel de la liberté que *De incantationibus* attribue au philosophe. Le savant dominera les astres parce que le *fatum* lui a donné certains dons naturels et lui a permis de les développer au moyen de l'éducation et de l'habitude. La capacité de délibérer avec rectitude et de choisir conformément à la délibération (autrement dit la liberté) n'est pas au pouvoir de l'homme : elle dépend de facteurs extérieurs – ces *circumstantiae diversae*, tout à fait immuables, qui échappent à l'emprise de l'intellect de l'homme et au contrôle de sa volonté¹. La bonté et son contraire sont des réponses inévitables et univoques au conditionnement que l'âme humaine, forme matérielle parmi les autres, subit de la nature et du milieu.

Toute l'explication de la réalité a donc toujours reposé, pour Pomponazzi, sur la causalité des étoiles. C'est pourquoi au moment même où il avait abandonné ses réserves sur l'exégèse des textes et s'était prononcé pour la mortalité de l'âme humaine comme vérité de la raison et interprétation correcte de la pensée d'Aristote, la négation de la liberté est devenue pour lui une donnée. Aucune incertitude, aucune ambiguïté, aucune crainte ne retardèrent son acceptation de toutes les conséquences de ce tableau cosmologique, anthropologique, éthique – approfondi et mûri dans le temps, certes, mais solide dans ses lignes de force dès le *De immortalitate animae*, et désormais articulé dans le *De incantationibus*.

1. Pomponazzi, *De incantationibus*, 12 (éd. Gratarol, p. 223) : « Non movet autem intellectus voluntatem nisi cognoscens ; non cognoscit, nisi prius phantasia moverit. Phantasia autem, cum sit organica, caelo subiicitur : ergo Deus non movet voluntatem nisi mediantibus corporibus caelestibus ».

A PROPOS DE LA THÈSE D'AVERROÈS. PIETRO POMPONAZZI VERSUS AGOSTINO NIFO

Laurence Boulègue

*Université Charles De Gaulle, Lille III
Institut universitaire de France*

Le *De immortalitate animae*¹ s'ouvre sur la réfutation de la psychologie averroïste et de la thèse de l'immortalité de l'âme intellectuelle. Que la première cible de Pomponazzi, alexandriste, soit l'école averroïste, n'est pas étonnant quand on sait à quel point les débats entre les deux courants péripatéticiens furent enflammés dans les universités italiennes du xv^e siècle, notamment à Padoue où Pomponazzi enseigna dans les années 1490. Pourtant, il est rare que l'on se souvienne de ces disputes autrement que de façon assez vague pour donner un cadre historique général à la controverse sur l'immortalité de l'âme qui opposa Pietro Pomponazzi à nombre de ses détracteurs, et principalement à l'averroïste Agostino Nifo, auquel on commanda une réplique qui parut en 1518, intitulée *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium*². Ainsi la controverse sur l'immortalité de l'âme est-elle bornée par les années 1516 et 1518, le traité de Pomponazzi étant implicitement posé comme un point de départ. Mais c'est omettre qu'il n'est pas le premier ouvrage à faire scandale sur la question et qu'il s'inscrit dans une série qui plonge ses racines à Padoue dans les années 1490.

1. P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae magistri Petri Pomponatii Mantuani*, impressum Bononiae per magistrum Iustinianum Leonardi Ruberensem, 1516. Le *De immortalitate animae* sera cité dans l'édition de Burckard Mojsisch, *Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele*, Hamburg, Felix Meiner, 1990. Il est traduit en italien par Vittoria Perrone Compagni : Pietro Pomponazzi, *Tratatto sull'immortalità dell'anima*, L. S. Olschki, 1999. Il a été traduit en français par Claire Mille, dans son mémoire de Master 1, sous la direction de Carlos Lévy, Paris IV-Sorbonne, soutenu en 2005 : c'est dans cette traduction légèrement modifiée que nous citons le texte. La traduction de Thierry Gontier doit paraître aux Belles Lettres prochainement.

2. *Augustini Niphi Suessani de immortalitate animae libellus (Augustini Niphi philosophi suessani de immortalitate animae humanae libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem Xm pontificem maximum)*, Venetiis, impensa heredum quodam Domini Scoti modoetiensis ac sociorum, 1518.

Agostino Nifo était alors l'un des principaux acteurs de ces débats. Son rôle et sa pensée sur cette question délicate, devenue plus épineuse encore depuis le concile du Latran, ne sauraient donc se limiter au *libellus* de 1518. De même, l'ouvrage de Pomponazzi ne peut bien se comprendre sans revenir sur la période padouane, du moins en ce qui concerne la thèse averroïste.

En effet, Agostino Nifo¹, en opposition à Nicoletto Vernia, qui avait été son professeur, soutint en 1492 la thèse averroïste de l'intellect unique dans un *De intellectu* aujourd'hui disparu : diffusé sous forme manuscrite, l'ouvrage fit scandale et l'auteur, sous la pression de Barozzi, évêque de Padoue, fut contraint de se dédire dans un nouveau *De intellectu* – qui est celui dont nous disposons actuellement – édité en 1503². Il obtint ensuite la chaire extraordinaire de philosophie, puis la chaire ordinaire, rivalisant ainsi avec Pietro Pomponazzi, selon la tradition universitaire italienne. Si, après les remous suscités par son premier *De intellectu*, Nifo est plus prudent, il ne renonce cependant pas à son attachement aux commentaires d'Averroès, comme on le voit dans beaucoup de ses ouvrages des années 1490-1500, avec notamment, en 1503, le *De anima*³. Après un bref passage à Naples, il enseigne à Rome en 1514 et y reste jusqu'en 1518, année marquée par la controverse sur l'immortalité de l'âme. De 1519 à 1521, il enseigne à Pise avant de gagner Salerne où il occupe la chaire ordinaire de philosophie et devient un personnage influent de la cour du prince.

Donc, si après le premier *De intellectu*, une nouvelle version, plus conforme à l'orthodoxie, paraît, il semble que Nifo ait cependant retrouvé une certaine liberté d'expression dans les années 1495-1505. Mais, au moment où paraît le *De immortalitate animae* de Pomponazzi, Nifo est à Rome (au moins depuis 1514), à la Sapienza, avec un salaire important. Contacté pour donner une réplique à Pomponazzi, il semble avoir répondu à la commande sans enthousiasme puisque ce n'est qu'en 1518 que parut le *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium*. Charger Nifo, dont nul n'ignore le passé, de répondre à Pomponazzi est habile : opposés et rivaux, ils incarnent l'un et l'autre des doctrines qui étaient toutes deux contraires à l'orthodoxie et ensemble condamnées par le concile du Latran.

Pomponazzi, en écrivant en 1516 le *De immortalitate animae*, ne part pas de zéro et, à l'intérieur de cet ouvrage, quand il désigne la thèse qu'il dit être celle d'Averroès, il n'est pas illégitime de se demander de quel Averroès il s'agit, tant le Commentateur a donné lieu lui-même à commentaires et disputes depuis le

1. Né à Sessa, en Calabre, en 1469, Agostino Nifo fit ses études de médecine et de philosophie à l'Université de Padoue où il enseigna ensuite à la chaire extraordinaire de philosophie, en rivalité avec Pietro Pomponazzi.

2. *Augustini Nyphi liber de intellectu*, impressum Venetiis per Petrum de Querengis, Bergomensem, 1503.

3. *Augustini Niphi super tres libros de anima*, impressum Venetiis per Petrum de Quarengiis, 1503. Dans les passages cités par la suite, j'explicite les abréviations et accorde la ponctuation à l'usage moderne.

xiii^e siècle, à Paris et dans les universités du nord de l'Italie. La question se pose *a fortiori* de façon plus aiguë si l'on prend en considération l'identité de son principal contradicteur, qui fut aussi, en matière de scandale, son prédécesseur. En effet, il se trouve, dans les pages que Pomponazzi consacre à Averroès, une tonalité polémique propre.

Une lecture attentive du texte, dans un premier temps, le décèle assez aisément. En outre, son argumentation et sa réfutation, à propos de la thèse d'Averroès, premier *modus* examiné, contiennent des zones d'ombre, des aspects quelque peu déconcertants qu'il conviendra d'éclairer ensuite à la lumière du contexte philosophique et théologique implicite contemporain. Non seulement la polémique Nifo-Pomponazzi, qui, à partir des thèses conflictuelles d'Alexandre et d'Averroès, s'inscrit dans une page importante de l'histoire de la pensée sur la question de l'immortalité de l'âme¹, retrouvera sa dimension véritable, mais les enjeux du texte même de Pomponazzi apparaîtront plus clairement. Ce faisant, les positions et l'évolution de la pensée de Nifo, qui font difficulté², seront elles aussi plus lisibles.

Les chapitres III et IV du *De immortalitate animae* : un passage vivement polémique

Pomponazzi se propose donc, parmi les quatre modèles qu'il retient, d'exposer tout d'abord la thèse d'Averroès qu'il formule ainsi, au chapitre III :

Averroès et, je crois, Thémistius avant lui, furent d'accord pour affirmer que l'âme intellectuelle se distingue réellement de l'âme corruptible, qu'elle est unique pour tous les hommes alors que l'âme mortelle est multipliée³.

Cette thèse repose sur l'affirmation, énoncée quelques lignes plus haut, que l'intellect possible est absolument (*simpliciter*) immanent et immatériel, et donc éternel. Mais comme l'âme dianoétique, elle, requiert, pour l'exercice de ses fonctions un organisme corporel, elle est absolument (*simpliciter*) mortelle. Selon le principe de non-contradiction, il faut donc que l'âme intellectuelle soit autre que l'âme végétative et sensitive. Si l'on s'en tient à cet énoncé, Pomponazzi semble se placer sur un terrain neutre et se proposer d'examiner la validité d'une thèse

1. La bibliographie est importante et ne saurait être ici exhaustive. Signalons tout de même : B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958 ; G. di Napoli, *L'Immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, 1963 ; M. L. Pine, *Pietro Pomponazzi : Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, 1986, p. 124-134 ; M. R. Hayoun et A. de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1991.

2. B. Nardi, *op. cit.*, 1958, p. 285-286 et E. P. Mahoney, « Agostino Nifo's Early Views on Immortality », *Journal of the History of Philosophy*, VIII-4 (1970), p. 451-460.

3. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, III, éd. cit. p. 12 : « Averroes itaque et, ut existimo, ante eum Themistius concordēs posuere animam intellectivam realiter distinguī ab anima corruptibili, verum ipsam esse unam numero in omnibus hominibus, mortalem vero multiplicatam ».

rapportée à ses auteurs premiers, Thémistius et Averroès. Cependant, dès le début du chapitre IV, perce une vivacité particulière du ton et, bien qu'aucun nom ne soit cité, ce sont bien des contemporains que vise plus précisément Pomponazzi :

Bien que cette opinion jouisse à notre époque d'une grande renommée et soit considérée presque unanimement pour celle d'Aristote, il me semble cependant qu'elle est non seulement, en elle-même, de la plus grande fausseté, mais qu'elle est inintelligible, extravagante et totalement étrangère à l'esprit d'Aristote. Je pense bien plutôt qu'Aristote n'aurait jamais cru, et encore moins imaginé, une telle extravagance¹.

Le jugement est sévère et les termes pour le moins polémiques. Pomponazzi rappelle ici, sans en donner la teneur, la réfutation que Thomas avait faite de la thèse averroïste : refusant que l'âme noétique soit réellement (*realiter*) séparée de l'âme dianoétique, il défendait la thèse d'une seule âme au sein de laquelle la séparation ne peut être pensée que logiquement. Pour Pomponazzi aussi, l'âme humaine est une, mais il n'entrera pas davantage dans ce débat antérieur et il annonce qu'il ne se placera, lui, que du point de vue de l'interprétation d'Aristote ; et ainsi il adopte d'emblée une mesure de prudence vis-à-vis du métaphysicien auquel il laisse le soin de parler selon la vérité :

Mais, en ce qui concerne le second point, j'ai résolu d'ajouter ces quelques petites remarques, qui me confortent dans la conviction que cette position est évidemment étrangère à Aristote, et qu'il s'agit d'une création fantaisiste et monstrueuse de cet Averroès².

Et, en effet, par la suite, la réfutation opérée par Pomponazzi se placera du point de vue de la compréhension du texte aristotélicien, notamment du passage I, 12 du *De anima* sur le rôle des images dans la pensée. Il démontrera ainsi en trois temps les thèses de son adversaire : 1) nier qu'il puisse exister une pensée sans image – comme Averroès le prétend, selon Pomponazzi, dans son interprétation du *De anima* I, 12 – et que l'âme intellectuelle possède une opération indépendante du corps ; 2) réfuter que l'âme intellectuelle puisse être immatérielle si l'on se fonde sur Aristote, et principalement sur ce même passage du *De anima* ; 3) réfuter la définition de la félicité comme union de l'intellect agent et de l'intellect possible (définition proprement averroïste de la *felicitas*).

Une telle démarche laisse donc le *realiter* et la question de la double nature de l'âme à Thomas, mais cela prive totalement le lecteur d'un exposé clair de la conception averroïste de l'âme. Et pourtant, le troisième point aborde la question

1. *Ibid.*, IV, éd. cit., p. 14 : « Quamvis haec opinio tempestate nostra sit multum celebrata et fere ab omnibus pro constanti habeatur eam esse Aristotelis, mihi tamen videtur quod nedum in se sit falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena. Immo existimo quod tanta fatuitas numquam fuerit ab Aristotele nedum credita, verum excogitata ».

2. *Ibid.*, IV, p. 16 : « Sed quoad secundum haec paucula, quae mihi plenam fidem faciunt, adducere statui, videlicet hoc alienum esse ab Aristotele, verum hoc esse figmentum et monstrum ab eo Averroee fictum ».

de la *felicitas* – qui consiste en l’union de l’intellect agent et de l’intellect possible –, certes très importante dans la philosophie averroïste, mais superflue pour le but que se donne Pomponazzi dans cet ouvrage : les deux premiers points étaient bien suffisants pour montrer la matérialité, l’inséparabilité et donc la mortalité de l’âme. D’ailleurs, ces deux premiers points sont nettement plus développés que le troisième qui se contente de rejeter de façon expéditive la définition de la félicité, sans entrer au cœur de la définition averroïste et des problèmes qu’elle peut poser : ceci est rapidement traité par Pomponazzi comme absurde d’une part et contraire à Aristote d’autre part, en s’appuyant notamment sur le livre X de l’*Éthique à Nicomaque* qui établit la fin ultime de l’homme dans une disposition à la sagesse. L’ensemble est si bref qu’il est peu significatif en lui-même, mais révélateur des intentions : s’il y a un intérêt à ce passage, il ne peut résider qu’en un rappel implicite de l’opposition d’une telle définition avec le dogme de l’Église. Pomponazzi, à l’évidence, ajoute aux nécessités de sa propre réfutation et de sa propre démonstration une part offensive et polémique outrepassant ce dont il a besoin pour servir sa thèse précisément.

L’ensemble de ces indices invite à rechercher parmi les contemporains ceux que peut viser une telle démarche, et il est naturel, pour les raisons évoquées dans l’introduction, de regarder de plus près les écrits antérieurs d’Agostino Nifo. On peut évidemment le supposer du contexte de Padoue puisque Nifo y a incarné l’averroïsme. Mais cela est confirmé, dans le texte, par l’association d’Averroès et de Thémistius réalisée par Pomponazzi. En effet, Thémistius est souvent exposé par Nifo dans le *De intellectu* de 1503, parmi d’autres commentateurs ; mais c’est surtout dans le *De anima* de 1503 que Nifo associe Thémistius et Averroès sur des points importants, au livre I notamment, dans l’exposé des parties de l’âme (la noétique, c’est-à-dire l’intellect, et la dianoétique ou cogitative, qui comprend l’âme végétative et l’âme sensitive) et sur la question de la séparation de l’intellect¹. Nifo rétablissait ainsi une lecture averroïste de Thémistius après que Thomas, dans le *De unitate intellectus*, eut pourtant disjoint les deux commentateurs². Et Pomponazzi qui ici, contre les Averroïstes, s’est associé à Thomas, montre, en reprenant cette association, qu’il a lu Nifo et s’en souvient. Enfin, n’oublions pas que Pomponazzi, lui, a probablement lu la première version du *De intellectu* à Padoue et peut-être cette association était-elle déjà présente. D’ailleurs Nifo, dans sa réponse, ne s’y trompera pas et on décèle, dans les premiers chapitres, des remarques tout aussi défensives qu’offensives. Il s’indigne maintenant de l’association Thémistius-Averroès et feint de la trouver aberrante. En effet, ouvrant sa réponse sur une tonalité polémique, Nifo accable Pomponazzi en le présentant comme un piètre péripatéticien, mauvais lecteur d’Aristote mais

1. A. Nifo, *De anima...*, f° 7 v (non numéroté).

2. Thomas d’Aquin, *De unitate intellectus*, II, 49-52. Voir B. Nardi, dans Tomaso de Aquino, *Trattato sull’unità dell’intelletto contro gli Averroisti*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1998, p. 139, note 5.

aussi de toute la tradition philosophique. C'est ainsi qu'à la fin du chapitre IV, il renvoie à ses propres œuvres :

Je ne veux pas cependant que tu ignores que j'ai écrit les nombreuses interprétations données pour l'opinion d'Averroès dans un livre sur l'intellect et dans des commentaires anciens rassemblés dans les livres sur l'âme : ainsi, nous nous dispensons de traiter à présent de ce qu'est la pensée d'Averroès puisque notre intention est seulement d'examiner ce que Pomponazzi dit dans le petit livre qu'il a intitulé *De l'immortalité de l'âme*¹.

Ainsi le *De intellectu* et le *De anima* sont-ils implicitement présentés par Nifo sur le même plan, à savoir un exposé et un examen des thèses averroïstes, sans différence de contenu et d'intention, tout en soulignant l'ancienneté du *De anima* (tous deux furent édités en 1503, mais le *De anima* fut écrit en 1498). Il se sent mis en cause, et ce en un moment de crise où, échaudé par sa première mésaventure, il aurait sans doute préféré laisser ces ouvrages dans l'oubli. Mais, de son côté, Pomponazzi n'a probablement pas pardonné que, dans le *De intellectu* seconde version, celui de 1503, dont on sait qu'il fut rédigé sous la contrainte, Nifo ouvrît sur une mise en cause et une réfutation des partisans d'Alexandre d'Aphrodise, au chapitre VII du livre I, intitulé « Capitulum septimum declarans opinionem quorundam latinorum qui in parte Alexandri defendere conantur »². Sans doute Pomponazzi s'en souvient-il ici et l'on comprend mieux sa digression sur les domaines respectifs du philosophe et du théologien. Échange de bons procédés donc.

La querelle Pomponazzi-Nifo est ancienne et se poursuit dans la controverse de 1516-1518. Ainsi fait-elle suite au premier débat sur l'âme des années 90, poursuivi au tout début du XVI^e siècle. Pomponazzi s'attaque non seulement aux Averroïstes en général, mais, parmi eux, à Nifo en particulier. Ces passerelles d'un texte à l'autre ne sont pas seulement utiles pour saisir le cadre polémique dans lequel s'inscrit le *De immortalitate animae*, mais elles seules permettent de comprendre vraiment l'argumentation même de Pomponazzi à propos de la thèse averroïste.

L'argumentation de Pomponazzi contre Averroès : image et intellection

Hormis le troisième point, sur la félicité, l'exposé et la réfutation de Pomponazzi se fondent en grande partie sur l'interprétation du commentaire I, 12 du *De anima*

1. A. Nifo, *De immortalitate animae*, c. IV, f^o 1v col. 2 - f^o 2r col. 1 : « Nolo tamen te ignorare in liber de intellectu multa pro opinione Averrois scripsisse, nuperime vero in his commentariis quae nunc confecimus in libris de anima : hac ratione quae sit Averrois mens nunc disserem praetermittimus cum intentio nostra sit solum disputare ea quae dicit in hoc libello Pomponatius qui de animae immortalitate inscribitur ». (J'explique ici – et dans les passages cités par la suite – les abréviations du texte latin et accorde la ponctuation à notre usage moderne).

2. A. Nifo, *De intellectu*, I, 7, f^o 4v col. 1 - f^o 5v col. 1.

d'Aristote. Dans un premier temps, il veut montrer qu'Averroès n'a pas compris ce passage et qu'il est impossible de l'interpréter de façon à conclure qu'il existe une opération de l'intellect qui puisse se faire sans image ; dans un second temps, il reprendra le passage d'Aristote lui-même et l'analysera pour montrer qu'il est impossible d'interpréter ce passage autrement qu'il ne le fait, de façon à conclure que l'âme est matérielle. La réfutation de Pomponazzi est presque tout entière consacrée à la question de l'interprétation de la pensée d'Aristote sur le rôle des images dans la pensée ; et il se place uniquement sur le plan herméneutique, laissant ainsi prudemment à Thomas le soin de porter la vérité.

Citant donc le commentaire d'Averroès, Pomponazzi veut d'abord montrer qu'il ne peut y avoir, selon Aristote, et contrairement à l'interprétation d'Averroès, d'opération qui ne dépende du corps et qui serait alors preuve de son immatérialité. Et Pomponazzi de citer, au début du chapitre IV, le commentaire d'Averroès du texte 12 du premier livre du *De anima* :

Et il n'entend pas par là ce qui ressort superficiellement de son discours, à savoir que l'intellection n'est pas sans l'imagination ; car alors l'intellect matériel sera susceptible de génération et de corruption, comme l'entend Alexandre¹.

Mais ici en citant Averroès, il en modifie le texte puisqu'il convertit en affirmation ce qui restait une hypothèse chez Averroès : « Et il n'entend pas là ce qui ressort superficiellement de son discours, à savoir que si l'intellection ne se fait pas sans l'imagination alors l'intellect matériel sera susceptible de génération et de corruption, comme l'a compris Alexandre »². Donc Pomponazzi ne cite pas le texte juste du commentaire d'Averroès. Ainsi compris, ce passage d'Aristote signifie qu'il existe une pensée sans image ; c'est à partir de cette présentation fautive du commentaire d'Averroès que s'organise la suite du raisonnement car l'âme intellectuelle ainsi conçue, ou bien possède une opération indépendante du corps en tant que sujet et en tant qu'objet, ou bien n'en possède aucune. De là, la réfutation de Pomponazzi consistera, en résumé, à montrer que : 1) L'interprétation d'Averroès est contraire au texte réel d'Aristote *De anima* I, 12, qui est une hypothèse (de plus le passage III, 39 du *De anima* montre que la pensée ne se fait pas sans l'imagination). 2) En admettant que ce passage se rapporte non pas à l'âme intellectuelle en tant qu'âme (c'est-à-dire dépendant par définition d'un corps physique organique), mais en tant qu'intelligence, sans rapport avec sa sphère (l'espèce humaine), et donc que, absolument, elle n'ait pas besoin

1. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, IV, éd. cit., p. 16 : « Et non intendit per hoc hoc quod apparet ex hoc sermone superficietenus, scilicet quod intelligere non sit nisi cum imaginatione ; tunc enim intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander ».

2. Averroès, *In Aristotelis de anima libros*, I, 12, éd. F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge Massachussetts, 1953, p. 18 : « Et non intendit per hoc quod apparet ex hoc sermone superficietenus, scilicet quod, si intelligere non fit nisi cum ymaginatione, tunc intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intellexit Alexander ab eo ».

d'images pour penser, alors cela ne relève plus du philosophe de la nature mais du domaine du théologien au même titre que toutes les intelligences supérieures.

La première objection est incontestable, mais elle pose le problème de la source de Pomponazzi, des causes ou des raisons qui le poussent à citer un texte faux. Quant à la seconde, elle répond de façon biaisée car Pomponazzi déplace alors le problème sur un autre plan en retournant contre le philosophe sa revendication quant à la séparation des domaines et ainsi évite-t-il d'entrer au cœur des conceptions averroïstes et de leurs distinctions, notamment la différence entre *ut subiecto* et *ut obiecto*¹.

Mais comme l'indiquaient déjà les quelques saillies préliminaires, la cible de Pomponazzi n'est pas Averroès lui-même, dont on connaît le texte aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles. C'est en regardant de près les textes de Nifo que l'on trouve la source de la citation de Pomponazzi. En effet, dans son commentaire du *De anima*, Nifo, après l'exposé du texte aristotélicien I, 12, en vient à la lecture d'Averroès. Il commence par dire qu'Averroès comprend qu'Aristote affirme que l'intellect possible a besoin du corps, si ce n'est comme sujet, du moins comme objet. Ensuite, selon l'exposé de Nifo, Averroès se demande s'il existe cependant une opération qui n'a aucunement besoin du corps, pas même comme objet ou disposition. La réponse est positive en tant qu'opération de l'intellect agent. D'où trois types d'opérations : celle qui nécessite le corps comme sujet ; celle qui n'a nullement besoin du corps, comme l'opération de l'intellect agent ; et une dernière qui n'a pas besoin du corps mais qui nécessite quelque chose existant dans le corps, comme l'opération de l'intellect possible. Il faut donc résoudre le problème posé par le passage I, 12 d'Aristote :

Et cependant il apparaît que la pensée ou bien est l'imagination, ou bien n'est pas sans l'imagination, et par conséquent qu'elle a besoin du corps au moins en tant qu'objet ou en tant que disposition, comme une condition *sine qua non*. C'est ce qu'il dit quand il détermine le sens des paroles d'Aristote. Il cite en effet Aristote dans la traduction arabe – « mais si ceci [l'acte d'intelliger] est aussi l'imagination ou n'est pas sans l'imagination » – où il utilise une disjonctive, et Averroès en donne la raison. Et ses paroles apparaissent maintenant clairement – « et ceci est » – comme il conclut de façon corrélatrice l'opinion d'Aristote sur l'intellect matériel. Et il dit : « telle est sa pensée sur l'intellect matériel, c'est-à-dire possible, c'est-à-dire séparé du corps selon l'être », ce qui est impossible étant donné qu'il intelli^{ge} quelque chose sans avoir recours à l'imagination ; et cela signifie que l'intellect aurait besoin du corps selon l'opération, comme il le dira dans son passage : « et il n'entend pas par là » – il écarte² l'explication d'Alexandre : Alexandre, en effet, veut que ces paroles soient liées de façon copulative, et il dit ainsi que l'intellection est imagination ou ne va pas sans imagination – « et il n'entend pas par là » – c'est-à-dire par ce mot – « ce qui ressort superficiellement de ses paroles, à savoir que l'intellection ne se fait pas sans l'imagination » – c'est-à-dire qu'elle est l'imagination

1. Voir dans le présent volume l'article de Jean-Baptiste Brenet.

2. Je lis *remouet* au lieu de *remonet*. Je remercie ici Joël Biard pour sa relecture minutieuse qui a attiré mon attention sur certains problèmes de texte et de traduction.

même – « comme l’entend Alexandre »¹ ; et il en donne la raison. Il dit : « alors, en effet, l’intellect matériel sera susceptible de génération et de corruption » ; la conséquence apparaît d’elle-même : l’intellect sera la puissance imaginative².

C’est de ce passage que Pomponazzi a tiré la citation qu’il donne du commentaire d’Averroès. Or Nifo ne dit pas qu’Averroès ignore l’hypothèse contenue dans le texte aristotélicien, mais qu’il tente de résoudre une contradiction car il est convaincu qu’il existe une intellection totalement indépendante du corps ; ce qui amène Averroès à interpréter le passage. Le raccourci de Pomponazzi engendre une perception fautive de la démarche du Commentateur, mais au résultat, il dit bien en effet le principal, à savoir que pour Averroès il existe une pensée sans image (et Nifo le réaffirmera dans sa réponse en 1518). Il demeure pour le moins une certaine mauvaise foi dans la rapidité de l’énoncé et l’évitement d’un exposé développé.

Dans la seconde grande étape de sa réfutation, Pomponazzi s’applique à réfuter que l’âme intellectuelle soit immatérielle. Il reformule alors la thèse de l’adversaire de façon assez imprécise : *anima intellectiva est vere immaterialis*. Le *realiter* du chapitre III est devenu un simple *vere*, ce qui, sans complètement l’effacer, atténue la force de la thèse averroïste. D’ailleurs, Pomponazzi dénoncera finalement l’erreur commune de Thomas et Averroès qui estiment que l’âme humaine est immortelle.

De nouveau, Pomponazzi s’appuie avec insistance sur le passage du *De anima* I, 12 : comment Averroès peut-il prouver que l’âme intellectuelle est immortelle si l’image est nécessaire à la pensée ? On peut résumer la réfutation de Pomponazzi sous la forme d’un syllogisme qui est le suivant : l’âme est dite matérielle par une des deux causes suivantes soit parce que, pour son opération, elle est une puissance organique, soit parce qu’elle ne peut s’exercer sans le corps (*De anima* I, 12 : l’intellect est représentation ou (*vel*) ne va pas sans représentation). Donc, *a contrario*, l’âme sera immatérielle si elle ne requiert ni organe ni objet corporel

1. Le texte latin de l’édition de 1503 donne *Ari.*. Je corrige par *Alexander* (comme l’a fait Pomponazzi).

2. A. Nifo, *De anima*, I, comm. 12, f° 12v, col. 2 - 13r, col. 1 (non numéroté) : « At tamen hoc apparet quod uel est imaginari uel non sine imaginatione, et per consequens indiget saltem corpore obiective uel dispositive, tanquam causa sine qua non. Et dixit hoc cum ponderat uerbum Aristotelis. Dicit enim Aristotelem in arabica translatione – sed si hoc etiam est imaginatio aut non sine imaginatione – ubi disiunctive loquitur, et Auerrois reddit causam. Et sermo eius patet – et hoc est – nunc quasi correlarie concludit opinionem Aristotelis de intellectu materiali. Et inquit : et haec est sententia eius in intellectu materiali, scilicet possibili, scilicet qui est abstractus a corpore secundum esse, et quod impossibile est ut intelligat aliquid sine imaginatione ; scilicet et qui corpore indigeat secundum operationem, ut dicetur loco eius : et non intendit [f° 13r, col. 1] – remouet expositionem Alexandri : uoluit enim Alexander quod sermo copulatiue legatur, sic scilicet intelligere esse imaginari et non sine imaginatione inquit – et non intendit per hoc – scilicet istud uerbum – hoc quod apparet ex hoc sermone superficetenus, scilicet quod intelligere non fit nisi cum imaginatione – scilicet eo quod est ipsa imaginatio – sicut Alexander intelligit ab eo ; cuius rationem reddit. Dixit : tunc enim intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis ; consequentia patet per se quam tunc intellectus erit uirtus imaginatiua ».

pour son opération, ni comme sujet, ni comme objet. Or il n'y a aucune preuve de ce qu'elle puisse le faire sans organe ou sans corps ; donc il n'y a pas de preuve de son immortalité. Il envisage ensuite les arguments de l'adversaire :

1) Puisque l'âme intellectuelle reçoit toutes les formes matérielles (en se fondant sur le *De anima* III), elle est immatérielle et donc elle a une opération totalement indépendante. Mais, réplique Pomponazzi, selon Aristote, l'intellect est mu par le corps et est une faculté passive dont le moteur est l'image. Donc, puisque l'intellect possible est une faculté passive et qu'il a besoin d'une image, il est dépendant de la matière.

2) Une autre objection serait qu'elle n'a pas besoin du corps en tant que sujet, mais seulement en tant qu'objet, qu'elle est donc immatérielle absolument. Mais ce serait faire comme si une seule des deux conditions du *De anima* I, 12 (la première) était suffisante. De plus, il faudrait ajouter que l'âme ne doit pas être mue par le corps. Pour Pomponazzi, il faudrait montrer que l'âme est à la fois indépendante du corps *ut subiecto* et qu'elle n'est pas mue par le corps.

3) Admettons qu'une seule condition soit nécessaire (que l'âme n'ait pas besoin du corps *ut subiecto*). Mais il serait ridicule et indigne d'Aristote d'avoir ajouté une condition superflue, ce qui reviendrait à dire : l'âme est immatérielle si elle ne requiert pas d'organe et si elle ne requiert pas le corps. Donc, ici, avoir besoin du corps en tant qu'objet revient à en avoir besoin en tant que sujet. Tout le raisonnement tourne autour du *vel*. Quand de deux causes, dans une disjonctive, l'une disparaît, la chose qu'elles déterminent reste vraie ; donc l'intellect est inséparable du corps.

4) Enfin, la doctrine d'Averroès affirme même que l'intellect est immatériel *ipse* (ici réapparaît discrètement le *realiter*). Or il dépend du corps *ut obiecto* puisque, selon Pomponazzi, il est mu par une chose corporelle. On revient aux raisonnements précédents et sur le fameux *uel* de la citation du *De anima* I, 12. Et l'immatérialité requiert conjointement les deux conditions : être dépendant du corps aussi bien *ut subiecto* qu'*ut obiecto*.

Le passage précédemment cité du commentaire de Nifo, qui opposait Averroès et Alexandre sur la lecture et la compréhension du *uel*, est la source implicite de Pomponazzi qui a pris également au mot la disparition du *si* dans l'incise *et hoc est*. Son argumentation contre la thèse averroïste est une réponse en réalité plus ciblée à ce passage précis dont Nifo est l'auteur.

Ainsi Nifo est-il piégé : derrière le nom d'Averroès, c'est lui qui est visé et, de plus, dans un ouvrage assez audacieux où il réaffirmait, en 1503 (la rédaction de l'ouvrage étant datée de 1498), des positions qu'il avait dû renier quelques années auparavant et qui aussi contredisaient des propos plus orthodoxes publiés la même année, 1503, dans le nouveau *De intellectu*. Mais les temps ont changé et après le concile du Latran, Nifo est mis par Pomponazzi dans une situation périlleuse. Sa marge de manœuvre est assurément étroite.

La réponse de Nifo dans le *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium* (1518)

À première vue, la succession des quatre-vingt cinq chapitres qui composent le *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium* forment un discours répétitif, dont l'intention est de soutenir la thèse de l'immortalité de l'âme individuelle en opposition au traité de Pomponazzi. Il montre l'incompréhension par Pomponazzi d'Aristote et des thèses péripatéticiennes en général, ainsi que ses contradictions (la première étant de poser en introduction que l'homme est une nature intermédiaire alors que sa propre thèse ne peut partir de ce présupposé). Cependant, il est à noter que, dans le premier chapitre, Nifo insiste sur le fait qu'il est très difficile de déduire ce que ces philosophes ont pensé de l'immortalité de l'âme, Platon n'étant pas constant d'une œuvre à l'autre et Aristote en ayant finalement peu traité :

C'est donc en vain que Pomponazzi a travaillé lorsqu'il cherche à débattre de ce qu'Aristote a pensé de l'immortalité, puisque celui-ci n'a rien recherché par lui-même et n'en a rien dit de clair ; mais les passages que l'on rassemble de ses propos sont dits en passant, dont on ne doit tirer absolument aucune certitude, et on ne doit pas affirmer, à partir de passages rassemblés ça et là, que tout ceci vient de la pensée d'Aristote¹.

Sur la question de l'évaluation des philosophies antiques à propos de l'immortalité de l'âme, sa position était déjà celle-ci dans le *De intellectu* de 1503. Une telle affirmation, juste en soi, pourrait aussi être une façon de se défaire de toute prise de position nette. Mais, si le propos d'ensemble est – circonstances obligent – conforme à l'orthodoxie, à savoir soutenir la thèse de l'immortalité de l'âme, cependant, en observant de plus près la structure du texte et l'importance accordée à chaque auteur, il apparaît que Nifo, toutes précautions prises, n'évite pas le défi lancé par Pomponazzi dans les chapitres III et IV de son *De immortalitate animae*.

Il est, en effet, un ensemble cohérent, dont la démonstration est assez serrée : ce sont les chapitres IV à XXXIII, consacrés à la thèse d'Averroès. Ainsi y a-t-il deux débats et deux types de discours : 1) Le propos d'ensemble soutenant la thèse de l'immortalité de l'âme où les chapitres XXXIV à LXXXV forment un ensemble qui mêle la réfutation de la thèse matérialiste de Pomponazzi et des développements assez convenus quand il s'agit visiblement de parler au nom des commanditaires. 2) Mais avant, des chapitres IV à XXXIII, il est un premier débat, interne à la tradition péripatéticienne, où Nifo répond en averroïste (même s'il précise qu'il endosse l'habit pour réfuter son adversaire).

1. A. Nifo, *De immortalitate animae*, c. I, f° 1r col. 2 : « In vanum ergo laboravit Pomponatius quum quaerit disputare quod Aristoteles de immortalitate senserit, quandoquidem de illa nihil per se quaesivit nihilque dilucide dixit ; sed ea quae ex dictis ab eo colliguntur sunt obiter dicta quibus nulla prorsus fides adhibenda est nec asserendum est, quod ex dictis obiter colligitur, id omne esse de Aristotelis mente ».

La réponse de Nifo, des chapitres IV à XXXIII, épouse la présentation de la thèse d'Averroès faite par Pomponazzi, que Nifo identifie comme celle de Jean de Jandun (et ainsi implicitement reconnue comme la sienne autrefois). Sa réponse suit le déroulement de l'exposé de l'adversaire. À propos de la félicité (chapitre XXVII à XXXIII), dont la réfutation faite par Pomponazzi était expéditive et ne semblait avoir d'autre raison que de raviver une polémique destinée à enfermer l'adversaire, Nifo convient qu'Averroès n'a pas compris Aristote mais que Pomponazzi n'a pas lui-même compris Averroès. Il y reviendra dans la seconde partie de l'ouvrage, se réservant donc d'asséner lui-même le coup de grâce. La concession était inévitable. Concernant l'interprétation du *De anima* I, 12 par Averroès, Nifo expose correctement sa démarche – reprenant son propos du *De anima* de 1503 – et, à défaut de cautionner cette interprétation, du moins en souligne-t-il la cohérence : Averroès ne fait pas dire à Aristote dans ce passage qu'il existe une pensée sans image, cependant pour lui, Averroès, il existe une pensée sans image. On ne peut ici entrer dans le détail de sa réponse, développée, mais, endossant l'habit averroïste dans ces quelques trente chapitres, Nifo consacre à l'exposé du philosophe arabo-andalou une attention et une précision révélatrices aussi bien de sa connaissance que d'une forme certaine de sympathie. L'examen plus attentif des chapitres XVII à XXI en apporte une confirmation.

Ces cinq chapitres se proposent d'éclairer la thèse de la séparabilité de la forme et de l'immatérialité. Voici comment Nifo annonce la manière dont il va procéder (chapitre XVII) : il va premièrement montrer l'accord et les différences entre Thomas et Averroès ; deuxièmement, montrer ce qui va dans le sens de la séparabilité de la forme ; troisièmement, chercher les preuves par lesquelles Averroès et Thomas ont pu prouver l'immortalité ; quatrièmement, dire l'opinion d'Averroès sur le passage d'Aristote dont il est question et éclairer également Aristote par lui-même ; cinquièmement, montrer que, selon Aristote et d'autres philosophes, la pensée peut se faire sans image.

En commençant par montrer les points communs entre Averroès et Thomas sur la séparabilité de l'âme intellectuelle, donc ce en quoi tous deux s'opposent à Alexandre, Nifo rétorque à Pomponazzi qui, à la fin du second point, soulignait l'erreur commune d'Averroès et de Thomas. Il semblerait donc que Nifo ne réponde pas à la critique précisément anti-averroïste, à savoir, montrer que l'âme est séparée *realiter*, et que Pomponazzi, il est vrai, diluait lui-même au chapitre IV après l'avoir explicitement formulée au chapitre III. La mise au point entre Thomas et Averroès, qui ouvre le raisonnement de Nifo, peut cependant s'expliquer aussi par le fait que Nifo aurait bien à l'esprit la réfutation de Thomas sur la question de la séparation *realiter* de l'âme intellectuelle et qu'il ne tient pas à l'affronter directement, surtout en ce livre-là. Mais, à y regarder de plus près, il y répondra finalement.

Bien que Nifo suive le programme qu'il a annoncé, deux temps structurent fortement sa réponse : il donne, dans un premier moment, une réponse

systématique qui oppose à Pomponazzi les conceptions de Jean de Jandun et, dans un second temps, une réponse portant sur le sens et l'interprétation à donner au fameux passage d'Aristote.

La première partie de la réponse débute au chapitre XVIII qui relève les points d'accord entre Thomas et Averroès (l'âme est séparable) tout en soulignant aussi les différences : pour Thomas, l'âme est la forme du corps ; pour Averroès, elle est une substance intellectuelle éternelle. Pour Thomas, l'âme intellectuelle est donc aussi végétative et sensitive, alors qu'Averroès ajoute l'âme cogitative par l'intermédiaire de laquelle l'âme informe le corps. Il s'ensuit que l'âme intellectuelle est séparée du corps humain tout en étant en lui. Le problème est donc bien posé et Nifo précise que, finalement, pour Thomas comme pour Averroès, l'âme intellectuelle ne dépend pas du corps tout en étant dans le corps :

Il y a cependant des différences. La première : Averroès a posé que l'intellect était une substance éternelle, avant et après, alors que Thomas pense qu'elle est faite par la création *de nouo*, mais qu'après la mort elle demeure éternellement. La seconde : Averroès veut que l'intellect soit un en nombre pour tous les hommes, Thomas veut que l'intellect, tout comme l'âme, soit multiplié selon le nombre des corps. Troisième différence : le divin Thomas n'a posé aucune autre forme dans l'homme que l'âme intellectuelle puisqu'il dit que l'âme intellectuelle est à la fois âme sensitive et végétative. Mais Averroès pose l'âme intellectuelle, qui informe le corps humain et, en plus de celle-ci, il a posé dans l'homme l'âme cogitative, que les Grecs appellent dianoétique, qui est à la fois sensitive et végétative dans l'homme. C'est par son intermédiaire, en effet, qu'il veut que l'âme intellectuelle informe le corps humain. Il s'ensuit que l'âme intellectuelle est séparée du corps humain tout en étant en lui¹.

À la suite, le chapitre XIX s'applique à montrer la séparabilité de la forme et à répondre à Pomponazzi qui pense que toute forme organique est matérielle, c'est-à-dire dépend d'un corps. Nifo oppose que toute forme organique ne dépend pas d'un corps matériel (il prend l'exemple du feu) et qu'une forme peut être indépendante par essence (*abstracta per essentiam*) même si son opération nécessite un objet corporel. Or est matériel ce qui est organique, cette seule condition est vraie. Comme il vient de réaffirmer la distinction entre *ut subiecto* et *ut obiecto*, le chapitre XX poursuit la démonstration et prouve la séparabilité en montrant l'indépendance de l'opération de l'âme *ut subiecto*. Pour cela, il reprend principalement un raisonnement hérité de Jean de Jandun en établissant une

1. A. Nifo, *De immortalitate animae*, c. XVIII, f° 4v col. 1-2. « Sunt tamen differentiae. Prima quidem quia Averroes intellectum posuit substantiam utraque ex parte aeterna, Thomas vero per creationem illam de novo factam persuadet, post mortem tamen perpetuo remanere. Secunda quia Averroes intellectum vult esse unum numero in omnibus hominibus, Thomas vult intellectum sicut et animam multiplicari pro numero corporum. Tertia differentia est quod divus Thomas propter intellectivam in homine nullam aliam formam posuit quoniam intellectivam dicit simul esse sensitivam et vegetativam. At Averroes intellectivam ponit corpus humanum informantem et praeter illam posuit in homine cogitativam, quae Graeci dianoetica appellant, quae simul est sensitiva et vegetativa in homine. Hac enim mediante intellectivam voluit humanum corpus informare. Ex his sequitur intellectivam esse separatam a corpore humano et in eo esse ».

analogie avec l'opération de l'intelligence qui dépend du ciel *ut ab obiecto* et non *ut a subiecto*.

On peut donc considérer qu'arrivé à ce point, Nifo peut estimer avoir répondu à Pomponazzi d'une part en dissociant matérialité et opération qui a besoin du corps pour s'exercer, d'autre part en réhabilitant la distinction entre *ut obiecto* et *ut subiecto*.

Il lui reste à analyser le problème de l'interprétation du *De anima* I, 12, au chapitre XXI, intitulé « Quo verba Aristotelis intelliguntur quae primo de anima posuit pro ueritate et pro opinione Averrois ». Il commence par l'interprétation d'Averroès avant d'envisager le texte d'Aristote en lui-même. Selon Averroès (selon Nifo), Aristote s'adresserait aux Platoniciens, pour qui l'âme existe avant de descendre dans le corps, et il montrerait que l'âme, une fois dans le corps, ne peut penser sans image. Et Nifo donne ensuite une interprétation de ce passage *pro ueritate* :

Mais en vérité, il faut savoir qu'Aristote veut bien que l'âme intellectuelle reste après la mort, mais il dit que ce n'est pas l'âme formellement sauf quand elle informe en acte le corps ; lorsque l'âme intellectuelle quitte le corps, elle cesse d'être une âme, mais elle ne cesse pas d'être un intellect ou une intelligence. C'est pourquoi, bien que ce qui est une âme reste après la mort, il ne le reste pas en tant qu'âme mais en tant qu'intellect ou intelligence. [...] Il répond qu'aucune opération n'est propre à l'âme en tant qu'âme ; en effet nous constatons par expérience que c'est¹ surtout l'intellection qui est² d'abord à elle-même : l'intellection en effet est à elle-même dès qu'elle est dans le corps ; mais l'intellection n'est pas propre à elle-même puisqu'elle n'est pas sans image. De là il pose deux hypothèses. La première : si une opération est le propre de l'âme qui est à elle-même en tant qu'âme, celle-ci, en tant qu'elle est une âme, sera séparée après la mort. La seconde : si aucune opération n'est propre à l'âme en tant qu'âme, celle-ci, en tant qu'âme, ne sera pas séparée. Mais il découle de ce qui a été dit qu'aucune opération n'est le propre de l'âme en tant qu'elle est une âme. Donc, *de facto*, en tant qu'âme, elle ne peut rester après la mort³.

Nifo poursuit l'interprétation d'Aristote qui, selon lui, ne veut pas certes que l'âme existe avant le corps, mais ne nie pas qu'elle survive au corps :

1. Je corrige « esset » en « esse ».
2. Je corrige « inesse » en « inest ».
3. *Ibid.*, c. XXI, f° 5r col. 1-2 : « Pro ueritate uero debes scire Aristoteles bene uelle intellectivam animam post mortem remanere, asserit tamen non esse formaliter animam nisi cum corpus actualiter informat ; propterea cum intellectiva anima desinit corpus informare, desinit esse anima, non tamen desinit esse intellectus aut intelligentia aut desinit esse. Quare licet id quod anima est post mortem remaneat, non quidem ut anima, sed ut intellectus vel intelligentia remanet. [...] Respondet nullam esse propriam operationem animae quatenus anima est ; nam maxime intelligere esse quod primo sibi inest experimur : intelligere enim inest sibi quum primum corpori inest ; et tamen sibi proprium non est cum non sine phantasmate sit. Ex his verificat duas hypotheticas. Prima est : si aliqua est operatio animae propria quae sibi competit quatenus anima est, ipsam, quatenus anima est, contingit separari post mortem. Secunda : si nulla operatio est animae propria, ut anima est, ipsam ut anima est non contingit separari. Sed ex solum dictis quod nulla est animae operatio quatenus illa anima est. Ergo, de facto, ipsa, ut anima non potest post mortem remanere ».

De ces propos, il apparaît qu'Aristote n'a pas nié que l'âme restât après la mort, mais il a seulement dit qu'elle ne restait pas en tant qu'âme, puisque (en tant qu'âme) elle ne possède aucune opération qui lui soit propre. Mais elle reste en tant qu'intellect et intelligence parfaite qui n'a désormais plus besoin du corps. Elle a acquis la perfection grâce à laquelle elle n'a plus pour elle-même besoin du corps. Si certains disent que selon la pensée d'Aristote l'âme reste après la mort, ils n'entendent pas l'âme en tant qu'elle est une âme, mais la chose qui est l'âme. En effet, ce qui est l'âme reste après la mort puisque reste une opération pour l'intellection¹.

Voilà donc une lecture qui prête à Aristote une intuition de l'immortalité (Nifo reste modéré : *non negasse*), nettement influencée par Jean de Jandun, et c'est ici aussi que, sans l'avoir annoncé, Nifo affirme avec force que l'âme, si elle séparée, l'est *realiter* (en tant que *res* qui est l'âme).

Nifo est assurément gêné dans cette partie de sa réponse : d'une part par rapport à Thomas (qu'il est censé représenter aux yeux de ses commanditaires) qui réfuta Averroès sur la séparation réelle de l'âme, et d'autre part par rapport à Pomponazzi, du moins sur l'aspect logique que pose la présence du *uel* dans l'énoncé du *De anima* I, 12. Par rapport à Pomponazzi, il rétablit la cohérence de la vision averroïste mais il évite, à propos de ce passage, d'entrer dans le raisonnement de son adversaire, dont la démonstration était imparable. En revanche, de façon discrète mais ferme, il justifie le *realiter* de la thèse averroïste, qu'avait en grande partie gommé Pomponazzi². Étant donné les contraintes de l'exercice qui lui était alors imposé, il faut reconnaître à Nifo une audace certaine.

Conclusions

La controverse de 1516-1518 s'inscrit donc dans une crise plus étendue des écoles averroïste et alexandriste. L'argumentation même de Pomponazzi – du moins en ce qui concerne la thèse d'Averroès – ne peut se saisir totalement qu'en rapport avec les commentaires de Nifo de 1503. Pour les philosophes, les difficultés liées à la question de l'immortalité de l'âme commencent dans les années 1480, avec les traités de Vernia, se poursuivent dans les années 1490 avec Nifo et le *De intellectu*. Celui-ci, malgré un reniement imposé, est resté fidèle aux commentaires averroïstes, notamment dans son *De anima*, écrit en 1498 et publié en 1503. En 1516, avec Pomponazzi, le débat sur l'immortalité de l'âme connaît un troisième et dernier acte qui signe la défaite des deux philosophes. Si Nifo et

1. *Ibid.*, c. XXI, f° 5r col. 2 : « Ex quibus patet Aristotelem non negasse animam remanere post mortem, sed solum asseruit illam non remanere quo anima est, cum ipsa (ut anima) nullam propriam habeat operationem. Remanet autem ut intellectus atque intelligentia perfecta quae postea non amplius indiget corpore. Acquisivit enim perfectionem qua non sibi amplius est corpore opus. Si aliqui ad mentem Aristotelis dicant animam post mortem remanere, non intelligunt per animam quatenus anima, sed rem quae est anima. Res enim quae est anima remanet post mortem, quoniam sibi remanet aliqua operatio propter intelligere ».

2. Peut-être que, pour Pomponazzi, la thèse averroïste est plus cohérente que celle de Thomas, mais ce n'était pas le lieu de le reconnaître.

Pomponazzi sont rivaux, il serait réducteur de réduire cette page de l'histoire de la pensée à cet aspect, occultant ainsi qu'il s'agit aussi d'une page importante de l'histoire de l'Église, de sa politique envers les philosophes et de son évolution. Là commence vraiment le siècle de la réforme et de la contre-réforme.

Pomponazzi sera désormais plus discret, que cette prudence résulte de contraintes extérieures ou d'une autocensure. Le climat n'est pas favorable à une expression trop directe et bien diffusée de thèses contraires à l'orthodoxie. C'est sensible également pour Nifo qui, entre 1518 et 1523, lors de rééditions de ses ouvrages des années 1500, sera amené à les modifier. Dans le *De anima* de 1523, comme l'ont noté Bruno Nardi et Edouard Mahoney, il rejette celui de 1503 dont il dit qu'il fut publié contre son accord¹ : Nardi pense qu'il s'agit d'une défense, Mahoney pense que la protestation est sincère puisqu'il note une évolution de l'averroïsme de Nifo, de moins en moins radical, dès le *Destructio destructionum* (1497). Je serais plutôt de l'avis de Nardi pour penser que les reniements des années 1520 sont moins le résultat de convictions que de précautions, voire de pressions, plus ou moins subtiles, juste après que la controverse de 1516-1518 eut remis en lumière certains de ses ouvrages, notamment le commentaire sur le *De anima*. Ainsi, après la période padouane, dans les premières années du xvi^e siècle, Nifo, avec davantage de modération, écrit encore assez librement, jusqu'à la reprise du *De intellectu* de 1503, que l'on peut considérer comme une conséquence directe des événements de 1492. Avec le *De immortalitate animae* il sert, bon gré mal gré, mais effectivement, l'Église contre Pomponazzi, et aussi contre lui-même, sans en être dupe. D'ailleurs il quittera Rome et Pise et rejoindra Salerne où, dans les années 30, abandonnant la forme du commentaire universitaire, il écrit de nouveaux types de traités qui ne prétendent plus se consacrer à l'examen d'une seule œuvre mais rassembler sur un sujet l'ensemble de l'héritage philosophique. Il développe désormais sa pensée dans un cadre moins codé où sont sensibles les apports de l'humanisme. Paradoxalement, il n'est pas impossible que les contraintes qui l'ont conduit à s'éloigner de ses positions l'aient en même temps orienté vers une plus grande autonomie, en s'intéressant de plus en plus aux nouvelles formes de la pensée. Cependant, au sein de cette évolution, il continuera à se revendiquer péripatéticien et à soutenir des thèses qui ne sont pas dépourvues de toute couleur averroïste, notamment dans la définition de la *felicitas*.

1. A. Nifo, *Suessanus super libros de anima, Impressa autem accuratissime Venetiis mandato et expensis nobilis uiri Domini Luce Antonii de Giunta Florentini*, III, comm. 68, 1523, f^o 225v col. 2 : « Haec sunt quae mihi uidentur de tertio libro de anima ubi habes etiam quae in iuuenta colligimus, quamquam me inuito ac nesciente fuerint publicata ».

MATÉRIALISME ALEXANDRISTE ET MATÉRIALISME POMPONAZZIEN

Thierry Gontier

Université Jean Moulin, Lyon III

Le chapitre IX occupe une place centrale dans le *De immortalitate animæ* de Pomponazzi. Il forme comme la *pars informans* du projet, ce qui apparaît d'autant plus clairement qu'il se trouve inséré entre des chapitres dont le but (à l'exception du premier et du dernier) est essentiellement élenchtique : réfutation des autres opinions (Averroès, les Platoniciens, Thomas d'Aquin) dans les chapitres qui précèdent, réfutation des objections dans les chapitres qui suivent. Au chapitre IX, Pomponazzi parle en son nom propre. Quoique dans la préface du traité, il ne prétende à rien de plus qu'à restituer fidèlement la pensée d'Aristote, sans se prononcer sur sa vérité¹, les arguments qu'il apporte dans ce chapitre sont moins textuels que rationnels. Citons Pomponazzi :

Cette solution ne recèle donc en elle aucune faiblesse : elle est pleinement en accord avec la raison et l'expérience, et ne suppose rien qui relève de la fable ou de la croyance [...]. Elle m'apparaît donc de toutes la plus probable et la plus fidèle à la pensée d'Aristote².

C'est bien sa propre opinion (celle que lui-même juge « probabilior »), en accord avec Aristote, que Pomponazzi veut ici exposer sur ce qui constitue l'objet immédiat du traité, à savoir l'immortalité de l'âme. La plus importante part du chapitre va être consacrée à démontrer, premièrement, que l'âme intellectuelle de l'homme est mortelle *simpliciter* et immortelle *secundum quid*, deuxièmement, que l'âme

1. Il ne s'agit en effet que de savoir « quelle fut [...] l'opinion d'Aristote » sur l'immortalité de l'âme. À la question « quelle est ta propre opinion à ce sujet ? », Pomponazzi répond d'emblée : « Quant à savoir s'il en est en réalité comme je le pense [i.e. qu'il en est selon l'opinion d'Aristote], tu en consulteras de plus habiles » (Petrus Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animæ, Proemium*, texte latin et trad. allemande B. Mojsish, Hamburg, 1990 [noté par la suite « DIA »], p. 4). Toutes nos références sont faites à cette édition. C'est toujours nous qui traduisons.

2. « Ad hanc positionem nullum sequi videtur inconueniens : Omnia rationi et experimentis consonare, nihil fabulosum, nihil creditum poni [...]. Haec recitata mihi inter omnes probabilior videtur magisque ad mentem Aristotelis » (*DIA*, IX, p. 100-101).

humaine est engendrée et corruptible. Mais la première question dépend d'une autre, présentée dès le début du chapitre :

Il faut comprendre et bien graver en sa mémoire ce qui est requis en cette matière [*i.e.* pour décider si l'âme est ou non immortelle]. Toute acte cognitif opère en quelque façon une abstraction à partir de la matière ; en effet, comme le dit le Commentateur au troisième livre du traité *De l'âme*, commentaire 5, la matière fait obstacle à la connaissance¹.

Il ne s'agit là que de l'application du principe qui vaut depuis le chapitre IV : l'immortalité de l'âme doit être évaluée à partir du degré d'immatérialité de l'opération intellectuelle – comme le répète à plusieurs reprises Pomponazzi, *operatio* (ou *operari*) *insequitur esse*². D'où l'ordre de l'exposé de ce premier développement du chapitre IX, qui montre tout d'abord la matérialité de la connaissance humaine pour conclure à la mortalité *simpliciter* de l'âme³. Le vrai objet de ce développement est ainsi le double rapport de la connaissance humaine à la matérialité de l'imagination d'une part, à l'immatérialité de l'intelligible d'autre part.

Le problème de l'immortalité de l'âme croise ainsi très classiquement le champ noétique. Mais, pour parodier le titre d'un article bien connu d'Alain de Libera⁴, y a-t-il à proprement parler, chez Pomponazzi, une « noétique » ? Il est sans doute clair que la démonstration de la mortalité de l'âme est sous-tendue par quelque chose comme une théorie de la connaissance. En outre le traité de Pomponazzi se réfère à la grande tradition noétique tant par son objet immédiat (la juste interprétation des textes du *De anima* d'Aristote) que par son vocabulaire (emprunté à la traduction du *Grand commentaire du De anima* d'Averroès de Michel Scot) et par les interlocuteurs qu'il se donne (Averroès et Thomas d'Aquin en particulier). Si cependant on prend ce terme de « noétique » en un sens plus restreint, la question nous paraît plus problématique. La noétique, prise en ce sens, ne renvoie pas seulement une théorie générale de la connaissance, mais à l'explicitation d'une véritable aporie : comment l'intellection est-elle possible ? Ou, pour être plus précis : comment l'intellect humain, quoique fonctionnellement lié au corps, peut-il accéder à l'intelligible, se saisir de lui et le penser ? Il n'est

1. « Ad cuius evidentiam sciendum est et valde memoriae mandandum in hac materia, quod, cum omnis cognitio quoquo modo abstrahat a materia – nam, ut inquit Commentator tertio *De anima* commento 5, materia impedit cognitionem » (*DIA*, IX, p. 78).

2. Cf. *DIA*, IV, p. 16 ; IX, p. 108, ; X, p. 118.

3. Dans un troisième temps, Pomponazzi montre les avantages de sa solution sur celle qui lui est directement concurrente – celle de Thomas d'Aquin.

4. « Existe-t-il une noétique averroïste ? Note sur la réception latine d'Averroès aux XIII^e et XIV^e siècles », dans F. Niewöhner et L. Sturlese (éds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80. Notre question est cependant un peu différente de celle d'Alain de Libera : celui-ci ne doute nullement qu'il existe une noétique d'Averroès ; ce qui fait pour lui problème étant l'unité de la doctrine averroïste dans son histoire. Pour nous, c'est bien l'existence chez Pomponazzi d'une doctrine que l'on puisse nommer « noétique » qui pose problème.

pas certain que l'on trouve chez Pomponazzi une réponse à cette question. Ce que nous voulons montrer ici, c'est que Pomponazzi détourne cette question vers une autre, qui n'est plus à proprement parler celle de la noétique. Pour éclairer ce point, nous nous attacherons plus particulièrement à la relation entre le « matérialisme » psychologique de Pomponazzi et celui de l'auteur de la tradition noétique dont il paraît le plus proche, à savoir Alexandre d'Aphrodise¹.

Les références alexandristes du *De immortalitate animæ*

La proximité des deux auteurs semble un point bien établi. L'une des premières mentions connues de l'alexandriste de Pomponazzi se trouve dans l'*Elogia virorum litteris illustrium* de Paul Jove, paru en 1546, dont Pierre Bayle reprend le texte en note de l'article « Pomponazzi » de son *Dictionnaire*². Ce rapprochement a fait un long chemin jusqu'au xx^e siècle : Ernest Renan écrit sans nuance que « Pomponat embrassa l'opinion d'Alexandre, qui niait purement et simplement l'immortalité »³. La position d'Étienne Gilson est plus fine en apparence : en réalité elle est surtout plus embarrassée. Celui-ci reconnaît que les deux auteurs partagent les mêmes conclusions. Il reconnaît sans doute aussi des différences entre les deux doctrines. Mais de quel ordre exactement ? Citons Gilson :

Rejoignant les conclusions d'Alexandre d'Aphrodise, Pomponazzi l'affirme à mainte reprise [i.e. que l'âme est mortelle], avec cette nuance pourtant qu'il ne reprend pas cette conclusion ouvertement à son compte⁴.

Pomponazzi se rallierait à l'« alexandriste » dans le *De immortalitate*, sous la seule réserve du chapitre xv (le point de vue de la foi) – cette réserve dans laquelle Pierre Bayle voulait voir l'expression de la pensée la plus personnelle de Pomponazzi. Ou, pour dire les choses encore autrement, Pomponazzi serait alexandriste pour autant qu'il est matérialiste et mortaliste, c'est-à-dire du point de vue de la raison naturelle. Un peu plus loin, Gilson revient sur cette question, sans être beaucoup plus précis :

Pomponazzi passe souvent pour Alexandriste [...]. Il semble pourtant plus raisonnable d'admettre qu'à la suite de ses propres études du *De Anima*, il constata que les conclusions

1. Il convient d'indiquer d'emblée les limites de cette étude, qui ne prend en compte que le *De immortalitate animæ* et le cours de 1504, sans tenir compte des autres cours antérieurs à la publication du *De immortalitate animæ* ni des textes liés à la polémique autour de la parution de cet ouvrage ni à la réception d'Alexandre aux xv^e et xvi^e siècles.

2. « Secutus Aphrodisaei placita, cujus dogmate ad corruptendam juventutem, dissolvendamque Christianus vitae disciplinam, nihil perstilentius induci potuit » (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3^e édition, Rotterdam, 1715, p. 307, note B).

3. Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 1852, rééd. avec une préface d'Alain de Libera, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 250.

4. Étienne Gilson, *Humanisme et Renaissance*, Avant-propos de J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1983, p. 187-188.

d'Alexandre d'Aphrodise sur la mortalité de l'âme étaient celles qui se rapprochaient le plus des siennes. Les deux interprétations s'accordaient sur ce point. Il semble que les choses n'aillent d'ailleurs guère au-delà. Il serait difficile de prouver que Pomponazzi accepte la totalité de la psychologie d'Alexandre, dont le sens n'est pas toujours clair. Encore moins le suit-il en d'autres matières. On peut le qualifier d'alexandriste pour situer sa doctrine, mais cette épithète ne dit pas ce qu'elle est¹.

Pomponazzi, donc, ne reprend pas la totalité de la doctrine d'Alexandre, ni dans le domaine psychologico-noétique (Gilson n'explique pas en quoi) ni dans d'autres domaines (allusion indirecte au *De fato*). Mais Gilson admet que Pomponazzi lui-même, au terme d'une démarche qui lui est propre, dresse le constat de la similitude de ses conclusions avec celles d'Alexandre.

Le problème est que nulle part dans le *De immortalitate animæ*, Pomponazzi ne dresse un tel constat. Le nom d'Alexandre apparaît à six endroits du *De immortalitate*, pour neuf occurrences au total² : pas plus, pour prendre un exemple, que le nom de Themistius. Seules deux de ces citations se trouvent au chapitre IX où Pomponazzi présente son opinion : à l'inverse des autres solutions qui toutes sont référées à un ou plusieurs auteurs précis, la solution exposée par Pomponazzi dans ce chapitre l'est en son nom propre, sans référence à une doctrine plus ancienne. Plus généralement, dans aucune des références explicites du *De immortalitate animæ*, Pomponazzi ne déclare lui-même que sa doctrine présente quelque similitude avec celle d'Alexandre. Il arrive ainsi qu'Alexandre soit cité indirectement, comme au chapitre IV, où son nom apparaît à l'intérieur d'une citation d'Averroès :

Averroès [...] dit : « Et <Aristote> ne veut pas dire pas par là ce qu'il paraît à une lecture superficielle du texte, à savoir qu'il n'y a d'intellection qu'avec la faculté imaginative ; sans quoi en effet, l'intellect matériel serait engendré et corruptible, comme le comprend Alexandre ». Il est donc clair que pour Averroès l'intellect a une opération tout à fait indépendante du corps³.

Ailleurs, il est cité pour être critiqué, comme c'est le cas dans ce texte du chapitre IX sur lequel nous aurons à revenir, où Pomponazzi rectifie son interprétation de *Métaphysique*, Λ, 3, 1070 a 22-27 (où Aristote affirme que l'intellect est peut-être immortel, mais que l'âme entière, elle, est mortelle) :

1. *Ibid.*, p. 195.

2. *DIA*, IV, p. 16 ; IX, p. 84-86 ; IX, p. 106 ; X, p. 126 ; XIV, p. 204-206 ; XIV, p. 220. Nous ne prenons pas en compte la coquille de l'édition Mojsish, qui met « Alexandre » à la place d'« Aristote » (*DIA*, p. 107).

3. « Sibi quidem, quoniam in commento 12 primi *De anima* in fine commenti haec dicit : "Et non intendit per hoc hoc, quod apparet ex hoc sermone superficitenus, scilicet quod intelligere non sit nisi cum imaginatione; tunc enim intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander". Ex quibus liquet, quod intellectus secundum Averroem habet aliquam operationem omnino independentem a corpore » (*DIA*, IV, p. 16).

Et en ce qui concerne le texte 17 du douzième livre de la *Métaphysique*, je ne suis pas d'accord avec la réponse d'Alexandre, telle que la rapporte le Commentateur à cet endroit, à partir du témoignage de Themistius, à savoir qu'il porte sur l'intellect agent ; car l'intellect agent n'est pas la forme de l'homme ; mais ce texte porte sur l'intellect possible, qui tantôt intellige et tantôt non ; il se corrompt en effet si quelque chose en lui se corrompt, à savoir le sensitif, auquel il est identique. De fait, Aristote parle ici de ce qu'est l'intellect par soi, non de ce qu'il est par accident ; comme s'il disait que rien n'empêche que l'intellect subsiste en tant qu'il est un intellect : mais non en tant qu'il est un intellect humain, puisque il a été déjà été démontré au premier livre du traité *Du ciel*, que tout ce qui est engendré se corrompt¹.

Il est encore cité à témoin sur un point qui ne se rapporte que très indirectement à la question noétique. C'est le cas pour ce texte du chapitre IX, dans lequel Pomponazzi note les difficultés liées à l'emploi du terme d'« âme » pour désigner le principe moteur des êtres éternels :

Aussi n'est-ce pas dans le même sens que les corps célestes, les hommes et les bêtes sont des animaux : car, comme on l'a vu, ce n'est pas dans le même sens que leurs âmes sont l'acte d'un corps physique organique. C'est pourquoi, selon Alexandre, dans la *Paraphrase du traité De l'âme*, on dit que l'intelligence est l'âme du ciel ou que le ciel est un animal dans un sens plutôt équivoque. Averroès, dans le traité *De la substance de la sphère céleste*, semble en être aussi d'accord².

Dans aucun de ces textes Pomponazzi ne se déclare en accord avec Alexandre d'Aphrodise sur les questions touchant à l'immortalité de l'âme ou l'immatérialité de l'opération intellectuelle.

On pourrait sans doute répondre que la référence est implicite, que l'aristotélisme padouan se partage entre Alexandristes et Averroïstes, et que refuser la doctrine de l'intellect unique d'Averroès, c'est se référer, au moins implicitement, à la thèse alexandriste de l'intellect individuel mais mortel. Il convient cependant de ne pas surestimer l'importance de ce dilemme, ainsi que l'avait fait Francesco

1. « Et quod dicitur de textu 17 duodecimi *Metaphysicae*, non approbo Alexandri responsonem, quam ibi refert Commentator ex relatione Themistii, illud scilicet intelligi de intellectu agente ; nam intellectus agens non est forma hominis ; sed intelligitur de intellectu possibili, qui quandoque intelligit et quandoque non ; corrumpitur enim quodam interius corrupto, id est sensitive, cui identificatur. Verum Aristoteles illud intelligit de per se et non per accidens, quasi dicat nihil prohibere eum remanere, qua intellectus est, non qua humanus, cum iam primo *De caelo* monstratum est, quod omne genitum corrumpitur » (*DIA*, IX, p. 106. Nous avons corrigé la coquille signalée plus haut).

2. « Quapropter non uno modo corpora caelestia, homines et bestiae animalia sunt, cum non uno modo eorum animae sint actus corporis physici, organici, ut visum est. Ideo Alexander in *Paraphrasi de anima* dixit intelligentiam satis aequivoce dici animam caeli et caelum animal. Cui et consentire videtur Averroes in *De substantia orbis* » (*DIA*, IX, p. 84-86). Le texte du chapitre XIV où apparaît quatre fois le nom d'Alexandre (*DIA*, XIV, p. 204-206), n'a quant à lui aucun rapport avec la question de l'immortalité de l'âme, puisqu'il traite de l'attribution des miracles à l'influence des astres – une question qui sera surtout développée dans le *De incantationibus*.

Fiorentino¹. Comme l'avait autrefois noté Renan, la source s'en trouve dans la préface aux *Opera omnia* de Plotin édités par Marsile Ficin, qui déclare que la quasi-totalité du monde aristotélicien est divisée en deux sectes, l'une proclamant que notre intellect est mortel, l'autre qu'il est unique pour tous les hommes – deux opinions également contraires à la religion et à la croyance dans la Providence². Cette réduction fait pleinement sens à l'intérieur de la pensée de Ficin, qui veut opposer à l'aristotélisme le platonisme comme la seule philosophie capable de penser à la fois l'immortalité et l'individualité des âmes : aussi Thomas d'Aquin est-il oublié dans cette dichotomie, mais on sait que Ficin, qui fait nombre de références, explicites ou implicites, au *Contra Gentiles*, range sa doctrine non du côté des péripatéticiens mais bien de celui des platoniciens. Nous ne pouvons ici que souscrire à ce qu'écrivait Bruno Nardi dans son article « Alessandrismo » de l'*Enciclopedia cattolica* : « Non consta per altro che vi sia stato nella scolastica una corrente alessandista comme ve ne fu una averroistica »³ ; propos repris par Antonino Poppi : « Parlare di una corrente alessandista a Padova in questo momento non pare storicamente accertato »⁴. Si on peut parler d'un courant « alexandriste », c'est, selon Nardi (qui y rattache Simone Porzio, Vincenzo Madio, Giulio Castellini, Giacomo Zabarella, Frederico Pendasio, Cesare Cremonini, et Andrea Cesalpino), non à l'époque de Pomponazzi, mais après lui, au XVI^e siècle. Quoi qu'il en soit, Pomponazzi ne se réfère à aucun moment, dans son *De immortalitate animæ*, à cette dichotomie entre Averroïstes et Alexandristes. Ont cru que l'âme était mortelle non seulement Alexandre, mais aussi

1. Cf. Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi, studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI...*, Firenze, Le Monnier, 1868, p. 300 sqq., qui, contre Heinrich Ritter et Ernest Renan, pense qu'il faut prendre très au sérieux l'affirmation de Marsile Ficin (cf. *infra*) : « Io ho sott'occhio delle autorità, che non lasciano dubbio su la esistenza du quelle due parti » (p. 302). Fiorentino cite non seulement Ficin, mais aussi des textes plus tardifs, donc le *De mente humana* de Simone Porzio (1551), pour conclure : « L'averroismo e l'alessandrismo non sono adunque soltanto due commenti, ma due filosofie, ed il Ritter ed il Renan han fatto male, a parere mio, dicognoscendo l'importanza di quelle due parti » (p. 306). Sur l'alexandriste de Pomponazzi, cf. aussi *ibid.*, p. 169-170 et p. 176.

2. « Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt : utrique religionem omnem funditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse (Plotini opera omnia, Fac-similé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580 avec une introduction de Stéphane Toussaint, Phénix édition, 2005, Proemium-Praefatio, f° 2). Une mention antérieure, plus allusive, pourrait être trouvée dans l'Apologia de Pic de la Mirandole, dans un contexte similaire (dévalorisation de la scolastique, partagée entre deux sectes l'une et l'autre impies) : « Ibi plurima sunt impia dogmata, veterum philosophorum Averrois et Alexandri, et aliorum quam plurimum quae nos [...] scholasticam tamen exercitationem meditantes, de more Academicorum, inter paucos et doctos, secreto congressu, disputanda suscepimus » (Joannis Pici Mirandulae et Concordiae comitus Apologia, dans Opera omnia..., Basilae, 1558, p. 237).

3. Bruno Nardi, « Alessandrismo », *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, 1954, t. I, p. 778.

4. Antonino Poppi, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, p. 50-51.

Simonide, Homère, Hippocrate, Pline l'Ancien, Sénèque, Galien, Alfarabi, Abubacher ou Avempace¹. Alexandre n'est pas oublié, mais il n'apparaît qu'au sein d'une assez longue liste, parmi d'autres aristotéliens.

Les *Quaestiones de 1504* et le *De immortalitate animæ*

Il y a une meilleure raison de prendre au sérieux ce rapprochement entre Pomponazzi et Alexandre – une raison que, précisons-le d'emblée, ne mentionne aucun des tenants de la thèse d'un Pomponazzi « alexandriste ». Paul Oskar Kristeller, Bruno Nardi et Antonino Poppi (pour ne citer qu'eux) se sont attachés à dépouiller et publier les textes des cours de Pomponazzi antérieurs à la parution du *De immortalitate animæ*. Nous possédons ainsi, dans deux rédactions différentes, des extraits de cours de 1504-1505 sur le *De anima* d'Aristote, dont la discussion autour de trois questions sur le livre III – *Quaestiones de immortalitate animæ, de unitate intellectus, quomodo fiat intellectio*. L'une de ces rédactions a servi de base aux travaux de Kristeller et de Nardi dans les années 50-60, l'autre à ceux de Poppi dans les années 65-70².

Dans la première des *Quaestiones*, qui porte sur l'immortalité de l'âme, Pomponazzi reconnaît que l'opinion d'Averroès est hautement improbable : « j'ai pour l'opinion d'Averroès plus d'horreur que pour le diable » (*ego magis abhorreo opinionem Averrois quam diabolum*)³. Il reconnaît néanmoins dans ce texte qu'elle est la plus fidèle à Aristote : le chapitre IV du *De immortalitate*

1. Nous citons le texte du chapitre XIV, où Pomponazzi veut montrer que la thèse de la mortalité de l'âme humaine n'a pas été exclusivement soutenue par des hommes dépravés : « Platon, dans le premier livre de la *République*, nomme le poète Simonide un homme divin et très excellent, quoiqu'il ait soutenu par ailleurs que l'âme était mortelle. Homère aussi, comme le rapporte Aristote au second livre du traité *De l'âme*, pensait que la sensation ne différait pas de l'intellect. Or qui ignore la valeur d'Homère ? On attribue une telle opinion aussi à Hippocrate et à Galien, qui étaient des hommes très savants et très excellents. Alexandre d'Aphrodise, le grand Alfarabi, Abubacher, Avempace, et parmi les nôtres Pline l'Ancien, Sénèque et tant d'autres ont été du même avis. Sénèque [...] affirme en effet que l'âme elle-même est mortelle et énumère de nombreux autres hommes vertueux et savants dont ce fut aussi l'opinion » (« Plato namque in primo *De re publica* dicit Simonidem poetam virum divinum et optimum fuisse, qui tamen eam mortalem asseverat. Homerus quoque, ut Aristoteles secundo *De anima* refert, existimavit sensum ab intellectu non differre. Quae autem fuerit Homeri dignitas, quis ignorat ? Hippocrates quoque et Galenus, viri doctissimi et optimi, huius perhibentur opinionis. Alexander Aphrodiseus, magnus Alfarabius, Abubacher, Avempace, ex nostratibus quoque Plinius Secundus, Seneca innumerique alii hoc sensere. Seneca [...] affirmat ipsam esse mortalem, multosque alios studiosos et viros doctissimos connumerat eiusdem opinionis fuisse ») (*DIA*, XIV, p. 220).

2. Le manuscrit VIII, D. 81 de la Biblioteca nazionale di Napoli, rédigé par le disciple de Pomponazzi Antonio Surian, sert de base aux études de Kristeller, et comprend le cours sur le premier livre du *De anima* ainsi que les trois questions sur le troisième livre. Le manuscrit VIII, E 42 de la même bibliothèque, publié par Antonino Poppi, est anonyme. Cf. Paul Oskar Kristeller, « Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi », *Medievalia et Humanistica*, 8 (1955), p. 76-84.

3. Cf. Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, F. Le Monnier, 1965, p. 166.

animæ, entièrement consacré à montrer le désaccord des deux auteurs, marquera sur ce point une véritable rupture. Dans le texte de 1504, Pomponazzi se réfère à la doctrine d’Alexandre à la fois contre Aristote et Averroès : Alexandre n’est donc pas ici invoqué comme le commentateur le plus fidèle d’Aristote, ni comme un auteur acceptable du point de vue de la foi, mais comme celui qui a fourni la doctrine la plus probable du point de vue de la raison sur la nature de l’âme intellectuelle : « ego dico [...] quod probabiliter teneri opinio Alexandri »¹. Pomponazzi se réfère non seulement aux textes d’Averroès ou au *De intellectu*, mais aussi à la *Paraphrase du De anima*, traduite en 1495 par Girolamo Donato sous le titre *Ennaratio de anima*². Ce contact direct avec le texte permet en particulier à Pomponazzi de rectifier l’image traditionnelle d’un Alexandre pour qui l’âme intellectuelle serait issue d’un mélange matériel, selon une interprétation traditionnelle que l’on trouve chez Averroès :

1. Ms. VIII, D. 81, Biblioteca nazionale di Napoli, f° 77v. Cf. Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*..., p. 162.

2. *Alexandri Aphrodisei ennaratio de anima ex Aristotelis institutione, interprete Hieronimo Donato*, Patritio Veneto, Basilæ, 1535. Ainsi, Pomponazzi parle-t-il d’Alexandre, « qui fuit vir tam excellens, cuius potissima ratio fuit ista, posita ab eo in <tertia> capitulo suae *Paraphrasis* ». Comme l’avait déjà vu Nardi dans sa recension critique de l’édition de Morra, le texte déjà cité du chapitre IX du *De immortalitate animæ* sur l’équivocité du terme d’« âme » appliqué aux animaux et aux astres fait aussi référence à la *Paraphrase*, selon laquelle « l’âme des dieux – pour autant qu’il faille parler d’une âme – peut être nommée âme en fonction d’une certaine dénomination (*per rationem cognominem*) ». Cf. Bruno Nardi, « Di una nuova edizione del *De immortalitate animæ* del Pomponazzi », extrait de la *Rassegna di Filosofia*, vol. IV, fasc. II, éd. Universale di Roma, avril-juin 1955. C’est bien en effet dans la *Paraphrase* qu’Alexandre souligne qu’il faut réserver le terme d’âme aux êtres sujets à la génération et à la corruption. Le terme « aequivoce », qui apparaît plusieurs fois (et toujours dans ce contexte) dans le *De immortalitate*, vient par contre d’Averroès, moins d’ailleurs du *De substantia orbis* (c. 1, f° 5-H) cité par Pomponazzi, qui emploie le terme dans un contexte différent (les astres sont restreints à une forme d’appétit et au mouvement local), que dans le commentaire du *De anima*, II, 414 b 19 - 415 a 13, sur l’application de la définition de l’âme à toutes les âmes particulières (contre Alexandre donc, qui tentait de sauvegarder la continuité de la série « géométrique » des âmes jusque dans l’intellect). Cf. Averroès, *Grand commentaire sur le Traité de l’âme d’Aristote*, texte latin établi par F. Stuart Crawford, Carthage, Académie Tunisienne des Sciences des Lettres et des Arts « Beït Al-Hikma », 1997 [noté par la suite « éd. Crawford »], commentaires II, 21 (p. 160) et II, 30 (p. 173-174), ainsi que le commentaire 5 du livre III (p. 405, trad. Alain de Libera dans *L’Intelligence et la Pensée. Sur le De anima*, Paris, GF Flammarion, 1998 [Noté par la suite « trad. Libera »], p. 74). Ce que n’a pas vu Bruno Nardi, c’est que Pomponazzi fait lui-même référence à ce texte d’Averroès à un autre endroit : « Les autres intelligences peuvent être considérées [...] en tant qu’elles actuent les corps célestes ; et alors on peut dire qu’elles sont des âmes, et qu’elles répondent à la définition qui été donnée de l’âme. Elles sont bien effet les actes d’un corps physique organique, bien que la définition convienne de façon assez équivoque, au dire même du Commentateur au commentaire 5 du troisième livre du *Traité de l’âme* » (« Ceterae autem intelligentiae [...] considerari possunt [...] ut actuant corpora caelestia ; et sic convenit eis esse animas, immo et data definitio de anima. Sic etenim sunt actus corporis physici, organici, licet satis aequivoce illa definitio dicatur, ut ipsemet Commentator in commento 5 tertii *De anima* dicit », *DIA*, IV, p. 20).

<Alexandre> ne voit rien de déraisonnable à ce qu'un être si noble et si admirable <que l'intellect> soit tiré d'un mélange d'éléments, cet être étant très éloigné de la substance des éléments en vertu du degré maximum de ce mélange¹.

On trouve une interprétation similaire de la noétique alexandriste chez Thomas d'Aquin :

Comme <Alexandre> ne pouvait pas comprendre qu'une substance intellectuelle fût la forme d'un corps, il a soutenu que ce pouvoir n'était pas fondé dans une substance intellectuelle, mais qu'il résultait du mélange des éléments dans le corps humain (*consequentem commixtionem elementorum in corpore humano*). En effet, <selon Alexandre,> le mode particulier du mélange du corps humain (*determinatus mixtionis hominem*) fait que l'homme est en puissance de recevoir l'influence de l'intellect agent, qui est toujours en acte, et qui est selon lui une substance séparée, dont l'influence (*influentiam*) rend l'homme pensant (*intelligens*) en acte. Or ce qui, dans l'homme, fait qu'il pense (*quod est potentia intelligens*) est l'intellect possible (*intellectus possibilis*). Il semblait s'ensuivre que l'intellect possible provenait de la nature du mélange <des éléments> en nous².

Thomas lui-même associe la thèse d'Alexandre à celle de Galien, qui fait de l'âme une complexion (*complexio*), à celle d'Empédocle, qui fait de l'âme une harmonie (*harmonia*), ainsi qu'à celle (qui pourrait sans doute être attribuée à Démocrite ou Épicure) qui fait purement et simplement de l'âme un corps³. La position que Pomponazzi attribue à Alexandre est bien différente. On peut dire que les *Quaestiones* de 1504 font tout pour donner une version non galénique d'Alexandre⁴. Pomponazzi nie ainsi qu'Alexandre ait pensé que l'âme était un simple principe organique ajouté au composé matériel. Que l'âme soit une forme ajoutée au mélange (*forma addita complexionis*) et une vertu organique (*virtus organica*), c'est là l'opinion de Galien – bien exposée par Averroès au commentaire du texte 6 du troisième livre du *De anima*. Mais ce n'est pas celle d'Alexandre :

Ce n'est pas là l'opinion d'Alexandre ni une opinion que l'on puisse tirer de ce qu'a dit Alexandre : si l'on regarde au chapitre trois <du *De intellectu*>, à l'endroit où il définit l'intellect en acte [i.e. en habitus], <on voit> qu'il soutient explicitement que cet intellect

1. Averroès, *Grand commentaire du De anima*, III, texte 5, éd Crawford, p. 393, trad. Libera, p. 63-64.

2. *Somme contre les Gentils*, II, 62, trad. C. Michon, GF, 1999, p. 256.

3. Respectivement en *Somme contre les Gentils*, II, 63, 64 et 65.

4. Les titres de chapitres de la traduction de Jérôme Donato allaient d'ailleurs déjà en ce sens, en mettant en valeur les aspects non matérialistes de l'auteur. En voici quelques échantillons : « Quae <anima> sit substantia » (p. 3), « [...] « quod sit forma » (p. 30) ; « Quod nullum ex simplicibus corporibus sit anima » (p. 54) ; « Animam quod ad se attinet, immobilem esse » (p. 62) ; « Contra Aristoxenum qui volebat animam esse harmoniam, hoc est intentionem quandam corporis » (p. 71) ; « Quod anima est quomodo res omnes » (p. 270).

n'est pas organique mais immatériel et séparé de la matière – voilà pourquoi j'avais du mal à comprendre pourquoi selon Alexandre l'âme est mortelle¹.

Pomponazzi va d'emblée là où le bât blesse – la doctrine de l'intellect *kath'hexis* (ou *secundum habitudinem*), qu'Alexandre déclare être une puissance active de penser par soi-même l'intelligible. Citons Alexandre, en mettant entre parenthèse le texte latin de Jérôme Donato, celui que Pomponazzi connaît :

Il n'est point besoin de croire que ceux qui disent que l'âme est une forme qui survient à une telle combinaison et mélange des corps qui en constituent le substrat (*qui animam speciem et formam esse assuerunt ex eiusmodi subjectorum sibi corporum temperamento ac mixtione congenitam*) disent que l'âme est une harmonie : car, s'il est vrai qu'elle ne peut exister sans un tel mélange et combinaison (*sine eiusmodi mixtione et temperamento anima esse non possit*), elle n'en est pas pour autant identique à ce mélange. L'âme n'est pas en effet ce mélange des corps (*corporum temperamento*), ce qu'est notoirement l'harmonie, mais la puissance qui est engendrée à la suite de ce mélange et qui correspond la puissance des médicaments qui sont le résultat de la combinaison de plusieurs produits pharmaceutiques (*vis quaedam in eiusmodi temperamento congenita quae medicinalium potionum virtutibus comparari recte possit, quae ex multarum rerum immixtione componuntur*). Même dans le cas des médicaments, la combinaison et la composition des produits pharmaceutiques (*pharmacorum mixtura et compositio*), et la proportion qui fait entrer, pour prendre un exemple, l'un des produits selon une double quantité, un autre selon la moitié, un autre encore selon le quart, ont quelque rapport (*proportio*) à l'harmonie. Il reste que la puissance (*potestas*) engendrée à partir de la combinaison des éléments pharmaceutiques en fonction de cette harmonie et cette proportion n'est en aucun cas elle-même une harmonie².

Peu importe que la protestation d'Alexandre soit ou non cohérente – car l'harmonie qui charme nos oreilles lorsque nous écoutons une lyre n'est pas le mélange même des sons, mais bien une certaine puissance musicale et émotive qui en résulte, et qui disparaît une fois l'instrument détruit. Cette ambiguïté cultivée par Alexandre permet à Pomponazzi d'évacuer l'élément le plus caractéristique (et le plus contesté) de la noétique alexandriste, à savoir que l'âme provient du mélange des éléments, et que ce mélange corporel constitue d'une certaine façon son substrat.

Pour le coup, la dépendance de l'intellect au corps devient une dépendance non *ut subjecto* mais *ut objecto*. Ce couple, qui structure l'exposé de la seconde proposition du chapitre IX, apparaît déjà très clairement dans le cours de 1504³.

1. Ms. VIII, E 42, Biblioteca nazionale di Napoli, f° 182 r, dans P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano. II : Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500)*, intro. e testo a cura di Antonino Poppi, Padova, ed. Antenore, 1970, p. 18.

2. *Ennaratio de anima...*, éd. cit., p. 71-73. Pour une traduction en vulgaire, cf. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di Paolo Accatino e Pierluigi Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 25.

3. « Si l'âme intellectuelle possédait une opération propre dans laquelle elle ne dépendait du corps ni comme sujet ni comme objet, alors elle pourrait être séparée ; mais quoiqu'elle ne dépende pas du corps comme sujet, elle en dépend comme objet du fait qu'elle a besoin des représentations imaginatives : par conséquent, elle ne peut être séparée » (Pro solutione dico quod

Mais, là encore, Pomponazzi refuse de voir une thèse simplement matérialiste. Le vrai objet de l'intellect, ce n'est pas l'être sensible engagé dans le *hic et nunc*, c'est-à-dire dans la particularité de la matière sensible. C'est encore une fois Galien, non Alexandre, qui a cru qu'il était impossible de penser un universel sans associer cette pensée à une image sensible :

Selon Galien [...], cet intellect n'intelligit pas de façon universelle et séparée de la matière, mais tout ce qu'il intelligit est singulier, attaché à l'ici et au maintenant, etc. ; c'est pourquoi, si nous voulons imaginer un universel, par exemple l'homme, nous l'imaginerons toujours sous un angle particulier, dans un lieu particulier, etc. Ce n'est cependant pas là l'opinion d'Alexandre, qui est que quoique l'intellect soit matériel, il comprend universellement et séparément de la matière, comme il le dit explicitement au chapitre 3, au lieu où il parle de l'intellect en habitus¹.

Pour Alexandre donc, l'intellect, aussi lié soit-il au corps matériel, peut transcender cette matérialité grâce à l'influence de l'intellect agent. Ici encore, l'interprétation de Pomponazzi ne paraît pas tout à fait cohérente. Car si la corporéité n'apparaît qu'à titre d'objet second de l'opération intellectuelle (de matériau à l'opération abstractive), on ne voit pas très bien en quoi elle rend l'âme mortelle – ni en quoi la noétique d'Alexandre se distingue de celle de Thomas d'Aquin. Pour Alexandre en effet, l'âme intellectuelle n'est mortelle que pour autant qu'elle est l'accident d'un substrat corruptible – car son objet (l'intelligible reçu sous l'influence de l'intellect agent) est pour sa part séparé de la matière. Pomponazzi aperçoit la difficulté (« hoc est illud quod faciebat mihi difficultatem an intellectus sit mortalis ») sans la résoudre ici. Pomponazzi donc, alors même qu'il se réfère à Alexandre, ne pense pas ce qui est caractéristique de sa noétique – d'avoir fait de l'intellect la puissance d'une âme issue du mélange des éléments corporels, bref, d'avoir posé que l'âme dépendait du corps *ut subjecto*.

Après ce détour par le cours de 1504, revenons au *De immortalitate animæ*. La référence explicite à Alexandre dans les *Quaestiones*, qui atteste une lecture directe des textes, fait mieux encore ressortir le caractère problématique de son absence lors de l'exposé de la doctrine « matérialiste » du chapitre IX du *De immortalitate animæ*. Il est dès lors maladroit de dire comme le font Bruno Nardi

si anima intellectiva haberet aliquam operationem sibi propriam in qua non indigeret corpore tanquam subjecto et tanquam objecto tunc ipsam contingeret separari, sed dico quod etsi non indiget tamen corpore tanquam subjecto, indiget tamen corpore tanquam objecto, quia indiget phantasmatis, et sic non contingit ipsam separari) (ms. VIII, E 42, Biblioteca nazionale di Napoli, f° 182r, in P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, II, éd. cit., p. 18).

1. « Secundum Galenus [...], ipse intellectus non intelligit universaliter et abstracte, sed quidquid intelligit est singulare, cum hic et nunc, etc. ; unde si imaginari volumus universale, ut hominem, semper imaginamur ipsum universale esse in aliquo angulo et in aliquo parte, etc. Tamen non est ista opinio Alexandri, sed opinio Alexandri est quod dato quod intellectus sit materialis, adhuc universaliter et abstracte recipit ut expresso dicit in tertio capite, in parte illa in quo de intellectu in habitu determinat » (ms. VIII, E 42, Biblioteca nazionale di Napoli, f° 181r-v, dans P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, II, p. 14).

et Paul Oskar Kristeller, que les cours de 1504 montrent une propension encore hésitante à l'alexandisme : loin que cette référence à l'alexandriste tende à s'affirmer dans le *De immortalitate*, elle tend plutôt à disparaître. Pourquoi cette disparition ? Il est possible que Pomponazzi ait corrigé son interprétation d'Alexandre et ait compris que pour lui l'âme intellectuelle dépendait du corps non *ut objecto* (ce qui est sa propre thèse), mais *ut subjecto*. Il est aussi possible que Pomponazzi ait été lui-même conduit, dans le *De immortalitate*, à reprendre à son compte un certain nombre des éléments de la psychologie galénique que, dans les *Quaestiones* de 1504, il considérait comme opposée à la pensée d'Alexandre. Nous tendrions à penser qu'il y a une part de vérité dans chacune de ces deux hypothèses.

Les trois intellects

Entrons dans le contenu de la « noétique » du chapitre IX du *De immortalitate animæ*, en prenant pour fil conducteur la distinction des trois intellects chez Alexandre lui-même (distinction que l'on trouve tant dans le *De intellectu* que dans la *Paraphrase* de Donato) : l'intellect *potentiale sive materialis*, l'intellect *secundum habitum* et l'intellect *agens*¹. Sur chacun de ces intellects, Pomponazzi s'écarte de la noétique alexandriste :

L'intellect matériel

Commençons par l'intellect potentiel ou matériel. C'est celui qu'Aristote compare à la tablette vide, et Alexandre à l'être vide de la tablette, ou plus exactement à la disposition de la tablette à recevoir une écriture – ce qui lui vaut les critiques d'Averroès et de Thomas. L'opposition est particulièrement nette en ce qui regarde le caractère potentiel de l'intellect matériel. Pour Pomponazzi comme pour Alexandre et toute la tradition noétique depuis Aristote lui-même, l'intellect est essentiellement passif. Pomponazzi admet lui aussi que l'intellect humain est, contrairement aux intelligences célestes, un « moteur mû » (« *humanus <intellectus> est movens, motus* »²). Toute la question est : mû par quoi ? Citons un texte assez déroutant du chapitre IX :

L'intellect humain [...] ne peut se dégager de la représentation imaginative, parce qu'il ne connaît qu'en étant mû ; car l'acte intellectif consiste en un certain mode de pâtir. Or ce qui

1. On sait que cette distinction provient du texte arabo-latin d'Aristote lui-même : « Oportet igitur in ea [i.e. anima] sit intellectus qui est intellectus secundum quod efficitur omne, et intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne, et intellectus secundum quod intelligit omne, quasi habitus, qui est quasi lux (Aristote, *De anima*, III, texte 18, Crawford, p. 437, trad. A. de Libera, p. 106). Il est clair que pour Aristote, le second intellect n'est qu'un état particulier de l'intellect, se trouvant en possession de l'intelligible et à même de le penser (cf. A. de Libera, *L'Intelligence et la Pensée*..., p. 105-106 et note p. 411-412).

2. *DIA*, IX, p. 104.

meut l'intellect est la représentation imaginative, comme il découle clairement du troisième livre du traité *De l'âme*. D'où il n'intelligé pas sans représentation imaginative [...]¹.

« *Movens autem intellectum est phantasma* » : l'agent de la passion intellectuelle est la représentation formée dans l'imagination, c'est-à-dire une représentation sensible. Ce qui contredit radicalement le texte d'Aristote, selon lequel l'intellection est une sorte de passion (*paskhéin ti an*) dans laquelle l'intellect pâtit « sous l'action de l'intelligible » (*hupo tou noêtou*). Citons Aristote dans la version du commentaire d'Averroès :

Nous disons donc que si concevoir pour l'intellect est comme sentir [pour la faculté sensible], ce sera soit pâtir en quelque façon sous l'action de l'intelligible, soit autre chose de semblable².

Il faut bien qu'il en soit ainsi si l'intellect doit se comporter à l'égard de l'intelligible comme la faculté sensible à l'égard du sensible, ainsi que le veut Aristote :

Il en va de lui selon cette comparaison : ce que la faculté sensible est aux sensibles, l'intellect l'est aux intelligibles³.

C'est bien ainsi que toute la tradition noétique a compris Aristote : l'intellect pâtit sous l'action de l'espèce intelligible (portée à l'acte par l'intellect agent) comme l'œil pâtit sous l'action de l'espèce visible (portée à l'acte par la lumière). Le *phantasma*, pour la tradition aristotélicienne, n'est qu'un auxiliaire permettant à l'intelligence de parvenir à son acte propre, un matériau à partir duquel l'intellect opère l'abstraction.

Si l'agent de l'intellection est l'image sensible, on comprendra sans doute aisément que l'intellect soit corruptible. Ce qu'on comprendra moins, c'est comment Pomponazzi envisage le processus cognitif, en quoi l'intellection se distingue de la sensation (puisque dans les deux cas, le moteur reste un moteur sensible), et surtout comment l'intellect peut atteindre un objet non sensible. Que l'intellect atteigne ou non un intelligible à l'état pur (nous allons voir que ce n'est pas le cas), il reste qu'il appréhende son objet comme dégagé jusqu'à un certain point des conditions particulières – du *hic et nunc* comme le dit Pomponazzi : mais quel est l'agent de ce dépassement de la matérialité de l'objet sensible si ce n'est l'intelligible dégagé par l'opération de l'intellect agent ? Quelle que soit la

1. « [Intellectus humanus] non potest absolvi a phantasmate, cum non intelligat nisi motus ; nam intelligere in quodam pati consistit. *Movens autem intellectum est phantasma, ut patet tertio De anima*. Quare non intelligit sine phantasmate » (*DIA*, IX, p. 110).

2. « Dicamus igitur quod, si formare per intellectum est sicut sentire, aut patietur quoquo modo ab intellectu, aut aliud simile » (*De anima*, III, texte 2, éd. Crawford, p. 380, trad. Libera, p. 50).

3. « Erit dispositio eius [intellectus] secundum similitudinem : sicut sentiens apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia » (*De anima*, III, texte 3, éd. Crawford, p. 381, trad. de Libera, p. 52).

réponse que nous apporterons à ce problème¹, il faudra admettre que la potentialité de l'intellect matériel est pensée de façon bien différente chez Pomponazzi que chez Alexandre et ses successeurs.

L'intellect en habitus

Venons-en au second intellect – celui qui, au terme de l'opération abstractive, possède l'intelligible, et avec lui la puissance (active cette fois) de penser. On en trouve la description dans le *De anima*, III, 429 b 5-10, dont voici la version du *Grand Commentaire* :

Et une fois que chacun <des intelligibles> est devenu ainsi, à savoir à la manière dont on dit que la science est en acte (et cela arrive quand il est capable de penser par lui-même), même alors il est encore en puissance en quelque manière, non pas cependant de la même manière qu'il l'était auparavant, avant de savoir ou de trouver. Et il peut alors penser par lui-même².

L'expression « in potentia quomodo » (qui traduit le « dunaméi pōs » aristotélicien) désigne ici la puissance active de produire par soi-même son acte, distincte donc de la puissance passive qu'est l'intellection au sens de l'acquisition de l'intelligible par l'intellect matériel. Contrairement à l'intellect qui apprend, l'intellect qui a appris, et qui donc possède l'intelligible, n'a théoriquement plus besoin des représentations sensibles. Aussi « matérialiste » que puisse paraître Alexandre, celui-ci ne conteste pas que l'intellect en cet état de possession de l'intelligible soit capable de penser par lui-même, de la même façon que (c'est la comparaison que fait Alexandre dans le *De intellectu*) l'artiste en possession de son art est capable de produire par lui-même des œuvres.

Pomponazzi pour sa part ne semble pas avoir une conception très nette de cette dénivellation. Sans doute parle-t-il à plusieurs endroits du chapitre IX de cette

1. Nous avons, dans des articles antérieurs (en particulier dans « Une catégorie historiographique oblitée : l'humanisme », dans Y. Ch. Zarka (dir.), *Écrire l'histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2001, p. 267-281), proposé une solution néoplatonicienne à ce problème – c'est par sa propre puissance que l'intellect produit le concept ; mais il s'agit dès lors non plus d'une puissance passive, mais bien d'une puissance active de production – dès lors, nous trouverions chez Pomponazzi des éléments implicites de la noétique ficinienne exposée au livre XII de la *Theologia platonica* (cf. notre étude « Noétique et poétique dans la *Theologia platonica* de Marsile Ficini », *Archives de philosophie*, 2004/2, p. 5-22). C'est en effet la seule alternative qui pourrait dans ce contexte être opposée au scepticisme. Nous avons plus récemment (« Vie contemplative et vie active chez Pietro Pomponazzi : autour de la comparaison organiciste du chapitre XIV du *De immortalitate animæ* », dans Ch. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative*, éd. de l'École Française de Rome, à paraître) pris la position inverse, à laquelle nous nous rallions ici, en admettant chez Pomponazzi les germes, assumés jusqu'à un certain point seulement, d'un scepticisme radical.

2. « Cum quodlibet eorum fuerit sic, scilicet sicut scientia in actu (et hoc continget quando poterit intelligere per se), tunc etiam erit in potentia quomodo, sed non eodem modo quo ante erat, antequam scivit aut invenit. Et ipse tunc potest intelligere per se » (*De anima*, III, texte 8, éd. Crawford, p. 419, trad. Libera, p. 87-88).

faculté qu'a l'intellect humain « de se penser lui-même et de connaître ses propres actes »¹ : c'est là ce qui distingue l'intellect humain des âmes purement sensibles (comme celles des bêtes brutes), et vaut à l'âme humaine de participer à l'immatérialité et d'être immortelle sinon *simpliciter*, tout du moins *secundum quid*. Mais, pour Pomponazzi, « ce qui est reçu en lui [*i.e.* dans l'intellect humain] n'est intelligé ni tout à fait en puissance, ni tout à fait en acte »². Il est bien possible que Pomponazzi pense à l'expression d'Aristote selon laquelle l'intellect « demeure, même alors [*i.e.* une fois l'intelligible acquis], en puissance à un certain égard », mais Pomponazzi rabat alors ce « in potentia » sur la puissance passive d'acquisition de l'intelligible, et non sur la puissance habituelle. Au fond, Pomponazzi semble nier que l'intellect ayant acquis l'intelligible possède la puissance de le penser – sans doute parce que l'intellect n'acquiert jamais véritablement l'intelligible. Tout à fait significatif à cet égard est ce texte du chapitre IX :

Parce qu'il a ainsi besoin du corps comme objet, l'intellect ne peut connaître l'universel absolument, mais il pense toujours l'universel dans les singuliers, comme chacun peut l'expérimenter en lui-même. Car dans tout acte de connaître, aussi abstrait soit-il, il se forme une certaine image (*idolum*) corporelle : c'est pourquoi l'intellect humain ne s'intelligé pas lui-même de façon première et directe, mais se pense par composition et discursivement ; sa connaissance intellectuelle se réalise ainsi dans la succession et la durée³.

« Universale in singulari speculatur » ne semble pas signifier ici acquérir un universel sur une base inductive, mais penser un universel déjà acquis sur le mode de la singularité et de la matérialité. L'*idolum* dont il est ici question n'a rien de l'image entendue comme matière donnée à l'abstraction : il désigne plutôt le résidu sensible d'un concept qui ne peut jamais être pensé dans sa pureté, dégagé de tout accident. Le concept n'est jamais débarrassé de son attache sensible. Ce thème est abordé notamment par Thomas d'Aquin dans la question 84, article 7, de la *prima pars* de la *Summa theologiae* :

Lorsqu'on cherche à connaître intellectuellement quelque chose, on se forme par manière d'exemple des images dans lesquelles on regarde, pour ainsi dire, ce qu'on désire connaître⁴.

1. *DIA*, x, p. 118 : « supra se ipsam reflectere et cognoscere actus suos ».

2. *DIA*, ix, p. 92 : « recepta in eo neque penitus sunt potentia intellecta nec actu intellecta »

3. « Unde sic indigens corpore ut obiecto neque simpliciter universale cognoscere potest, sed semper universale in singulari speculatur, ut unusquisque in se ipso experiri potest. In omni namque quantumcumque abstracta cognitione idolum aliquod corporale sibi format, propter quod humanus intellectus primo et directe non intelligit se, componitque et discurrit, quare suum intelligere est cum continuo et tempore » (*DIA*, ix, p. 92).

4. « Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum » (Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, pars I^a, q. 84, a. 7, resp., dans Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici *Opera*

Mais Thomas définit moins ici une limitation de l'exercice de l'intelligible acquis que les conditions de possibilité de la connaissance par l'intellect humain de son objet spécifique – non les formes séparées, mais les formes dans les êtres particuliers. L'*idolum* achève ainsi pour Thomas la connaissance propre à l'homme – il ne la rend en aucune façon incomplète. Ce qui reste à l'état d'incomplétude pour l'homme est la connaissance des Intelligences abstraites, la connaissance de Dieu, qui nécessite une médiation surnaturelle. Mais il ne viendrait certainement pas à l'esprit de Thomas de nier la possibilité de la science au sens aristotélicien du terme – c'est-à-dire de la science démonstrative. Il en va différemment pour Pomponazzi, qui nie dès la fin du chapitre IV que l'homme puisse posséder parfaitement une science. Si Pomponazzi n'est pas thomasiens sur ce point, il semble par contre assez proche, dans le *De immortalitate animæ*, de la conception galénique à laquelle, dans les *Quæstiones* de 1504, il avait opposé la vraie doctrine d'Alexandre.

L'intellect agent

Venons-en à l'intellect agent, qu'Alexandre identifie au *noûs thuraten* du second livre la *Génération des animaux*, et qui a pour double fonction de dégager l'intelligible dans l'image sensible et de nous rendre apte à le penser. Pour dire les choses rapidement, l'intellect agent n'a strictement aucune fonction dans la noétique de Pomponazzi. Pomponazzi y fait certes référence, mais c'est toujours pour comparer son immatérialité et son immortalité à la matérialité et à la mortalité de l'intellect humain – bref, l'intellect agent sert de modèle afin d'évaluer en creux ce que l'intellect humain n'est pas. Prenons un exemple au chapitre VIII du *De immortalitate* :

Après avoir dit que les deux intellects sont séparés et immortels (*utrumque intellectum esse separatum*), <Aristote> ajoute : « Mais celui-ci – c'est à dire l'intellect agent – est véritablement, parce qu'il est immortel et qu'il intelliqe toujours ; il n'en va pas de même pour l'autre – l'intellect possible –, car parfois il intelliqe, et parfois non »¹.

Il est intéressant de voir que quoique Pomponazzi continue à lire, en *De anima*, III, 5, 430 a 22-23, que l'intellect agent est aussi (*utrumque*) séparé – et non, comme le lit Averroès (texte 20 du commentaire) que *lui seul* est séparé (*iste tantum est immortalis semper*)², il n'est guère en peine pour montrer la matérialité (*ut objecto*) de l'intellect possible. La référence du chapitre X, étrangement, donne un texte presque opposé, et proche de celui que nous connaissons :

omnia, iussu impensaque Leonis XIII P. M., t. V, Romæ, ex Typographia polyglotta, 1889, p. 325 ; trad. A. M. Roguet, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, t. I, p. 739).

1. « Ibi enim, cum dixisset utrumque intellectum esse separatum et immortalatem, dixit postea : Sed hic – scilicet intellectus agens – vere est, quia immortalis est et semper intelligens, ille vero – scilicet possibilis – non, cum quandoque intelligat et quandoque non intelligat » (*DIA*, IX, p. 69).

2. Cf. sur ce point la préface d'Alain de Libera à Averroès, *L'Intelligence et la pensée...*, p. 30.

Aristote dit ici que seul l'intellect agent est véritablement immortel (*solus intellectus agens vere est immortalis*) et qu'il est toujours en acte, ce que n'est pas l'intellect patient, car tantôt il connaît et tantôt non¹.

Il est probable que Pomponazzi connaît ici aussi les deux traductions, qu'il cite l'une et l'autre, au moins de mémoire (car il est plus que rare que les références du *De immortalitate animæ* au texte aristotélicien correspondent littéralement aux traductions latines des commentaires d'Averroès). Ceci dit, il n'y a pas forcément de contradiction entre les deux textes. Ce qui compte, c'est finalement le *vere*, ici synonyme de *simpliciter* : si l'intellect agent est seul immortel au sens absolu du terme, l'intellect patient l'est en un sens relatif, en ce qu'il est immatériel *ut subjecto* (mais non *ut objecto*), ce qu'indique bien la suite de cette citation :

À cet argument, on répond donc que l'intellect patient est relativement (*secundum quid*) immortel, alors que l'intellect agent est véritablement (*vere*) immortel, puisqu'il fait partie des Intelligences².

Quant à la fonction de cet intellect agent, Pomponazzi n'en dit pas grand chose – ce qui déjà est en soi significatif. Au chapitre IX du *De immortalitate*, il refuse à un endroit d'identifier l'intellect « qui vient du dehors » à l'intellect agent. Citons un texte de la fin du chapitre IX sur la génération de l'intellect humain :

Lorsqu'il était dit plus loin que l'intellect vient du dehors (*venire de foris*), cela doit être entendu de l'esprit (*mens*) en tant que tel, non en tant qu'humain ; ou, si c'est pour l'esprit humain, il faut entendre cela non de façon absolue, mais il faut seulement comprendre qu'en regard de l'âme sensitive et de l'âme végétative, il participe plus grandement à la divinité. Car, selon le quatrième livre du traité *Des parties des animaux*, chapitre 9, seul l'homme a une posture érigée car lui seul participe grandement à la divinité³.

Deux interprétations sont ainsi proposées : soit l'intellect *de foris* est l'intelligence céleste – qui n'entre en aucune façon pour Pomponazzi dans le processus de la connaissance humaine (il est lui aussi un simple repère, servant à évaluer la finitude de l'intellect humain) ; soit il désigne l'intellect humain compris non comme humain, mais comme intellect – c'est-à-dire un pur être de raison. Cet intellect est sans doute *de foris* au sens où il est indépendant du corps humain. Mais Pomponazzi a évacué la question du *venire de foris* : en quoi cet intellect séparé vient-il à nous, que ce soit lors du processus de la génération de l'âme ou, comme le comprenait Alexandre, lors du processus de l'acquisition de la

1. « Ibi enim dicit Aristoteles, quod solus intellectus agens vere est immortalis et semper est in actu, passivus vero non, cum quandoque intelligat et quandoque non » (*DIA*, X, p. 132).

2. « Unde ad rationem dicitur, quod intellectus possibilis est secundum quid immortalis, sed ipse agens vere immortalis est, cum sit una intelligentiarum » (*Ibid.*).

3. « Cumque ulterius dicebatur ipsam venire de foris, intelligendum est ut mens simpliciter, non ut humana; vel si ut humana, intelligendum est non absolute, sed quod in ordine ad sensitivam et vegetativam magis participat de divinitate. Nam quarto *De partibus* capite 9 solus homo est erectae naturae, quia solus homo multae divinitatis est particeps » (*DIA*, IX, p. 106).

connaissance ? Le texte continue, cette fois en s'opposant explicitement à Alexandre sur l'assimilation entre l'intellect séparé et l'intellect agent :

Et en ce qui concerne le texte 17 du douzième livre de la *Métaphysique*, je ne suis pas d'accord avec la réponse d'Alexandre, telle que la rapporte le Commentateur à cet endroit, à partir du témoignage de Themistius, à savoir qu'il porte sur l'intellect agent ; car l'intellect agent n'est pas la forme de l'homme ; mais ce texte porte sur l'intellect possible, qui tantôt intelli et tantôt non ; il se corrompt en effet si quelque chose en lui se corrompt, à savoir le sensitif, auquel il est identique. De fait, Aristote parle ici de ce qu'est l'intellect par soi, non de ce qu'il est par accident ; comme s'il disait que rien n'empêche que l'intellect subsiste en tant qu'il est un intellect : mais non en tant qu'il est un intellect humain, puisque il a été déjà été démontré au premier livre du traité *Du ciel*, que tout ce qui est engendré se corrompt¹.

L'intellect dont fait ici mention Aristote est manifestement l'intellect de l'âme². Il pourrait à la limite être l'intellect agent, si seulement l'intellect agent devenait, par sa venue en nous, un intellect humain en se faisant intellect de notre âme. Ce qui pourrait peut-être être le cas dans la théorie sigerienne de l'intellect agent comme moteur intrinsèque, mais n'est certainement pas le cas pour Pomponazzi, qui renvoie encore une fois à l'intellect humain compris en tant qu'intellect (l'intellect « par soi ») – c'est-à-dire à un pur être de raison. C'est par rapport à cet être de raison que l'âme humaine est dite immortelle relativement (*secundum quid*). Le « relativement » signifie ici une simple modalité d'attribution, intermédiaire entre le sens propre et le sens équivoque ou homonyme. Par exemple, lorsque nous disons qu'Homère est un auteur immortel, nous ne pensons aucunement qu'Homère possède une nature autre que celle de tout homme : ce n'est là qu'une simple façon de parler, qui n'est sans doute pas tout à fait équivoque (on peut dire qu'elle est analogique), pour marquer sa préséance parmi les hommes.

Conclusions

Que découle-t-il de ces divergences sur la définition et le rôle des trois intellects distingués par Alexandre et après lui par la tradition noétique ? Les conséquences les plus immédiates touchent le statut de la connaissance humaine. Ce que

1. « Et quod dicitur de textu 17 duodecimi *Metaphysicae*, non approbo Alexandri responsionem, quam ibi refert Commentator ex relatione Themistii, illud scilicet intelligi de intellectu agente ; nam intellectus agens non est forma hominis ; sed intelligitur de intellectu possibili, qui quandoque intelligit et quandoque non ; corrumpitur enim quodam interius corrupto, id est sensitive, cui identificatur. Verum <Aristoteles> illud intelligit de per se et non per accidens, quasi dicat nihil prohibere eum remanere, qua intellectus est, non qua humanus, cum iam primo *De caelo* monstratum est, quod omne genitum corrumpitur » (*DIA*, IX, p. 106).

2. « Quant à savoir s'il subsiste quelque chose après la dissolution du composé, rien ne s'y oppose : l'âme, par exemple, est dans ce cas : non pas l'âme tout entière, mais l'intellect, car, pour l'âme entière, cela est probablement impossible » (*Métaphysique*, XII, 1070 a 22-27, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1981, t. II, p. 652).

Pomponazzi oppose à Averroès s'applique aussi bien à Alexandre : la jonction est une pure fiction – que l'intellect patient soit ou non nommé selon les individus. Citons quelques extraits de la fin du chapitre IV :

Selon le Commentateur, il faut placer le bonheur de l'homme dans la jonction de l'intellect agent avec l'intellect possible, comme il le montre manifestement au troisième livre du traité *De l'âme*, commentaire 36. Mais il n'est pas difficile de voir combien cette affirmation est vaine et en désaccord avec Aristote. Vaine en vérité, puisque, pour autant que l'histoire nous le rapporte, personne jusqu'à ce jour ne s'est trouvé dans un tel état de jonction. Dès lors la fin de l'homme est illusoire, puisqu'elle n'est atteinte par personne, et, plus encore, ne peut être atteinte par personne parce que les moyens ordonnés à cette fin ne peuvent être acquis. En effet, il est impossible à un homme de tout connaître, comme le dit Platon au livre X de la *République*, même les seuls objets visibles ; bien plus, il n'est à ce jour aucune science qui n'ait été parfaitement possédée (*habita*), comme le montre l'expérience. Que ce propos soit contraire aussi à Aristote, c'est chose manifeste, puisque dans le livre de l'*Éthique* où il détermine la fin dernière de l'homme en tant qu'homme, il place cette fin dans la possession (*habitus*) de la sagesse [...]. Il reste, quant à cette jonction, que personne ne s'est trouvé dans cet état et qu'Aristote n'en a pas parlé. Il me semble donc que cette affirmation est non seulement en elle-même une fiction, mais aussi contraire à Aristote¹.

L'intellect agent ne vient donc jamais à l'intellect patient pour s'unir à lui. Mais, sans cette jonction, l'intellect sera incapable de dépasser sa nature matérielle : il n'y aura donc pas non plus d'intellection au sens traditionnel du terme d'une saisie de l'intelligible. L'aporie fondamentale de la noétique (comment l'intellect humain peut-il penser l'intelligible à partir des images sensibles) se trouve ainsi court-circuitée – on peut dire ici que Pomponazzi a tranché le nœud gordien.

Ce qui nous conduit à envisager un second point. La distinction centrale du chapitre IX entre le *indigere corpore ut subjecto* et le *indigere corpore ut objecto* marque un écart capital vis-à-vis de tout matérialisme de type galénique. L'âme n'est ni un corps, ni une harmonie du corps, ni une complexion du corps, ni non plus une conséquence du mélange corporel – c'est sur un autre plan que Pomponazzi pense la matérialité de l'âme. Le *ut objecto* ne renvoie pas à un simple matériau offert à l'opération abstractive de l'intelligence, mais bien à son

1. « Secundum Commentatorem oportet ponere felicitatem humanam in copulatione intellectus agentis cum possibili, sicut ipse tertii *De anima* 36 commento manifeste ostendit. Sed quam vanum sit hoc et Aristoteli dissonum, non difficile est videre. Vanum quidem, quia, inquantum tradunt historiae, nullus usque ad haec tempora inventus est. Et sic finis hominis irritus est, cum a nullo attingatur, immo a nullo attingi potest, cum media ordinata ad illum finem haberi non possint. Impossibile namque est aliquem hominem scire omnia, ut dicit Plato in decimo *De re publica*, neque etiam speculabilia; immo nulla scientia perfecte habita est usque ad praesentem diem, ut experimento patet. Quod etiam sit contra Aristotelem, manifestum est, quoniam in libro *Ethicorum*, ubi determinat de ultimo fine hominis in eo, quod homo, ponit ipsum in habitu sapientiali [...]. Unde manifestum est, quod non unam solum, sed multas posuit. Aliud etiam est de illa copulatione, cum neque aliquis repertus est talis neque Aristoteles aliquid dixerit. Quare mihi videtur, cum hoc, quod est figmentum in se, sit etiam contra Aristotelem » (*DIA*, IV, p. 38-40).

horizon indépassable. Pour le coup, la matérialité de l'âme n'est plus un *terminus a quo*, destiné à être dépassé dans un processus quasi-mystique de jonction, mais un *terminus ad quem*, désignant, à travers la finitude de la connaissance, la condition même de la nature humaine¹. D'où les épithètes qui marquent la limite de la condition de l'intellect humain. Les textes de Pomponazzi présentent quelque ambiguïté, lorsque celui-ci nous dit que la connaissance humaine, parce qu'elle est immergée dans la discursivité et la temporalité, doit être nommée plutôt raison qu'intelligence. Ainsi par exemple au chapitre XII :

Cet intellect ne doit pas à proprement parler être nommé intellectuel (*intellectualis*), mais rationnel (*rationalis*). L'intellect en effet saisit toute chose d'un seul regard (*simplici intuitu*) ; la ratiocination, à l'inverse, à travers la composition, le discours et dans la temporalité (*ratiotinatio compositione, discursu et cum tempore*)².

Il s'agit cependant moins pour Pomponazzi de marquer la distinction entre une pensée intuitive et une pensée démonstrative, médiate et sensible (ce qui est la position de Thomas), que de souligner l'impuissance pure et simple de la connaissance humaine à atteindre l'intelligible. Ce que marque bien la suite du texte :

Tout cela atteste son imperfection et la matérialité ; car ce sont là les conditions propres à la matière.

Ce qu'attestent aussi les épithètes constants pour dévaloriser l'intelligence humaine, « *vestigium et umbra intellectus* », « *vix umbra intellectus* »³. Kristeller avait autrefois suggéré que Pomponazzi tenait une « position empiriste et nominaliste »⁴. Il convient néanmoins de préciser qu'il n'y a chez Pomponazzi

1. On saura gré à Bernard Groethuysen, aussi dépassé que puisse aujourd'hui paraître son ouvrage sur *l'Anthropologie philosophique* (Paris, Gallimard, rééd. 1953), d'avoir placé cette question de la condition de l'homme au cœur de la problématique pomponazzienne (cf. le chapitre « Pomponazzi », p. 157-169).

2. « Non enim vere appellatur intellectualis, sed rationalis. Intellectus enim simplici intuitu omnia intuetur ; at ratiotinatio compositione, discursu et cum tempore. Quae omnia attestantur super imperfectione et materialitate eius » (*DIA*, XII, p. 140).

3. « Amplius si ipsam intellectionem inspexeris, maxime eam, quae de Diis est, quid de Diis? Immo de ipsis naturalibus et quae subiacent sensui, adeo obscura adeoque debilis est, ut verius utraque ignorantia, scilicet negationis et dispositionis, nuncupanda sit quam cognitio. Adde, quantum modicum temporis apponant circa intellectum et quam plurimum circa alias potentias; quo fit, ut vere huiusmodi essentia corporalis et corruptibilis sit vixque sit umbra intellectus » (*DIA*, VIII, p. 56). « Non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus » (*DIA*, IX, p. 98). « Quodsi dicatur nos multum vilificare intellectum humanum, cum ipsum vix umbram intellectus affirmamus, huic quidem dicitur, quod vere comparando ipsum intelligentiis umbra est » (*DIA*, XII, p. 140.).

4. P. O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova, Ed. Antenore, 1983, p. 15. Cf. aussi T. Suarez-Nani, « Dignità e finitezza dell'uomo : alcune riflessioni sul *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi », *Rivista di storia di filosofia*, 1995/1, p. 18, qui insiste sur le lien de ces textes à une pensée de la finitude de la condition humaine, ainsi que notre article « Vie contemplative et vie active chez Pietro Pomponazzi : autour de la

aucune épistémologie fondée sur la valeur de l'expérience sensible, et que les thèmes adjacents au nominalisme post-ockhamien (la promotion d'une logique des singuliers, la réflexion sur la *potentia Dei*, etc.) sont tout à fait absents, pour ne pas dire étrangers à la perspective du *De immortalitate animæ*. Ce à quoi aboutit la réflexion noétique de Pomponazzi est bien plutôt une forme latente de scepticisme : car, sans saisie de l'intelligible, il ne saurait proprement y avoir de science, ni intuitive ni démonstrative.

Pomponazzi résout d'une certaine façon la tension de la noétique. La matérialité de l'âme n'appelle aucun dépassement dans une métaphysique. Il convient de noter ce qui pourrait apparaître comme un profond paradoxe du matérialisme psychologique et que nous pourrions résumer ainsi : plus on matérialise l'âme humaine, plus on est conduit à spiritualiser le processus même de l'intellection. La biologisation des facultés cognitives de l'homme se paye paradoxalement d'un lourd tribut à une métaphysique noétique, débouchant sur une mystique de l'union à l'intelligible. Ni Alexandre (qui identifie imagination et intellect patient), ni Averroès (qui refuse cette identification) n'échappent à cette logique. En ce sens, on peut dire que la substitution par Pomponazzi de l'*indigere corpore ut objecto* à l'*indigere corpore ut subjecto* permet de penser le procès cognitif selon un schéma qui tient à la fois d'un certain constructivisme et d'un certain scepticisme, mais qui, surtout, fait l'économie de ce lourd appareil mystique ; cette substitution permet de laisser ainsi ce processus cognitif à la portée de l'homme, et de penser ainsi, pour ainsi dire, un matérialisme non métaphysique.

LES TOURMENTS DE PROMÉTHÉE. PHILOSOPHIE, SOUFFRANCE ET HUMANISME CHEZ PIETRO POMPONAZZI

Pierre Caye

Centre Jean Pépin - UPR 76 du CNRS

Il en est de Pomponazzi comme d'Alberti. Ces deux figures emblématiques de l'humanisme se révèlent des penseurs ambigus qui, sous l'aspect lumineux de leurs inventions intellectuelles et de leur amour du savoir, dissimulent une forte part d'ombre. Eugenio Garin¹, il y a plus de trente ans, a souligné, dans une série d'articles qui ont fait date, combien Alberti qui passe pour l'homme universel, celui qui semble avoir, selon les termes mêmes de Politien, « la maîtrise accomplie de tous les arts, quand rares étaient ceux qui déjà en maîtrisaient un seul »², était en réalité rongé par un pessimisme radical ou plus exactement par un stoïcisme sombre et ascétique dénué de providence et d'espérance, qui affleure jusque dans ses œuvres les plus techniques et les moins personnelles comme le *De re aedificatoria*. La démarche de Pomponazzi n'est guère dissemblable et recèle le même genre d'ambiguïté, quel que soit par ailleurs tout ce qui le distingue d'Alberti eu égard à son objet, à son expérience et à son geste de pensée. Celui qui apparaît aux yeux de la critique comme l'un des premiers libres penseurs, l'annonciateur du libertinisme du siècle suivant, l'avant-courrier des Lumières, le rationaliste rigoureux qui se bat pour affranchir l'homme de toute superstition et lui donner les moyens philosophiques de son autonomie, laisse sourdre une mélancolie, voire une souffrance, d'autant plus touchante et troublante qu'elle exprime l'universelle condition humaine face au savoir, et à la difficulté de

1. Cf. « Il pensiero di Leon Battista Alberti : caratteri e contrasti », *Rinascimento*. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, XII, 1972, p. 3-20 et « Studi su Leon Battista Alberti », dans Eugenio Garin, *Rinascite e Rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 133-181.

2. « Optimus praeterea et pictor et statuarius est habitus, cum tamen interim ita examussum teneret omnia, ut vix pauci singula » (Leon Battista Alberti, *L'architettura [De re aedificatoria]*, éd. G. Orlandi et P. Porthogesi, vol. I, Lettre préface d'Angelo Politien à Laurent de Médicis, Milano, Il Polifilo, p. 1).

l'affronter sans échappatoire ni mystification, en toute rigueur et lucidité. Si les Lumières associent la raison au bonheur, Pomponazzi de son côté ne voit en elle qu'épreuve, endurance et *virtus*. Il n'y a pas de liberté heureuse, ni d'affranchissement sans souffrance. Et en cela Pomponazzi, quelle que soit la différence de leurs thèmes et de leur style, n'est pas si éloigné d'Alberti.

Au contraire de la plupart des grandes figures de l'humanisme, Pomponazzi est d'abord et essentiellement un universitaire, attaché à la tradition scolastique de la *lectio* et du commentaire : un grand nombre de ses écrits sont des cours, et ses œuvres les plus célèbres, qui disputent des thèses d'Aristote, d'Alexandre d'Aphrodise ou d'Averroès en une chaîne de syllogismes rigoureux, ne s'en distinguent guère. Pourtant nul ne contestera le rôle pionnier de sa pensée et de ses positions. C'est que, d'une certaine façon, l'humanisme de Pomponazzi se trouve dans les marges de ses textes, dans leurs interstices et dans son art, à la fois incomparable et discret, de déplacer les problématiques traditionnelles.

La sagesse chez Pomponazzi n'est pas une sagesse totale comme l'est la sagesse antique qui définit la conduite d'ensemble de l'homme dans son rapport au monde, à la fortune et aux contingences de la vie. Elle est plus spécifique et définit essentiellement le rapport que le philosophe entretient avec son savoir, ce en quoi elle nous concerne peut-être plus encore que la sagesse antique traditionnelle. En tant que telle, cette sagesse apparaît plus âpre et exigeante, en tout cas moins consolatrice et conciliatrice.

Car la Renaissance est une période particulièrement conflictuelle en matière de savoir comme dans les autres domaines. Et j'entends par conflit moins les disputes universitaires entre les diverses écoles philosophiques, auxquelles Pomponazzi est particulièrement rompu, et qui font partie du jeu de la dialectique, que les différences irréductibles d'approche du réel qui se font jour à cette époque. De fait, derrière les querelles d'interprétation que Pomponazzi met en scène au sein de la tradition aristotélicienne, se dissimule une lutte de Titans qui met aux prises la philosophie avec la théologie ou avec la magie. Et c'est en quoi le rapport au savoir de Pomponazzi peut prendre ce tour douloureux voire tragique. La sagesse que requiert le rapport au savoir est en définitive un art du combat, et d'un combat dont le sort n'est jamais assuré.

Ainsi, définir l'humanisme de la Renaissance comme le moment de l'autonomisation de l'homme, de la réduction anthropologique, voire du primat de la raison pratique tel qu'Éric Weil l'attribue à Pomponazzi, ne rend pas justice de la singularité de ce moment. Ce qui fait à mon sens la grandeur de la Renaissance en cette matière est d'avoir su réunir les deux significations fondamentales de l'*humanitas*, à la fois morale et épistémologique : l'*humanitas* comme *philanthropia* et l'*humanitas* des *humanitates*, des « humanités » c'est-à-dire des savoirs fondamentaux dont dépendent l'hominisation de l'homme et la civilisation de la cité, même si ce lien ne va pas sans conflit, sans dureté, sans douleur, en une recherche toujours recommencée, mais rarement satisfaite.

La douleur qu'implique la quête du savoir revêt deux aspects radicalement contradictoires : elle peut être le symptôme de la productivité infinie de l'esprit constamment en gésine, de sa surpuissance et donc de son inadaptation par rapport au réel, et l'on sait que tout un courant de l'humanisme, représenté par Nicolas de Cues, Pic de la Mirandole, Marsile Ficin, Charles de Bovelles ou Giordano Bruno, a particulièrement illustré ce type de quête intellectuelle. Mais la douleur peut naître aussi d'une tout autre expérience du savoir : celle de l'impuissance de l'intellect, découlant elle-même du refus de la métaphysique de la participation, et donc du retrait de l'homme par rapport à la puissance du monde et à la souveraineté du principe qui la dispense. Ce que manifeste clairement chez Pomponazzi la mortalité de l'âme, qui apparaît ainsi comme une thèse non pas physiologique ou inversement théologique, mais purement métaphysique.

Or ce type de souffrance liée à notre impuissance dans la recherche du savoir, Pomponazzi la symbolise, au livre III du *De fato*, par le rappel du mythe de Prométhée, figure par excellence, à ses yeux, du *verus philosophus* :

Telle me semble donc la véritable explication du mythe de Prométhée qui, pour s'être ingénié à dérober subrepticement le feu à Jupiter, fut relégué sur un rocher en Scythie, où son cœur servait de pâture à un vautour. Prométhée est véritablement le philosophe qui, désirant pénétrer les arcanes divins, est perpétuellement rongé par ses soucis et ses pensées : il ne boit pas, n'a pas faim, ne mange pas, ne dort pas, toujours constipé, la risée de tous, passant aussi bien pour un imbécile que pour un sacrilège, et en tant que tel poursuivi par les inquisiteurs : voilà donc quel est le gain des philosophes, quel est leur commerce¹.

Prométhée, *verus philosophus*

En évoquant la place de Prométhée dans la philosophie de Pomponazzi, j'ai conscience de me heurter à un triple paradoxe :

1) D'abord un paradoxe par rapport à mes propres recherches puisque, pour ma part, je défends l'idée que la technique et plus généralement la question du Faire et de la *poiesis* (entendus dans leur sens immanent et purement anthropologique aussi bien que transitif et technique) n'ont rien de prométhéen à la Renaissance. Et j'aurais donc tendance à minimiser le rôle de Prométhée qu'a pourtant mis en valeur un certain nombre d'humanistes depuis Boccace jusqu'à Bacon en passant par Ficin ou Bovelle, tandis qu'Alberti, il est vrai, n'en parle jamais.

1. « Ut vera sit interpretatio fabulae Promethei qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Juppiter in Rupe Scythica in qua corde assidue pascit vulturem rodentem eius cor. Prometheus vere est philosophus. qui, dum vult scire Dei archana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, non famescit, non dormit, non comedit, non expuit, ab omnibus irridetur, et tanquam stultus et sacrilegus habetur, ab inquisitoribus prosequitur, fit spectaculum vulgi. Haec igitur sunt lucra philosophorum, haec est eorum merces » (Pietro Pomponazzi, *De fato, de libero arbitrio et de predestinatione*, III, 7 éd. R. Lemay, Lucani, Thesaurus Mundi, 1957, p. 262).

2) Se présente ensuite un second paradoxe par rapport à la figure traditionnelle de Prométhée lui-même qui, à travers les quelques lignes que lui consacre Pomponazzi, n'a rien de démiurgique, apparaissant au contraire totalement étranger à la question de la technique ou de la *poiesis*, question au demeurant présente chez Pomponazzi, mais sous une tout autre forme que celle du prométhéisme. Et on voit comment ces deux paradoxes finissent par s'annuler mutuellement ; de fait, si la figure de Prométhée a quelque pertinence à la Renaissance, ce n'est donc pas, au contraire de ce que met en valeur le mythe du *Protagoras* de Platon, par sa puissance de transformation du réel.

3) Nous rencontrons, enfin, un dernier paradoxe par rapport à Pomponazzi lui-même, puisque son évocation de Prométhée apparaît marginale dans l'ensemble de son œuvre, au détour d'une page du livre III du *De fato*. Cependant, aussi marginale soit-elle dans l'œuvre de Pomponazzi, la référence à Prométhée mérite d'être retenue ici non moins que chez les autres penseurs de la Renaissance qui en ont parlé plus abondamment, d'une part parce que la figure de Prométhée prend chez Pomponazzi une tournure originale et dessine une figure singulière de la sagesse philosophique, sous le signe de laquelle il place sa propre démarche philosophique, la figure du *verus philosophus* selon l'expression même de Pomponazzi, et d'autre part parce que cette figure du sage, que Pomponazzi au demeurant ne thématise jamais en tant que telle, mais qui ne cesse de parcourir son œuvre, lui permet de surmonter les apories fondamentales de son propre chemin de pensée. Se révèle alors une dimension sapientiale dans une démarche philosophique de nature essentiellement analytique et critique, qui permet à Pomponazzi d'aller bien au delà de ce que ce type d'approche habituellement permet.

L'aporie politique

L'épreuve de la sagesse, la sagesse comme épreuve de la pensée au travail naît chez Pomponazzi de l'aporie fondamentale qui grève son œuvre et rend finalement caduque toute la démonstration de son *De immortalitate animae* : l'aporie politique.

Tout part effectivement de sa psychologie ou plus exactement de son « animastique », de sa théorie de l'âme. La thèse de Pomponazzi est connue : l'âme intellectuelle n'a rien de transcendant, elle ne participe pas des intelligences supérieures dont elle n'est que l'ombre ; en tant que telle, elle reste tributaire des organes matériels qui lui fournissent les données extérieures qu'elle est appelée à traiter. Et c'est parce qu'elle est tributaire de ces organes qu'elle est mortelle. La conséquence de ce que j'oserais appeler une animastique « faible » sans intention péjorative, comme une certaine philosophie contemporaine parle d'un *pensiero debole*, est que l'homme ne possède qu'une science limitée, et qu'il est en particulier incapable d'accéder à la connaissance du premier principe, si bien qu'il

ne peut parvenir au Souverain Bien. Dans ces conditions, il n'existe pas de bien absolu, mais tout être a son propre but, déterminé par sa condition, qui lui sert de bien.

C'est pourquoi Pomponazzi privilégie, dans le *De immortalitate*, l'intellect pratique sur le spéculatif et sur le technique. Car l'intellect pratique est véritablement le propre de l'homme, ce par quoi l'homme est homme, par rapport aussi bien aux animaux avec qui nous partageons l'intellect factif qu'aux dieux et aux intelligences supérieures qui nous servent de modèle pour la contemplation théorétique¹. À travers le pratique, Pomponazzi affirmerait son humanisme et contribuerait, comme le soutient Éric Weil, à la fondation de la théorie de l'homme².

Le primat du pratique chez Pomponazzi exprime une conception multitudiniste de l'anthropologie. Tous les hommes ont part au pratique tandis que le spéculatif est réservé au petit nombre des savants. Tous ont un but à remplir, le leur, sans condition d'absolu. Mais cette politique devient vite la victime de la faiblesse de l'animastique qui la fonde. Car la masse des hommes, note Pomponazzi, est plus bestiale que rationnelle³. Ce qui conduit à une déception du politique, puisque, en raison de cette bestialité toujours sous-jacente au corps politique, les gouvernements tournent vite à la tyrannie. Dans ces conditions on est en droit de se demander pourquoi Pomponazzi rejette les arguments de la théologie, en particulier la thèse de l'immortalité de l'âme comme récompense de nos comportements ici-bas, alors que ce type de dogme, aux yeux de Pomponazzi, contribue à

1. « His igitur sic digestis dicamus, quod omnes homines ad huiusmodi finem communem consequendum debent in tribus intellectibus communicare : speculativo videlicet, practico seu operativo et factivo [...]. De intellectu autem operativo, qui est circa mores, res publicas et res domesticas, illud quidem apertissimum est, cum unicuique datum sit bonum et malum cognoscere, esse partem civitatis et familiae. Etenim huiusmodi intellectus vere et proprie humanus nuncupatur, ut Plato in *De re publica* et Aristoteles in *Ethicis* testantur [...]. Speculativus namque intellectus non est hominis, verum est deorum, ut Aristoteles *Ethicorum* decimo tradit [...]. Intellectus autem factivus, qui infimus et mechanicus est, omnibus quidem hominibus est communis ; immo et bestiae hoc participant, ut docet Aristoteles in libro *De historiis*, cum multae bestiarum casas construant multaque alia, quae intellectum factivum praetendunt » (Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae*, XIV, éd. Burckhard Mojsisch, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 170-174).

2. « Man sieht hieraus bereits, daß das Problem der Seelenlehre völlig neu gefaßt wird. Hat für Thomas das Denkende teil am Nichtdenkenden, so rührt hier das Vernünftlose an das Vernünftige an. Es handelt sich also nicht mehr um die höchste Fähigkeit der Menschenseele, als Bestimmung des Gegenstandes, sondern jetzt wird nach dem Charakteristikum des Menschen gefragt ; nicht mehr von jenem Wesen ist die Rede, das Gott zu seinem Ebenbilde schuf, sondern von dem Menschen des Durchschnits, dem wir alle Tage allerorten begegnen. Die Untersuchung darf nicht vom intellectus ausgehen, sondern die Natur des Menschen ist als Ganzes zu befragen » (Erich Weil, « Die Philosophie des Pietro Pomponazzi », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, n°1-2 (1932), p. 131-132).

3. « Amplius si climata habitabilia conspexerimus, multo plures homines assimilantur feris quam hominibus, interque climata habitabilia perrarissimos invenies, qui rationales sint. Inter quoque rationales si considerabimus, hi simpliciter irrationales nuncupari possunt, verum appellati sunt rationales in comparatione ad alios maxime bestiales, sicut fertur de mulieribus, quod nulla est sapiens, nisi in comparatione ad alias maxime fatuas » (*De immortalitate...*, VIII, p. 54-56).

l'éducation et au maintien des bonnes mœurs que lui-même, en affirmant le primat du pratique sur le spéculatif, semble juger totalement nécessaire. Pomponazzi dénonce certes le caractère essentiellement politique de la théologie, mais, en même temps, en restreignant le champ d'action de l'âme à l'intellect pratique et au politique, il légitime pleinement l'intervention de la théologie dans le champ du politique, d'autant qu'il la définit, ainsi que le fera Machiavel, de façon humaine, comme un ciment social ; de fait, l'animastique multitudiniste de Pomponazzi n'est pas assez forte pour se passer de la « fable » religieuse et plus généralement pour s'opposer au règne de l'opinion et promouvoir une communauté humaine fondée sur la seule vérité de ses syllogismes. Ce qui conduit Pomponazzi à une position paradoxale : au nom de quoi Pomponazzi rejette-t-il la thèse de Nifo pour qui une opinion aussi universellement acceptée que l'immortalité de l'âme ne peut être que vraie, selon le principe du *consensus omnium*¹, alors qu'en même temps il est contraint d'en appeler, dans le *De incantationibus*, à l'existence d'une imagination collective pour combattre la croyance aux démons et justifier les apparitions de saint Célestin dans le ciel d'Aquila sans évoquer quelque intervention magique² ?

Peut-être n'y a-t-il en réalité de démocratie éclairée qu'à partir du savoir et de l'intellect spéculatif, mais il faudra attendre l'idéalisme allemand pour en avoir les fondements philosophiques. En attendant, déçu par le politique, Pomponazzi en appelle à la figure du sage, seul recours possible à cette aporie, car seul le sage est en mesure de surmonter cette confusion du politique et du théologique, de la vérité et de l'opinion qu'implique le primat du pratique, seul il semble pouvoir échapper à la bestialité du reste des hommes et à la tyrannie qu'elle engendre, ce qui ne peut se faire qu'au prix d'un retour du spéculatif et par conséquent d'un abandon du multitudinisme. Pomponazzi signe ainsi doublement la fin du politique, incapable à la fois d'affirmer son primat et d'aller jusqu'au bout de la logique de son essence démocratique. Le sage se retire de la cité qu'il a fondée, de même que Prométhée, le fondateur de la civilisation, se trouve relégué sur les sommets du Caucase.

1. Pietro Pomponazzi, « Defensorium auctoris », chap. XVIII, dans *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venitiis, Octavianus Scotus, 1525, f° 93r col. b. (reprint, a cura di F. P. Raimondi, Casarano, Eurocart, 1995).

2. « [...] Cum namque hominis animae voluntas et maxime imaginativa fuerint vehementes, elementa, venti et reliqua materialia sunt nata obedire eis. Quo fit, cum Aquilanorum animae fuerint valde intentae, nihil est mirum si imbres fugati sunt [...]. Quare Aquilae non apparuerit divus Petronius, et Bononiae divus Coelestinus, quoniam vapores et spiritus Aquilanorum erant affecti similitudine Coelestini, et Bononiensium similitudine Petronii » (*De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basileae, Henri Petri, 1567, p. 237 et p. 240).

L'aporie métaphysique

À son tour, l'intellect spéculatif du sage, qui sert à surmonter l'aporie politique, est soumise à une autre aporie, que met en scène le *De fato* : l'aporie métaphysique entre déterminisme et liberté.

Dans le *De incantationibus*, texte antérieur au *De fato*, Pomponazzi propose d'abord, pour résoudre cette aporie, une solution simple qui met à l'écart son « animastique faible » et le rapproche de l'animastique forte qu'illustre le mentalisme des Cues, Ficin, Pic ou Bovelles : la raison, et en particulier la raison du sage, la raison proprement spéculative n'est pas soumise au déterminisme astral. Elle est semblable aux intelligences supérieures qui se tiennent en contact direct avec le principe, sans en passer par le système hiérarchique des causes secondes qui structurent et médient les forces de la nature. S'il est vrai que l'exercice de la volonté, en tant qu'il est lié au corps, dépend des astres, en revanche, note Pomponazzi, l'opération propre de la volonté, ce par quoi la volonté décide du sens de son activité, le moment de la spécification de l'acte, est pour sa part totalement affranchi de l'influence corporelle, et donc entièrement libre¹.

Mais c'est évidemment une solution trop facile et trop simple, contraire à son intuition originale et à la logique entière de sa démarche philosophique, et c'est pourquoi, dans les deux premiers livres du *De fato*, Pomponazzi revient à un déterminisme strict, affirmant en particulier que les actions humaines subissent le même régime de causation que les phénomènes naturels, postulant donc une continuité entre l'animal et l'humain qui est déjà au principe de sa conception de l'âme dans le *De immortalitate*.

On comprend, dans ces conditions, quelles difficultés rencontre notre auteur pour prouver l'existence de la liberté de l'homme : on comprend, mieux encore, que c'est précisément dans les circonstances de cette démonstration impossible que survient, au livre III du *De fato*, Prométhée, ou plus exactement le cauchemar de Prométhée dévoré par le vautour (car c'est bien sous la forme d'un cauchemar que Prométhée s'annonce à Pomponazzi²), symbole de ses doutes et de ses errances.

Pomponazzi est certes porté par l'eudémonisme de l'aristotélisme, mais il est aussi rongé par le doute et le scepticisme. On voit bien l'optimisme de sa

1. « Amplius si, quando Deus voluntatem movet, voluntas debet esse disposita, utpote mota prius ab intellectu, non movet autem voluntatem intellectus nisi cognoscens, non cognoscit nisi prius phantasia ipsum moverit, phantasia autem cum sit organica, coelo subicitur, ergo Deus non movet voluntatem nisi mediantibus corporibus coelestibus [...]. Nam quanquam voluntas sine re corporali non potest in opus exire, est tamen supra res corporales in eligendo : partim enim est materialis, quia sine re corporali operari non potest, partim est immaterialis, quare supra corpus operari potest [...] » (*ibid.*, p. 223-224).

2. « Ista igitur sunt quae me premunt, quae me angustiant, quae me insomnem reddunt » (*De fato*, III, 7, p. 262).

politique, où tout homme a sa place et joue son rôle de sorte qu'il puisse atteindre au bonheur par ses propres forces, mais son pessimisme a tôt fait de ramener l'organicité de la cité à sa bestialité, soumise au règne des passions et à la tyrannie des puissants. Il montre aussi tout son optimisme à l'égard de la condition du sage, qu'il considère comme un véritable *deus terrestris*, échappant au désordre politique, mais sans pour autant garantir les conditions de sa liberté, et sans pouvoir, par là même, surmonter l'aporie du politique.

De fait, la solution que propose Pomponazzi dans le *De fato* pour prouver la liberté du sage est la marque de son impuissance au double sens du terme : impuissance de Pomponazzi à résoudre l'aporie métaphysique, et impuissance du sage par rapport à l'ordre déterministe. Car la liberté du sage, si liberté il y a, ne peut être, pour un Pomponazzi en l'occurrence fortement imprégné de stoïcisme, qu'une liberté du consentement et du retrait. De fait, la faculté délibérative de l'homme ne sert pas tant, à ses yeux, à déterminer nos actes qu'à nous rendre conscients du jeu des déterminants externes et à organiser notre consentement à leur égard. Si la délibération en elle-même n'est pas une illusion, puisque c'est un processus que tout le monde est en mesure d'expérimenter, est en revanche illusoire le fait de croire que la délibération est active, déterminante, capable de transformer le monde, de le plier à notre volonté. La délibération est simplement le mode spécifique par lequel la causalité universelle opère en l'homme. L'homme peut certes accéder à une certaine liberté par rapport aux stimuli extérieurs qui le conditionnent, mais cette liberté dépend non pas de l'initiative de sa volonté qui est vaine, mais seulement de sa capacité à se retirer de la causalité, selon un geste similaire à l'*otium* des Anciens, de façon à suspendre la détermination extérieure, ce qui au demeurant dépend plus de sa *virtus* que de sa volonté¹. On comprend alors le rôle structurant du doute, de l'errance, voire de la souffrance dans la recherche de la vérité, ce que symbolise bien la figure de Prométhée chez Pomponazzi : aux apories politique et métaphysique qu'il rencontre, Pomponazzi n'a qu'une figure, elle-même aporétique, à opposer : celle de l'impuissance et de la souffrance du sage.

1. « Sed ut existimo libertas voluntatis consistit in hoc quod praesentato bono, est in sua potestate subtrahere actum volitionis et velle ipsum ; et rebus sic se habentibus voluntas non potest illud refutare ; quod si refutaret, fieret mutatio ex parte intellectus, quare casus variaretur. Et consimiliter dicatur : si objectum praesentatur sub ratione mali, non potest illud velle voluntas, verum aut illud renuit, aut actum renuitionis suspendit. Dicoque ulterius quod talis suspensio, quae absolute et vere est in potestate voluntatis, non est quoniam illud ostentatur sub ratione dubii, nam talis dispositio pertinet ad intellectum ; sed est quoniam ipsa non elicit actum. Neque oportet aliam causam quaerere, quoniam si qua esset causa reduceretur in naturalem, quare voluntas non esset libera sed naturaliter ageret secundum illam dispositionem » (*ibid.*, III, § 8, p. 263).

La place singulière du Prométhée de Pomponazzi

Il n'est pas inutile de souligner ici la place singulière qu'occupe le Prométhée de Pomponazzi dans le cadre du prométhéisme de son temps, et d'expliquer plus particulièrement en quoi il est une figure aporétique dans l'humanisme à la Renaissance.

Il existe en effet à la Renaissance deux grands types d'interprétation du Prométhée, interprétations d'autant plus centrales qu'elles renvoient chacune à une conception fondamentale de l'humanisme : la conception institutionnelle et « civile » d'un côté, et la conception métaphysique de l'autre. Or le Prométhée de Pomponazzi est en réalité étranger à l'une aussi bien qu'à l'autre de ces conceptions.

La première interprétation, l'interprétation fondatrice qui inscrit véritablement la figure de Prométhée au panthéon de l'humanisme, nous la devons à Boccace dans sa *Genealogia deorum gentilium*.

Il existe en réalité deux Prométhée chez Boccace, ou plus exactement un Prométhée dédoublé : double nature, comme chez le Christ, à la fois divine et humaine. De fait, Prométhée apparaît d'abord, ici, comme la figure du Dieu omnipotent créateur du monde et des hommes ; mais il existe aussi un second Prométhée, une sorte de Zarathoustra, de fils de Dieu, qui vient instruire les hommes et leur apporter la civilisation. Boccace distingue donc l'être humain créé par Dieu de celui qui possède, grâce au second Prométhée, sciences et culture. L'être humain, selon Boccace, est ainsi un *homo duplex* composé d'un homme naturel et d'un être de culture, l'*homo civilis*. Le premier Prométhée, le Prométhée divin, a créé un homme naturel parfait ; mais le péché originel nous contraint de recourir à un second Prométhée, à la fois l'envoyé du premier et son *alter ego* (et l'on voit bien chez Boccace le parallélisme entre la révélation chrétienne et la généalogie païenne) chargé d'instruire les hommes et de les civiliser : la nature a produit l'homme naturel, la doctrine, en particulier sous l'aspect des humanités, a réformé l'*homo civilis*. Prométhée représente ainsi, chez Boccace, le héros humain de la culture, porteur du savoir ainsi que de l'ordre politique et moral de la cité¹.

1. « Qui [Prometheus] quidem duplex est, sicut duplex est homo qui producitur. Primus autem Deus verus et omnipotens est, qui primus hominem ex limo terrae composuit, ut Prometheus fecisse fingunt, seu natura rerum, quae ad instar primi reliquos etiam ex terra producit, sed alia arte quam Deus. Secundus est ipse Prometheus, de quo ante quam aliam scribamus allegoriam, secundum simplicem sensum, quis fuerit videndum est [...]. Ex quo longa meditatione ex experientia percepto astrorum cursu, procuratisque naturis fulminum et rerum plurium causis, ad Assyrios rediit eosque astrologiam docuit et procurationes fulminum, et quod omnino ignorabant civilium hominum mores, egitque adeo ut, quos rudes et omnino silvestres et ritu ferarum viventes invenerat, quasi de novo compositos civiles relinqueret homines. Quibus sic praemissis videndum est quis sit productus homo, quem supra dixi duplicem esse. Est enim homo naturalis, et est homo civilis, ambo tamen anima rationali viventes. Naturalis autem homo primus a Deo ex limo terrae creatus est, de quo et Ovidius et Claudianus intelligunt, esto non adeo religiose, ut Christiani faciunt ; et cum ex luto illum Prometheus iste primus formasset, insufflavit in eum animam

Pomponazzi, qui reste enfermé dans les cadres de la philosophie naturelle, n'est pas en mesure, de son côté, de développer une théorie institutionnelle et civile de l'homme et de la cité, susceptible de résoudre son aporie politique. La preuve en est sa définition de l'intellect factif, qui réduit la question de la technique à sa simple dimension artisanale, voire animale, sans tenir compte de la révolution artistique de son temps, et moins encore de sa dimension théorique qui élève la technique au rang des arts libéraux. C'eût été en tout cas une voie pour surmonter, à partir de notre animalité même, celle du Faire, la bestialité du politique, à la manière par exemple d'Alberti dans son *De re aedificatoria*.

La deuxième grande interprétation du prométhéisme, celle que propose Charles de Bovelles dans le *De sapiente*, fait du sage prométhéen un nouvel Hermès, jouant le rôle de copule entre le monde intelligible et le monde sensible, comme le symbolise bien le vol du feu qui, arraché « aux demeures divines », est communiqué aux mortels « afin de vivifier, réchauffer et animer l'homme naturel et terrestre qui est en eux »¹. Grâce au feu prométhéen, l'homme peut ainsi tout embrasser et transformer dans l'atelier de son esprit (*officina mentis*). Bovelles tire ainsi le plus grand parti du mythe de Prométhée tel que le relate le *Protagoras* de Platon, et en particulier tout le parti du couple Épiméthée-Prométhée, pour relire la création de l'homme par Dieu dans la *Genèse* : si rien n'appartient en propre à l'homme (moment épiméthéen de la création de la condition humaine), tout ce qui est attribué aux autres êtres lui devient commun (par la vertu du feu mental et sapientiel de Prométhée)². Dans ces conditions, l'homme n'est plus seulement un microcosme, le miroir du monde, mais s'élève au niveau de l'univers tout entier pour devenir, selon les termes mêmes de Bovelles, un *major alter mundus*, un autre macrocosme « dans la mesure où son esprit est si vaste qu'il est capable d'accueillir le monde entier »³. Le Prométhée de Bovelles ressemble

viventem, quam ego rationalem intelligo, et cum hac sensitivam et vegetativam potentias, seu secundum quosdam animas ; verum hae naturam habuere corpoream, et nisi pecasset homo, fuissent aeternae, sicuti et rationalis est, cui divina natura est. Hunc perfectum fuisse hominem circa quoscumque actus terreos credendum est ; nec opinari debet quisquam oportunum illi fuisse ad eruditionem temporalium rerum Prometheum aliquem mortalem ; verum qui a natura producti sunt, rudes et ignari veniunt, imo ni instruuntur, lutei agrestes et beluae. Circa quos secundus Prometheus insurgit, id est doctus homo, et eos tanquam lapideos suscipiens quasi de novo creet, docet et instruit, et demonstrationibus suis ex naturalibus hominibus civiles facit, moribus scientia et virtutibus insignes, adeo ut liquido pateat alios produxisse naturam et alios reformasse doctrinam » (Giovanni Boccace, *Genealogia deorum gentilium*, IV, 44, dans *Tutte le opere di Giovanni Boccace*, a cura di V. Branca, VII, Milano, Mondadori, 1998, p. 450-452).

1. Charles de Bovelles, *Le Livre du Sage (De sapiente)*, chap. VIII, éd. P. Magnard, Paris, J. Vrin, 1982, p. 97.

2. « Hominis nihil est peculiare aut proprium, sed ejus omnia sunt communia, quaecumque aliorum propria » (*ibid.*, chap. XXIV, p. 170).

3. « Et profecto Sapiens non modo minor, sed et maior alter mundus juste est appellandus, quandoquidem [...] tanta est mens Sapientis, quanta totius mundi capacitas, tantis rerum notionibus decoratur impleturque illius Memoria, quantas in mundo cernimus esse substantias » (*ibid.*, chap. VIII, p. 100).

beaucoup au Protée que Pic de la Mirandole met en scène pour définir la *dignitas hominis*. Pour Pic, l'homme est un tard venu qui n'a pas de place fixe dans l'univers, mais qui, par sa *mens* et sa *virtus*, peut occuper toutes les places et revêtir tous les rôles en une sorte d'autopoièse, de fabrication de soi¹. Quels que soient les parallélismes que l'on peut repérer entre la première et la deuxième interprétations, apparaît cette différence fondamentale que, pour Boccace, il s'agit de fixer la place de l'homme dans un ordre institutionnel, alors que, pour Bovelles ou pour Pic, il s'agit au contraire de l'en libérer.

Certes, on trouve dans cette dernière interprétation de quoi justifier la figure du doute et de l'errance présente dans le Prométhée de Pomponazzi. Mais, en fait, chez Pic, cette errance est protéiforme, et ce protéisme prométhéen ne fonctionne en réalité que dans le cadre d'une métaphysique de la participation et de l'expression, où l'homme sert de copule au monde et au principe, métaphysique totalement étrangère à Pomponazzi, qui reste quant à lui prisonnier de la cosmologie fixe et hiérarchique de l'aristotélisme. Ainsi, la notion fondamentale d'homme-microcosme change radicalement de sens d'un penseur à l'autre. Certes, pour Pomponazzi comme pour Pic, l'homme est à la fois la frontière et la synthèse des deux mondes. Mais les deux penseurs en tirent des conclusions radicalement différentes. Pour Pic ou pour Bovelles, le microcosme est plus synthèse que frontière : la dignité de l'homme consiste à assumer pleinement son rôle d'intermédiaire entre le divin et l'animal, le céleste et le terrestre, par sa capacité à circuler entre les ordres pour mieux les embrasser et les ajoindre : l'homme séjourne à la fois et indifféremment, note Bovelles, dans le monde sensible et dans le monde intelligible selon une parfaite ubiquité². Le microcosme chez Pic ou Bovelles marque à la fois la pleine appartenance de l'homme à la nature et sa capacité à s'en extraire par la potentialité infinie de son esprit. Et c'est en quoi, dans ces conditions, l'homme-microcosme se définit aussi comme un autre macrocosme³. Tandis que, pour Pomponazzi, le microcosme est plus frontière que synthèse, signifiant clairement la place de l'homme dans la *scala naturae*, d'un homme qui essaie d'échapper à sa condition animale en sachant pertinemment qu'il ne peut accéder à la condition des intelligences supérieures : de sorte que, loin de marquer l'affranchissement de l'homme par rapport à l'ordre immuable de la nature, la notion de microcosme ne fait en réalité qu'en justifier l'impossibilité.

1. « Ecquis hominem non admiretur ? Qui non immerito in sacris litteris Mosaicis et Christianis, nunc omnis carnis, nunc omnis creaturae appellatione designatur, quando se ipsum ipse in omnis carnis faciem, in omnis creaturae ingenium effingit, fabricat et transformat » (Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari* a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi editore, 1942, p. 108).

2. « Sapiens seipsum mente discrevit geminisque, ut dictum est, constat hominibus : alio naturae atque sensibili, alio vero Virtutis et intellectuali [...]. Simul denique et in sensibili et in intelligibili mundo conversatur » (*De sapiente*, chap. VIII, p. 96).

3. Voir *ibid.* chap. VIII, p. 100, cit. *supra*.

C'est pourquoi je ne partage pas la position d'Éric Weil qui fait de Pomponazzi la figure centrale de l'humanisme, sous prétexte que celui-ci polariserait sa recherche sur l'homme et réussirait à asseoir une anthropologie fondée uniquement sur les capacités propres de ce dernier. D'une façon générale, il ne me semble pas que la Renaissance, dans ce qu'elle a de plus inédit et de plus fécond, se retrouve nécessairement dans la figure de l'autonomie humaine ; il m'apparaît au contraire que l'intérêt de la philosophie à la Renaissance, de Pétrarque à Montaigne, vient de ce qu'elle propose des expériences de pensée qui écartent l'opposition grossière entre l'autonomie et l'hétéronomie, quitte à ce que ce type d'expérience ainsi que les incertitudes qu'elle engendre, soient cause de souffrance pour le penseur. À mon sens, on ne peut justifier une anthropologie humaniste sans tenir compte de cette dimension soit institutionnelle soit métaphysique de la fondation de l'homme, ce qui manque précisément chez Pomponazzi et plus encore chez son interprète du ^{xx}^e siècle. Et c'est probablement en raison de ce manque que le Prométhée de Pomponazzi apparaît comme une figure aporétique du sage définitivement condamné au doute et à l'errance.

La question de l'*hégémonikon*

Il est un dernier manque, le plus important, qui explique l'ensemble des difficultés que rencontre la pensée de Pomponazzi. Nous avons vu quelle place le stoïcisme occupait dans son œuvre : le nécessitarisme cosmologique et la morale du consentement dans le *De fato*, l'éloge de la *virtus* pure, de la *virtus* qui ne vaut que pour elle-même au chapitre XIV du *De immortalitate*. Il manque pourtant, dans ce stoïcisme, qui par ailleurs ne présente rien d'hétérodoxe, une pièce maîtresse, propre à la doctrine du Portique, et qui à mon sens aurait permis à Pomponazzi de résoudre ses apories : cette pièce maîtresse, c'est l'*hégémonikon*. Le stoïcisme de Pomponazzi est un stoïcisme sans *hégémonikon*.

Mais qu'est-ce que l'*hégémonikon* ? L'*hégémonikon* est la partie supérieure de l'âme qui échappe aux influences extérieures et qui constitue, en quelque sorte, le donjon de notre forteresse intérieure. Par lui, nous sommes en mesure, selon l'expression de Nietzsche, de « danser dans les chaînes », c'est-à-dire d'assumer librement la nécessité du déterminisme cosmologique. Et par lui le stoïcisme a prétendu résoudre l'aporie du déterminisme cosmologique et de la liberté morale ; or nous savons combien le stoïcisme a réussi dans cette tâche, en portant les deux termes au maximum de leur opposition : un nécessitarisme radical face à la liberté absolue du sage.

La solution de l'*hégémonikon* eût été d'autant plus satisfaisante pour notre auteur qu'on peut très bien concevoir cette notion sans faire appel à une métaphysique de la participation et donc sans postuler l'immortalité de l'âme. On peut très bien prouver la constitution de l'*hégémonikon* dans le cadre d'une simple dynamique matérialiste des facultés de l'âme, en progression ascendante de l'une

à l'autre, sans solution de continuité, semblable en gros à ce qu'enseigne Pomponazzi. Il suffit d'avoir une bonne théorie du *tonos*, de la tension de l'âme, ce qui renvoie à la notion de discipline, notion par ailleurs importante dans l'humanisme institutionnel et civil. Bref, Pomponazzi eût pu se servir de cette notion stoïcienne sans faire appel à aucune instance transcendante. L'*hégémonikon* réussissant ainsi à concilier le mortalisme avec une animastique « forte », comme nous l'enseigne le stoïcisme le plus strict. Et c'est pourquoi, faute d'*hégémonikon*, le Prométhée de Pomponazzi, le sage, le *verus philosophus*, se trouve placé sous le signe de la souffrance et de l'errance.

LA FONDATION DE L'AUTONOMIE MORALE DANS LE *DE IMMORTALITATE ANIMAE* ET DANS LE *DE FATO* DE PIETRO POMPONAZZI

Rita Ramberti

Dipartimento di filosofia, università di Bologna

La naturalité de l'âme humaine, son assimilation à tout ce qui dans le monde sublunaire est soumis au cycle invariable des générations et des corruptions, et son union substantielle avec le corps constituant, selon Pomponazzi, les conséquences indubitables de la philosophie naturelle d'Aristote, quand elle est considérée selon une interprétation cohérente, sans aucune supposition extérieure. De la définition des processus de la connaissance, Pomponazzi tire dans le *De immortalitate animae* la preuve nécessaire de l'immortalité de l'âme ; par ailleurs la spécificité de l'homme à l'intérieur du monde naturel, auquel son destin est lié, ne peut être garantie que par l'élaboration d'une doctrine morale qui finit par s'écarter de la morale aristotélicienne quant aux principes et quant au but.

Cette doctrine est exposée une première fois dans le chapitre XIV du *De immortalitate animae*, où l'on affirme la priorité du but pratique, partagé par tous les hommes, sur le but spéculatif, poursuivi par le petit nombre qui vise à s'assimiler à la divinité. D'après Pomponazzi la vertu spécifique humaine ne peut être réalisée que si l'on prend part à la formation et à la conservation du corps social, qui doit être structuré selon l'harmonie et la proportion des corps vivants, manifestations analogiques, à leur tour, de l'harmonie et de la proportion universelles. L'homme qui se conduit ainsi peut obtenir la béatitude qui lui convient et qui ne dépend pas des récompenses extérieures, ni même de celles dont on croit qu'elles seront distribuées dans l'au-delà.

Le chapitre XIV marque un tournant du *De immortalitate* et engage une recherche en termes proprement théorétiques : les préoccupations exégétiques sont abandonnées et les deux intentions déclarées dans le proème, à savoir éclaircir l'opinion de l'auteur et la *sententia Aristotelis*, deviennent une seule et même chose : trouver la conclusion définitive en matière de psychologie naturelle.

Après la démonstration, obtenue « dans les limites de la nature »¹, de l'impossibilité que l'intellect humain puisse exercer la connaissance sans le corps et subsister après la mort sous une forme purement spirituelle, on est engagé dans une série de questions qui visent, d'une part, la condition de la volonté par rapport à la finitude de l'intellect, d'autre part le lien entre le monde où les possibilités de cette finitude s'expriment et l'ordre universel fixé par Dieu. Les deux objections, la première et la troisième, proposées dans le chapitre XIII, sont jointes : l'une conteste l'impossibilité de réaliser le but naturel de l'homme, consistant à obtenir la plénitude de la connaissance – impossibilité qui résulte de la négation de l'immortalité de l'âme – ; l'autre pose le problème de la théodicée². Le début de la réponse pomponazzienne est une comparaison d'un grand impact oratoire, qui ouvre la deuxième partie de l'ouvrage, et attire l'attention sur l'importance de ce que l'on va aborder. D'une façon analogue, la première partie avait été introduite d'abord par une image fixe de la condition ontologique humaine qui aurait la forme d'une nature *incipitis*, à mi-chemin entre les natures mortelles et les immortelles, puis par l'image dynamique des trois classes en lesquelles les hommes sont répartis selon l'usage qu'ils font de leurs facultés psychiques. Celui qui cultive seulement l'intellect devient un homme divin ; celui qui cultive seulement les fonctions végétatives et sensibles devient une bête ; celui qui vit en équilibre entre les deux extrêmes fera partie des *puri homines*³. La comparaison du chapitre XIV propose de façon plus détaillée le même dynamisme des composantes au sein d'une totalité elle-même fixée. Pomponazzi affirme que « tout le genre humain peut être comparé à un seul homme »⁴ : de même que le corps humain est composé de membres différents, chacun exécutant son propre devoir et coopérant par là à la conservation de tout l'organisme, de même la différence entre les individus – différence des dispositions autant que des rôles sociaux – se manifeste dans la différence entre les actes et les attitudes, qui doivent tous avoir comme but le bien commun.

1. « Revelationibus et miraculis remotis persistendoque pure infra limites naturales » (Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, éd. Burckhard Mojsisch, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 4).

2. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIII, p. 168 : « primo quidem quia, si anima humana est mortalitas, quemadmodum conclusum est, tunc non dabitur ultimum finem hominis qua homo est ; et sic non erit felicitabilis [...]. In nulla [virtus] videtur posse rationabiliter poni felicitas, praeterquam in habitu sapientiae, quae precipue de Deo contemplatur, sicut plana videtur Aristotelis sententia, *Ethicorum* decimo » (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 12-18) ; Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIII, p. 172-174 : « tertio quia sequitur aut Deum non esse gubernatorem universi aut iniquum ; quorum utrumque scelus est. [...] Hoc autem apertum est videre, quia tot mala in mundo fiunt, quae ignota hominibus sunt, et, si nota, impunita relinquuntur ; immo saepissime pro malo maxima bona reportant ; e contra de bonis, qui vel non cognoscuntur, vel, si cognoscuntur, remanent sine premio et multoties mortem et damna sustinent. Haec autem vel non cognoscit Deus vel, si cognoscit et sic impunita vel sine praemio relinquit [...] Deus non est ».

3. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, I, p. 38-40.

4. Cf. *ibid.*, XIV, p. 180.

Pomponazzi révèle la matrice platonicienne de cette conception organiciste de la société. Plus encore qu'à la description de l'État juste, qui dans la *République* est le résultat de l'harmonie engendrée par l'union des trois classes originaires¹, il renvoie aux raisons métaphysiques de l'harmonie composée du monde, voulu par son constructeur dans la meilleure forme possible, selon le récit du *Timée* :

De même que Platon dit dans le *Timée* que Dieu a donné à chacun ce qui est le mieux pour lui-même et pour l'univers, de même il faut penser à propos de tout le genre humain. Le genre humain dans sa totalité, en effet, est comme un seul corps formé par des membres divers, qui ont diverses tâches, lesquelles sont néanmoins ordonnées pour l'utilité commune du genre humain ; et l'un aide l'autre, en recevant de celui qu'il aide, et ils agissent réciproquement².

La doctrine platonicienne pose sur le même plan le bien individuel et le bien général, réalisés en même temps par le démiurge ; Pomponazzi tient pour sa part à montrer qu'à chaque niveau – cosmologique, biologique, politique –, de la spécificité des éléments et de leurs fonctions résulte la sauvegarde de la totalité, tandis que par ricochet, de là résulte la sauvegarde des éléments³. Dans l'organisme social, à son avis, un but absolument individuel n'est pas admissible, ni pour l'homme particulier, ni pour une classe.

La diversité qui garantit la santé et l'équilibre général ne doit pas être tenue pour une simple variété de formes homogènes. L'observation anatomique inspirée par les principes de la biologie aristotélicienne enseigne qu'il y a dans le corps des parties plus nobles que les autres et que, pourtant, toutes sont irremplaçables et mutuellement en rapport, grâce au sang et à la chaleur vitale⁴. Une *commensurata diversitas*, qui n'engendre pas de discorde, maintient les deux organismes, corporel et social. Cette diversité harmonique est le produit d'une structure hiérarchique du réel, la seule qui permet la situation parfaite, souhaitée par Platon

1. Cf. Platon, *La République*, II, 369 b - 370 b ; IV, 433 a - 434 c.

2. « Sicut Plato in *Timaio* dixit, quod deus dedit unicuique quod optimus est sibi et universo, eodemque itaque pacto censendum est de toto genere humano. Universum namque humanum genus est sicut unum corpus ex diversis membris constitutum, quae et diversa habent officia, in communem tamen utilitatem generis humani ordinata, unumque tribuit alteri, et ab eodem cui tribuit, recipit, reciprocaque habent opera » (Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 182-184 ; cf. Platon, *Timée*, 29 e - 30 c).

3. On retrouve dans le dernier chapitre du *De incantationibus* la comparaison avec le corps humain et la conception de la nécessaire différence de degré et de rôle, introduites pour éclaircir l'idée de la perfection de l'univers : « Universi enim pulchritudo consistit in diversitate : neque esset universum, nisi ex tot diversis esset compositum, veluti homo non esset perfectus homo, nisi omnia membra, quae sunt tam diversa, haberet. Si enim in homine tantum esset cor vel oculus, non esset homo, veluti notum est » (Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basileae, per Henricum Petri, 1556, 12, p. 255).

4. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 180-182 ; ici le renvoi est à Aristote, *Histoire des animaux*, III, 19, 520 b 10-12. Pomponazzi reprend le *De usu partis corporis humani* de Galien pour l'étude de diverses parties de l'anatomie humaine. Il cite des sources de philosophie naturelle, et pas seulement du *corpus* platonicien, pour tirer d'eux les principes scientifiques de sa théorie sur le but de l'humanité.

dans la *République*, où chaque membre reste à sa place¹. L'explication mythique et religieuse, qui voit la perfection des organismes naturels comme partie de celle du cosmos, résultat du projet divin originaire, est par ailleurs confirmée par la tradition péripatéticienne-averroïste, à laquelle appartient la description du corps politique sur le modèle du corps animal, depuis l'esquisse du *Politique* I, 5 jusqu'à son application théorique dans l'*institutio principatus* du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue². En outre, c'est à l'observation scientifique de montrer la distribution optimale des membres et des fonctions corporelles, qui doit être imitée dans l'organisation de la société humaine. Chaque individu doit être en situation d'accomplir l'activité qui lui est propre, selon le degré de nécessité pour la vie de l'humanité entière. De même que le cœur est le centre des fonctions vitales dans la biologie aristotélicienne, car il répand sang et chaleur dans tout le corps, ainsi ceux qui se consacrent aux sciences, surtout les *mathematici*, les *physici* et les *metaphysici* – selon le classement d'Aristote – et qui recherchent les principes organisateurs de la réalité, représentent le cœur du genre humain³. Mais le cœur ne peut pas se substituer aux autres membres ; analogiquement, les savants et les philosophes ne peuvent pas se substituer aux artisans, ni aux hommes politiques, ni à tout ceux qui agissent d'une façon spécifique utile à la

1. Cf. Platon, *La République*, IV, 433 b ; Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 182 : « Etenim, si omnia membra essent aut cor aut oculus, animal non esset ; veluti in simphoniis et concentibus, si omnes voces essent unius ordinis, non causaretur concentus et delectatio, taliterque disposita sunt, ut neque universum individuum neque aliqua eius pars meliori modo potest esse disposita quam sit ». La métaphore de l'harmonie musicale est elle aussi tirée de Platon, qui l'emploie pour décrire l'état d'équilibre intérieur de l'individu, où les trois parties de l'âme, comme les trois tons de l'échelle musicale, s'accordent dans une unité complexe (cf. Platon, *La République*, IV, 443 d-e).

2. Cf. Aristote, *La Politique*, I, 5, 1254 a 28-31 ; V, 3, 1302 b 34-1303 a 2 ; Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, éd. R. Scholtz, Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1932-1933, II, 3, XV, 5-8 ; 11-14. La nécessité naturelle de l'État et de l'autorité centrale qui le soutient est aussi théorisée par saint Thomas grâce à la métaphore aristotélicienne du corps social (cf. Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, I, 1, 744-745, dans Id., *Opuscula philosophica*, éd. P. Fr. R. M. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1954, p. 258).

3. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 182 ; *ibid.*, p. 186 : « Propter quod contingit quod ea pars generis humani, quae se totam speculationi tradit, eam proportionem tenet in genere hominum, quam cor in genere membrorum ; quamquam et latitudo sit, ut quidam mathematici, quidam physici, quidam vero metaphysici sint. Interque omnes istos modos est latitudo, sicut satis liquet ». Les trois exemples de vie spéculative représentent la progression aristotélicienne du savoir, mais avec une variation significative. D'après Aristote, on passe de la physique, qui étudie les substances en mouvement, aux mathématiques, qui étudient les substances immobiles non séparées, jusqu'à la philosophie première, qui étudie les substances séparées et immobiles et qui, pour avoir comme objet le genre supérieur de réalité, est supérieure aux deux autres sciences théorétiques (cf. Aristote, *Métaphysique*, VI, 1, 1025 b 2-3 ; 1025 b 25-28 ; 1026 a 6-10 ; 1026 a 13-23). La liste pomponazzienne propose une inversion non occasionnelle des deux premières sciences : c'est à la physique, en tant que théorie des mouvements naturels, de renvoyer à la métaphysique, qui doit rechercher la cause de ces mouvements. L'influence du *Commentaire* averroïste, où la thèse de la démontrabilité de l'existence du premier moteur à partir de la *Physique* est centrale, paraît évidente.

communauté. Les philosophes ne peuvent pas vivre séparés des autres hommes, même si leur rôle est d'être le cœur du genre humain¹. Se consacrer à la philosophie est accidentel, puisque la caractéristique essentielle de l'homme est de participer, avec ses semblables de toutes classes et de toutes professions, à la construction et à la conservation de la communauté humaine².

Les philosophes doivent mettre leur savoir imparfait au service de la communauté. Ce savoir, décrit symboliquement dans le *De fato* par la figure de Prométhée engagé dans l'entreprise, jamais achevée, de dévoiler les « mystères de Dieu »³, et, de façon plus diffuse, dans les chapitres VIII et XIII du *De immortalitate*, où l'on trouve expliquées les raisons de la petitesse et de la précarité de ce savoir. Il vaudrait mieux parler d'ignorance, étant donné le caractère provisoire et imprécis des résultats auxquels la philosophie parvient, au prix d'une grande fatigue et de longues privations endurées par ceux qui la cultivent, en négligeant presque complètement leur corps. La perte de la santé physique ou mentale, l'oubli inévitable de la mort font perdre le résultat obtenu, qu'il soit grand ou bien modeste : il faut donc en conclure que la rémunération de la vie philosophique est le malheur, plutôt que le bonheur⁴. Cependant, ce qu'elle offre est la plus

1. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 190 : « non enim constaret mundus si quilibet esset speculativus ; immo neque ipse, cum impossibile sit unum genus hominum, utpote philosophicum, sibi esse sufficiens [...] ; sicut contigit in membris ».

2. Dans le *De incantationibus* l'idée de la conservation du genre humain grâce à la division de ses parties est mieux définie comme théorie politique, non seulement de l'État, mais encore des relations entre les États, qui doivent être harmonisées dans une collaboration mutuelle et continue, selon le modèle de la perfection universelle : « Pro natura humana conservanda, oportet etiam diversos homines ad diversa officia deputatos esse immo diversas etiam nationes : Itali enim dant aliqua Germanis et Galli exempli gratia, et Germani et Galli aliqua dant Italici, et sic de reliquis dicatur : hoc enim modo perficitur mundus, et stat in sua pulchritudine » (Pomponazzi, *De incantationibus...*, 10, p. 117-118).

3. « Ista igitur sunt quae me premunt, quae me angustiant, quae me insomnem reddunt ; ut vera sit interpretatio fabulae Promethei qui dum studet clam surripere ignem Iovi, eum relegavit Iuppiter in Rupe Scythica in qua corde assidue pascit vulturem rodentem eius cor. Prometheus vere est philosophus qui, dum vult scire Dei archana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, non famescit, non dormit, non comedit, non expuit, ab omnibus irridetur, et tanquam stultus et sacrilegus habetur, ab inquisitoribus prosequitur, fit spectaculum vulgi. Haec igitur sunt lucri philosophorum, haec est eorum merces » (Pomponazzi, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, III, 7, éd. R. Lemay, Lucani, in *aedibus Thesauri Mundi*, 1957, p. 262).

4. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, VIII, p. 84-86 : « Amplius si ipsam intellectionem inspexeris, maxime eam, quae de Diis est, quid de Diis ? immo de ipsis naturalibus et quae subiacent sensui adeo obscura adeoque debilis est, ut verius utraque ignorantia, scilicet negationis et dispositionis, nuncupanda sit quam cognitio. Adde quantum modicum temporis apponant circa intellectum et quam plurimum circa alias potentias ; quo fit, ut vere huiusmodi essentia corporalis et corruptibilis sit, vixque sit umbra intellectus. Haec etiam videtur esse causa, cur ex tot mille hominibus vix unus studiosus reperiatur et deditus intellectuali ». On retrouve le thème du malheur du savant de façon encore plus évidente au chapitre XIII, p. 170 : « Amplius, quoniam talis cognitio valde debilis est et multum incerta, cum magis sit opinativa quam scientifica. [...] Quo fit ut magis ignorantia quam cognitio et suspicio quam incertitudo appellari debeat. Quis autem hanc ponet esse felicitatem, cum in felicitate quiescimus, in hac vero titubamus et non quiescimus ? Insuper felicitas rationem habet termini ; haec vero tota est in via, cum nullus tantum scit, quantum

précieuse contribution à la construction de la vie sociale, image d'un modèle physiologique qui a été voulu par Dieu, comme les trois dispositions humaines originaires ont été voulues par Dieu, qui pourtant a laissé leur actuation aux hommes, pour qu'ils comprennent par eux-mêmes quel usage faire de ce modèle et de leur propres vies. Les rares savants, hommes divins qui apparaissent sur la terre, à peine un seul par millénaire¹, réalisent pleinement la fonction de l'intellect spéculatif, la plus haute accordée aux hommes. Mais ils ne cessent pas pour autant de participer aux deux autres intellects, partagés par tous les hommes : en revanche, le plus ignorant des hommes ne manque pas de quelque connaissance, ne serait-ce que celle des principes d'identité et non-contradiction. Le choix de devenir un être divin, humain ou brutal exclut les deux possibilités refusées ; en revanche, le choix du plus haut intellect n'ôte pas l'humanité. Pour vivre en harmonie, « tous les hommes doivent communiquer par trois intellects : c'est-à-dire l'intellect spéculatif, le pratique ou opératif et le factif »².

La tripartition pomponazzienne du *nous* est originale en regard d'Aristote, qui dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* distingue surtout entre les deux premiers intellects et fait un parallèle entre les concepts de vrai et de faux d'une part, de bon et de mauvais d'autre part, tandis que dans le livre III du *De anima* il rappelle leurs buts différents³. Paul Oskar Kristeller a montré l'originalité de la thèse pomponazzienne du triple intellect⁴. Pomponazzi remonte de l'effet (la science) à sa cause (l'esprit humain) : il remarque qu'il s'agit de diverses dispositions de la faculté cognitive et explique la supériorité, fixée par Aristote, de l'intellect théorétique et de l'intellect pratique sur l'intellect poiétique, en recourant à l'ordre hiérarchique qui permet d'attribuer proprement l'intellect spéculatif aux dieux, le factif aux animaux capables de transformer leur milieu, et seulement le pratique spécifiquement à l'homme. À cause de l'usage qu'il en fait, il pourra être dit bon ou mauvais, *simpliciter et absolute*, tandis que par l'actualisation des deux autres intellects il pourra acquérir une bonté *secundum quid et cum determinatione* : on deviendra bon métaphysicien ou bon architecte, mais ces buts ne dépendent pas seulement de celui qui les poursuit, puisque les circonstances liées à la finitude humaine peuvent s'y opposer ; en revanche on peut devenir

scire potest ; immo, quanto magis scit, tanto magis scire desiderat. Praeterea ad istam capessendam quot artes, quot scientiae, quot labores, quot vigiliae sunt requisitae ! [...] Amplius, cum tempus generationis talis felicitatis sit maximus viaque perveniendi difficillima, oportet enim hominem se quasi totum abdicare a corpore, cum sit in corpore et dubium est de eventu et etiam, postquam pervenerit, in momento eam amittere, vel moriendo vel insaniendo vel ex aliquo alio casu ; quomodo igitur ista non verius nuncupabitur infelicitas quam felicitas ? »

1. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate*..., VIII, p. 84.

2. « Omnes homines [...] debent in tribus intellectibus communicare : speculativo videlicet, pratico seu operativo, et factivo » (Pomponazzi, *De immortalitate*..., VIII, p. 184).

3. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 a 27-28 et *De l'âme*, III, 10, 433 a 14-15.

4. Cf. Aristote, *Métaphysique*, VI, 1, 1025 b 25 et *Topiques*, VI, 6, 145 a 15-16 ; cf. aussi P. O. Kristeller, *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, trad. R. Federici, Milan-Naples, Ricciardi, p. 92.

bonus homo et *malus homo* grâce à ses propres possibilités, en suivant la vertu ou le vice¹. Les diverses possibilités de mise en œuvre du premier et du troisième intellect garantissent la *commensurata diversitas* nécessaire à la subsistance du corps social ; l'intellect moyen doit être partagé entre tous dans une même mesure : « puisque le but universel du genre humain est celui de participer à certains égards de l'intellect spéculatif et de l'intellect factif ; mais à tous égards de l'intellect pratique »².

L'intellect moyen, caractéristique de l'homme, est une synthèse du concept ficinien de la *copula mundi*, centre de la hiérarchie néoplatonicienne, et de l'élément dynamique du choix introduit par Pic de la Mirandole dans l'*Oratio de dignitate hominis*, avec, en plus, le privilège accordé au principe d'analogie, crucial dans la pensée pomponazzienne pour la définition de la théorie de la connaissance aussi bien que de l'éthique. La caractéristique de l'homme est déduite d'une conception *a priori* de la réalité, où les doctrines aristotéliennes sont ressaisies dans une vaste construction dont la matrice est clairement platonicienne et néoplatonicienne. Pomponazzi cite le mythe du démiurge comme source de son concept de perfection harmonique de l'univers en toutes ses parties ; ce mythe lui suggère aussi l'autonomie du cosmos au regard de son auteur, qui l'a moulé en cette forme une fois pour toutes. À cela s'ajoutent les références à la hiérarchie néoplatonicienne, qui éclairent l'idée d'ordre et d'harmonie, dont témoignent les citations des écrits pseudo-dionysiens et du *Liber de causis*, souvent unies, sans qu'il soit besoin de citer la source, aux élaborations de saint Thomas et de Ficin, le premier appliquant le modèle néoplatonicien aux degrés de perfection des natures spirituelles, le second l'appliquant en particulier aux multiples natures inférieures.

Vue d'en bas, cette hiérarchie ne vaut plus comme système de référence pour prouver l'immortalité³, mais permet de maintenir la caractérisation de l'humanité par l'intellect, qui lui fait connaître et construire le monde matériel où elle exerce sa primauté. Fixé sur le *confinium immaterialium*, où Pomponazzi le pose en

1. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 184-188.

2. « Quare universalis finis generis humani est secundum quid de speculativo et factivo participare, perfecte autem de pratico » (Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 190).

3. L'argument de la position moyenne de l'homme avait été employé par Thomas de Vio dans son célèbre commentaire au *De anima* en 1510, où, après avoir nié l'efficacité des raisons aristotéliennes pour prouver l'immortalité, il propose cet argument comme seule preuve pour affirmer rationnellement cette conclusion (cf. *Commentaria reverendissimi patris fratris Thomae de Vio Caetani...*, In libro Aristotelis *De anima...*, Venetijs per Georgium Arrivabenum, 1514, III, 2, f° 50 ra). Depuis les années 1491-1492, on trouvait le même argument dans le commentaire du *De anima* du *magister naturalis* Pietro Trapolino, qui avait été le maître de Pomponazzi, et ancien élève (comme d'ailleurs Pomponazzi lui-même) du dominicain Francesco Securo de Nardò. À cette époque, quand à Padoue les discussions sur la nature de l'intellect humain étaient fréquentes autant qu'épineuses, il est bien probable que les deux philosophes aient entendu le frère prêcheur renvoyer à la hiérarchie thomiste des formes (cf. ms. lat. 408 della Bibl. Comunale di Perugia, f° 96 r ; B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, F. Le Monnier, 1965, p. 113-114).

faisant écho au *Liber de causis*¹, l'homme, grâce à l'intellect poïétique, est lié au monde de la finitude ; grâce à l'intellect spéculatif, il se tourne vers les substances éternelles, et reçoit le parfum d'immortalité qui, bien que vague et dépourvu d'un substrat réel, n'appartient toutefois qu'aux philosophes². C'est par ce bonheur spéculatif que l'on peut se sentir immortel, même si c'est seulement *secundum quid*, et cette expérience est refusée à tous ceux qui, incapables de tout usage de leur intellect, ne savent même pas comprendre les raisons du bonheur pratique réalisable sur la terre. Les hommes ne savent presque jamais vivre selon la vertu, sans attendre d'autre prix que la satisfaction donnée par la conscience d'avoir accompli leur propre devoir pour sauvegarder l'entière communauté. « Le prix essentiel de la vertu est la vertu même, qui rend l'homme heureux » : voilà la réponse à la troisième difficulté proposée dans le chapitre XIII, lequel s'oppose à l'accusation d'impuissance et d'iniquité adressée à Dieu, si l'on ôte, avec l'immortalité, les récompenses et les châtements de l'au-delà³. En considération de la rareté du prix – le *bravium* concédé par Dieu au seul vainqueur de la course dont parle saint Paul dans la *Première Épître aux Corinthiens*⁴ –, la proposition pomponazzienne est libératoire : le prix n'est pas le résultat de l'effort, mais l'effort même et l'intention consciente qui l'accompagne. Encore moins nombreux que ceux qui agissent bien avec cette motivation sont ceux qui, abîmés dans une vie de débauche et des délits, comprennent que leur vraie peine est le remords donné par les actions délictueuses (*poena culpae*), et que toute peine infligée du dehors (*poena damni*) n'est pas essentielle, pas plus que le prix offert aux vertueux, qui risque de dévaluer la pureté de leur intention⁵. Le bonheur éternel aussi est donc un prix superflu, et l'espoir de le mériter diminue la vertu, qui doit viser toujours à la meilleure condition de vie terrestre. Le problème de l'injustice de Dieu, qui ne punit ni ne récompense, est vain du point de vue de

1. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 120 ; *Liber de causis*, 2, 22 ; 8, 84 ; *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme*. Étude et traduction du *Liber de causis*, par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, Paris, Vrin, 1990, p. 42, 54. La métaphore de l'*horizon aeternitatis* et celle, correspondante, de l'*horizon naturae*, employées dans le *De causis*, montrent en revanche une situation plus ouverte et mobile de celle qui est enfermée par Pomponazzi dans un *confinium*. On trouve déjà la même métaphore du *De causis*, explicitement renvoyée à la tradition platonicienne, dans le *Liber de intellectu* d'Agostino Nifo. Nifo proposait à nouveau la doctrine thomiste de la *medietas* de l'homme, dont il indiquait la source d'une façon systématique, car il posait l'âme humaine parmi les formes « quae partim se in materiam immergunt, ac partim ab ea solvuntur : cuius quidem generis rationales sunt animae : hae quidem in orizonte sunt aeternitatis et temporis, ut Plato inquit » (*Augustini Nyphi Liber de intellectu [...] Liber de demonibus, Venetiis*, 1503, lib. I, tract. II, cap. 22, f° 27 v).

2. Loin d'être un escamotage, cette image exprime, d'après Kristeller, l'indétermination de l'immortalité résiduelle, qui ne dépend pas de l'infinité, mais se réalise dans l'expérience actuelle du présent (cf. P. O. Kristeller, *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, trad. S. Salvestroni, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 52).

3. « Praemium essentielle virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit » (Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 202 et *ibid.*, XIII, p. 172-174).

4. Cf. I Cor., 9, 24.

5. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 202-205.

l'éthique autonome pomponazzienne, toujours valable même si l'on admet la possibilité d'un destin supraterrrestre gouverné par la volonté divine qui prédestine, ce qui sera fait dans le *De fato*¹.

L'harmonie du monde créé et ordonné par Dieu, à tout niveau, résulte de la différence des composants, exception faite du monde humain où l'harmonie est produite par l'action de tous les membres, selon la règle que Dieu a donnée à cette partie de la création. L'ordre universel posé par le démiurge, procédant de la cause première néoplatonicienne, est mieux défini dans le *De fato*, où Pomponazzi montre que la volonté divine agit dans la totalité et à chaque niveau :

Il s'ensuit donc de la nature de la perfection le fait que certains ne soient pas maîtres de leurs actes, tandis que d'autres maîtrisent leurs actes ; en effet, s'il n'y avait pas ces deux natures dans l'univers, ou bien l'univers n'existerait pas du tout, ou bien, s'il existait, il serait défectueux et incomplet. C'est pourquoi, puisque les œuvres de Dieu sont parfaites, il convient, ou il est nécessaire que dans l'univers existe une nature libre ; et quoique la liberté paraisse convenir universellement à toute nature intellectuelle, toutefois nous ne nous référons ici qu'à la liberté de la volonté humaine, qui peut à la fois pécher et ne pas pécher².

Les énigmes de la pensée pomponazzienne ne sont pas résolues par la seule thèse de l'immanentisme. Le Dieu de Pomponazzi n'est pas le principe intérieur de la métaphysique stoïcienne, il ne dirige pas les individus selon une nécessité morale : il détermine le lieu ontologique de l'homme selon des caractéristiques dynamiques, par lesquelles l'homme peut agir de façon autonome dans un espace dont, certes, il ne peut pas se détacher, mais où il peut exercer sa maîtrise et parvenir au bonheur qui consiste à se sentir enraciné à sa place, semblable à l'arbre que le vent ne réussit pas à abattre, quoiqu'il puisse agiter ses feuilles³. Du

1. Cf. Pomponazzi, *De fato...*, V, 7, p. 428-432.

2. « Unde ex natura perfectionis universi est ut aliqua non sint domini suorum actuum, aliqua vero sint quae suorum actuum habeant dominium ; nisi enim essent hae duae naturae in universo, aut certe non esset universum, aut si esset, esset mancum et truncatum. Quare cum Dei opera sint perfecta, conveniens est aut necessarium quod in universo sit natura libera ; et quamquam libertas universaliter videatur convenire cuicunque naturae intellectuali, tamen non intendimus in proposito nisi de libertate voluntatis humanae quae potest peccare et non peccare » (Pomponazzi, *De fato...*, V, 7, p. 430). Le passage va conclure ainsi : « Constituit ergo Deus hominem naturam peccabilem et posse etiam a peccato se cavere ; quare cum homo sit medium inter deos et bestias, habet potestatem fieri similis Deo per virtutes, et fieri similis bestiis per vitia, immo et plantis et ipsis inanimatis, veluti alias diximus in nostris tractatibus *De immortalitate animae* et *De incantationibus* ». Avec la référence aux deux ouvrages, où les possibilités humaines sont illustrées, s'achève cette précision, qui fournit l'explication métaphysique générale aux deux autres passages cités. Les distinctions des degrés intellectuels du *De immortalitate* deviennent ici distinction morale entre débauche et vertu, grâce à l'union de l'intellect et de la volonté dans la faculté supérieure de l'âme humaine, guide de tout acte conscient.

3. Cf. Pomponazzi, *De immortalitate...*, XIV, p. 194 : « Aristoteles in fine primi *Ethicorum* non ponit felicitatem humanam tamquam perfecte quietantem, immo ponit quod, quantumcumque homo sit felix, non tamen tam stabilis est quin multa perturbent ipsum – non enim esset homo –, verum non removeant a felicitate ; sicut non quivis ventus evellit arborem, licet moveat folia.

schéma de la gradation continue des êtres, du monde spirituel jusqu'à la corporéité brute, Pomponazzi déduit dans le *De immortalitate* la position de l'homme, près du monde des intelligences éternelles, et uni au monde des formes matérielles dont il tient le degré le plus parfait. Dans le *De incantationibus* ce schéma explique le réseau de rapports entre la cause première et la multiplicité des effets naturels. Une définition précise de ce schéma en toutes ses parties permettra un jour de trouver l'explication de tout phénomène parmi les causes moyennes, sans faire appel à l'intervention directe de Dieu, des anges ou des démons.

Le concept de cause d'où, selon Pomponazzi, dépend tout ce qui se passe dans la nature, est une sorte de synthèse entre la cause efficiente péripatéticienne, pure activité motrice, d'une part, et la cause néoplatonicienne, de l'autre, communiquant une énergie causale au niveau inférieur, qui à son tour la reçoit et la communique selon les modalités de la participation et de la mimésis. C'est la cause motrice qui prévaut dans le *De incantationibus*, affirmée même quand on ne peut pas comprendre comment elle agit ; c'est la cause néoplatonicienne, communicative et exemplaire, qui, plus précisément que dans le *De immortalitate*, constitue la fondation de la doctrine pomponazzienne du libre arbitre dans la seconde partie du *De fato*. Là il n'est plus question d'expliquer la démarche des causes moyennes, et la volonté de l'homme est considérée par rapport aux desseins de l'Éternel.

Dans le *De incantationibus*, au plus haut niveau des causes motrices est posée l'action des astres sur le monde inférieur. Tout événement naturel ou historique dépend de cette action. Si l'on admettait que quelque chose échappait au système des causes naturelles et engendrait spontanément un nouveau mouvement, le critère du savoir naturel serait invalidé. Il faut donc regarder le libre arbitre, du point de vue de la *philosophia naturalis* aristotélicienne, comme un concept vide, qui donne une explication illusoire de l'agir humain, produit, comme toute autre chose, par l'enchaînement des causes naturelles et la détermination des astres. Toute tentative pour trouver un espace à la liberté de l'homme dans un monde ordonné par la série continue des causes, où le *malum culpae* n'est rien d'autre qu'une circonstance du *malum naturae*, échoue inévitablement dans le *De incantationibus*, comme dans les deux premiers livres du *De fato*¹. La validité des principes de la philosophie naturelle énoncés dans le *De incantationibus* est pourtant confirmée : il faut exclure toute intervention divine et spirituelle directe sur le monde, où dominent des lois nécessaires, immuablement fixées par Dieu ; rien ne peut échapper à la régularité des rapports entre la cause et l'effet, pas même les actes humains volontaires, car ils expriment un aspect particulier de

Quare in humana felicitate sufficit stabilitas non removibilis licet aliquantulum conturbabilis » (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 10, 1100 b 22 - 1101 a 21).

1. Cf. Pomponazzi, *De incantationibus*, 12, p. 258-267.

l'uniformité de la nature, où chaque mal, produit ou subi, est résolu et justifié dans la vicissitude éternelle des équilibres universels.

Dans le *De incantationibus*, Pomponazzi déclare que sa doctrine d'explication causale est directement dérivée des principes de l'aristotélisme ; dans le *De fato*, il conclut qu'il faut ramener à ces principes les conséquences morales et théologiques de cette doctrine. Il achève donc le travail commencé dans le *De immortalitate* et affirme la totale incompatibilité entre philosophie aristotélicienne et foi chrétienne, comme étant deux systèmes de pensée opposés entre eux, non seulement quant aux contenus, mais aussi quant à la position générale. Les raisons des thèses contraires sur l'immortalité et sur la liberté de l'homme reposent sur des conceptions différentes du rapport entre Dieu et l'ordre qu'il a fondé dans le monde : c'est uniquement si l'on admet que Dieu puisse franchir toute la série des causes afin d'agir directement sur les réalités finies particulières, que l'on pourra affirmer que les hommes sont soustraits, dans leur agir présent et dans leur destin au delà de la mort, aux lois de la détermination et de la corruption qui dominent toute nature terrestre. Il faut donc concevoir immortalité et liberté à proprement parler comme des miracles, seuls phénomènes qui ne peuvent être ramenés à aucune cause, sauf à la volonté divine qui agit *praeter naturam* et, mieux encore, *contra naturam*. Dans le *De fato*, Pomponazzi clarifie les thèses exposées dans les deux traités précédents, et il avertit que la prétention de prouver les vérités surnaturelles selon les principes de la philosophie naturelle implique une contradiction logique, et, plus grave, entraîne la chute de ces principes et la destruction de la science humaine. L'idée stoïcienne de nécessité, à laquelle Alexandre d'Aphrodise s'est opposé du point de vue de l'aristotélisme, est la même que celle qui est à la base de la *physis* aristotélicienne, quoique Aristote se contredise en introduisant, sans expliquer davantage, le principe de liberté comme condition de validité de son éthique. Pomponazzi montre tout cela et condamne plus durement que dans le *De immortalitate* le courant des interprétations inexacts et tendancieuses d'Aristote et de la tradition aristotélicienne, proposées en obéissance aux préceptes du Concile de Latran V, parmi lesquelles la traduction latine du *Perì heimarmenès* d'Alexandre publiée par Girolamo Bagolino en 1516 eut une importance particulière.

Le *De fato* a la même structure de composition que le *De immortalitate* : une première partie où l'on prouve que les solutions concordistes sont inconsistantes et étrangères à la philosophie d'Aristote, une seconde où l'on pose à nouveau le problème du point de vue de la morale, en dehors de l'autorité exclusive du texte aristotélicien. Dans la seconde partie du *De fato*, on en vient donc à examiner de nouveau la possibilité d'accommoder la nécessité universelle, fondement requis pour la compréhension de la réalité, avec la liberté individuelle. La seule tradition de pensée qui affirme cette possibilité, comme cela a été remarqué dans la première partie du traité, est celle du christianisme. Étant donné que, en termes purement philosophiques, elle a montré sa faiblesse face à la théorie aristotélico-

stoïcienne, Pomponazzi la considère maintenant pour ses contenus proprement théologiques, élaborés à partir de la Révélation. Au cours de l'examen il soulève à nouveau les objections qui avaient réduit à néant les positions de la pensée chrétienne dans le deuxième livre ; il ne serait toutefois pas correct de conclure que l'intention destructrice prédomine, là aussi, sur l'intention constructive annoncée au début du livre III : les théories des théologiens sont analysées de manière critique, afin d'y distinguer des éléments valables pour la fondation d'une doctrine morale cohérente, à la différence des éléments contradictoires ou incompréhensibles par la raison, qu'il faut rejeter¹.

L'examen se déroule toujours selon les procédés de la philosophie naturelle, pour juger de la correspondance entre les doctrines théologiques et les exigences de la raison ; il est clair, par ailleurs, que ces exigences ne seront jamais satisfaites entièrement par des arguments qui, bien que doués de cohérence, s'appuient néanmoins sur un postulat surnaturel. Cependant, l'engagement de Pomponazzi à analyser et corriger les théories qu'il emploiera dans sa construction éthique est total. Il suit la méthode dialectique, visant non pas à la vérité scientifique, inaccessible pour les objets de la métaphysique, connus en eux-mêmes et inconnus à l'homme², mais à la solution la plus probable, qui résiste le mieux aux objections³. C'est la solution qui à présent est la plus satisfaisante⁴, celle que Pomponazzi propose aux lecteurs de son manuscrit.

Dans les dix premiers chapitres du livre troisième, il tire de la distinction formelle entre intellect et volonté, posée par les nominalistes, un apport décisif pour réduire l'intellectualisme aristotélicien, qui envisage l'unité des deux puissances supérieures de l'âme humaine dans une seule faculté, en faisant de la volition quelque chose de déterminé par l'objet extérieur, connu et jugé par l'intellect. Pomponazzi nie la distinction réelle, et ainsi il évite de faire de la volonté une force irrationnelle ; mais il la distingue formellement de l'intellect, et par là il maintient la possibilité qu'elle échappe à son conseil ou bien qu'elle choisisse de le suivre. D'après Pomponazzi, la vraie liberté de l'homme consiste à

1. Pour voir les deux interprétations opposées de cette partie du traité on renvoie, d'une part, à G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1961, p. 333 ; G. Di Napoli, « Libertà e fato in Pietro Pomponazzi », dans A. Lamacchia (éd.), *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970, p. 206 ; de l'autre, à E. Scribano, « Il problema del libero arbitrio nel *De fato* di Pietro Pomponazzi », *Annali dell'Istituto di Filosofia dell'università di Firenze*, III (1981), p. 24 ; M. Pine, « Pietro Pomponazzi and the Scholastic Doctrine of Free Will », *Rivista critica di storia della filosofia*, XXVIII (1973), p. 5-6 ; Id., *Pietro Pomponazzi : Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore, 1986, p. 305-308.

2. Cf. Aristote, *De partibus animalium*, I, 5, 644 b 22-27.

3. Pomponazzi procède selon l'enseignement d'Aristote, et il précise à son tour que celle-ci est la « natura procedendi in per se notis aut quasi per se notis » (Pomponazzi, *De fato*, I, 1, p. 5 ; cf. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100 a 30 - 100 b 23).

4. « Ego autem posui alium modum qui mihi satisfacit » (Pomponazzi, *De fato...*, *Epilogus*, p. 453).

mettre sa propre action au service de la communication causale et de la conservation de l'ordre général créé par Dieu. Telle est la première conclusion, qui conduit à examiner le rapport entre cette liberté et la cause première, avec ses attributs essentiels : toute-puissance et omniscience. La question est traitée dans les livres IV et V du *De fato*.

Le *De libero arbitrio* de Lorenzo Valla, ouvrage bien connu de Pomponazzi, notait déjà la difficulté de garantir la liberté humaine, si l'on admet que la divinité connaît d'avance tous les événements futurs, parce qu'elle les a créés en cette forme *ab aeterno*. Pomponazzi propose une solution originale pour conserver, à la fois, l'autodétermination de la volonté finie et la puissance infinie de Dieu. Pour attribuer aux actes humains contingents une valeur spécifique, il procède à une nouvelle fondation de la catégorie de la contingence, qui dans le livre premier devenait, du point de vue de la connexion causale nécessaire, illusoire¹. Dans le livre quatrième du *De fato*, la connaissance divine n'impose pas à la création la nécessité, car Dieu peut *choisir* de se mettre en rapport avec les parties et les événements particuliers selon une forme de connaissance contingente, qui a toujours son siège dans l'esprit infini, à côté de la connaissance nécessaire décrite par Boèce, à laquelle tout est éternellement présent et actuel². Cette solution théologique permet à Pomponazzi d'affirmer que le résultat du libre choix de l'homme, à savoir donner ou non son assentiment à la nécessité universelle, n'est pas prévu par la divinité, qui observe l'homme pendant qu'il agit ; en même temps, rien ne limite du dehors la toute-puissance du Créateur, qui choisit de regarder le monde selon cette modalité. C'est la raison pour laquelle Dieu souvent n'intervient pas pour réprimer les violences et les injustices : dans le second livre, l'indifférence du Dieu chrétien tout-puissant à l'égard des maux du monde paraissait tellement intolérable qu'il fallait préférer la théodicée stoïcienne, d'après laquelle Dieu, comme toute autre chose, est soumis à la nécessité des lois naturelles, et donc est boiteux à cause de sa nature, non pas de sa volonté³.

Par sa théorie de la limitation volontaire de Dieu⁴, Pomponazzi apporte une modification significative à la doctrine thomiste de la Providence, qui tient tout

1. La contingence est envisagée ici comme modalité non pas de la réalité, mais de la connaissance humaine qui est imparfaite et ne peut pas connaître toute la réalité selon les lois inflexibles qui la gouvernent. Donc cette contingence ne peut pas être considérée comme preuve du fait que la nécessité divine ne comprend pas tout (ce qui avait été fait par Alexandre d'Aphrodise).

2. A. M. S. Boèce, *Philosophiae consolatio*, V, 6.

3. « Rationabilior igitur videtur Stoicorum opinio opinione Christianorum, quandoquidem secundum Stoicos Deus se habet ut claudus sive claudicans ex natura, secundum Christianos vero se habet ut claudicans ex voluntate. Secundum enim Stoicos, Deus non potest aliter facere quam facit ; quare si mala sunt in universo hoc exigit universi natura. Secundum vero Christianos, posset Deus sed non vult ; quod longe maiorem malitiam arguit » (Pomponazzi, *De fato*..., II, 7, p. 202).

4. L'importance théorétique de cette doctrine a été remarquée par Martin Pine (cf. *Pietro Pomponazzi*, p. 315, p. 330-332, p. 368). D'après Pomponazzi la limitation se révèle, en tout cas, un attribut de Dieu : dans la première partie du traité elle prend la forme de l'impuissance effective

simplement à l'exigence de l'ordre et de la *suave disposition* de la création, ce qui paraît injuste et insensé au jugement limité de l'homme¹. Par ailleurs, la doctrine thomiste, qui trouve son fondement dans l'idée de l'ordre hiérarchique fixé par Dieu, est, parmi les opinions des théologiens sur la providence, la plus proche de la conception aristotélico-platonicienne de la nature ; elle est pour cette raison analysée plus soigneusement, à tel point que l'on arrive à de véritables pointes polémiques contre ses conclusions obscures et délirantes². En particulier, la discussion de la position de saint Thomas sur la prédestination, aspect central de l'idée de providence pour ce qui concerne l'homme et son destin éternel, permet de considérer les rôles de Dieu et de l'homme dans l'accomplissement de l'acte vertueux ou, en termes chrétiens, méritoire. Dans ce contexte, la théorie pomponazzienne de la limitation volontaire de la connaissance divine se définit clairement :

D'ailleurs, à notre avis, il faut savoir que la prédestination entraîne deux aspects et regarde deux aspects, dont l'un est avec certitude, l'autre sans certitude. Donc la prédestination regarde d'abord le futur et comment Dieu confère à quelqu'un, par exemple à Pierre, la grâce, sans aucun mérite précédent [...]. D'une autre manière, on peut considérer celui à qui il confère la gloire, que Dieu ne confère qu'à cause des mérites précédents, selon la loi établie par lui-même ; et en ce sens, je dis que Dieu n'a pas de certitude en tant qu'il regarde le futur et le contingent, parce que cela est contraire à la nature du contingent³.

Moins arbitrairement que saint Thomas, Pomponazzi peut conserver l'idée de l'ordre et définir le rôle spécial que l'homme y joue, grâce à sa conscience qui l'élève au dessus des natures brutes, et de même il peut soustraire le monde physique à l'action directe de Dieu, justement selon ce que la philosophie naturelle requiert. Pomponazzi corrige de nouveau la doctrine chrétienne de la prédestination, de façon analogue à ce qu'il a fait pour les doctrines du libre

du Dieu stoïcien, soumis à l'ordre invariable de la nécessité, tandis que dans la seconde partie elle devient l'autolimitation volontaire du Dieu chrétien.

1. Saint Thomas parle d'*ordo infallibilis* dans la *quaestio* I, 23 de la *Summa Theologiae* ; Thomas de Vio, le Cardinal Cajétan, met l'accent sur l'aspect statique et définitif du résultat de l'action ordonnatrice divine dans son commentaire à la première partie de la *Summa Theologiae*, publié en 1507, où il parle de *suavis dispositio* (Cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, pars I^a, q. 23, art. 6 : « Providentiae ordo est infallibilis » ; *Commentaria Cardinalis Caietani*, dans Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. IV, *Prima pars Summae theologiae*, Romae, ex Typographia polyglotta s. c. de propaganda fide, 1888, q. 23, art. 3, cap. 5, p. 275 a ; *ibid.*, art. 5, cap. 11, p. 280 a : « Suavis dispositio creaturarum rationalium et hominum, manifeste est causa permissionis peccatorum »).

2. Cf. Pomponazzi, *De fato...*, IV, 2, p. 329, p. 337 et *ibid.*, V, 6, p. 417, p. 453.

3. « Verum secundum nos scire oportet quod praedestinatio duo importat et duo respicit, quorum unum est cum certitudine, alterum vero sine certitudine. Unde praedestinatio primo respicit futurum et ut Deus confert alicui, ut puta Petro, gratiam nullo merito praecedente [...]. Alio modo potest considerari cui conferet gloriam, quam non confert nisi ex meritis praecedentibus, ex lege ab ipso statuta ; et sic dico quod ut sic Deus non habet certitudinem ut respicit futurum et contingens, quoniam hoc repugnat naturae contingentis » (Pomponazzi, *De fato...*, V, p. 434-435).

arbitre humain et de l'omniscience divine. Dans le chapitre 7 du livre V, il esquisse la fondation d'une morale naturelle autonome, où les actes humains sont produits par la volonté libre – définie dans les livres III et IV – à l'égard de laquelle la volonté divine ne se pose pas en antagoniste, ni en coresponsable des fautes, ni, encore moins, en cause nécessitante. L'exposition commence par l'élucidation des raisons qui sont à la base de la création d'un univers bien composé dans toutes ses parties, des plus parfaites aux moins parfaites, de même que le corps de l'homme est bien composé si tous ses membres sont présents et disposés suivant leur utilité. À la perfection du monde est indispensable la présence, soit du nécessaire, soit du contingent ; soit du libre, soit du non libre. L'absence de l'un rendrait l'univers « défectueux et incomplet »¹. Parmi les natures intellectuelles, l'homme est le seul qui possède la *potestas ad utrumque* par rapport au péché et à la vertu, ce qui manque à Dieu – puisque cela entraînerait un défaut en lui – et manque aux anges, soit à ceux qui sont « confirmati in bono », soit à ceux qui sont « confirmati in malo ». L'homme est la seule créature qui s'autodétermine, en se faisant semblable à Dieu ou bien à quelque nature inférieure. L'équidistance entre les deux possibilités donne à l'homme le pouvoir d'échapper à l'assimilation aux natures brutes, et, par ailleurs, sauve Dieu de l'imputabilité face aux actions coupables :

Dieu a créé la nature humaine d'abord et en elle-même pour que tout homme fût bon et heureux autant qu'il est possible selon sa nature, la liberté de la volonté étant toutefois accordée et conservée ; donc, quoique les hommes ne soient pas tous destinés à être heureux, cependant Dieu a donné à chaque homme la possibilité d'être heureux ; et si tous les hommes ne deviennent pas heureux, ceci doit être imputé aux hommes mêmes, non pas à Dieu².

Chacun est en état de devenir parfaitement heureux et, d'autre part, personne ne peut le devenir d'une façon également parfaite. En cela consiste, d'après Pomponazzi, la béatitude naturelle, réalisable sur la terre par l'exercice de la vertu. Cette béatitude – « le prix essentiel de la vertu » dont parle le *De immortalitate* – n'est pas moins complète, mais seulement moins excellente que la béatitude surnaturelle, qui dépend « de la grâce spéciale donnée par Dieu, que Dieu seulement peut conférer »³. La première espèce de béatitude, « qui est due à

1. Cf. Pomponazzi, *De fato...*, V, 7, p. 429-430.

2. « Deus primo et per se condidit naturam humanam ut omnis homo esset bonus et beatus quantum possibile sit secundum suam naturam, relicta tamen et servata libertate voluntatis ; unde quanquam non quilibet homo erit beatus, tamen Deus dedit cuilibet homini ut posset esse beatus ; quod si non quilibet homo beatificabitur, hoc imputetur ipsi homini et non Deo » (Pomponazzi, *De fato...*, V, 7, p. 431).

3. Cf. Pomponazzi, *De fato...*, V, 7, p. 433 ; cf. *De immortalitate*, XIV, p. 202. Bien qu'avec d'autres préoccupations, la différence entre le but naturel et le but surnaturel de l'homme est très bien expliqué ainsi par saint Thomas : « Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem : et hic finis est vita aeterna [...]. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere

l'homme tout à fait en raison de sa condition naturelle, à laquelle [les hommes] peuvent arriver par des moyens tout à fait naturels », est la réalisation d'une possibilité qui a été octroyée *ab aeterno*, ou mieux *due* aux hommes, à cause de leur condition dans l'ordre général ; elle a été, pour cette raison, poursuivie par de nombreux païens « qui ont vécu selon la règle de la nature » ; voilà donc confirmée l'exemplarité des philosophes anciens qui ont nié l'immortalité et soutenu la nécessité fatale, dont Pomponazzi a parlé dans le *De immortalitate*¹. En tout cas – soit qu'il suive pleinement sa propre nature, ou bien qu'il reçoive les dons surnaturels – l'homme peut devenir dieu : par ses forces, il aura une divinité terrestre, liée au temps de la finitude ; la grâce divine lui donnera, de surcroît, l'éternité.

Ces pages finales du *De fato* sont un approfondissement de la théorie de l'autonomie éthique formulée dans le chapitre xiv du *De immortalitate* : ses principes sont maintenant appliqués même à la possibilité d'un but surnaturel. Pomponazzi ajoute ici que la grâce donnée par Dieu aux uns et non pas aux autres, sans qu'ils aient aucun mérite ou tort précédent, doit être exploitée par les hommes, juste comme leurs dispositions naturelles. La béatitude éternelle aussi est une conquête de l'individu qui choisit librement le meilleur usage de ses possibilités, tandis que le don de la grâce n'est que la condition préalable de la prédestination à la gloire céleste². La recherche du *De immortalitate*, conduite en termes purement rationnels, avait mené de la négation de l'immortalité – ou du moins de l'affirmation de sa non-démontrabilité – à la première fondation d'une morale naturaliste ; le procédé du dernier livre du *De fato*, « selon la tradition évangélique », confirme le principe de l'autonomie et de la responsabilité individuelle, même dans le cas où chacun est récompensé ou bien puni par la justice divine dans la vie future. Le juge éternel limite son pouvoir absolu et permet aux hommes d'être, sur la terre, juges d'eux-mêmes.

Le livre V du *De fato* précise le schéma de la cosmologie pomponazzienne, qui confirme les conceptions générales du *De immortalitate*. Au moment de créer le

secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur ; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum » (*Summa Theologiae*, pars I^a, q. 23, art. 1). Pomponazzi ne peut qu'adhérer à la lettre à cette explication, afin de remarquer, de sa part, le but naturel, que saint Thomas admet malgré tout pour l'homme.

1. « Deus voluerit ab aeterno omnes homines esse beatos, intelligendum tamen est de beatitudine quae debetur homini ex puris naturalibus ad quam per pura naturalia pervenire possunt ; quam beatitudinem multos ex gentiles existimo habuisse qui vixerunt secundum regulas naturae » (Pomponazzi, *De fato*..., V, 7, p. 432 ; *ibid.*, I, 11, p. 71 ; *De immortalitate*..., XIV, p. 224).

2. Cf. Pomponazzi, *De fato*..., V, 7, p. 433, 436 : « illi proprie dicuntur reprobat, apud me, quibus data est gratia et abusi sunt ipsa, et ex eorum abusione iam miseri facti sunt. Neque, ut existimo, illi quibus Deus nunquam contulit gratiam vel nunquam conferet dicendi sunt reprobat proprie, sed debent dici non electi ». Étant donnée la possibilité de la béatitude naturelle, le choix arbitraire de Dieu ne paraît pas détestable comme il apparaît, au contraire, chez saint Paul et saint Thomas.

monde, Dieu a disposé les créatures suivant des niveaux différents de perfection et a donné à chacune une caractéristique par laquelle elle contribue à la perfection générale ; la caractéristique de l'homme est la liberté de bien agir, c'est-à-dire de suivre la voie indiquée par l'intellect, ou bien de ne pas agir du tout et de permettre indirectement que le mal s'impose. Après avoir ainsi disposé l'univers, Dieu s'en sépare et charge chaque partie de la tâche de le conserver, au moyen de l'activité qui lui est échue selon l'ordre causal ; l'homme a la tâche de cultiver librement la vertu et d'obtenir le bonheur naturel pour lequel Dieu n'a rien fait, sauf poser ses conditions. La vertu pomponazzienne est le consentement actif à la nécessité du bien. La volonté humaine est libre de suivre ou non la direction vers laquelle l'intellect la pousse : si elle choisit la première possibilité, elle s'autodétermine comme cause, réalise sa propre nature et reste à sa place dans l'ordre cosmique. C'est le choix de communiquer *ad alium* la partie du bien à laquelle on participe : l'autodétermination comme autolimitation par rapport à ce qui précède et à ce qui suit dans la hiérarchie des natures créées. Il ne s'agit pas d'une acceptation passive, semblable à l'*apatheia* stoïcienne, propre à ceux qui regardent un état de choses qui ne peut pas changer, c'est-à-dire un univers enfermé en soi-même et enserré dans les liens de la matière : la vertu telle qu'elle est conçue dans le *De fato* est une adéquation active à la communication du bien qui participe de la cause première transcendante.

La vertu comme autolimitation ne dérive pas de l'impuissance, puisqu'elle a son origine, analogiquement, dans l'activité de la volonté divine, qui choisit librement de devenir *communicativa*, d'entrer en rapport avec l'altérité de la création, de la temporalité et de la contingence. Par là se trouve aussi éclairci le rapport des philosophes avec le reste du corps social, auquel ils communiquent, plus que tous les autres, le bien qu'ils ont choisi consciemment, comme le cœur réchauffe et nourrit le corps entier et comme Dieu est source de tout bien pour l'univers. La liberté de l'homme est fondée par celle de Dieu et agit pareillement. Les deux contributions originales du *De fato* – la déduction de la liberté humaine à partir de l'analyse du rapport entre volonté et intellect, d'un côté, l'affirmation de la possibilité d'un libre choix de la connaissance contingente de la part de la volonté divine, de l'autre – sont liées, puisque la seconde fournit la fondation métaphysique de la première.

En achevant son traité, Pomponazzi peut présenter les deux solutions philosophiques auxquelles il est arrivé : la première, « en restant dans les bornes de la pure nature et de la raison humaine la plus éloignée de la contradiction »¹, qui sacrifie le libre arbitre à la nécessité ; la seconde, qui range dans la forme la meilleure ce que la raison humaine peut tirer de la « pure vérité des mystères de Dieu »², et propose une théorie cohérente de la liberté, tout en s'arrêtant devant la

1. « Stando in puris naturalibus et quantum dat ratio humana [...] magis remota a contradictione » (Pomponazzi, *De fato...*, *Epilogus sive peroratio*, p. 453).

2. Cf. *ibid.*

difficulté de proclamer la bonté de la création et des mystérieux choix divins. Si finalement cette théorie ne résout pas le problème de la théodicée, puisqu'elle ne rend pas compte de l'inégalité qui est au fond de la création, où il semble manquer une juste distribution des perfections, elle fournit les conditions d'une description rationnelle du monde et, en même temps, explique qu'en son sein on puisse vivre une vie heureuse, sans attendre le nouveau monde dont parle l'Écriture. Dieu limite son pouvoir infini à l'égard de son œuvre et la laisse à la rationalité des lois éternelles ; de même l'homme réalise sa vertu en limitant à la terre l'élan de sa volonté. Pomponazzi prouve donc que c'est seulement au prix du renoncement au désir de l'immortalité et de la totale indétermination, que l'homme peut comprendre que sa propre béatitude consiste à partager l'agir qui a pour but le bien commun, qu'il s'agisse de la vie civile pacifique, ou du projet d'accroître et de communiquer les connaissances.

LA THÉORIE DE L'ÂME DE POMPONAZZI ET SA SIGNIFICATION HISTORIQUE SELON ERNST CASSIRER ET ÉRIC WEIL

Jean Seidengart

Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense

En tant qu'historien de la pensée moderne, Cassirer a montré que la Renaissance n'a pas seulement servi de transition entre l'époque médiévale et les Temps modernes, mais possède aussi une véritable unité. Celle-ci se manifeste expressément dans l'auto-affirmation de la culture profane qui s'émancipe et s'efforce de conquérir progressivement son autonomie. En ce sens, notre investigation se propose de déterminer pour quelles raisons Cassirer réservait, dans ses écrits consacrés à la Renaissance, une place particulière importante à Pietro Pomponazzi, tant pour sa philosophie naturelle que pour sa morale. Il convient donc d'examiner comment Cassirer situe Pomponazzi dans sa magistrale *Histoire du problème de la connaissance* (qu'il n'a pas hésité à remanier en profondeur lors de sa seconde édition). Plus précisément, nous cernerons de près comment Cassirer a compris le nouveau rapport que Pomponazzi a entretenu avec la philosophie d'Aristote dans sa conception de la spécificité de l'âme humaine. Nous pourrons alors envisager comment la liberté et l'agir moral peuvent encore garder un sens chez Pomponazzi, malgré la naturalisation de l'âme humaine.

En outre, comme les recherches de Cassirer sur Pomponazzi trouvèrent immédiatement un écho dans les recherches de son jeune doctorant, dont il fut le « Doktorvater », à savoir Éric Weil, nous terminerons notre propos par une brève analyse du premier travail de recherche de celui-ci consacré à *La Philosophie de Pietro Pomponazzi* qui fut publié à Berlin en 1932. Nous verrons, alors, que la recherche d'Éric Weil centrée sur l'unité de l'homme chez le philosophe padouan prolonge un peu celle de Cassirer, mais qu'elle s'en écarte passablement, dans la mesure où elle met en relief les apories de cet important naturalisme renaissant.

La place de Pomponazzi dans l'*Erkenntnisproblem* d'Ernst Cassirer

Contrairement au cas de Giordano Bruno, que Cassirer a dû déplacer lors de la seconde édition de son *Erkenntnisproblem* en 1911¹, celui de Pietro Pomponazzi a toujours occupé la même place dans l'économie générale de cette véritable somme historico-philosophique. Comme on sait, l'historiographie philosophique telle que la pratiquait Cassirer (à la suite de Cohen²) s'efforçait toujours d'articuler les dimensions historique et systématique au sein de son entreprise. Cependant, c'est surtout le point de vue systématique qui était prépondérant dans ses travaux dont l'objectif historiographique visait à dégager :

[...] le système fondamental des concepts et des présupposés ultimes et généraux dont dispose chaque époque pour maîtriser et ramener à l'unité la multiplicité du matériau fourni par l'observation et par l'expérience³.

Si, donc, c'est en termes de genèse, de naissance et d'histoire que Cassirer traite le problème de la connaissance, c'est pour mieux comprendre la mise en place des systèmes ou des modèles théoriques qui en sont l'aboutissement. Contrairement à ce que pourrait laisser croire la version italienne de l'*Erkenntnisproblem*, il ne s'agit pas vraiment d'une *Histoire de la philosophie*⁴, mais d'une « préhistoire » de la *Critique de la raison pure* – l'expression est de Cassirer⁵ – qui va de la Renaissance à Kant. Or ce n'est pas un effet du hasard si Cassirer fait commencer son histoire de la connaissance à la Renaissance (bien qu'il ait cru nécessaire de présenter en un bref chapitre « le problème de la connaissance dans la philosophie grecque »⁶ dans la toute première édition de 1906). Pourtant, s'il est vrai que c'est à la Renaissance que remonte la genèse de la science exacte de la nature, Cassirer

1. Cf. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer, t. 1, 1^{re} éd. 1906, 2^e éd. 1911 – comparer les tables des matières des deux premières éditions (la 3^e édition étant inchangée par rapport à la 2^e), p. 442 et p. 502 ; trad. fr. R. Fréreau, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes*, t. 1 : de Nicolas de Cues à Bayle, Paris, Cerf, 2004.

2. Nous pensons plus particulièrement pour Hermann Cohen à deux ouvrages : *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, 1883 ; *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1^{re} éd. 1902, 2^e éd. 1914.

3. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, I, Berlin, 1906, 3^{re} Auflage, Berlin, 1922, *Vorrede zur ersten Auflage*, p. V : « Jede Epoche besitzt ein Grundsystem letzter allgemeiner Begriffe und Voraussetzungen, kraft deren sie die Mannigfaltigkeit des Stoffes, den ihr Erfahrung und Beobachtung bieten, meistert und zur Einheit Zusammenfügt » ; trad. p. 9.

4. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, trad. italienne Angelo Pasquinelli, Torino, Einaudi, 1952, reprint 1978.

5. Cf. la lettre de Cassirer à Paul Natorp du 13 décembre 1902 reproduite dans Massimo Ferrari, *Il giovane Cassirer e la Scuola di Marburgo*, Milano, Franco Angeli libri, 1988, p. 297-298 : « [...] meine Arbeit über die Vorgeschichte der Vernunftkritik ».

6. Cf. Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, table des matières de la première édition, p. 441, *Introduction*, chap. II.

déplore que ce soit aussi l'une des époques les plus mal connues de toute l'histoire de la pensée :

La richesse de la Renaissance philosophique et scientifique, que l'on commence à peine à reconstituer aujourd'hui et dont on est loin de venir à bout, exigeait que l'on s'y attarde tout particulièrement sous tous ses aspects ; c'est donc ici que se trouve le fondement originel et assuré de tout ce qui va suivre¹.

Bien que dans son étude de la Renaissance, il commence par Nicolas de Cues et Charles de Bovelles qui ont opéré une réelle transformation dans la manière de poser les problèmes philosophiques et de penser, l'étude n'aborde pleinement la philosophie de la Renaissance qu'au chapitre II qui expose la « lutte entre les philosophies platonicienne et aristotélicienne ». Dans sa présentation générale, Cassirer pense avoir dégagé les principaux traits qui caractérisent l'esprit de la Renaissance (alors que la plupart des spécialistes s'accordent aujourd'hui encore à n'y voir aucune unité véritable), il s'agirait selon lui d'une part de « la correspondance globale [...] entre le développement intellectuel interne et les diverses [...] configurations de la vie extérieure » et d'autre part de « l'affirmation de l'autosuffisance de la culture profane »². Cassirer insiste sur l'importance de la philosophie à la Renaissance en critiquant vivement les grands historiens, comme Jacob Burckhardt et Ernest Renan, qui en minimisèrent excessivement l'impact³.

Selon Cassirer, trois grands traits généraux caractérisent la philosophie de la Renaissance : 1) la lutte contre les « formes substantielles », 2) la naissance de ce qu'il appelle la « physique moderne », 3) « la formation d'une nouvelle idée de la conscience [qui] appelle une définition plus précise »⁴. C'est, bien sûr, ce dernier point qui concerne et met en valeur directement l'apport philosophique de l'aristotélisme padouan de Pietro Pomponazzi.

Certes, ce n'est pas un hasard si Marsile Ficin et Pietro Pomponazzi consacrèrent, l'un comme l'autre, des écrits très importants au problème de l'immortalité de l'âme⁵. Toutefois, bien que leurs préoccupations se soient portées sur le même objet, leurs perspectives, leurs méthodes et leurs options philosophiques étaient radicalement opposées. Grâce à la découverte de meilleures sources des principaux écrits de Platon et d'Aristote et grâce à l'essor considérable de la philologie, on a pu accéder à une connaissance de leurs doctrines inégalee jusque là, et ce, en suivant en finesse les nuances de leurs arguments.

1. *Das Erkenntnisproblem...*, I, Berlin, 1906, 3^e Auflage, Berlin, 1922, *Vorrede zur ersten Auflage*, p. VIII : « Der Reichtum der philosophischen und wissenschaftlichen Renaissance, der heute noch kaum erschlossen, geschweige bewältigt ist, forderte überall ein längeres Verweilen ; wird doch hier der originale und sichere Grund für alles Folgende gelegt ».

2. Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance...*, p. 69.

3. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 69-70.

4. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 71.

5. Cf. Marsile Ficin, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, 1482 ; *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, 3 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970 ; Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae*, 1516.

Ce renouveau considérable de la réflexion philosophique conféra une importance capitale aux textes tournant autour du problème de l'âme et de la destinée individuelle. Or, c'est justement là que « les philosophies platonicienne et aristotélicienne » s'opposaient de manière irréconciliable, et, à leur suite, le néo-platonisme florentin christianisé et l'aristotélisme padouan. C'est ainsi que, pour démontrer l'*immatérialité* de l'âme, Ficin lui attribuait une existence *transcendante* (Cassirer dit « qu'il n'est pas parvenu à s'en défaire »¹), tandis que Pomponazzi, qui refusait l'idée d'une possible *séparation* de l'âme et du corps, s'était concentré sur l'activité de la pensée et sur l'expérience de la *conscience de soi*². Certes, Pomponazzi ne se contentait pas de se rapporter au seul texte d'Aristote (qui comporte, il est vrai, de réelles obscurités), mais il se réfère à la lecture et à l'interprétation qu'Alexandre d'Aphrodise a proposées du *De anima* et de la *Métaphysique*. Cassirer remarque que ce point est si important que des historiens de la philosophie comme Fiorentino voient dans ce recours au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise pour lutter contre l'interprétation averroïste « le commencement de l'époque moderne »³. Remarquons, au passage, que cette interprétation de Fiorentino n'était pas pour déplaire à Cassirer⁴. Il est vrai que le monopsychisme d'Averroës avait été condamné, comme on sait, par le Concile de Constance en 1414, ce qui redonnait un certain poids à l'interprétation alexandrinienne. Ce retour en force à Aristote n'est nullement une survivance de la scolastique en pleine Renaissance, comme le dit justement Cassirer : « On invoque maintenant Aristote penseur original pour renverser Aristote chef d'École »⁵. C'est précisément la figure renaissante de ce « penseur original » que Cassirer s'emploie à dégager en analysant la théorie de l'âme que propose l'aristotélisme de Pomponazzi.

Aristote biologiste contre Aristote métaphysicien

Par delà les querelles d'école entre les interprétations alexandrinienne et averroïste d'Aristote, Cassirer est surtout sensible au *déplacement* général de la problématique, car les luttes intellectuelles ont changé de terrain : on passe du plan de la métaphysique à celui de la psychologie et de la théorie de la connaissance. Bien sûr, les Médiévaux étaient allés très loin dans l'exploration de la logique d'Aristote et leurs subtiles controverses le prouvent très largement. Pourtant, Cassirer remarque que le centre d'intérêt des discussions péripatéticiennes au Moyen Âge, qui se situait sur le plan de la physique et de la

1. Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance...*, p. 85.

2. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 91-92.

3. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 90, spécialement la note 35.

4. Ernst Cassirer, abordant l'œuvre de Pomponazzi, relativise un peu la position de Fiorentino en écrivant, *ibid.*, p. 87 : « L'analyse dialectique du concept aristotélicien d'âme devient un facteur de la naissance du concept moderne de conscience ».

5. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 86.

métaphysique (c'est-à-dire sur la relation du cosmos avec le « moteur immobile »¹), se déplace à la Renaissance sur celui de la psychologie et de la théorie de la connaissance. Cependant, puisque tout se tient dans l'œuvre d'Aristote, la métaphysique commande encore tout le reste de sa doctrine. Or la métaphysique d'Aristote recèle, sinon une aporie, du moins une tension essentielle entre l'ontologie de l'individualité concrète, singulière, et la science qui ne porte que sur l'universel. D'où la nécessité d'opérer un va-et-vient cognitif entre la *perception* qui nous présente les individualités concrètes et l'opération de la *pensée* (c'est-à-dire l'induction) qui dégage l'universel, ou plutôt l'*eidos* à partir des cas singuliers, c'est-à-dire, l'*ousia* de chaque chose sensible, mais ne s'y réduit nullement². Cassirer considère que cette tension est plutôt une contradiction interne à ce qu'il appelle le « système d'Aristote » :

De là naît la contradiction fondamentale qui coupe le système en deux et qui prend diverses formes au long de ses phases et parties différentes : la *réalité* effective véritable, telle que la métaphysique la définit, c'est-à-dire la chose individuelle particulière faite de forme et de matière, va à l'encontre des conditions que la connaissance exige de son objet. En psychologie, cette opposition se reflète dans la double position de « l'intellect », auquel incombe, face à toutes les autres facultés de l'âme, la connaissance des principes généraux : en tant « qu'intellect passif », il se contente de recevoir et de rassembler le matériau que lui fournissent les sens et l'imagination, mais en tant qu'intellect agent, il doit être libéré de cette limitation³.

Tandis que la théorie de la connaissance aristotélicienne exigeait un passage graduel et *continu* de la sensation à la *doxa*, puis à la *phantasia* et enfin au *noûs*, voilà que la psychologie, profondément enracinée dans la métaphysique, pose que l'intellect agent est *séparé* du sensible et sans mélange avec lui⁴. Le plan de la connaissance impose une *corrélation* entre la sensibilité et l'intellect, tandis que le point de vue de la métaphysique substantialiste introduit une rupture et une *opposition* insurmontable (Cassirer emploie l'expression – très parlante – de « séparation substantielle »⁵) inhérente à l'âme même. Évidemment, l'interprétation « averroïste » met l'accent sur cette coupure qui permet de penser la supériorité et la non-dépendance de l'intellect agent à l'égard de l'existence sensible et donc échappe à la limitation de chaque individu, bien qu'il s'introduise en chacun comme la puissance unique de la pensée. Du coup, avec la puissance supra-individuelle de l'intellect agent, on perd de vue ce qui fait la réalité individuelle et singulière de chaque individu. D'où l'intérêt de revenir à l'interprétation alexandrinienne de la théorie de l'âme, non seulement pour reprendre à nouveaux

1. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 87.

2. Ernst Cassirer, *ibid.* : « La teneur propre du concept, son sens logique propre, ne peut donc se déployer qu'en contact constant avec le contenu de la perception ».

3. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 88.

4. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 89.

5. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 89.

frais le problème métaphysique de son immortalité, mais aussi et surtout – selon Cassirer – pour relier celui-ci plus étroitement à la *théorie de la connaissance* :

La séparation numérique des intelligences est posée comme une donnée de l'expérience ; la nier, c'est mettre à la place de la raison et de l'observation objective une fantaisie métaphysique comme jamais aucun artiste n'a osé, arbitrairement et étrangement en imaginer. Mais reconnaître que le pouvoir de penser est individuel implique également l'impossibilité de concevoir son rapport avec le corps auquel il appartient comme une liaison simplement extérieure. Toute âme individuelle est en même temps l'âme de son corps, elle l'exprime dans tout le détail de sa nature organique et de ses transformations organiques¹.

Dans cette perspective, toute *séparation* de l'âme et du corps devient inconcevable, car un corps organique animé, une fois privé de son âme, a perdu son principe de régulation, d'autoconservation, et d'unité : ce qui est un non-sens au sein même de l'aristotélisme, car ce qui fait l'unité de l'individu, c'est la détermination des parties par le tout. La raison et l'expérience excluent donc toute *séparation* de l'âme et du corps. Dans son ouvrage de 1927 sur la Renaissance, Cassirer a donné une formule heureuse pour résumer l'orientation nouvelle de l'aristotélisme de Pomponazzi en écrivant :

De même que Ficin, dans sa lutte pour le droit et la spécificité du moi individuel, avait appelé à l'aide le surnaturel et la transcendance, Pomponazzi, dans la même lutte, fait appel au naturalisme et à l'immanence. [...] Ce faisant, c'est Aristote biologiste qu'il remet à l'honneur contre Aristote métaphysicien².

Toutefois, Pomponazzi reconnaît que l'on peut *croire* en l'immortalité de l'âme, mais c'est en se plaçant sur le terrain de la révélation et de la foi que l'on peut admettre ladite séparation et les enseignements de l'Église, et nullement sur celui de la raison ou de l'expérience³. Précisément, ce que nous enseigne l'expérience au sujet de l'âme et ce qui la caractérise, c'est son *activité* (qu'elle soit tournée vers les données sensibles ou vers des abstractions tirées de celles-ci). Ici, on reconnaît un accord profond entre la philosophie de Cassirer et ce qu'il prend pour un trait caractéristique de toute la philosophie de la Renaissance italienne, à savoir l'idée que l'être de l'âme « se définit par son activité »⁴ et que c'est sur cette activité que repose son *unité*⁵. Nous avons là un exemple typique d'intertextualité philosophique, Cassirer opère un rapprochement implicite entre cette insistance renaissante sur la dignité de l'*activité* (de l'âme entre autres) et sur sa propre

1. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 91. Ici, Cassirer cite deux passages du *De immortalitate* de Pomponazzi tirés des chapitres v et ix.

2. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1927 ; trad. fr. P. Quillet, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit, 1991, p. 179-180.

3. Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance...*, p. 92. Sur ce point, Cassirer cite (n. 38) le *De immortalitate*, chap. VIII, p. 35.

4. Ernst Cassirer, *ibid.*

5. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 93.

philosophie de la connaissance qui voit dans le passage de la structure catégoriale de *substance* à celle de *fonction* la tendance fondamentale de l'évolution du problème de la connaissance. Bien sûr, ce thème sera amplement développé dans son ouvrage de 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, mais il était déjà clairement esquissé dès le livre de 1906 où il analyse l'apport philosophique de Pomponazzi¹. Bref, Cassirer salue la remarquable fécondité du passage de l'être transcendant et substantiel de l'âme à l'étude de son *activité* :

Cette idée, sur laquelle Pomponazzi revient sans cesse, exprime une conception commune à la Renaissance. *Dante* comme *Pétrarque* se détournent tous deux avec force de l'averroïsme qui est alors la théorie dominante dans les universités italiennes. Il est un autre thème, clairement formulé à l'occasion dans la littérature philosophique de l'époque, qui peut aussi les déterminer tous les deux : refuser l'*unité* à l'âme, c'est nier et rabaisser sa *valeur*. Il est inutile de vouloir *composer* le Je de parties et d'entités hétérogènes².

Évidemment, Cassirer a bien compris que Pomponazzi reste un homme de son temps et qu'il situe l'âme humaine au sein d'une *scala naturae* continue d'êtres, puisqu'il voit en celle-ci le chaînon intermédiaire entre les pures intelligences liées aux sphères célestes et les âmes purement sensibles des animaux. Elle sert de transition entre le sensible et l'intelligible. La preuve que l'âme humaine a partie liée avec l'intelligible, c'est l'expérience de la *conscience de soi* où il apparaît manifestement qu'elle est capable d'une « conscience réflexive d'elle-même »³ et pas seulement de percevoir des individus singuliers. Cassirer comprend en finesse que Pomponazzi parvient à souligner la spécificité de l'âme humaine capable d'actes réflexifs accédant à des abstractions immatérielles, sans pour autant affirmer son existence substantielle transcendante au monde sensible auquel elle se trouverait liée de manière accidentelle :

Nous pouvons dire de l'intellect humain qu'il est à la fois *matériel* et *immatériel* : il est matériel, si nous n'envisageons que son *existence*, dont la possibilité dépend toujours de sa liaison avec le corps ; il est immatériel au contraire, si nous voulons souligner sa valeur et la spécificité de sa *fonction* en l'opposant à la sensibilité. Nous pouvons maintenir intégralement le sens philosophique de l'affirmation de l'immatérialité de l'âme sans avoir pourtant à lui attribuer une *existence* transcendante, sans devoir affirmer une séparation réelle de l'âme et du corps⁴.

Là où la métaphysique traditionnelle avait posé une *séparation* ontologique ou substantielle, Cassirer remarque que Pomponazzi a substitué une *corrélation*

1. Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance...*, p. 71 : « C'est la *physique* moderne qui, la première, franchit le pas qui mène de l'être à l'activité, du *concept de substance* au *concept de fonction*. [...] La formation d'une nouvelle idée de la *conscience* appelle bien sûr une définition plus précise de cette idée pour que l'on comprenne ce qui caractérise son action et son sens ».

2. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 93.

3. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 95.

4. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 95-96.

fonctionnelle manifeste pour la psychologie et la théorie de la connaissance. En cela il méritait bien de figurer au sein d'une préhistoire de l'idéalisme critique.

De la théorie de la connaissance à ses conséquences éthiques

Cassirer ne pouvait prendre congé de l'œuvre philosophique de Pomponazzi sans en examiner rapidement les conséquences éthiques dans lesquelles il considère que toute son originalité apparaît de façon manifeste. En effet, sur le plan de la connaissance, s'il est vrai que l'homme a la capacité de s'élever à des actes réflexifs et de dégager l'universel à partir de l'appréhension perceptive des êtres singuliers, après tout c'est aussi le lot des intelligences supérieures liées aux sphères célestes. Au contraire, le domaine éthique apparaît plutôt comme le lieu où l'homme parvient justement à montrer sa dignité et la spécificité de sa destination¹. Alors que la philosophie de Ficin voyait dans l'âme un élément *transcendant* et dans la morale la destination suprasensible de l'homme, Pomponazzi montre que l'objectif de la morale se trouve en ce monde-ci : c'est-à-dire la perfection même de l'*humanité*, par delà les aspirations individuelles. Cassirer est particulièrement sensible à ce retour de l'éthique vers des fins *immanentes* opérées par Pomponazzi :

Dans la conception morale de Pomponazzi, la véritable éthique doit faire ses preuves en apprenant à trouver le but de la vie dans la vie même. À la place de l'idée d'une durée illimitée de l'individu, elle met l'idée du progrès continu et de l'élévation continue de l'*humanité*. C'est en ce sens que la doctrine de Pomponazzi est le véritable fruit de la vision humaniste du monde et de l'histoire².

Dès lors, les notions de récompense perdent toute espèce de signification transcendante, car les actions humaines portent en elles-mêmes leur propre valeur. Cassirer cite un célèbre passage de Pomponazzi, tiré du chapitre XIV du *De immortalitate*, où ce dernier affirme que puisque les actions humaines portent en elles-mêmes leur propre sanction, il s'ensuit que les « peines d'amende » (surajoutées par la justice humaine) sont purement accidentelles, contrairement à la « peine de la faute »³. Il n'en fallait pas davantage à Cassirer pour souligner que c'est déjà là une affirmation de « l'idée d'*autonomie* morale »⁴. Bien sûr, on ne saurait suivre Cassirer qui semble nous suggérer à mots couverts que la morale kantienne perceait déjà sous les écrits de Pomponazzi, mais on ne peut nier cependant que le retour à un certain aristotélisme de sa part rehausse la valeur *intrinsèque* de l'agir moral de l'homme, contrairement à la perspective

1. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 97 : « Seule la raison morale constitue le véritable privilège et le caractère distinctif de l'homme ».

2. Ernst Cassirer, *ibid.*

3. Ernst Cassirer, *ibid.*, p. 98.

4. Ernst Cassirer, *ibid.*

théologique de Ficin trop enracinée dans des vues profondément métaphysiques. C'est encore ce que Cassirer souligne dans un article de 1931 :

Le *De immortalitate animae* (1516) de Pietro Pomponazzi représente une des premières tentatives de la pensée moderne en vue de l'émancipation de l'éthique vis-à-vis de l'éthique du despotisme des métaphysiques religieuses. [...] Le bien comporte en lui-même sa propre récompense et le mal sa propre punition¹.

Certes, ce n'est pas parce que certains philosophèmes de la Renaissance s'accordent en partie (mais en partie seulement) avec certains aspects de la morale kantienne, que l'on peut voir en quelque sorte en Pomponazzi un « *Früh-aufklärer* » ou « une philosophie des Lumières en vêtue scolastique »², comme une lecture hâtive des propos de Cassirer pourrait le laisser croire. Du reste, ce n'est pas du tout ce que Cassirer a voulu montrer (malgré quelques convergences frappantes), car cette préhistoire de l'idéalisme critique, à laquelle il a consacré tant de travaux, n'est pas tant une investigation sur les « précurseurs » du criticisme qu'une histoire des *problèmes* philosophiques, tels qu'ils ont été transmis, repris, modifiés et thématiques d'époque en époque. Ce qui est particulièrement original dans l'interprétation cassirérienne, c'est que l'émancipation renaissante de l'éthique, à l'égard de la métaphysique et de la religion, est une conséquence directe de sa théorie de la *connaissance* et de la psychologie :

La connexion nécessaire de l'âme et du corps, qu'il [*i.e.* Pomponazzi] défend, repose sur la conception profonde d'une relation profonde entre les sphères de l'intelligible et du sensible. Nous voyons ainsi se confirmer l'idée que les différentes orientations philosophiques de la Renaissance trouvent dans le problème de la connaissance un but qui les unifie³.

Pomponazzi fonde son éthique uniquement sur le savoir et sur la raison, et non sur les dogmes religieux, bien qu'il laisse ceux-ci en place. Même si Pomponazzi est conduit à adopter la fameuse doctrine « de la double vérité »⁴, il ne fait aucun doute qu'il privilégie les enseignements de la raison sur ce que la religion nous enjoint d'admettre au nom de la foi et de la révélation. Cassirer reprend la célèbre formule de Kant et la renverse pour exprimer cette attitude de Pomponazzi : « il a pour but de mettre le "savoir" à la place de la "foi", de trouver une explication non plus transcendante, mais purement "immanente" »⁵. En fait, dans sa philosophie « naturaliste », il n'y a plus de rupture entre l'ordre légal naturel et le monde humain. C'est encore ce que Pomponazzi a voulu montrer dans *Les Causes*

1. Ernst Cassirer, article « Enlightenment », dans *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, 1931, p. 552.

2. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos...*, p. 107.

3. Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance...*, p. 98-99.

4. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos...*, p. 107, 176.

5. Ernst Cassirer, *ibid*, p. 135.

*des effets miraculeux, ou les enchantements*¹, son ouvrage de 1520 dans lequel il explique que tous les phénomènes (curieux ou non, habituels ou insolites) découlent tous d'une légalité universelle strictement nécessaire. Du reste, même si Dieu nous fait signe par des prodiges, sa Providence ne vient nullement transgresser cet ordre nécessaire auquel tout ne peut que se conformer. Dans son ouvrage de 1927 sur la Renaissance, Cassirer cite justement cette formule célèbre du *De naturalium effectuum admirandorum causis* :

Dieu ordonne tout et dispose tout régulièrement et agréablement et il a donné aux choses une loi éternelle qu'il est impossible de transgresser².

Le naturalisme de Pomponazzi implique précisément que l'âme ne soit pas une entité surnaturelle capable de mouvoir un corps de l'extérieur ; comme il le dit dans son vocabulaire : « l'âme n'est plus seulement *forme jointe* (*forma assistentiae*), mais *forme informatrice* (*forma informans*) »³. Avec Pomponazzi, on assiste à une « naturalisation de l'âme »⁴. Ce qui ne veut pas dire pour autant que la liberté n'existe pas, car nos jugements éthiques (pour apprécier la valeur de nos actions dans la vie) demeurent libres (au sens stoïcien du terme), ce qui ne vient pas ruiner pour autant la nécessité naturelle. La liberté humaine ne signifie nullement que l'âme doive se détacher du corps et de la nature, mais au contraire qu'elle en est le prolongement et le parachèvement sur le plan de son individualité. C'est bien au contraire la *connaissance* de la réalité, grâce à la raison et à l'expérience, qui est la source de notre *liberté*. Manifestement, Cassirer ne s'étend nulle part sur cette liberté du sage enseignée par Pomponazzi, mais qui reste assez proche de la conception stoïcienne. Ce naturalisme englobe indistinctement la nature et l'histoire de l'humanité. Ainsi, Cassirer ironise sur les difficultés que soulève le problème de la liberté, en reconnaissant qu'elles sont la rançon du naturalisme renaissant :

Du point de vue de la « nature », le monde de la liberté reste un constant mystère, une sorte de miracle. On ne saurait admettre ce miracle sans démolir le sens spécifique de l'idée de nature, telle que la Renaissance la conçoit⁵.

En définitive, l'apport philosophique de Pomponazzi à la Renaissance est de deux ordres. D'une part, il a libéré, grâce à son naturalisme, les recherches sur l'âme de tout investissement métaphysique et théologique, tout en ouvrant la philosophie

1. Petrus Pomponatius, *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de Incantationibus*, 1520.

2. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos...*, n. 54, p. 134. Le passage de Pomponazzi se trouve dans son *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de Incantationibus*, 1520, rééd. Olms, Hildesheim, 1970, chap. x, p. 134 : « Omnia enim Deus ordinat, & disponit ordinate & suaviter, legemque aeternam rebus indidit, quam praeterire impossibile est ».

3. Ernst Cassirer, *ibid*, p. 175.

4. Ernst Cassirer, *ibid*, p. 174.

5. Ernst Cassirer, *ibid*., p. 140-141.

aux recherches sur la *conscience* et la *conscience de soi*, ce qui a redonné à l'homme renaissant confiance en soi et en ses propres capacités. D'autre part, avec son livre sur les *Enchantements*, il a éradiqué ce que Cassirer appelle « l'arsenal de la crédulité »¹, c'est-à-dire tout ce qui touche les prodiges, les « effets magiques » et les fantaisies astrologiques, pour leur substituer une causalité ou une légalité naturelle et immanente. Enfin, Pomponazzi a fait place nette pour frayer une voie à la nouvelle philosophie, qu'il n'était pas en mesure d'établir. D'après Cassirer, cette philosophie nouvelle ne fut produite finalement que dans le creuset des sciences et de l'art. Ainsi fut-elle à même de résoudre le problème de la liberté qui restait encore énigmatique chez Pomponazzi. Ce qui n'était alors qu'une opposition devint, par la suite, une corrélation :

Les sciences et l'art créèrent un concept de la nécessité et de la légalité naturelle qui, loin d'entrer en conflit avec la liberté et l'autonomie de l'esprit, en devint au contraire le support et la confirmation la plus sûre. [...] La science et l'art, en prenant mieux conscience de leur fonction originaire d'élaboration, tendent à concevoir la loi qui les régit comme l'expression même de leur liberté essentielle. [...] Dans la nécessité de l'objet, le moi se reconnaît lui-même, il reconnaît la force et la direction de sa spontanéité... Idée fondamentale de l'idéalisme philosophique².

Éric Weil lecteur et interprète de Pomponazzi

En 1927 Cassirer publia *Individuum und Kosmos*, son fameux ouvrage consacré précisément à la Renaissance. Un an plus tard, le jeune Éric Weil âgé seulement de 23 ans rédigea en Allemagne³ sous la direction de Cassirer, son *Doktorvater*, une *Dissertation* doctorale sur Pomponazzi qu'il soutint à Hambourg en 1928 avec le titre suivant : *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*. Ce texte fut repris et publié à Berlin en 1932 dans la revue *Archiv für Geschichte der Philosophie*⁴. D'emblée, Weil précise que s'il s'est inspiré des travaux de Cassirer, son intention personnelle est très différente de celle de son maître qui avait seulement cherché à montrer ce que la pensée de Pomponazzi a de commun avec le reste de la Renaissance⁵, ce qui est globalement assez juste comme le reconnaissait Cassirer lui-même expressément⁶. Cependant, Éric Weil

1. Ernst Cassirer, *ibid*, p. 136.

2. Ernst Cassirer, *ibid*, p. 180, 182-183.

3. Il resta en Allemagne jusqu'en 1933, date à laquelle Cassirer quitta définitivement l'Allemagne également pour les raisons que l'on sait.

4. Éric Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, n° 1-2, Berlin, Sittenfeld, 1932 ; trad. fr. *La Philosophie de Pietro Pomponazzi*, Paris, Vrin, 1986.

5. Éric Weil, *La Philosophie de Pietro Pomponazzi*, p. 13 : « Les recherches importantes et fécondes de Cassirer ont centré leur intérêt plus sur le lien structurel des énoncés de Pomponazzi à l'ensemble de la philosophie de la Renaissance que dans son individualité ».

6. Cette affirmation est pour une part justifiée, cf. par exemple, Cassirer, *Individu et cosmos...*, p. 140 : « L'œuvre de Pomponazzi nous ouvre ainsi une perspective sur les problèmes les plus

considère que son travail se situe dans le prolongement de celui de Cassirer : « Ce sont les résultats de Cassirer qui ont constitué le point de départ de la présente recherche »¹. Toutefois, Weil se propose plutôt de dégager ce qui fait toute la spécificité de la doctrine de Pomponazzi, à savoir non pas sa doctrine de l'âme, comme on le prétend habituellement et qui n'est que l'entrée dans sa philosophie, mais « son concept de l'homme [...] tout à fait nouveau et qui mérite une recherche en profondeur »². Par delà les critiques que Pomponazzi assène à l'averroïsme (et qui rejoignent en partie celles que saint Thomas lui avait déjà adressées), Weil montre que ce qui intéressait le philosophe de Mantoue ce n'est pas la faculté suréminente de l'âme, ni cet « être que Dieu créa à son image, mais l'homme moyen, que nous rencontrons quotidiennement en tout lieu. [...] Il faut poser la question de la nature de l'homme comme un tout »³. Pomponazzi veut s'attaquer au problème de l'équivocité traditionnelle de la nature humaine à la fois mortelle et immortelle : comment deux prédicats contradictoires peuvent-ils être attribués au même sujet ? Insister comme l'a fait la tradition sur l'immortalité de l'âme, c'est porter atteinte à l'*unité* de la nature humaine et soulever un problème insurmontable. C'est pourquoi, comme le remarque Weil :

Pomponazzi remet aussi et toujours l'accent sur le lien de la faculté immatérielle de l'âme avec le corps [...] l'intellect de l'homme en tant qu'humain n'est cependant pas pensable sans les conditions sensibles de son action⁴.

Saint Thomas avait opposé à Averroès qu'il avait perdu la notion de l'individualité de l'âme ; de son côté, Pomponazzi insiste non pas sur l'individualité de l'âme, mais sur l'unicité de chaque *homme* qui constitue un tout. Comme Cassirer, Éric Weil reconnaît que la théorie de la connaissance de Pomponazzi est originale en tant qu'elle considère comme inséparables en l'homme la vie, la sensation et la pensée. Pomponazzi se sent plus proche d'Aristote que de Thomas ou d'Averroès dans la mesure où c'est le Stagirite lui-même qui avait souligné dans son *De anima* que ce n'est pas l'âme qui se met en colère, mais l'homme lui-même⁵, alors que les deux premiers ne s'intéressaient guère à l'homme proprement dit, mais plutôt à l'*âme intellectuelle* seule. Éric Weil y insiste : « Le *De immortalitate animae* : cela veut dire la fondation de la théorie de l'homme »⁶.

Pomponazzi ne veut jamais perdre de vue que l'homme est avant tout un terrien, qu'il est attaché à sa vie terrestre : c'est d'ailleurs en celle-ci que se pose

généraux que la philosophie de la Renaissance doit affronter et sur les contradictions qu'elle doit maîtriser ».

1. Éric Weil, *La Philosophie de Pietro Pomponazzi*, p. 14.

2. Éric Weil, *ibid.*, p. 13.

3. Éric Weil, *ibid.*, p. 17.

4. Éric Weil, *ibid.*, p. 19-20.

5. Éric Weil rappelle, *ibid.*, p. 22, que Pomponazzi se réfère au *De anima*, 4, 408 b 11 sq.

6. Éric Weil, *ibid.* Cf. aussi p. 24 : « La théorie de l'homme vient s'y substituer [i.e. à l'énoncé métaphysique au sujet d'une substance incorporelle] ».

la question de sa destinée. Inutile donc de viser une vie purement contemplative qui serait détachée des contingences terrestres et reposerait sur l'intellect spéculatif jouissant d'une science parfaite. Celle-ci n'existe pas et la vie spéculative n'est le fait que d'un nombre extrêmement limité d'humains. Plutôt que de chercher à déterminer le bonheur suprême, la vraie question morale est donc de déterminer les conditions d'accès au bonheur de l'homme moyen et surtout d'un homme qui ne se présente nullement comme un pur philosophe. Là, Pomponazzi s'écarte considérablement d'Aristote et marque sa propre originalité.

Étant donné la grande diversité des êtres humains, c'est à chacun qu'il appartient de déterminer quel est son propre but. En revanche, se préoccuper de l'immortalité de l'âme dans un autre monde, voilà qui nous détourne de notre vie terrestre et risque même de la dévaloriser. Pour en revenir à notre vie terrestre, chaque individu exerce une fonction particulière au sein de l'humanité ou de la société qui se présente comme un organisme complexe. Dans la communauté humaine, les individus sont dépendants les uns des autres. Il faut donc dégager un dénominateur commun qui rende possible la vie en société. Celui-ci consiste dans l'*intellect*, c'est-à-dire dans l'activité spirituelle de l'individu. Or cette notion est trop large et demande à être déterminée plus précisément. L'École avait distingué trois espèces d'intellects : le spéculatif (*speculativus*), le pratique (*practicus* ou *operativus*) et le technique (*factivus*). Le premier est trop abstrait, éloigné de la vie et ne concerne qu'un très petit nombre d'individus. La troisième espèce d'intellect ne s'applique qu'à la satisfaction des besoins matériels et à la conservation de la vie. C'est pourquoi Pomponazzi fait observer que l'*intellectus speculativus* et l'*intellectus factivus* ne sont bons que relativement à leur objet (*secundum quid*), tandis que l'*intellectus practicus* est bon en soi, absolument (*simpliciter*). Ainsi, c'est par l'*intellectus practicus* que l'homme est homme et qu'il peut atteindre le bonheur moral, c'est-à-dire être l'auteur de sa propre félicité, puisque nos actes portent leur sanction en eux-mêmes. La morale ne présuppose donc nullement un *intellectus speculativus* hautement développé, ni la possession d'une science parfaite (qui, de toute manière, nous fera toujours cruellement défaut). Ceci n'est pas sans incidence sur la vie en société, comme le relève Éric Weil :

Puisque l'être de l'homme n'a de sens qu'en tant qu'être en communauté, celui qui porte atteinte à la vertu, condition de possibilité de la communauté, agit à l'encontre de la communauté, et ainsi l'homme vicieux agit en fin de compte à l'encontre de l'être-homme en sa propre personne, il cesse d'être un homme¹.

De ce point de vue, l'approche weilienne recoupe vraiment celle de Cassirer, car tous les deux s'accordent à reconnaître que la théorie de la connaissance de Pomponazzi sert de fondement à sa philosophie morale. Toutefois, cette dernière ne peut avoir de sens qu'à condition de réussir à concilier la *liberté* humaine et

1. Éric Weil, *ibid.*, p. 29.

l'ordre de la causalité naturelle auquel le monde est strictement soumis. Précisément, Pomponazzi avait élucidé le concept de nature dans son *De naturalium effectuum admirandorum causis*, où il montrait clairement que l'on peut sauver les phénomènes à l'aide d'explications rationnelles, et c'est la raison pour laquelle les phénomènes astronomiques et astrologiques sont justement *prévisibles*. Comment concilier alors le monde naturel où règnent la nécessité et la prévisibilité, avec la sphère de l'agir moral qui exige au contraire que la volonté de l'homme décide librement de son avenir ? Cette question fut abordée par Pomponazzi dans son *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* de 1520. C'est d'ailleurs en véritable philosophe qu'il sut tirer les ultimes conséquences morales de son nouveau concept de l'unité de la nature et de l'unité de l'homme. C'est pourquoi il a reconnu expressément qu'il lui fallut abandonner la position d'Alexandre d'Aphrodise et même la réfuter, car la volonté humaine n'est ni absolument libre ni capable de s'autodéterminer indépendamment de toute sollicitation extérieure. L'homme ne dispose que d'une liberté relative, contrairement à ce qu'enseignait Aristote dont Pomponazzi s'écarte considérablement ici. Finalement, il ne reste, d'après lui, que la liberté stoïcienne, c'est-à-dire la liberté de juger les actions humaines, et rien de plus, car tout est soumis à une stricte nécessité : Dieu lui-même ne peut agir autrement qu'il n'agit. Pomponazzi, qui a su établir d'une part l'unité de la nature, et celle de l'homme d'autre part, n'est pas parvenu à concilier pleinement la liberté humaine avec la nécessité naturelle. Ni lui, ni Pic de la Mirandole n'ont pu surmonter cette opposition et, du reste, Éric Weil considère « qu'aucun des systèmes dogmatiques du rationalisme n'a pu sauver la liberté morale [...] à l'exception de celui de Spinoza »¹. Éric Weil loue Pomponazzi parce qu'il a redécouvert le véritable concept de l'homme² et qu'il a clairement montré que c'est seulement l'humanité qui constitue le sens du monde. Enfin, si sa philosophie est tombée dans l'oubli, c'est qu'elle n'a pu s'engager dans la voie qui conduisait à la science mathématisée de la nature, malgré son attachement à l'idée de légalité des phénomènes naturels.

Conclusions

Au terme de cette étude, il appert que Cassirer et Éric Weil s'accordent foncièrement dans leur lecture de l'œuvre de Pomponazzi. Ce qui permet de distinguer leurs axes respectifs d'interprétation, c'est que le premier s'efforce de souligner l'effet libérateur pour la pensée renaissante de l'intérêt que Pomponazzi porte à la théorie de la connaissance, en libérant la *conscience* de toute préoccupation d'ordre métaphysique. L'étude de l'activité même de la conscience et des démarches cognitives est perçue comme une forme de *libération* et une ouverture éthique sur le perfectionnement de l'humanité. Éric Weil, pour sa part,

1. Éric Weil, *ibid.*, p. 61.

2. Éric Weil, *ibid.*, p. 60.

ayant centré sa lecture sur la découverte de l'unité de l'homme, tout en reconnaissant l'importance cruciale de la théorie de la connaissance dans cette découverte, souligne l'aporie finale que constitue la question de la *liberté*. Cependant, Cassirer et son doctorant, Éric Weil, prétendent l'un comme l'autre que seule la naissance de la science mathématique de la nature permettra ultérieurement de tirer le problème de la liberté de l'aporie dans laquelle Pomponazzi était tombé. Sans suivre les conclusions de ces deux lectures idéalistes, il faut bien reconnaître que Pomponazzi a opéré un changement radical dans la manière de penser qui permit à la philosophie de remettre en chantier la connaissance que l'homme a de lui-même.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- ALBERT LE GRAND, *De mineralibus*, dans *Alberti magni Opera omnia*, éd. A. Borgnet, V, Paris, Vivès, 1890.
- *De causis proprietatum elementorum*, éd. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980.
- *De natura loci*, éd. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980.
- *Physica*, éd. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1987.
- ALBERTI, Leon Battista, *L'architettura [De re aedificatoria]*, testo latino e traduzione a cura di Giovanni Orlandi, Introduzione e note di Paolo Portoghesi, Milano, Il Polifilo, 1966.
- ALEXANDRE D'APHRODISE, *Ennaratio de anima ex Aristotelis institutione, interprete Hieronimo Donato*, Patritio Veneto, Basilæ, 1535.
- *L'anima*, a cura di Paolo Accatino e Pierluigi Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- AL-KINDI, *De radiis*, éd. Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 41 (1974), p. 139-160.
- ARISTOTE, *De anima*, edited, with introduction and commentary by Sir David Ross, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- *De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.
- *Aristotle's De anima translated into hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen*. A critical edition with an introduction and index by Gerrit Bos, Leiden - New York - Köln, E. J. Brill, 1994.
- *Physique*, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 2 vol., 1926-1931.
- *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1964-1969.
- *Du ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- *Politique*, Livres I et II, texte établi et trad. par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 5 volumes, 1968-1989.
- *Métaphysique*, trad. fr. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1981.
- *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1990.

BIBLIOGRAPHIE

- *Topiques*, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, tome I, livres I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1^{re} édition 1967) ; tome II, livres V-VIII, 2007.
- AUGUSTIN, *De civitate Dei*, éd. B. Dombart & A. Kalb, Turnhout, Brepols 1955.
- AVERROËS, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV : *Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois Cordubiensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis apud Juntas, MDLXII (réimpr. Frankfurt a. M., Minerva, 1962).
- *In Aristotelis de anima libros*, éd. F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge Massachussets, 1953.
- *Grand commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, texte latin établi par F. Stuart Crawford, Carthage, Académie Tunisienne des Sciences des Lettres et des Arts « Beït Al-Hikma », 1997.
- *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, a critical edition of the arabic text with English translation, notes, and introduction by Alfred L. Ivry, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002.
- AVICENNE, *De animalibus*, dans *Opera*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1508 (réimpr. Frankfurt a. M., Minerva, 1961).
- *De diluviis*, éd. M. Alonso Alonso, « Homenaje a Avicena en su milenario : las traducciones de Juan Gonzáles de Burgos y Salomón », *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 14 (1949), p. 291-320.
- BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 3^e édition, Rotterdam, Geneva, Fabri et Barrillot, 1715.
- BLAISE DE PARME, *Questiones circa tractatum proportionum magistri Thome Braduardini*, édition critique et introduction de Joël Biard et Sabine Rommevaux, Vrin, Paris, 2005.
- BOCCACE, Giovanni, *Genealogia deorum gentilium*, dans *Tutte le opere di Giovanni Boccace*, a cura di Vittore Branca, VII, Milano, Mondadori, 1998.
- BOËCE, *Philosophiae consolatio*, éd. L. Bieler, « Corpus Christianorum Series Latina » 94, Turnhout, Brepols, 1984.
- CASSIRER, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer, Berlin, 1^{re} éd. 1906, 2^e éd. 1911, Berlin, 1922.
- *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps modernes*, t. 1 : de Nicolas de Cues à Bayle, trad. fr. R. Fréreau, Paris, Cerf, 2004.
- *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1927.
- *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. fr. P. Quillet, Paris, Minuit, 1991.
- « Enlightenment », dans *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, 1931, p. 552.
- CHARLES DE BOVELLES, *Le Livre du Sage (De sapiente)*, trad. Pierre Magnard, Paris, J. Vrin, 1982.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, *Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, nouvelle édition 1996, vol. VII et vol. IX-1.
- DUNS SCOT : voir Jean Duns Scot.
- GALIEN [Claudii Galeni Pergameni] *Opus de usu partium corporis humani*, Parisiis, ex officina Simonis Colinaei, 1528.

BIBLIOGRAPHIE

- GUILLAUME HEYTESBURY, *Tractatus Gulielmi Hentisberi de sensu composito et diviso, Regulae solvendi sophismata cum sophismatibus eiusdem [...]*, Venezia, Bonetus Locatellus, 1494.
- *On maxima and minima, Chapter 5 of « Rules for Solving Sophismata », with an Anonymous Fourteenth-Century Discussion*, transl. with an introd. by John Longeway, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reisel, 1984.
- HENRI DE HARCLAY, *Quaestio utrum anima intellectiva sit immortalis*, éd. A. Maurer, « Henry of Harclay's Questions on Immortality », *Mediaeval Studies* 19 (1957), p. 79-107, texte p. 94-107.
- JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio*, Liber secundus a distinctione prima ad tertiam, *Opera omnia* studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balic, vol. VII, Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, 1973.
- *Ordinatio*, éd. Wadding, *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, t. XXIII, Parisiis, apud Vivès, 1894.
- *In IV Sententiarum*, éd. Wadding, *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, t. XX, Parisiis, apud Vivès, 1894.
- KRAMER, Heinrich et SPRENGER, Jacob [Henrici Instititoris et Jacobi Sprengeri], *Malleus maleficarum*, Speier, Peter Drach, 1487 ; Wiedergabe des Erstdrucks von 1487, hrsg. A. Schnyder, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1991.
- MACHIAVELLI, Niccolò, *Il Principe*, 3, éd. M. Martelli, Edizione Nazionale delle opere I/1, Roma, Salerno editrice, 2006.
- MANSI, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis, 1782.
- MARSILE D'INGHEN, *Questiones super libros de generatione et corruptione*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis, 1505 (nachdruck Minerva, Frankfurt a. M., 1970).
- MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, éd. R. Scholtz, Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1932-1933.
- MARSILE FICIN, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, 1482.
- *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, 3 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970.
- MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestio disputata de anima*, éd. A. Gondras, Paris, Vrin, 1961.
- NIFO, Agostino, *Liber de intellectu [...] Liber de demonibus*, impressum Venetiis per Petrum de Querengis, Bergomensem, 1503.
- *Super tres libros de anima*, impressum Venetiis per Petrum de Quarengiis, 1503.
- [Philosophus suessanus] *De immortalitate animae humanae libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem Xm pontificem maximum*, Venetiis, impensa heredum quodam Domini Scoti modoetiensis ac sociorum, 1518.
- [Suessanus] *Super libros de anima, Impressa autem accuratissime Venetiis mandato et expensis nobilis uiri Domini Luce Antonii de Giunta Florentini*, III, comm. 68, 1523.
- PIERRE D'ABANO [Petrus Aponensis], *Expositio*, dans *Aristotelis Problemata*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1501.
- *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, Bartholomeus de Morandis, 1523.
- PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in II Sententiarum*, éd. B. Jansen, Ad Claras Aquas, 1924-26.

BIBLIOGRAPHIE

- PIC DE LA MIRANDOLE, Jean [Joannes Picus Mirandulæ et Concordiae comitus], *Apologia*, dans *Opera omnia...*, Basilae, 1558.
- [Giovanni Pico della Mirandola] *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari* a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi editore, 1942.
- PLATON, *Le Timée*, présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
- *La République*, traduction et présentation Georges Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.
- PLOTIN, *Opera omnia*, Fac-similé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580, avec une introduction de Stéphane Toussaint, Phénix édition, 2005.
- POMPONAZZI, Pietro, *Opera*, éd. G. Gratarol, Basileae, ex officina henricpetrina, 1567 ; réimpr. Hildesheim-New York, Olms, 1970.
- *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venetiis, Octavianus Scotus, 1525 (reprint Casarano, Eurocart, 1995).
- *Tractatus de immortalitate animae magistri Petri Pomponatii Mantuani*, impressum Bononiae per magistrum Iustinianum Leonardi Ruberiemsem, 1516.
- *Tractatus de immortalitate animae*, a cura di Gianfranco Morra, Bologna, Nanni e Fiammenghi, 1954.
- *Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele*, éd. et trad. all. Burckard Mojsisch, Hamburg, Felix Meiner, 1990.
- *Tratatto sull'immortalità dell'anima*, trad. it. Vittoria Perrone Compagni, Firenze, L. S. Olschki, 1999.
- *Traité sur l'immortalité de l'âme*, trad. fr. de Claire Mille, mémoire de Master 1, sous la direction de Carlos Lévy, Paris IV-Sorbonne, soutenu en 2005.
- *Traité sur l'immortalité de l'âme*, trad. fr. Thierry Gontier, Paris, Les Belles Lettres, à paraître 2009.
- *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, dans *Opera*, éd. G. Gratarol, Basileae, ex officina henricpetrina, 1567 (réimpr. Hildesheim-New York, Olms, 1970).
- *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, éd. Richard Lemay, Lucani, in aedibus Thesaurus Mundi, 1957.
- *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, saggio introduttivo, traduzione e note di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Nino Aragno Editor, 2004.
- *Corsi inediti dell'insegnamento padovano. II : Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500)*, intro. e testo a cura di Antonino Poppi, Padova, ed. Antenore, 1970.
- *Utrum anima sit mortalis vel immortalis [1514/15]*, éd. W. Van Dooren, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1989, p. 71-135.
- *An anima nostra sit mortalis [1521]*, éd. S. Perfetti, *Rinascimento*, 38 (1998), p. 205-226.
- *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, éd. S. Perfetti, Firenze, Olschki, 2004.
- POSTEL, Guillaume, *Quattuor librorum de orbis terrae concordia*, s.l.n.d.
- RICHARD DE MEDIAVILLA, « Quaestio disputata XXXVIII », dans S. Vanni-Rovighi (éd.), *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 1936, p. 354.

BIBLIOGRAPHIE

- SIGER DE BRABANT, *Quaestiones de anima intellectiva*, dans Bernardo Bazán, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, édition critique, Louvain-Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- *Quaestiones super librum de causis*, dans Antonio Marlasca, *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, édition critique, Louvain-Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- THOMAS BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, trad. fr. Sabine Rommevaux, Les Belles Lettres, à paraître, 2009.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, Paris, Vivès, 1874.
- *Summa Theologiae*, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici *Opera omnia*, Romae, Ex typographia Polyglotta, 1891
- *Summa contra Gentiles*, Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici *Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M., t. XIII-XV, Romae, Typis Riccardi Garroni, MCMXVIII-MCMXL.
- *De regimine principum, Opuscula philosophica*, éd. P. Fr. R. M. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1954.
- *De potentia Dei*, éd. P. Pession, dans *Quaestiones disputatae*, Torino-Roma, Marietti, 1965.
- *Quaestiones disputatae de veritate*, Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XXII, Romae ad Sanctae Sabinae, 1970.
- *De unitate intellectus. Contra Averroistas*, Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, t. XLIII, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLIII, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.
- *Sentencia libri De anima*, Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLV-1, Commissio Leonina-Vrin, Paris-Roma, 1984.
- *Somme théologique*, trad. fr. Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf, 1984.
- *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1994.
- *Quaestiones de quolibet*, Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia*, t. XXV-1, Roma-Paris, Commissio Leonina - Les éditions du Cerf, 1996.
- *Quaestiones de anima*, éd. Bernardo C. Bazán, Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, t. XXIV-1, Roma-Paris, Commissio Leonina - Les éditions du Cerf, 1996.
- [Tomaso de Aquino], *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1998.
- *Somme contre les Gentils*, trad. Cyrille Michon, Paris, GF Flammarion, 1999.
- THOMAS DE VIO, *Commentaria reverendissimi patris fratris Thomae de Vio Caetani., In libro Aristotelis De anima...*, Venetijs, per Georgium Arrivabenum, 1514.
- WEIL, Eric, « Die Philosophie des Pietro Pomponazzi », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, n°1-2 (1932), p. 127-176.
- *La Philosophie de Pietro Pomponazzi*, Paris, Vrin, 1986.
- ZIMARA, Marco Antonio, *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*, dans *Aristotelis omnia quae extant opera selectis translationibus*, suppl. III, Venetiis, apud Juntas, 1543.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature secondaire

- BIANCHI, Luca, « Una caduta senza declino ? Considerazioni sulla crisi dell'aristotelismo tra Rinascimento e età moderna », dans F. Dominguez et R. Imbach (éds.), *Aristotelica et lulliana magistro Ch. Lohr dedicata*, La Haye, M. Nijoff, 1995, p. 181-222.
- *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Vrin, 2008.
- BIARD, Joël, « La Question sur les rapports entre les mouvements d'Alexandre Achillini », dans Joël Biard et Sabine Rommevaux (éds.), *Mathématiques et théorie du mouvement (XIV^e-XVI^e siècles)*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2008, p. 59-80.
- « Blaise de Parme face aux problématiques atomistes », dans Christophe Grellard et Aurélien Robert (éds.), *Atomism and Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden, Brill, 2009, p. 221-234.
- BRENET, Jean-Baptiste, « '... set hominem anima'. Thomas d'Aquin et la pensée humaine comme acte du 'composé' », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, 59 (2006), p. 69-96.
- « Sujet, objet, pensée personnelle : l'Anonyme de Giele contre Thomas d'Aquin », à paraître dans les Actes du Colloque de la SIEPM Averroès, *averroïsme, anti-averroïsme*, organisé à Genève, 15-18 octobre 2006, sous la direction d'Alain de Libera.
- BUSSON, Henri, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957.
- CAROTI, Stefano, « Einleitung », dans Nicole Oresme, *Questiones super de generatione et corruption*, hsgb. S. Caroti, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1996, p. 33*-199*.
- « Pomponazzi et la *reactio*. Note sulla fortuna del pensiero oxoniense e parigino nelle filosofia italiana del Rinascimento », dans Graziella Federici Vescovini (éd.), *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale et età moderna*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 1999, p. 256-288.
- CAROTI, Stefano et SOUFFRIN, Pierre (éds.), *La Nouvelle Physique du XIV^e siècle*, Firenze, Leo S. Olschki, 1997.
- COHEN, Hermann, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, 1883.
- *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1^{re} éd. 1902, 2^e éd., 1914.
- CRANZ, F. Edward, « Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes », dans Edward P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism : Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill, 1976, p. 116-128.
- « The Renaissance Reading of *De anima* », dans Jean-Claude Margolin et Maurice de Gandillac (éds.), *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, p. 359-376.
- DEWAN, Lawrence, « *Obiectum*. Notes on the Invention of a Word », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), p. 37-96.
- DI NAPOLI, Giovanni, *L'Immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1963.
- « Libertà e fato in Pietro Pomponazzi », dans A. Lamacchia (éd.), *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970.

BIBLIOGRAPHIE

- FERRARI, Massimo, *Il giovane Cassirer e la Scuola di Marburgo*, Milano, Franco Angeli libri, 1988.
- FIorentino, Francesco, *Pietro Pomponazzi, studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI* con molti documenti inediti, Firenze, Le Monnier, 1868.
- GARIN, Eugenio, « Il pensiero di Leon Battista Alberti : caratteri e contrasti », *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, XII (1972), p. 3-20.
- « Polemiche Pomponazziane », *Rivista critica di storia della filosofia*, 27 (1972), p. 223-228.
- *Rinascite e Rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 133-181.
- GENTILE, Giovanni, *Il Pensiero italiano del Rinascimento*, 3^e éd., Firenze, G. Sansoni, 1955.
- GIELE, Maurice, VAN STEENBERGHEN, Fernand, et BAZÁN, Bernardo, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1971.
- GILSON, Étienne, « Cajétan et l'humanisme théologique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 30 (1955), p. 113-136.
- « Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), p. 163-279.
- *Humanisme et Renaissance*, Avant-propos de Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 1983.
- GONTHIER, Thierry, « Une catégorie historiographique obliée : l'humanisme », dans Yves Charles Zarka (dir.), *Écrire l'histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2001, p. 267-281.
- « Noétique et poétique dans la *Theologia platonica* de Marsile Ficin », *Archives de philosophie*, 2 (2004), p. 5-22.
- « Nihilisme et humanisme. Giovanni Gentile interprète de la philosophie renaissante », dans Jean-François Mattéi, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005, p. 145-170.
- « Vie contemplative et vie active chez Pietro Pomponazzi : autour de la comparaison organiciste du chapitre XIV du *De immortalitate animæ* », dans Christian Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative*, éd. de l'École Française de Rome, à paraître.
- GRAIFF, F., « Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese », *Annali dell'Istituto di filosofia dell'Università di Firenze*, 1979, p. 69-130.
- GROETHUYSEN, Bernard, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, rééd. 1953.
- HAYOUN, Maurice-Ruben et LIBERA, Alain de, *Averroès et l'averroïsme*, « Que sais-je ? » 2631, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- KRISTELLER, Paul Oskar, « Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi », *Medievalia et Humanistica*, 8 (1955), p. 76-101.
- *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1983.
- *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, trad. R. Federici, Milan-Naples, Ricciardi, 1970.
- *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, trad. S. Salvestroni, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- LAURENT, M.-H., *Thomas de Vio Commentaria in De anima Aristotelis*, Roma, Istituto Angelicum, 1938.
- LEPORI, Fernando, « Il *De mortalium felicitate* di Nicolò Modrussienne », *Medioevo*, 13 (1987), p. 223-230.

BIBLIOGRAPHIE

- LIBERA, Alain de, « Existe-t-il une noétique averroïste ? Note sur la réception latine d'Averroès aux XIII^e et XIV^e siècles », dans Friedrich Niewöhner et Loris Sturlese (éds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80.
- *L'Intelligence et la Pensée. Sur le De anima*, Paris, GF Flammarion, 1998.
- MAGNARD, Pierre, BOULNOIS, Olivier, PINCHARD, Bruno, et SOLÈRE, Jean-Luc, *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme*. Étude et traduction du *Liber de causis*, Paris, Vrin, 1990.
- MAGNARD Pierre (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001.
- MAHONEY, Edward P., « Agostino Nifo's Early Views on Immortality », *Journal of the History of Philosophy*, VIII-4 (1970), p. 451-460.
- MURDOCH, John, « The Medieval and Renaissance Tradition of *minima naturalia* », dans Christoph Lüthy, John E. Murdoch and William R. Newman (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 91-131.
- NARDI, Bruno, « Alessandrismo », *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, 1954, t. I, p. 778.
- « Di una nuova edizione del *De immortalitate animæ* del Pomponazzi », extrait de la *Rassegna di Filosofia*, vol. IV, fasc. II, éd. Universale di Roma, avril-juin 1955.
- *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, G. C. Sansone, 1958.
- *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, F. Le Monnier, 1965.
- *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento*, Padova, Antenore, 1971.
- OLIVIERI, Luigi, *Certeza e gerarchia del sapere*, Padova, Antenore, 1983.
- PAGNONI-STURLESE, Maria Rita, « I corsi universitari di P. Pomponazzi », *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, Serie III, vol. VII-2 (1977), p. 801-842.
- PERFETTI, Stefano, « *An anima nostra sit mortalis*. Una quaestio inedita discussa da P. Pomponazzi nel 1521 », *Rinascimento*, 38 (1998), p. 205-226.
- PINE, Martin L., « Pietro Pomponazzi and the Scholastic Doctrine of Free Will », *Rivista critica di storia della filosofia*, XXVIII (1973), p. 3-27.
- « Pietro Pomponazzi and the medieval Tradition of God's Foreknowledge », dans P. Mahoney (éd.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of P.O. Kristeller*, Leiden, Brill, 1976, p. 100-115.
- *Pietro Pomponazzi : Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore, 1986.
- PLUTA, Olaf, *Kritiker des Unsterblichkeitsdoktrin im Mittelalter und Renaissance*, « Bochumer Studien zur Philosophie » 7, Amsterdam, B. R Grüner, 1986.
- POPPI, Antonino, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958.
- *Corsi inediti sull'insegnamento padovano*, Padova, Antenore, 1970.
- *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova, 1970.
- « L'averroismo nella filosofia francescana », dans *L'averroismo in Italia. Atti del convegno dei Lincei*, Roma 1979, p. 175-220.
- *Ricerche sulla teologia e la scienza nella scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.
- RAIMONDI, Francesco Paolo, « Il Pomponazzi e la tradizione calcolatoria in Italia », *Bollettino di storia della filosofia*. Università degli studi di Lecce, 11 (1993-1995), p. 53-94.
- « Pomponazzi's Criticism of Swineshead and the Decline of the Calculatory Tradition in Italy », *Physis*, 37/2 (2000), p. 311-358.

BIBLIOGRAPHIE

- RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, A. Durand, 1852 ; rééd. avec une préface d'Alain de Libera, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.
- RICO, Francisco, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- SAITTA, Giuseppe, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1961.
- SCHABEL, Christopher, « Divine Foreknowledge and human Freedom : Auriol, Pomponazzi, and Luther on "Scholastic Subtleties" », dans Russell L. Friedman et Lauge Nielsen (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Logic, 1400-1700*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 165-189.
- SCHMITT, Charles B., « Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta Edition 1550-1552) », dans *L'Averroismo in Italia* (Roma, 18-20 aprile 1977), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, p. 121-142.
- *Aristote et la Renaissance*, trad. fr. Luce Giard, Paris, Presses universitaires de France, 1983.
- SCRIBANO, Emanuela, « Il problema del libero arbitrio nel *De fato* di Pietro Pomponazzi », *Annali dell'Istituto di Filosofia dell'università di Firenze*, III (1981), p. 23-69.
- SONDAG, Gérard, *Duns Scot*, Paris, Vrin, 2005.
- SUAREZ-NANI, Tiziana, « Dignità e finitezza dell'uomo : alcune riflessioni sul *De immortalitate animæ* di Pietro Pomponazzi », *Rivista di storia di filosofia*, 1 (1995), p. 7-30.
- « Un nuovo contributo al problema dell'individuazione : Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 16 (2005), p. 405-459.
- « Peut-on prouver l'immortalité de l'âme ? Démonstration et certitude selon François de Marchia », à paraître, *Picenum Seraphicum*, 25 (2006-2008).
- WILSON, Curtis, « Pomponazzi's criticism of Calculator », *Isis*, 44 (1953), p. 355-362.
- ZAMBELLI, Paola, « *Aristotelismo eclettico* o polemiche clandestine ? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano », dans Olaf Pluta (éd.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam, Grüner, 1988, p. 535-572.

INDEX NOMINUM

Auteurs anciens

- Abubacher 105
Achillini, Alexandre 2, 58, 63
Albert de Saxe 2, 50
Albert le Grand 26, 27, 48, 56, 70, 77-79
Alberti, Leon Battista 121-123, 130
Alexandre d'Aphrodise 1, 2, 7, 9, 17, 26, 27, 38, 66, 85, 88-91, 94, 101-110, 112, 114-117, 119, 122, 145, 156, 166
Al-Farabi 105
Al-Kindi 73
Ambroise de Naples 4, 31
Amidei, Girolamo 4
Ammonius 1
Anaxagore 48
Argyropoulos, Johannes 2
Aristote 1, 2, 3, 7, 8, 17, 18, 20, 21, 23, 26, 29, 35, 37-40, 43-50, 54, 55, 58, 62, 63, 74, 80, 81, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 95-97, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 110, 111, 113, 115, 116, 122, 125, 135-138, 140, 144, 146, 155-158, 165, 166
Augustin 76
Avempace 105
Averroès 2, 3, 7, 8, 11, 16-27, 34, 38, 40, 41, 43, 45-49, 53-57, 59-61, 63, 69-71, 73, 84-97, 99, 100, 103, 105-107, 110, 111, 114, 115, 117, 119, 122, 156, 164
Avicenne 51, 69, 70-73
Bacon, Francis 123
Bagolino, Girolamo 145
Barbaro, Ermolao 2
Bayle, Pierre 101
Bembo, Pietro 3, 4
Bessarion, Basile 2, 42, 45
Blaise de Parme 2, 48, 58, 63
Boccace, Giovanni 123, 129-131
Boèce 59, 147
Bonamico, Lazaro 5
Bonaventure 2
Bovelles, Charles de 123, 127, 130, 131, 155
Bruni, Leonardo 2
Bruno, Giordano 4, 6, 123, 154
Bunel, Pierre 5
Cajetan (Thomas de Vio) 31, 46, 141, 148
Campanella, Tommaso 6
Canozius, Laurentius 20
Cardan, Jérôme 5
Castelli, Giulio 104
Cesalpino, Andrea 104
Cicéron 1
Contarini, Gasparo 3, 4, 66
Cremonini, Cesare 104
Cues, Nicolas de 123, 127, 155
Démocrite 107
Descartes, René 4, 5
Dolet, Étienne 5
Donato, Girolamo 106-108, 110
Duns Scot : voir Jean Duns Scot

INDEX

- Empédocle 107
 Épicure 107
 Étienne Tempier 2
- Faventino, Benedetto Vittorio 58
 Fiandino : voir Ambroise de Naples
 Ficin, Marsile 1, 2, 9, 104, 123, 127, 141, 155, 156, 158, 160, 161
 Fornarius, Jérôme 4
 François de Marchia 33, 41
- Gaetan de Thiène 2, 53
 Galien 51, 105, 107, 109, 137
 Galilée 4
 Garasse, François 5
 Gautier Burley 51, 52
 Gaza, Théodore de 2
 Gentilis de Foligno 53, 60, 63
 Gilles de Rome 56
 Girardi, Virgilio 66
 Guillaume de Moerbeke 12, 22
 Guillaume d'Ockham 43, 45
 Guillaume Heytesbury 8, 55, 56, 58, 59, 61, 63, 64
- Henri de Harclay 33, 41, 45
 Hippocrate 105
 Homère 105
- Ibernico, Maurizio 30
- Jacques de Forlì 51, 52
 Javelli, Crisostomo 31
 Jean Buridan 2, 41, 50
 Jean de Jandun 2, 94, 95
 Jean Duns Scot 7, 29-38, 41, 43-46, 49
 Jove, Paul 101
- Kant, Emmanuel 5, 6, 161
 Kramer, Heinrich 75
- Lucensis, Jérôme 4
- Machiavel, Nicolas 75, 126
 Madio, Vincenzo 104
 Manna, Pietro 66
 Mansi, Gian Domenico 38
 Mantuanus, Battista Fiera 4
 Marsile d'Inghen 50
 Marsile de Padoue 138
 Matthieu d'Aquasparta 21
 Mersenne, Marin 5
 Michel Scot 2, 3, 21, 100
 Montaigne, Michel de 132
- Natale da Ragusa, Gerolamo 42
 Nicole Oresme 50, 57
 Nifo, Agostino 2, 4, 8, 30, 83-85, 87, 88, 90-94, 96-98, 126, 142
- Paul de Venise 2
 Pendasio, Frederico 104
 Pétrarque, François 132
 Pic de la Mirandole 123, 127, 131, 141, 166
 Pierre d'Abano 53, 70, 78, 79
 Pierre de Jean Olivi 32
 Philopon 1, 14
 Platon 1, 93, 124, 125, 130, 137, 138, 155
 Plin l'Ancien 76, 105
 Plotin 104
 Politien, Ange 2, 121
 Pomponazzi, Pietro *passim*
 Porphyre 80
 Porzio, Simone 104
 Postel, Guillaume 5
 Prassicius, Luca 4
- Richard de Mediavilla 32
 Roger Bacon 48
 Russiliano, Tiberio 30
- Scotus, Octavianus 20
 Securo de Nardò, Francesco 141
 Sénèque 105
 Siger de Brabant 12

INDEX

- | | |
|---|---|
| <p>Simonide 105
 Simplicius 1
 Spina, Bartolomeo 3, 4
 Spinoza, Baruch 166
 Sprenger, Jacques 75
 Surian, Antonio 30, 105</p> <p>Taddeo Alderotti 53
 Thémistius 1, 86, 87, 102, 103
 Thomas Bradwardine 57, 58, 64
 Thomas d'Aquin 2, 7, 11-16, 22, 26, 27, 29-43, 45, 46, 56, 76, 86, 87, 89, 91, 94, 95, 97, 99, 100, 104, 107, 109, 110, 113,</p> | <p>114, 118, 138, 141, 148, 164
 Trapolino, Pietro 141
 Trébizonde, Georges de 2, 42
 Trombetta, Antonio 30, 46</p> <p>Valla, Lorenzo 147
 Vanini, Luciano 5
 Vernia, Nicolas 2, 20, 84
 Viau, Théophile de 5</p> <p>Zabarella, Jacques 2, 104
 Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen 22
 Zimara, Marc-Antoine 4, 74</p> |
|---|---|

Auteurs modernes et contemporains

- | | |
|---|--|
| <p>Bazán, B. 12, 16
 Bianchi, L. 3, 4, 31
 Biard, J. 7, 58, 90
 Boulègue, L. 8
 Brenet, J.-B. 7, 12, 90
 Burckhardt, J. 155
 Busson, H. 4-6</p> <p>Caroti, S. 31, 47, 50, 63
 Cassirer, E. 6, 9, 10, 153-167
 Caye, P. 9
 Cohen, H. 154
 Cranz, F. E. 20, 31
 Crawford, F. S. 19, 20</p> <p>Dewan, L. 12
 Di Napoli, G. 85, 146
 Dominguez, F. 31</p> <p>Federici Vescovini, G. 31, 63
 Ferrari, M. 154
 Fiorentino, F. 6, 104, 156
 Friedman, R. 31</p> <p>Garin, E. 31, 121
 Gauthier, R. A. 14</p> | <p>Gentile, G. 6
 Geoffroy, M. 22
 Giele, M. 12
 Gilson, É. 4, 14, 31, 101, 102
 Gontier, T. 6, 8, 9, 83
 Graiff, F. 29, 31, 45
 Grellard C., 48
 Groethuysen, B. 6, 118</p> <p>Imbach, R. 31</p> <p>Kristeller, P. O. 6, 30, 47, 105, 110, 118, 140, 142</p> <p>Lamacchia, A. 146
 Laurent, M. D. 31
 Lepori, F. 30
 Lévy, C. 83
 Libera, A. de 12, 85, 100, 110, 114
 Lüthy, C. 48</p> <p>Magnard, P. 1
 Mahoney, E. P. 85, 98
 Marlasca, A. 12
 Mattéi, J.-F. 6
 Mille, C. 83</p> |
|---|--|

INDEX

Murdoch, J. 48

Nardi, B. 6, 29, 30, 38, 44, 45, 47, 69, 85,
87, 98, 104-106, 109, 141

Natorp, P. 154

Newman, W. R. 48

Nielsen, L. 31

Nietzsche, F. 132

Niewöhner, F. 100

Olivieri, L. 31

Pagnoni-Sturlese, M. R. 30

Perfetti, S. 35

Perrone Compagni, V. 8, 31, 38, 83

Pine, M. 4, 29, 85, 146, 147

Pluta, O., 31

Poppi, A. 2, 7, 29-31, 35, 43, 45-48, 55, 104,
105

Raimondi, F. P. 63

Ramberti, R. 9

Renan, E. 1, 4-6, 101, 104, 155

Rico, F. 1

Ritter, H. 104

Robert, A. 48

Rommevaux, S. 58

Saitta, G. 146

Schabel, C. 31

Schmitt, C.-B. 1, 2, 20

Scribano, E. 146

Seidengart, J. 9, 10

Sondag, G. 33

Souffrin, P. 47

Sturlese, L. 100

Suarez-Nani, T. 7, 118

Trottmann, C. 112, 119

Van Dooren, W. 38

Van Steenberghen, F. 12

Weil, É. 10, 122, 125, 132, 153, 163-167

Wilson, C. 31

Zambelli, P. 31, 39

Zarka, Y. C. 112

INDEX RERUM

- alexandrisme 9, 101, 110
- alexandriste 6, 9, 83, 97, 99, 101-105, 107, 108, 110
- âme 2-14, 16-18, 23-27, 29, 32-37, 39-43, 45, 46, 66, 67, 80, 81, 83-89, 91-97, 99-111, 113, 115-119, 123-127, 132, 133, 135, 136, 146, 153, 155-165
 - cogitative 87, 95
 - dianoétique 85-87, 95
 - intellectuelle *ou* intellectuelle 7, 11, 16-18, 32-34, 36, 37, 40-43, 45, 80, 83, 85-87, 89, 91, 92, 94-96, 99, 106, 109, 110, 164
 - sensitive 80, 85, 87, 95, 113, 115, 136, 159
 - végétative 85, 87, 95, 115, 136
- astrologie 71
- averroïsme 1, 4, 5, 87, 98, 159, 164
- averroïste 71, 83, 84, 86, 87, 88, 90-94, 97, 98, 103, 104, 138, 156, 157
- bien commun 7, 136, 152
- composé humain 35-37, 45, 105, 129
- condition humaine 45, 121, 130
- corps 3, 7, 9-19, 21, 23-28, 33, 34, 36, 37, 40-43, 48, 50, 51, 53, 57, 65, 67, 75, 77, 86, 89-92, 95-97, 100, 102, 103, 107-110, 113, 115, 117, 127, 135-139, 149, 151, 156, 158, 159, 161, 162, 164
- corruptibilité 32, 35, 36, 45
- corruptible 17, 20, 21, 26, 27, 34-36, 85, 100, 102, 109, 111
- corruption 49, 50, 66, 68, 77, 79, 89, 91, 135, 145
- démonologie 75
- démonstration 15, 32, 34, 36, 37, 87, 97, 95, 97, 100, 124, 127, 136
- démonstrabilité 34, 150
- destin (*fatum*) 67, 68, 80, 81, 135, 143, 145, 148
- déterminisme 8-10, 65, 67, 69, 127, 132
- Église 4, 5, 75, 87, 98, 158
- félicité 86-88, 94, 165
- forme 11, 16, 18, 19, 27, 33-37, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 49-51, 63, 66, 68, 69, 71, 77-81, 92, 94, 95, 103, 107, 108, 114, 116, 136, 137, 144, 155, 157, 162
- génération 8, 9, 35, 43-45, 49, 50, 65-73, 78, 80, 89, 91, 114, 115, 134
 - spontanée 8, 65, 68, 72, 73
- humanisme 98, 121-123, 125, 129, 132, 133
- image 7, 11, 17-20, 25, 27, 86, 88-92, 94, 96, 109, 111, 113, 114, 117, 164
- imagination 7, 13, 17, 19-21, 24-26, 40, 75, 76, 89, 90, 100, 111, 119, 126, 157
- immatérialité 9, 66, 89, 92, 94, 100, 103, 113, 114, 156, 159
- immortalité 2-4, 7-9, 14, 17, 29, 30, 32-40, 42, 44-46, 67, 83-85, 88, 92-94, 97, 99, 100, 101, 103-105, 114, 123, 126, 132, 135, 136, 139, 142, 145, 150, 152, 155, 158, 164, 165
- incorruptibilité 32, 35
- incorruptible 27, 34, 35
- inséparabilité 40, 87
- intellect 2, 7, 9-11, 13, 15-21, 25, 26, 28, 33-35, 39, 44, 45, 67, 81, 84-92, 95-97, 100, 102-104, 107-119, 123, 125-127, 130, 136, 140-142, 146, 151, 157, 159, 164, 165,
 - agent 9, 17, 18, 86, 87, 90, 103, 107, 109-111, 114-117, 157
 - *in habitu* 9, 109, 112
 - matériel 9, 17, 19-21, 25, 26, 87, 89-91, 102, 110, 112

INDEX

- opératif (*ou* pratique) 9, 10, 45, 125, 126, 140, 141, 165
- patient 115, 117, 119, 157
- possible 2, 17, 18, 85-87, 90, 92, 103, 107, 114, 116, 117
- productif (*ou* factif *ou* poiétique *ou* technique) 125, 130, 140-142, 165
- *secundum habitudinem* 108, 110
- spéculatif (*ou* théorique) 9, 125-127, 140-142, 165
- intelligence (céleste) 18, 65, 66, 75, 96, 103, 110, 115, 124, 125, 127, 131, 144, 159, 160
- jonction (*copulatio*) 18, 117, 118
- liberté 9, 65, 66, 81, 82, 122, 127, 128, 132, 143-147, 149, 151, 153, 162, 163, 165-167
- libre arbitre 65, 144, 148, 151
- lieu 5, 9, 73-75, 77-79, 109, 143, 160, 164
- macrocosme 130, 131
- matérialité 7, 11, 66, 87, 96, 100, 109, 111, 113, 114, 117-119
- maximum 8, 48, 50, 54-60, 62, 63, 107
- microcosme 130, 131
- minimum 8, 47-51, 53, 54-64
- métamorphose 65, 74-77, 79
- mortalité 5-8, 35, 39, 42, 67, 81, 87, 100, 102, 114, 123
- nécessité 9, 134, 143, 145, 147, 150, 151, 162, 163, 166
- noétique 2-4, 7, 9, 26, 86, 87, 100-103, 107-111, 114, 116, 117, 119
- objet 3, 7, 11, 12, 14-17, 28, 40, 42, 89-92, 95, 96, 109, 113, 114, 117, 121, 146, 163, 165
- opération 11, 13, 14, 16-20, 25, 27, 34, 35, 75, 86, 89-92, 95-97, 100, 102, 103, 109, 111, 112, 117, 127, 157
- organe 11, 14-16, 25, 35, 40, 76, 91, 92, 124
- orthodoxie 4, 84, 93, 98
- phantasme (*voir aussi* image, représentation) 18, 27, 38, 40-42
- politique 7, 9, 68, 74, 98, 125-130, 137, 138
- prédestination 148, 150
- providence 65, 67, 68, 76, 80, 104, 121, 147, 148, 162
- puissance (*potentia*) 8, 15, 27, 52, 54, 56-60, 62, 76, 91, 107-109, 112, 113, 123, 124, 146, 147, 157
 - active 8, 52, 56-60, 62, 108, 112
 - passive 8, 56-60, 113
- qualité 8, 49-54, 70, 76, 80
- quantité 49, 51, 53, 54, 68, 108
- religion 5, 68, 104, 161
- représentation 91, 110-112
- sagesse 87, 117, 122, 124
- scepticisme 6, 9, 119, 127
- secundum quid* (relativement) 3, 66, 99, 113, 115, 116, 140, 142, 165
- séparabilité 39, 94, 95
- séparation 26, 35, 36, 39-41, 45, 86, 87, 90, 94, 97, 156-159
- simpliciter* (absolument) 3, 85, 99, 100, 113, 115, 140, 165
- stoïcisme 5, 121, 128, 132, 133
- subsistance 14, 16, 36, 40, 45, 49, 141
- substance 8, 43, 45, 48-51, 54, 62, 95, 107, 142, 159
- sujet 3, 7, 8, 11, 15-17, 28, 54, 62, 67, 71, 76, 79, 81, 89, 90, 92, 95, 96, 164
- théodicée 136, 147, 152
- virtus* 72, 77, 107, 122, 128, 131, 132

- 48 **BIARD, Joel et Thierry GONTIER (dir.):** Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations. 2009. v, 184 pp.
- 47 **ALEXIDZE, Lela und Lutz BERGEMANN (Hrsg.):** Ioane Petrizi. Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. 2009. vi, 418 pp.
- 46 **WEINER, Sebastian Florian:** Eriugenas negative Ontologie. 2007. ix, 222 pp.
- 45 **PEKTAŞ, Virginie:** Mystique et Philosophie. *Grunt, abgrunt et Ungrund* chez Maître Eckhart et Jacob Böhme. 2006. x, 324 pp.
- 44 **ANDRÉ, João Maria, Gerhard KRIEGER und Harald SCHWAETZER (Hrsg.):** Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus. 2006. viii, 157 pp.
- 43 **SALATOWSKY, Sascha:** De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert. 2006. xiv, 408 pp.
- 42 **SCHMIDT, Kirsten, Klaus STEIGLEDER und Burkhard MOJSISCH (Hrsg.):** Die Aktualität der Philosophie Kants. Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004. 2005. xii, 264 pp.
- 41 **WELS, Henrik:** Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymes Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text. 2004. clxxii, 162 pp.
- 40 **IREMADZE, Tengiz:** Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Ioane Petrizi. 2004. xii, 265 pp.
- 39 **ACKEREN, Marcel van:** Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons. 2003. x, 370 pp.
- 38 **WEBER-SCHROTH, Stephanie:** Richard Billingham “De Consequentiiis” mit Toledo-Kommentar. Kritisch herausgegeben, eingeleitet und kommentiert. 2003. xxviii, 335 pp.
- 37 **GRASS, Rainer:** Schlußfolgerungslehre in Erfurter Schulen des 14. Jahrhunderts. Eine Untersuchung der Konsequentientraktate von Thomas Maulfelt und Albert von Sachsen in Gegenüberstellung mit einer zeitgenössischen Position. 2003. x, 264 pp.
- 36 **DEWENDER, Thomas:** Das Problem des Unendlichen im ausgehenden 14. Jahrhundert. Eine Studie mit Textedition zum Physikkommentar des Lorenz von Lindores. 2002. x, 430 pp.
- 35 **MOJSISCH, Burkhard und Orrin F. SUMMERELL (Hrsg.):** Die Philosophie in ihren Disziplinen. Eine Einführung. Bochumer Ringvorlesung Wintersemester 1999/2000. 2002. viii, 286 pp.
- 34 **MALMSHEIMER, Arne:** Platons ‘Parmenides’ und Marsilio Ficinos ‘Parmenides’-Kommentar. Ein kritischer Vergleich. 2001. x, 325 pp.
- 33 **KAMP, Andreas:** Philosophiehistorie als Rezeptionsgeschichte. Die Reaktion auf Aristoteles’ De Anima-Noetik. Der frühe Hellenismus. 2001. viii, 315 pp.
- 32 **ASMUTH, Christoph, Alfred DENKER und Michael VATER (Hrsg.):** Schelling. Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel. 2000. viii, 423 pp.
- 31 **REHN, Rudolf:** Sprache und Dialektik in der Aristotelischen Philosophie. 2000. xii, 357 pp.
- 30 **WELS, Henrik:** Die *Disputatio de anima rationali secundum substantiam* des Nicolaus Baldelli S.J. nach dem Pariser Codex B.N. lat. 16627. Eine Studie zur Ablehnung des Averroismus und Alexandrismus am Collegium Romanum zu Anfang des 17. Jahrhunderts. 2000. viii, 153 pp.
- 29 **KAHNERT, Klaus:** Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache. 2000. x, 271 pp.
- 28 **KANDLER, Karl-Hermann, Burkhard MOJSISCH und Franz-Bernhard STAMMKÖTTER (Hrsg.):** Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft. Freiburger Symposion: 10–13 März, 1997. 1999. viii, 287 pp.
- 27 **ERFURT, Thomas von und Stephan GROTZ:** Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache. [Tractatus de Modis significandi.]. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Stephan Grotz. 1998. liv, 116 pp.
- 26 **KRATZERT, Thomas:** Die Entdeckung des Raums. Vom hesiodische “χάος” zur platonischen “χώρα”. 1998. x, 128 pp.
- 25 **ASMUTH, Christoph (Hrsg.):** Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. 1997. vi, 320 pp.
- 24 **STEMICH HUBER, Martina:** Heraklit. Der Werdegang des Weisen. 1996. x, 282 pp.

- 23 **OMMERBORN, Wolfgang:** Die Einheit der Welt. Die Qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020–1077). 1996. iv, 349 pp.
- 22 **HOENEN, Maarten J.F.M.:** Speculum philosophiae medii aevi. Die Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwartz († nach 1484). 1994. xii, 169 pp.
- 21 **JECK, Udo Reinhold:** Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert. 1994. xvi, 521 pp.
- 20 **CHAPPUIS, Marguerite:** Le traité de Pierre d'Ailly sur la Consolation de Boèce, Qu. 1. Édition et étude critiques. 1993. xlii, 438 pp.
- 19:2 **FLÜELER, Christoph:** Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter. 2. Teil. 1993. viii, 206 pp.
- 19:1 **FLÜELER, Christoph:** Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter. 1. Teil. 1993. xvi, 335 pp.
- 18 **KUKSEWICZ, Zdzisław (Hrsg.):** Aegidius Aurelianus. Quaestiones super De generatione et corruptione. 1993. xxviii, 237 pp.
- 17 **OOSTHOUT, Henri:** Modes of Knowledge and the Transcendental. An introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49]. 1991. vii, 200 pp.
- 16 **HENRY, Desmond Paul:** Medieval Mereology. 1991. xxv, 609 pp.
- 15 **BILLERBECK, Margarethe (Hrsg.):** Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie. 1991. viii, 324 pp.
- 14 **IMBACH, Ruedi:** Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema. 1989. 174 pp.
- 13 **SUAREZ-NANI, Tiziana:** Tempo ed essere nell'autunno del medioevo. Il 'De tempore' di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo. 1989. xxiv, 250 pp.
- 12 **PERLER, Dominik:** Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams 'Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium'. 1988. x, 332 pp.
- 11 **HEFFERNAN, George:** Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der 'Formalen und transzendentalen Logik' von Edmund Husserl. 1988. viii, 255 pp.
- 10 **PLUTA, Olaf (Hrsg.):** Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947). 1988. lx, 640 pp.
- 9 **KACZMAREK, Ludger (Hrsg.):** Destructiones modorum significandi und ihre Destruktionen. 1994. xii, 120 pp.
- 8 **WASCHKIES, Hans-Joachim:** Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels. 1987. iv, 711 pp.
- 7 **PLUTA, Olaf:** Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance. 1986. xii, 138 pp.
- 6 **PLUTA, Olaf:** Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters. 1987. 336 pp.
- 5 **EVANS, Joseph Claude:** The Metaphysics of Transcendental Subjectivity. Descartes, Kant and W. Sellars. 1984. xii, 138 pp.
- 4 **ZUM BRUNN, Emilie:** Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'. 1969. Reprint avec additions de l'auteur. 1969. iv, 102 pp.
- 3 **MOJSISCH, Burkhard (Hrsg.):** Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium, 2.–4. Juni 1982. 1986. viii, 488 pp.
- 2 **BONATTI, Luigi:** Uncertainty. Studies in Philosophy, Economics and Socio-political Theory. 1984. xii, 132 pp.
- 1 **KÜHN, Wilfried:** Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin. 1982. xxxviii, 555 pp.