https://doi.org/10.35662/unine-thesis-2926

Pietro Pomponazzi (1460-1525) et la question de l'immortalité de l'âme. Philosophie naturelle et théologie face aux limites de la connaissance

Thèse de doctorat

Présentée par :

Lauréline Grandjean-Perrenoud-Contesse (née Dartiguepeyrou)

Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Institut de philosophie

Pour l'obtention du grade de Docteur ès Lettres

Acceptée sur proposition du jury :

Directeur de thèse

Pr. Daniel Schulthess, Université de Neuchâtel

Rapporteur-e-s

Pr. Laurence Boulègue, Université de Picardie, Amiens

Pr. Jean-Baptiste Brenet, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pr. Tiziana Suarez-Nani, Université de Fribourg

Soutenue le vendredi 24 septembre 2021

Université de Neuchâtel 2021

UNIVERSITÉ DE
NEUCHÂTEL

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Espace Tilo-Frey 1
CH - 2000 Neuchâtel
Tél : +41 (0)32 718 17 00
Fax : +41 (0)32 718 17 71
secretariat.lettres@unine.ch

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, directeur de thèse, professeur émérite, Université de Neuchâtel ; Mme Laurence Boulègue, prof. de langue et littérature latines et néolatines, Université de Picardie, Amiens ; M. Jean-Baptiste Brenet, prof. de philosophie arabe, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne ; Mme Tiziana Suarez-Nani, prof. de philosophie médiévale, Université de Fribourg autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Lauréline Grandjean en laissant à l'autrice la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 24 septembre 2021

Le doyen
Matthieu Honegger

Résumé

La thèse défendue dans ce travail de doctorat est la suivante : la position du professeur et philosophe Pietro Pomponazzi, défendue dans son *Tractatus de immortalitate animae* (DIA, 1516), consiste à soutenir au second degré du raisonnement probatoire, qu'il est impossible, pour la raison humaine, de comprendre l'immortalité de l'âme. Cette position est condamnée par le Concile de Latran V, dont l'assemblée, lors de sa huitième session (1513) inscrite dans la *Bulla Apostolici regiminis* (BAR), estime que le dogme de l'immortalité de l'âme est philosophiquement démontrable, et exige des professeurs qu'ils l'enseignent à leurs étudiants en philosophie.

Dans le DIA, nous avons distingué le premier degré du second degré du raisonnement probatoire. Le premier degré du raisonnement probatoire est un raisonnement de nature hypothétique sur la nature mortelle ou immortelle de l'âme humaine, au cours duquel Pomponazzi observe que l'intellect humain dépend du corps ut obiecto, ce qui l'autorise à ne dépendre ni de la matière, ni de la quantité pour son opération, sans pour autant être séparable du corps. Les deux modes de prédication « mortel » simpliciter et « immortel » secundum quid représentent la meilleure solution pour rendre compte de la nature incertaine de l'âme humaine en évitant la contradiction. Pour autant, cette solution ne fournit pas de réponse complète à la question de l'immortalité de l'âme humaine, puisque la définition de cette dernière reste fatalement incomplète. Le second degré du raisonnement probatoire débute lorsque notre philosophe, constatant la fatalité de l'incomplétude de son raisonnement au premier degré, s'interroge sur la possibilité même de la démonstration de l'immortalité de l'âme. D'un point de vue métaphysique, il établit que la nature de l'âme humaine étant d'être un moteur mû par le corps qu'elle meut par accident, aucune science ne peut fournir de définition à son sujet et aucune démonstration ne peut être donnée de sa mortalité ou de son immortalité. Epistémologiquement, il faut comprendre que l'intellect humain étant un moteur mû, il ne peut s'auto-mouvoir. Ne pouvant s'auto-mouvoir, il ne peut se prendre pour intelligible. S'il peut lancer l'exercice de la connaissance de soi, il est impossible que cet exercice aboutisse, car le résultat est nécessairement inadéquat à son objet (la seule façon dont l'objet puisse se présenter s'oppose à sa nature). Étant dans l'impossibilité de connaître son intellect à l'aide de son intellect, l'individu rationnel ne peut fournir de définition de son intellect, il ne peut donc comprendre s'il est mortel ou immortel.

La position défendue dans la BAR est la suivante : l'âme humaine est essentiellement la forme du corps humain, immortelle et individuelle et tous ceux qui nient ne serait-ce qu'une partie de cette thèse ou qui en doutent sont condamnés. Les professeurs de philosophie sont tenus, lorsqu'ils prennent en considération des thèses hétérodoxes, d'exposer les solutions à ces thèses, de démontrer la vérité de la thèse orthodoxe à l'aide des outils philosophiques ainsi que de rendre manifeste la vérité. Or Pietro Pomponazzi doute philosophiquement de la thèse soutenue dans la BAR, et affirme l'impossibilité métaphysique due à l'incapacité de la raison humaine de démontrer philosophiquement l'immortalité de l'âme humaine.

Dans le contexte de l'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie scripturaire, il est important pour les pères conciliaires de maintenir les philosophes dans leur position ancillaire. On ne peut concilier privilège épistémologique du discours théologique scripturaire et autonomisation du raisonnement philosophique : si ce dernier prétend à la vérité, il peut se trouver à concurrencer frontalement la théologie scripturaire sur les objets d'étude qui leur sont communs. Pour les philosophes également, le combat est de taille : si le raisonnement philosophique ne prétend plus à la vérité mais seulement à certains degrés de probabilité, il se vide de sa substance et n'existe plus en tant que tel. Dans ce conflit, Pietro Pomponazzi se place résolument du côté des philosophes sans pour autant diminuer son adhésion à la vérité donnée, en ultime instance, par la révélation. Il semble que pour le Mantouan, face à l'incompréhensibilité (métaphysiquement nécessaire) de la nature de l'intellect humain, la seule attitude rationnelle restante consiste à se tourner vers une autorité ultime, qui excède le raisonnement et l'expérience humaine.

Mots-clés

Scolastique tardive
Aristotélisme
Immortalité de l'âme
Raisonnements probatoires
Limites de la connaissance
Concile de Latran V
Pietro Pomponazzi
Bulla Apostolici regiminis
De immortalitate animae

Summary

In this PhD dissertation I defend the following thesis: in his *Tractatus de immortalitate animae* (DIA, 1516), the stance of the professor and philosopher Pietro Pomponazzi at the second degree of probative reasoning, is that it is impossible for human reason to understand the immortality of the soul. This stance is condemned by the Fifth Lateran Council, whose assembly, at its eighth session (1513), recorded in the *Bulla Apostolici regiminis* (BAR), considers that the dogma of the immortality of the soul is philosophically demonstrable, and requires professors of philosophy to teach it to their students.

In the DIA, I distinguished the first degree of probative reasoning from the second. The first degree of probative reasoning is of a hypothetical nature : considering the mortal or immortal nature of the human soul, Pomponazzi observes that the human intellect depends on the body *ut obiecto*, which allows it to depend neither on matter, nor on quantity for its operation, but without being separable from the body. The two modes of predication "mortal" *simpliciter* and "immortal" *secundum quid* are the best solution to account for the uncertain nature of the human soul while avoiding contradiction. However, this solution does not provide a complete answer to the question of the immortality of the human soul, since the definition of the latter remains fatally incomplete. The second degree of probative reasoning begins when our philosopher, noticing the fatality of the incompleteness of the first degree of probative reasoning, questions the very possibility of demonstrating the immortality of the soul. From a metaphysical point of view, he establishes that, given that nature of the human soul is to be a mover moved by the body which it moves by accident, no science can provide a definition and no demonstration can be given of his mortality or of his immortality. Epistemologically, it must be understood that since the human intellect is a moved mover, it cannot be self-moving. Since it cannot be self-moving, it cannot take itself for intelligible. While it can initiate the exercise of self-knowledge, it is impossible for this exercise to be successful because the result is necessarily inadequate to its object. Since he cannot know his intellect by means of his intellect, the rational individual cannot provide a definition of his intellect, so he cannot understand whether it is mortal or immortal.

The stance defended in the BAR can be formulated as follows: the human soul is essentially the form of the human body, immortal and individual and all those who deny or doubt even part of this stance are condemned. Philosophy professors are required, when considering heterodox theses, to expose the solutions to these theses, to demonstrate the truth of the orthodox thesis

using philosophical tools, and to make the truth manifest. Yet Pietro Pomponazzi has a philosophical doubt about the orthodox thesis and asserts the metaphysical impossibility to demonstrate philosophically the immortality of the human soul, due to the inability of human reason.

In the context of the autonomization of philosophy from scriptural theology, it is important for the Council Fathers to maintain the philosophers in their ancillary position. One cannot reconcile the epistemological privilege of scriptural theological discourse with the autonomization of philosophical reasoning: if the latter claims to be true, it may find itself competing head-on with scriptural theology on the objects of study that are common to both. For philosophers, too, the struggle is significant: if philosophical reasoning no longer claims the truth but only works with certain degrees of probability, it empties of its substance and no longer exists as such. In this conflict, Pietro Pomponazzi resolutely goes on the side of the philosophers without however diminishing his adhesion to the given truth, in the final instance, by revelation. It seems that for Pomponazzi, faced with the (metaphysically necessary) incomprehensibility of the nature of the human intellect, the only rational attitude left is to turn himself to an ultimate authority, which exceeds human reasoning and experience.

Keywords

Late Scholasticism
Aristotelianism
Immortality of the Soul
Probative Reasoning
Limits of knowledge
Fifth Lateran Council
Pietro Pomponazzi
Bulla Apostolici regiminis
De immortalitate animae

Table des matières

Introduction 1

1. Pietro Pomponazzi, vie et carrière 7

1.1 La période padouane (1487-1508) 7

1.1.1 Premières réflexions au sujet de l'âme humaine : raisonnements probatoires en cause ... 16

1.1.2 Immortalité de l'âme : une position professionnelle et une position personnelle 22

1.2 La période bolonaise (1512-1525) 31

1.2.1 L'affaire Pietro Pomponazzi 34

1.2.2 Les raisonnements probatoires de deuxième degré 43

1.3 Dernières œuvres, fin de vie 47

1.4 Conclusion du premier chapitre 51

1.4.1 Pietro Pomponazzi, la raison et le dogme chrétien : un rationaliste, un libre-penseur ? 51

1.4.2 Pietro Pomponazzi, la raison et le dogme chrétien : la pertinence, la prouvabilité et la cohérence comme conditions nécessaires de l'interprétation que l'on entend soutenir 54

2. Les raisonnements probatoires de premier et de second degré chez Pietro Pomponazzi 57

2.1 Premier degré du raisonnement probatoire : nature de l'intellect humain 65

2.1.1 La relation entre l'âme humaine et le corps 66

2.1.2 La question de la dépendance entre l'âme et le corps dans l'opération puis dans l'être ... 70

2.1.3 La dépendance ontologique entre l'âme intellective et le corps 77

2.1.4 Le morcellement de l'âme : ce n'est qu'une nature qui doit être dite immortelle et mortelle 79

2.1.5 Deux modes de prédication : simpliciter et secundum quid 88

2.1.6 La dépendance opérationnelle objectale et l'indépendance ontologique 93

2.1.7 L'âme humaine est-elle une réalité subsistante ? La question du sujet 99

2.2 Deuxième degré du raisonnement probatoire : incompréhensibilité de l'intellect humain 105

2.2.1 Y a-t-il une science appropriée à l'étude de la nature de l'âme humaine ? 106

2.2.2 *Neutrum problema* et démonstration 112

2.3 Les limites naturelles de la raison humaine 133

2.3.1 La nécessité, pour l'intellect humain, de ne pouvoir se penser lui-même est-elle essentielle ? 138

2.4 Les limites naturelles du monde 143

2.5 Conclusion du deuxième chapitre 147

3. Concile de Latran V : la *Bulla Apostolici regiminis* 151

3.1 Que vise la Bulla Apostolici regiminis ? Doctrines et interprétations 155

3.1.1 Platonisme et scepticisme comme sources de la *Bulla Apostolici regiminis* 158

3.1.2 Contre l'aristotélisme : tous les aristotéliciens sont-ils visés ou seuls les aristotéliciens hétérodoxes ? 164
3.1.3 La bulle vise-t-elle à condamner toute doctrine et usage de la « double vérité » ? 169
3.1.4 Conclusion du contexte historique entourant la *Bulla Apostolici regiminis* 181
3.2 Institutions académiques et autorités ecclésiastiques dans l'Italie du XV^{e} siècle 183
3.2.1 L'aristotélisme hétérodoxe inquiétant 184
3.2.2 Autonomisation de la philosophie (condamnations parisiennes et concile de Latran V) et usage de la double vérité 185
3.3 Analyse de la Bulla Apostolici regiminis 191
3.3.1 Première partie : Introduction 192
3.3.2 Deuxième partie : erreurs philosophiques mentionnées, erreurs philosophiques condamnées 197
3.3.3 Troisième partie : prise de position et affirmation du dogme chrétien 208
3.3.4 Quatrième partie : condamnation et prescription aux philosophes qui présentent des raisonnements hétérodoxes 217
3.3.5 Cinquième partie : le contrôle du parcours éducatif des philosophes 247
3.3.6 Sixième et dernière partie : *non placet* 250
3.4 Conclusion du troisième chapitre 253
Conclusion 259
Bibliographie 261
Sources premières 261
Aristote 261
Platon 261
Averroès 261
Thomas d'Aquin 262
Pietro Pomponazzi 262
Autres auteurs 263
Bulla Apostolici regiminis 264
Sources secondaires 265
Table des figures 273
Annexes 275
Texte et traduction de la VIIIe séance du concile du Latran V 275
Œuvres picturales 283

Introduction

Qu'y a-t-il après la mort ? S'il est une question qui agite la condition humaine, c'est bien celle-ci. Elle trouve son lieu privilégié dans la philosophie : la question de la mortalité – mais surtout, celle de l'immortalité – suscite le débat dès les débuts de la philosophie occidentale. Ce qui différencie les hommes des animaux, le νοῦς, fait chez les Grecs l'objet d'une interrogation sur l'immortalité. Des nombreux philosophes grecs à la base de cette longue discussion, la postérité retiendra principalement Platon et Aristote. L'âme de l'homme est-elle immortelle ou disparaît-elle avec la mort du corps ? Le débat est nourri. Il compte même parmi les plus notoires querelles philosophiques. L'interprétation de l'œuvre aristotélicienne, à laquelle nous nous intéresserons tout particulièrement dans ce travail, connaît sur cette question un développement très riche.

Dans la psychologie d'Aristote, l'âme est le principe de vie de tout corps naturel organisé. Elle donne l'impulsion nécessaire aux organes afin qu'ils maintiennent le corps en vie en exerçant leur activité biologique. Au premier abord, il ne fait aucun sens de séparer l'âme du corps en la faisant survivre à la mort de celui-ci. Mais il faut considérer le cas spécial de l'âme humaine. Aristote ne se prononce pas clairement à ce sujet : l'activité intellectuelle, propre à l'homme, est-elle essentiellement dépendante du corps, comme toutes les activités de l'âme, ou, éminemment immatérielle, est-elle séparable du corps ? La tradition scolastique se dispute sur ce point précis. Tout le défi, pour les commentateurs aristotéliciens, est de concilier la position d'Aristote, vue comme la position rationnelle de référence, et leurs textes sacrés respectifs. En d'autres termes, il s'agit pour eux de prouver rationnellement (soit : à l'aide des éléments de la philosophie d'Aristote) ce que les Écritures saintes affirment. Il s'agit de ce que nous appellerons le « premier degré du raisonnement probatoire ».

Le fondement rationnel de la croyance dans le dogme de l'immortalité de l'âme, pensent les auteurs scolastiques, se trouve là : dans l'explication intelligible, dans la preuve rationnelle. Jusqu'à la Renaissance, nombre d'auteurs ont marqué l'histoire de la philosophie de leurs œuvres à ce sujet. Malgré la force des arguments et des démonstrations, les conclusions continuent de s'opposer et le débat s'enlise.

Au début du XVI^{ème} siècle, une perspective nouvelle s'ouvre sur cette question avec Pietro Pomponazzi (1462-1525), professeur de philosophie aux universités de Bologne et de

Padoue[1]. Le caractère novateur de la réflexion de Pomponazzi[2] réside en ce que ce n'est alors plus tant directement de l'immortalité de l'âme dont il est question, mais plutôt de la *possibilité de démontrer* à propos de cette question. Ce déplacement du propos, initié par Jean Duns Scot (1266-1308)[3], a l'avantage de vouloir quitter le degré auquel se situe habituellement la querelle du mortalisme en exigeant de se questionner à propos de la prouvabilité d'une position relative à la mortalité ou à l'immortalité de l'âme. À ce second degré du raisonnement probatoire, on se questionne à propos de la possibilité de prouver si l'âme est immortelle ou non. On porte alors attention à tout ce qui relève de la méthode d'examen : on examine le type d'objet à prouver, le type de preuve attendu, l'adéquation des outils au type de preuve attendu.

Pomponazzi semble effectivement prendre élan sur le tournant amorcé par Duns Scot, mais il s'écarte ultimement de la conclusion de son éminent aîné. Dans son traité, le Mantouan dénonce tous les efforts de ses prédécesseurs en vue de concilier Aristote et les Écritures saintes. Pour lui, la psychologie aristotélicienne mène indéniablement à la conclusion selon laquelle l'âme est mortelle, faculté intellective ou non. Pourtant, Pomponazzi le répète tout au long de sa carrière de philosophe et de professeur : l'âme humaine est immortelle, la résurrection du Christ le prouve. Il paraît alors pris dans ce qui semble être une combinaison impossible, devant d'une part affirmer p ('l'âme est mortelle') à l'aide de sa raison, et d'autre part ¬ p ('il n'est pas le cas que l'âme est mortelle') en accord avec sa croyance religieuse. Mais c'est finalement cette combinaison qui oblige Pomponazzi à élever le débat sur l'immortalité de l'âme au second degré du raisonnement probatoire et à proposer une nouvelle position. Notre philosophe estime en effet, à l'issue de son traité, avoir fait le tour du débat philosophique et montré qu'il n'est pas possible de démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme humaine. Cette conclusion philosophique aporétique le mène alors à chercher les raisons d'une telle impossibilité.

L'ambiguïté, et surtout la complexité des positions de Pomponazzi empêchent ses contemporains de se fédérer autour d'un jugement sur son œuvre ou sur sa personne. En

[1] Selon E. Gilson, la querelle de l'immortalité de l'âme atteint son paroxysme vers 1516, à la publication du *Tractatus de immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi. L'épisode « marque un tournant dans l'histoire doctrinale du thomisme et de la scolastique ». GILSON Etienne. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Paris : Vrin, 1962, p. 163.

[2] Il s'agit tout d'abord d'éléments de réflexion que l'on peut observer dans les notes de cours de ses étudiants (1503), puis d'une réflexion qui se développe véritablement dans son *Tractatus de immortalitate animae* (1516).

[3] T. Suarez-Nani écrit que Jean Duns Scot amorce « 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 naturelle. » SUAREZ-NANI Tiziana. Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas d'Aquin, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*. BIARD J. & GONTIER T. (dir.). Amsterdam, Philadelphia: B. R. Grüner Publishing Company, 2009, p. 33. Puis, dans la note n°6 de la même page, elle indique qu'« après Scot (…) il deviendra habituel d'affronter la question de la démontrabilité. »

différentes parties de son traité, Pietro Pomponazzi paraît rationnellement pencher pour la mortalité de l'âme humaine, puis il semble soutenir l'immortalité par la foi. À la publication de son *Tractatus de immortalitate animae* en 1516, les philosophes, les professeurs, les théologiens, les moines, les autorités ecclésiastiques, qu'il s'agisse d'amis, d'inconnus ou d'ennemis, font part de leur perplexité au Mantouan, s'opposent à lui ou encore le condamnent. Des soupçons de mortaliste, de matérialiste, d'agnostique et même d'athée pèsent sur lui[4]. Naviguant en eaux agitées, Pomponazzi parvient heureusement à éviter les écueils. S'il échappe au bûcher, ce n'est pas le cas de bon nombre des exemplaires de son traité, brûlés en place publique à Venise. Alors que ledit traité provoque de profonds remous, il rencontre pourtant un franc succès, et est édité à quatre reprises entre 1516 et 1600. Grâce à ses appuis, à quelques précautions et à un peu d'anticipation, Pomponazzi poursuit sa carrière de professeur et de philosophe sans problème ni censure.

À y regarder de plus près, les ennuis, pour le Mantouan, se profilaient à l'horizon bien avant la publication polémique de 1516. Le V^{e} Concile de Latran, lors de sa huitième session en 1513, émet une condamnation doctrinale qui, sans le nommer, vise Pietro Pomponazzi, dont la position sur l'immortalité de l'âme était déjà bien connue de par ses cours universitaires. Dans le texte de la *Bulla Apostolici regiminis*, trois positions de philosophes au sujet de l'immortalité de l'âme sont condamnées par l'assemblée conciliaire. Parmi celles-ci, est réprouvée l'attitude philosophique de Pomponazzi, qui consiste à se tourner vers le doute rationnel. Or, s'il est vrai que Pomponazzi doute de la raison humaine il recourt, en ultime instance, à l'autorité des Écritures saintes pour prouver l'immortalité de l'âme humaine. Pourquoi les pères conciliaires s'opposent-ils à celui qui place la foi au-dessus de la raison humaine ? Cette étonnante réaction mérite d'être approfondie.

La thèse de ce travail est la suivante :

[THESE] La position du professeur et philosophe Pietro Pomponazzi au sujet des raisonnements probatoires de second degré dans la querelle du mortalisme, position qu'il défend dans son *Tractatus de immortalitate animae*, consiste à soutenir qu'il est impossible, pour la raison humaine, de comprendre l'immortalité de l'âme. Partant, la seule attitude rationnelle possible est celle de l'accès à la foi par la raison. Cette position est condamnée par le concile de Latran V, dont l'assemblée estime que le dogme de l'immortalité de l'âme est

[4] Voir à ce sujet : l'introduction de Thierry Gontier dans : POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. et intro. T. Gontier. Paris : Les Belles Lettres, 2012, p. LXI. N.B. : comme traduction française du *Traité de l'immortalité de l'âme* de Pietro Pomponazzi, nous utiliserons l'édition de T. Gontier (2012) tout au long de ce travail.

philosophiquement démontrable, et exige des professeurs qu'ils l'enseignent à leurs étudiants en philosophie.

Cette thèse se décompose en plusieurs points, dont nous donnons la synthèse suivante :

- Position du professeur et philosophe Pietro Pomponazzi (étudiée dans son *Traité de l'immortalité de l'âme*) :

1. La nature de l'âme étant double, il faut, lorsqu'on cherche à la qualifier, prédiquer d'elle deux propriétés opposées : mortelle et immortelle.
    1.1. L'âme est la forme du corps et elle ne constitue qu'un seul être avec la matière.
    1.2. La faculté intellective n'est pas réellement séparée des facultés corporelles.
    1.3. Quoique la dépendance envers le corps *ut obiecto* l'autorise à ne dépendre ni de la matière, ni de la quantité pour son opération, l'intellect humain n'est pas séparable du corps.
    1.4. Les deux modes de prédication *simpliciter* et *secundum quid* permettent de rendre compte de la nature incertaine de l'âme humaine en évitant la contradiction. Pourtant ces deux modes de prédication sont insatisfaisants : la réponse n'est ni complète, ni en faveur de l'immortalité.
    1.5. Le complexe [âme intellective et volonté + corps] forme l'individu rationnel. Celui-ci représente le substrat sur lequel survient la propriété d'intellection. La dépendance ontologique de l'âme intellective à l'égard du corps constitue la subjectivité de l'homme.
2. D'un côté l'intellection s'exerce sans organe corporel, d'un autre côté elle trouve toujours ses intelligibles dans les images fournies par les sens. L'âme intellective même n'est ni plus ni moins abstraite du corps que ne l'est son opération.
    2.1. La théologie métaphysique étudie les êtres séparés, la physique étudie les moteurs mus. L'oscillation entre théologie métaphysique et physique est précisément la cause de l'impossibilité de la compréhension de la nature de l'âme humaine.
    2.2. La démonstration *quia* réalisée dans le cadre de la physique, est appropriée aux âmes des êtres vivants. La démonstration *quid* réalisée dans le cadre de la théologie métaphysique est appropriée aux intellects.
    2.3. La nature de l'âme humaine étant d'être un moteur mû par le corps qu'elle meut par accident, aucune science ne peut fournir de définition à son sujet et aucune démonstration ne peut être faite de sa mortalité ou de son immortalité.

3. Pour établir une définition de l'intellect humain, on exige de ce dernier qu'il s'étudie lui-même.
    3.1. L'intellect humain étant un moteur mû, il ne peut s'auto-mouvoir. Ne pouvant s'auto-mouvoir, il ne peut se prendre pour intelligible.
    3.2. Lorsqu'il est en acte, l'intellect humain fait l'expérience de sa propre existence, s'assimilant alors à un intelligible.
    3.3. L'intellect humain peut lancer l'exercice de la connaissance de soi mais il est impossible que cet exercice aboutisse car le résultat est nécessairement inadéquat à son objet (la seule façon dont l'objet puisse se présenter s'oppose à sa nature). Étant dans l'impossibilité de connaître son intellect à l'aide de son intellect, l'individu rationnel ne peut fournir de définition de son intellect, donc il ne peut comprendre s'il est mortel ou immortel.
    3.4. L'immortalité, en tant que fait, dépasse les limites du monde naturel. Seule la résurrection du Christ montre l'immortalité de l'âme en la présupposant.
    3.5. Dans l'impossibilité de connaître par la faculté intellective ou de constater le fait dans le monde naturel, la seule attitude rationnelle restant à l'individu qui souhaite savoir si son âme est mortelle ou immortelle est celle du choix du recours à la foi dans les Écritures saintes.

- Condamnation de la position de Pietro Pomponazzi par le concile de Latran V :

1. Thèse de la *Bulla Apostolici regiminis* : l'âme humaine est essentiellement la forme du corps humain, immortelle et individuelle.
    - Pomponazzi adhère à la thèse de la *Bulla Apostolici regiminis* (*BA*).
2. Condamnation de la *BA* : a) tous ceux qui nient une partie ou le tout de la thèse précédemment énoncée, b) tous ceux qui doutent d'une partie ou du tout de la thèse précédemment énoncée (inclus tous ceux qui reconnaissent la thèse de la *BA* dans le domaine de la foi et de la théologie scripturaire mais soutiennent une thèse contraire à la thèse de la *BA* dans le contexte d'une autre science).
    - Pomponazzi s'expose à la condamnation b) de la *BA* car il doute philosophiquement de la thèse orthodoxe.
1. Prescription de la *BA* : les professeurs de philosophie, lorsqu'ils enseignent des thèses hétérodoxes, doivent a) exposer les solutions à ces thèses, b) démontrer, à l'aide des outils philosophiques, la vérité de la thèse orthodoxe, c) rendre manifeste la vérité.

- Pomponazzi refuse d'obéir aux prescriptions b) et c) de la *BA* car il reconnaît l'impossibilité métaphysique, due à l'incapacité de la raison humaine, de démontrer à l'aide des outils philosophiques et de rendre manifeste la vérité de la thèse orthodoxe.

Le but de ce travail est premièrement de bien comprendre la théorie complexe de Pomponazzi sur le raisonnement probatoire de second degré : en quoi propose-t-elle un nouveau tournant dans la querelle de l'immortalité de l'âme, comment et pourquoi ne peut-on pas apporter de preuve à propos de l'immortalité de l'âme, comment et pourquoi devrait-on croire à quelque chose que la raison naturelle ne peut prouver, et enfin qu'est-ce que les réponses aux questions précédentes disent de la métaphysique de Pietro Pomponazzi ? Deuxièmement, en se concentrant sur la doctrine philosophique du texte de la bulle émise par le V^{e} concile de Latran, l'idée de ce travail sera de comprendre ce qui diffère fondamentalement entre la position théologique défendue dans la *Bulla Apostolici regiminis*, et la métaphysique de Pomponazzi, amenant à l'affrontement théorique dont nous sommes les témoins, six siècles plus tard. Avant toute chose, nous proposons de débuter par une contextualisation du travail de Pomponazzi, en explorant sa vie et sa carrière, au cours desquelles nous voyons fleurir de nombreuses œuvres et se développer une certaine radicalité dans la pensée.

1. Pietro Pomponazzi, vie et carrière

1.1 La période padouane (1487-1508)

Pietro Pomponazzi voit le jour à Mantoue le 16 septembre 1462. Sa famille aisée entretient, depuis de nombreuses années[5], d'excellents rapports avec la *casa Gonzaga* régnant sur le duché de Mantoue. Peretto[6] vit une enfance heureuse qui lui laisse un grand attachement pour sa ville natale, dont il revendique l'origine dans chacun de ses ouvrages publiés[7]. Âgé de ving-deux ans, Pomponazzi doit quitter Mantoue afin d'entreprendre son cursus universitaire. Le 12 janvier 1484, il s'inscrit en médecine et en philosophie à la prestigieuse université de Padoue, dans laquelle la philosophie naturelle connaît alors son apogée. Ce champ d'étude déploie un aristotélisme riche, qui se trouve dans son ultime renouveau. Le bastion du Stagirite est assailli de toutes parts. Ses multiples développements, à travers les âges médiévaux, semblent l'avoir mené jusqu'au bout de ses possibilités : d'une part l'investigation physique ne se satisfait plus de l'approche qualitative typiquement aristotélicienne et se prépare au changement de paradigme moderne que l'on connaît, d'autre part la théologie – comme on le verra avec la polémique subie par Pomponazzi – ne trouve plus chez Aristote l'ancrage rationnel recherché pour appuyer les dogmes chrétiens. Mais en ce début de XVI^{e} siècle, l'aristotélisme a encore beaucoup à offrir et Pomponazzi sera l'un de ses plus fervents derniers représentants.

Depuis son annexion par le Sénat vénitien en 1405, Padoue connaît une belle prospérité économique, sociale et intellectuelle, extrêmement favorable à son université. L. Giard nous apprend que grâce à la tutelle vénitienne, l'université de Padoue se prévaut d'une population étudiante nombreuse et internationale (les étudiants sont notamment anglais, allemands, polonais, grecs), d'un corps professoral prestigieux et « d'une liberté de recherche et de pensée glorieusement affirmée, car Venise a longtemps su et pu garder ses distances vis-à-vis de Rome »[8]. L'université de Padoue jouit donc d'un statut bien particulier, rendant toutes les recherches scientifiques possibles. J. Herman Randall explique qu'alors que dans la plupart des pays d'Europe, l'aristotélisme n'obtient que très peu de nouveautés, dans l'Italie du Nord en

[5] Plus précisément : deux cents ans, dans : FIORENTINO Francesco. *Pietro Pomponazzi : studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti.* Firenze : Successori Le Monnier, 1868, p. 9.
[6] « Petit Pierre », surnom donné du fait de sa petite taille, cf. l'introduction de T. Gontier à POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. 2012, p. IX.
[7] Pomponazzi signe chacune des adresses de ses traités d'un « *Petrus Pomponatius de Mantua* ». En outre, il signe la majorité de ceux-ci d'un « *Petrus, filius Ioannis Nicolae Pomponatii de Mantua* », ajoutant ainsi sa filiation à son origine.
[8] GIARD Luce. L'aristotélisme padouan : histoire et historiographie, in *Les Etudes philosophiques*. N°3 (juillet-septembre 1986), p. 283.

revanche il se trouve en pleine ébulition[9]. Au moment de l'immatriculation de Pietro Pomponazzi, l'université de Padoue est bien connue en philosophie pour son obédience à un aristotélisme séculier, qui s'explique notamment par la constitution des universités italiennes, prévoyant une nette séparation entre philosophie, interne à l'université, et théologie, externe à celle-ci[10]. Au début du XVI^{e} siècle, celles-ci comptent généralement deux facultés : celle du droit et celle des arts[11]. La théologie, quant à elle, ne fait pas partie de l'université, mais est enseignée dans des *collegia doctorum.* L'on se rend donc à l'université soit en faculté de droit pour y apprendre toutes les ressources relatives au domaine juridique, soit à l'*universitas artistarum* afin d'y suivre des cours de philosophie et de médecine.

Philosophie et médecine entretiennent des liens étroits. L'histoire de ces liens remonte à l'essor du savoir médical au X^{e} siècle. L'Ecole de Salerne, dans le but de valoriser l'héritage hellénistique, promeut alors le travail de traduction[12] dont Constantin l'Africain (1020-1087) est un illustre représentant. Il réalise la traduction d'un important corpus médical arabe, dont Danielle Jacquart, dans le *Dictionnaire du Moyen Âge* paru en 2002, dit qu'il s'agit « en quelque sorte de l'acte de naissance de la médecine occidentale »[13]. Des lectures et commentaires s'ensuivent, créant une base doctrinale fournie. Avec la création de l'université, le mouvement s'institutionnalise et dès le XII^{e} siècle, la médecine est considérée comme une science au sein de la philosophie naturelle. Puis les universités du Nord de l'Europe (Paris, Oxford, Cologne)

[9] « *In most countries the fifteenth-century schools saw the teaching and refinement of earlier philosophies – Scotism, Ockhamism, and Thomism – with little basically new. But in nothern Italy, at Padua, Bologna, and Pavia, and to a lesser extent at Siena, Pisa and the brilliant new university of Ferrara, Aristotelianism was still a living and growing body of ideas.* » CASSIRER Ernst, KRISTELLER Paul Oskar, RANDALL HERMAN John (ed). *Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives. The Renaissance Philosophy of Man.* Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 258.

[10] Voir à ce sujet : MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly*. (Summer, 1993) Vol. 46, n°2, pp. 247-276 et SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. Paris : PUF, 1992, p. 38.

[11] « *Unlike northern universities, which usually had faculties of arts and the three higher faculties of law, medecine, and theology, Italian universities essentially had only two faculties: law and arts/medecine (though law was sometimes split into the universitas of canonists and the universitas of civil jurists).* » MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly*. pp. 247-276, et SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. p. 253-254. Voir aussi : BERETTA Francesco. *Universités, science, censure en Italie (16^{e}-18^{e} siècles). Les Universités à l'époque moderne*. HAL Id : halshs-00925390. Paris : Jan, 2010, pp. 237-264. Ajoutons que l'aristotélisme et la médecine ont toujours entretenu des liens étroits ; ainsi, il n'est pas rare de trouver des commentateurs aristotéliciens médiévaux qui sont également médecins (pour n'en citer que quelques-uns, Avicenne, Averroès ou, plus proche de Pomponazzi sur lequel il exerce sa considérable influence, celui qui a lancé la tradition de la philosophie naturelle italienne, Pietro d'Abano).

[12] Permettons-nous d'ores et déjà de mentionner que le lien entre le grec et la médecine se donne plus que jamais à voir en la personne de Déméter Chalcondyle (1423-1511), professeur de grec du pape Léon X (celui qui présidera le Concile de Latran V que nous étudierons dans la troisième partie de ce travail), dont l'intérêt pour le corpus médical grec est bien connu.

[13] JACQUART D., entrée « Médecine », in GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.) *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris : Puf, 2002, p. 898.

vivent un aristotélisme marqué par la scolastique des immenses penseurs qui exploitent son versant métaphysique. À Paris, le XIII[e] siècle est frappé des condamnations d'Etienne Tempier envers les propositions d'inspiration aristotélicienne radicale[14] concernant l'éternité du monde, la négation de la providence universelle de Dieu, l'unicité de l'âme intellective et le déterminisme. Ces questions perdurent bien des années, tandis que chaque facette de l'aristotélisme est exploitée.

Deux siècles plus tard, le lien entre philosophie et médecine est toujours particulièrement visible à l'université de Padoue : la faculté des arts compte aussi bien des chaires de philosophie que des chaires de médecine. Le collège des médecins, tout comme celui des philosophes, décerne les diplômes de la faculté des arts[15]. On assiste à un renouveau dans la tendance à l'hellénisme, qui rend les derniers développements de l'aristotélisme très florissants, fortement tournés vers la φύσις. On peut comprendre ce renouveau d'intérêt pour la langue et la culture grecques en Vénétie (en particulier tourné vers les savants pré-chrétiens) par l'arrivée de nombreux étudiants à la suite de la chute de Constantinople, le 29 mai 1453. Comme l'explique L. Giard, la situation géographique et la vocation maritime de la Vénétie a rendu le territoire particulièrement sensible au renouveau grec : les exilés « apportaient leur langue, leurs savoirs, leur tradition, leurs trésors de manuscrits »[16], manuscrits qui furent soigneusement rangés dans de riches bibliothèques, publiques ou privées. Avec l'influence hellénistique des exilés, une nouvelle manière de lire et de traduire Aristote s'instaure à Padoue et Venise : considérant que les traductions médiévales d'Aristote avaient jusqu'alors fait autorité, subitement on prône le retour au texte original d'Aristote. Dans le même temps, le renouveau grec s'annonce à Florence d'une autre manière : ce n'est pas l'aristotélisme qui se trouve revisité, mais c'est le retour vers Platon qui s'opère[17].

En résumant très brièvement, on constate qu'en ce XV[e] siècle, la médecine et l'aristotélisme, englobés dans la philosophie naturelle, retournent à leurs autorités grecques fondamentales, parmi lesquelles se trouve principalement Aristote. Pourtant, l'aristotélisme est menacé de deux côtés : l'humanisme monte en puissance, et la science que nous connaissons aujourd'hui comme la physique s'apprête à révolutionner le monde scientifique. Néanmoins, l'université de Padoue s'illustre au XVI[e] siècle dans la recherche anatomique, portée par des

[14] Nous reprenons ici l'appellation de HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. (Tome XXII) Louvain, Paris : Publ universitaires Vander-Oyez, 1977, p.7, et qualifierons ainsi ce courant interprétatif d'Aristote tout au long de ce travail.
[15] WOOLFSON Jonathan. *Padua and the Tudors: English Students in Italy, 1485-1603*. Cambridge : James Clarke & Co Ltd, 1998, p. 76.
[16] GIARD Luce. L'aristotélisme padouan : histoire et historiographie, in *Les Etudes philosophiques*. p. 297.
[17] RENAN Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Maisonneuve et Larose, 2002, p. 271.

savants fort souvent aristotéliciens eux-mêmes[18], ce qui prouve que philosophie naturelle aristotélicienne et médecine s'influencent mutuellement durant le passage de Pietro Pomponazzi en ses murs.

Les liens entre l'âme et le corps, mais aussi l'explication des miracles (des questions centrales dans la pensée de Pietro Pomponazzi) sont des objets d'étude communs aux médecins et aux philosophes. Le cas de du professeur Pietro Trapolino (1451-1509) illustre bien la proximité intrafacultaire padouane entre philosophie naturelle et médecine : une dizaine d'années après avoir enseigné au jeune Pomponazzi les bases de la philosophie naturelle, Trapolino officie en chaire de médecine[19]. Le cursus de Pomponazzi s'inscrit donc parfaitement dans cette organisation institutionnelle et répond à l'actualité scientifique de son temps. Il a également pour maître le sulfureux Nicoletto Vernia (1420-1499), qui lui enseigne la position d'Averroès, qu'il suivra dans les premiers temps de ses travaux. Cela étant, Pomponazzi est aussi instruit à l'aristotélisme dit « orthodoxe » ou « chrétien », par les cours sur la métaphysique de Thomas d'Aquin[20] dispensés par Francesco Sicuro da Nardò et Pietro Trapolino[21]. Ainsi, quand bien même Pomponazzi se réclame principalement de la philosophie naturelle d'Aristote, sa connaissance de la métaphysique ne doit pas être négligée. Il l'enseignera d'ailleurs durant la seconde partie de sa carrière à l'université de Bologne. Pietro Trapolino introduit aussi Pomponazzi aux bases de la psychologie aristotélicienne. Dans l'étude réalisée par Francesco Fiorentino sur les deux manuscrits de Trapolino trouvés à la bibliothèque de Pérouse[22], on apprend que Trapolino était averroïste, mais qu'en tant que chrétien, il soutenait l'immortalité de l'âme personnelle. Nous ne nous accordons donc pas avec la conclusion de Fiorentino, selon laquelle Pomponazzi n'aurait rien gardé de son professeur. S'il se défait effectivement de l'averroïsme en cours de route, Pomponazzi achève son *De immortalitate animae* sur une note tout à fait similaire à la position de son ancien maître. Lorsque Pietro Trapolino écrit : « Et ainsi il faut tenir plus fermement la vérité selon la foi, et celui qui tient autrement n'est pas fidèle » dans son commentaire sur le troisième livre du *De*

[18] ROGER Jacques. Platon et Aristote dans le mouvement scientifique de la Renaissance, in *Platon et Aristote à la Renaissance, XVI^e colloque international de Tours.* Paris : Vrin, 1976, p. 217-218.
[19] WOOLFSON Jonathan. *Padua and the Tudors: English Students in Italy, 1485-1603*. p.78.
[20] KRAYE Jill. Pietro Pomponazzi (1462-1525), Secular Aristotelianism in the Renaissance, in *Philosophers of the Renaissance*. P. R. Blum (éd.), B. McNeil (trad.). Washington: The Catholic University of America Press, 2010, p. 94.
[21] SCHMITT Charles B. & SKINNER Quentin. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 500. On trouve aussi Nardò sous le surnom de « *il Neritone* », voir : « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. A cura di F. P. Raimondi & J. M. García Valverde. Milano : Bompiani, 2013, p. 231.
[22] FIORENTINO Francesco. *Pietro Pomponazzi : studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti.* p. 249.

anima en juillet 1492 que l'on peut lire dans le manuscrit de Pérouse, Pietro Pomponazzi, en 1516, affirme : « Cette voie seule [les paroles et l'œuvre du Christ] est très solide, inébranlable, et sûre. Les autres [les raisons qui paraissent prouver la mortalité ou l'immortalité] sont incertaines. (…) Or, que l'âme soit immortelle, c'est là un article qui relève de la foi (…) : il doit par conséquent être prouvé à partir des principes propres de la foi. »[23]. Ainsi, alors qu'il constate qu'il ne peut prouver philosophiquement l'immortalité de l'âme, Pomponazzi ajoute, comme Trapolino, que c'est sa foi qui lui permet de tenir l'âme pour immortelle de la façon la plus ferme qui soit. Enfin, la formation de Pomponazzi en ce qui concerne l'âme humaine est complétée par des cours de médecine, dirigés par Pietro Roccobonella, dont il est dit[24] qu'il a contribué à rendre son étudiant attentif à la connexion entre l'âme et le corps – point absolument central dans l'anthropologie de Pomponazzi.

En 1488, Pietro Pomponazzi termine son cursus *in artibus*, et commence à enseigner dans son université. Il est donc âgé d'à peine vingt-six ans lorsqu'il entame l'une des activités les plus importantes de sa vie, en termes d'années et de succès. Ce dernier ne se fait pas attendre : une lettre, envoyée par Francesco Gonzague (1466-1519) à Tommaso Lippomanno[25], le 4 octobre 1489, relate la haute opinion des élèves au sujet du savoir et de la personnalité du jeune maître[26]. Suivant le parcours habituel dans l'enseignement universitaire padouan, la carrière professorale de Pomponazzi se divise en trois ans de logique et quinze ans de lecture des *libri naturales* d'Aristote (soit le *De Anima*, la *Physique*, le *De Caelo* et le *De generatione et corruptione* ainsi qu'à des occasions spéciales, les *Météorologiques* et les *Parva Naturalia*), dont il présente conjointement les commentaires d'Averroès[27].

Il faut attendre la période bolonaise pour que débute l'activité de rédaction de Pomponazzi ; tous ses traités sont postérieurs à 1512. Toutefois, la période padouane offre déjà un bon aperçu de sa pensée, surtout sur la question de l'âme comme l'écrit E. Kessler [28], faisant

[23] « *Et hoc est secundum fidei veritatem firmiter tenendum, et qui aliter tenet non est fidelis* » Notre traduction du manuscrit de Pérouse de Pietro Trapolino. « *Quare, haec sola via firmissima, inconcussa et stabilis est : caeterae vero sunt fluctuantes.* (…) *Sed animam esse immortalem est articulus fidei* (…) : *ergo probari debet per propria fidei.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. 2012, p. 212.

[24] Voir : « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 231.

[25] Tommazo Lippomano est probablement le père de Pietro Lippomano, qui est l'ami de Gaspard Contarini, que Pietro Lippomano utilisera pour remettre ses remarques au *Tractatus de immortalitate animae* à Pomponazzi. En outre, Pietro Lippomano est aussi neveu de Niccolò Lippomano, évêque de Bergame qui refusera d'accorder son *placet* à la *Bulla Apostolici regiminis* en 1513.

[26] « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 231.

[27] Voir à ce sujet : l'introduction d'Antonio Poppi, in POMPONAZZI, Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano I*. « *Super libello de substantia ornis expositio et quaestiones quattuor (1507)* ». A cura di A. Poppi. Padova : Editrice Antenore, 1966 et « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 232.

[28] « In modern times as well as among his contemporaries the most discussed of Pomponazzi's work has been his *De immortalitate animae* (1516). However, as his unpublished lectures prove, this work was the culmination of

alors référence à une parole de Pomponazzi [29] : « *domini, in ista parte mallem potius esse discipulus quam magister* ». Cette idée, selon laquelle il préférerait être élève que maître en la matière de l'âme, Pomponazzi la répète quatre ans avant sa mort, dans l'extrait que nous citons à la fin de ce chapitre, lorsqu'il narre à ses auditeurs les déboires que la position qu'il défend au sujet de l'âme humaine lui auront valu. Cela nous donne une assez bonne idée de la délicate position dans laquelle Pomponazzi s'est trouvé en exposant sa théorie sur l'âme humaine, non seulement généralement incomprise et objet de méfiance, mais aussi très compliquée et éprouvante pour notre auteur.

Ajoutons que Pomponazzi débute son enseignement et inscrit ses premières réflexions sur l'âme humaine à l'université de Padoue dans un contexte pour le moins sulfureux : l'évêque de Padoue, Pietro Barozzi, et l'inquisiteur Marco da Lendinara, interdisent les disputes publiques sur l'unité de l'intellect[30]. L. Bianchi nous rend attentif à l'anti-averroïsme dont cette interdiction est une émanation, mettant par là-même en relief l'importance de la réflexion averroïste à Padoue au XV[e] siècle. Pomponazzi lui-même est issu de cette mouvance averroïste. Quoiqu'il s'en détache puis s'y oppose fermement dans la seconde partie de sa carrière, Pomponazzi gardera toujours de ce mouvement de pensée la liberté philosophique totale qu'il exige.

De nombreuses notes, rédigées par ses auditeurs, nous sont parvenues sous forme de manuscrits. De nos jours, un certain nombre de ces textes inédits ont été édités. Ainsi que l'expose P. O. Kristeller[31], ces manuscrits se divisent en deux catégories : les cours magistraux, et les *quaestiones.* Dans les deux cas, il s'agit de notes prises par des étudiants. Aussi, si elles nous renseignent sur la pensée de Pomponazzi, ces notes doivent être prises avec précaution ; elles exigent un travail important de la part des spécialistes. Nous nous appuierons sur ces derniers lorsque cela sera nécessaire, mais nous n'avons pas l'ambition d'étudier ces textes de façon exhaustive nous-mêmes, puisqu'une telle étude ne relève pas de notre problématique de recherche.

---

his life-long endeavour to solve a problem regarding which he had repeatedly affirmed that he would prefer to be taught than to teach. » KESSLER Eckhard. The intellective soul, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 501.

[29] POMPONAZZI, Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*. *Super libello de substantia ornis expositio et quaestiones quattuor* (1507). ed. Antonio Poppi, Padova

[30] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. Paris, Vrin, 2008, p. 119.

[31] Pour plus d'informations à ce sujet, voir principalement : l'introduction d'Antonio Poppi, in POMPONAZZI, Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano I*. « *Super libello de substantia ornis expositio et quaestiones quattuor (1507)* » ainsi que KRISTELLER, Paul Oskar. Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi, in *Studies in Renaissance thought and letters.* (Vol. III.) Raccolta di Studi e Testi 178. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1993

En 1492, Pomponazzi se voit attribuer la chaire ordinaire de philosophie *secundo loco* de l'université de Padoue, ayant pour adversaire le célèbre Alessandro Achillini (1463-1512), un averroïste aux prises avec l'incompatibilité entre ses thèses et la doctrine chrétienne. L'usage voulait que l'on attribue aux nouveaux professeurs un *concurrens* afin de laisser aux étudiants le choix de voter pour le renouvellement du contrat du candidat de leur choix. En 1495, Pomponazzi obtient son doctorat en médecine. Cette année-là, le vieux professeur Nicoletto Vernia (1420-1499), décevant ses étudiants en se reposant sur ses lauriers, se serait vu proposer le jeune et impertinent Pietro Pomponazzi en opposition comme coup de fouet[32]. Cela en dit long à la fois sur la popularité de Pomponazzi en tant qu'enseignant, et sur l'aspect novateur de sa pensée.

Durant la même année, on lui attribue la chaire ordinaire de philosophie *primo loco* et un autre averroïste pour concurrent : Agostino Nifo (1473-1539). Pomponazzi et Nifo ne s'entendent ni sur le plan philosophique ni sur le plan personnel[33]. Nifo et Pomponazzi soutiennent tous les deux l'interprétation averroïste d'Aristote au début de leur carrière professorale, mais ils s'en écartent tous les deux pour des raisons différentes. Alors que Pomponazzi estime qu'Aristote a soutenu la mortalité de l'âme, Mahoney écrit que Nifo, quant à lui, se tourne par la suite vers l'aristotélisme orthodoxe[34]. Cette divergence philosophique est particulièrement visible dans la polémique entourant le *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponazzi, paru en 1516. En 1518, Nifo publie à Venise son *De immortalitate animae libellum adversus Petrum Pomponatium Mantuanum* afin de contrer l'interprétation aristotélicienne de Pomponazzi à l'aide de celle de Thomas d'Aquin. L'aversion que Pomponazzi ressent à l'égard de Nifo s'exprime pleinement dans le *Defensorium P. Pomponatii Mantuani sive responsiones ad ea quae A. Niphus Suessanus adversus eum scripsit* qu'il rédige en 1519.

Pomponazzi se retire de l'université de Padoue de 1496 à 1499. Il enseigne alors la logique à l'université de Ferrare, l'un des centres humanistes les plus importants des *Quatrocentto* et *Cinquecento*. Pietro Pomponazzi rencontre Alberto III Pio (1475-1531), prince de Carpi, en exil à Ferrare, et se lie d'amitié avec lui. Notons qu'Alberto est un ami du cardinal

[32] RENAN Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, p. 249.
[33] GILSON Etienne. « L'immortalité de l'âme à Venise au XVIe siècle », in GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. Paris : Vrin, 1986, p. 259. Selon Raimondi & García, « (…) *per lui Pomponazzi nutrirà sempre una profonda avversione, appena mascherata dietro la cortesia accademica* », « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 23.
[34] E. Mahoney écrit que Nifo a probablement changé d'avis sur l'interprétation d'Averroès au sujet de l'immortalité de l'âme entre 1498 et 1503 après avoir appris le grec et lu Aristote dans son texte original. Voir : MAHONEY, Edward P. *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*. Aldershot : Ashgate Variorum, 2000, p. 114.

Pietro Bembo (1470-1547) ; tous deux sont des proches du pape Léon X (pape de 1513 à 1521). Alberto Pio, qui est le neveu du philosophe humaniste Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), est lui-même fortement associé au courant humaniste qui accorde de l'importance à l'étude philosophique dans le texte grec original, au latin classique, ainsi qu'à des techniques philologiques sophistiquées pour l'édition et l'exégèse. Pomponazzi lit Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, et d'autres platoniciens. Malgré ce contexte, Pomponazzi reste résolument scolastique[35]. Il ne s'intéresse pas à la grammaire grecque et latine, les questions philologiques et historiques restent en dehors de son champ de recherche et il conserve la forme littéraire spécifique du commentaire et de la *quæstio* pour ses cours, se concentrant sur la validité des thèses plutôt que sur leur contexte historique[36], poursuivant ainsi la tradition scolastique, dans laquelle il s'inscrit en se remettant régulièrement aux plus grandes autorités – c'est ainsi qu'il est conduit à utiliser les traductions médiévales des textes aristotéliciens, et à travailler avec la nomenclature scolastique[37]. Plus spécifiquement, en tant que philosophe de la nature, Pomponazzi défend la raison, l'expérience et les *principia naturalia* comme seuls critères de vérité[38].

Notre philosophe se positionne dans le contexte scientifique de son époque. Alberto Pio et lui étudient la physique logico-mathématique non aristotélicienne, qu'ils n'apprécient finalement ni l'un, ni l'autre[39]. Pomponazzi, selon A. Poppi, tient en aversion la méthode mathématisante des *calculatores*. Il préfère la métaphysique *a priori* – à laquelle nous ajoutons la physique aristotélicienne – et rejette toute nouvelle astronomie visant à la dépasser[40]. Il s'agit d'une prise de position significative, au cours d'une époque durant laquelle la cosmologie, la

[35] KRAYE Jill, « Pietro Pomponazzi (1462-1525), Secular Aristotelianism in the Renaissance », in *Philosophers of the Renaissance*. BLUM P. R. (ed.), 2010, p. 94.

[36] Nous nous appuyons sur les acceptions de l'humanisme et de la scolastique développées respectivement par KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains.* New-York : Harper&Row, 1961, p. 10 et par Charles B. Schmitt dans SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. p.6-7. L'humanisme doit être compris comme un programme éducatif mettant l'accent sur un petit nombre de disciplines spécifiques (telles que la grammaire, la rhétorique, l'histoire, la poésie et la philosophie morale) dont l'étude, basée sur l'intérêt littéraire, se fait à partir du texte original en latin et grec classiques, et excluant d'autres disciplines (telles que la logique, la philosophie naturelle, la métaphysique, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, le droit et la théologie).

[37] COPENHAVER Brian P., « Translation, terminology and style », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 79.

[38] KESSLER Eckhard, « The intellective soul », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 500.

[39] Fiorentino explique qu'en 1514 Pomponazzi publie son premier livre, qu'il intitule *Tractatus utilissimus in quo disputatur penes quid intensio et remissio formarum attendatur nec minus parvitas et magnitudo* et qu'il dédicace à Alberto Pio. Ce livre est l'occasion d'aborder la tradition des *calculatores*, détestée de Pomponazzi et de son ami Pio. Pour plus d'information à ce sujet, voir : FIORENTINO Francesco. *Pietro Pomponazzi : studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti.* p. 25. Et KRAYE Jill. Pietro Pomponazzi (1462-1525), Secular Aristotelianism in the Renaissance, in *Philosophers of the Renaissance*. p. 95.

[40] Voir l'introduction d'Antonio Poppi dans POMPONAZZI, Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano I.* « *Super libello de substantia ornis expositio et quaestiones quattuor (1507)* ». p. XXII.

logique, ainsi que la philosophie de la nature aristotéliciennes[41], si chères au cœur de Pomponazzi, sont de plus en plus contestées. Elles seront en effet peu à peu surpassées par les savants progressistes que l'on connaît bien aujourd'hui ; Galileo Galilei (1564-1642), Francis Bacon (1561-1626) et René Descartes (1596-1650) sont en particulier mentionnés par Charles B. Schmitt, dans son étude sur la réception aristotélicienne en contexte renaissant, pour leur attaque fatale du « système traditionnel scientifico-philosophique »[42].

Pourtant, alors que le XVI[e] siècle s'annonce, l'aristotélisme connaît aussi le développement d'un « aristotélisme revivifié », comme le nomme Cesare Vasoli[43]. Provenant des deux plus grandes universités du Nord de l'Italie en ce qui concerne l'aristotélisme renaissant, Pietro Pomponazzi et ses illustres collègues doivent combattre de deux côtés : ils se distinguent d'une part de leurs prédécesseurs scolastiques en prenant soin de séparer radicalement théologie scripturaire et philosophie, et défendent ardemment l'indépendance de cette dernière. Ils critiquent, nous explique Vasoli, les croyances qui empêchent l'exercice de la raison, et embrassent les doctrines péripatéticiennes qui étaient jusqu'alors refusées en raison de leur désaccord avec la doctrine chrétienne. D'autre part, ces aristotéliciens nouveaux se distinguent également de leurs contemporains humanistes en affirmant la supériorité de la philosophie spéculative sur la philosophie poétique.

En 1497, Pietro Pomponazzi célèbre son mariage avec Cornelia Dondi, fille de Francesco Dondi dall'Orologio, à Mantoue. De ce mariage naîtront les deux filles, seules enfants de Pomponazzi, Lucia et Hippolita. En 1499, Pietro Pomponazzi retourne dans son *Alma mater* et succède, en tant que professeur principal de philosophie, à feu son maître Nicoletto Vernia. Il retrouve Nifo, ainsi qu'Achillini, et d'autres célèbres professeurs tels qu'Antonio Fracanziano (…-1506), ou l'averroïste sigérien Tiberio Bacilieri (1461-1511). La concurrence est forte. Parmi les étudiants de Pomponazzi, notons la présence de Gaspard Contarini (1483-1542) qui deviendra par la suite diplomate et cardinal. Il fera part à Pomponazzi de ses objections au *Tractatus de immortalitate animae* en 1517 et Pomponazzi lui répondra dans son *Apologia* en 1518, sans que jamais, semble-t-il, leur respect mutuel n'en soit affecté ni leur amitié rompue.

Pomponazzi poursuit sa carrière professorale avec ses leçons sur les *Libri naturales* d'Aristote. Ainsi que les *reportationes* de ses étudiants en témoignent, à la forme stricte des cours en latin scolastique s'ajoutent régulièrement des plaisanteries, souvent en langue

[41] SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. p.131.
[42] *Ibid*., p. 132.
[43] VASOLI Cesare, « The Renaissance concept of philosophy », *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 70.

vernaculaire. Comme l'écrit fort bien Pierre Bayle, « il enseigna à Padoue avec une merveilleuse réputation, ayant pour antagoniste le célèbre Achillini, dont les objections embarrassantes l'auraient souvent démonté, s'il n'eût eu l'adresse de les éluder par quelques traits de plaisanterie »[44]. Pietro Pomponazzi est bien connu pour son habileté rhétorique ; le sens de l'humour décapant dont il n'hésite pas à faire preuve durant ses leçons en est l'un des brillants exemples. Il gardera cette qualité tout au long de sa carrière professionnelle[45]. Gageons que le contraste entre le sérieux du cours et la liberté des ajouts du maître devait tenir plus d'un étudiant éveillé ! Les cours de Pomponazzi rencontrent un grand succès, et sa popularité ne cesse de grandir. Ses cours étant approuvés chaque année par les étudiants de l'université, le Sénat honore le professeur Pomponazzi en lui accordant le droit de choisir lui-même le sujet de son enseignement dès le début de l'année académique 1504. C'est alors que débute plus précisément sa réflexion sur l'immortalité de l'âme.

1.1.1 Premières réflexions au sujet de l'âme humaine : raisonnements probatoires en cause

Pietro Pomponazzi aborde déjà le sujet de l'âme humaine alors qu'il est tout jeune professeur, lors de son premier cours extraordinaire à l'université de Padoue en 1491[46]. À l'université de Padoue, Pomponazzi baigne dans un contexte très favorable à la *via averroista*, à laquelle il souscrit également à cette époque. En effet, dans ses cours de 1500, sa préoccupation principale est celle d'exposer la position qu'Averroès développe dans son commentaire sur le *De anima* d'Aristote. Il s'agit bien sûr du cahier des charges de Pomponazzi, selon le poste qu'il occupe à l'université, mais il ne semble s'opposer à aucun moment au Commentateur. Par la suite, au cours de l'année académique 1503-1504, il présente sa propre position en ajoutant des *quæstiones* à son commentaire et s'interroge plus spécifiquement sur l'immortalité de l'âme humaine. Commence alors à se dessiner le profil philosophique qui participera de la position

[44] BAYLE Pierre. *Dictionnaire historique et critique.* (Tome douzième) Nouvelle édition augmentée de notes extraites de Chaupepié, Joly, La Monnoie, L.-J. Leclerc, Leduchat, Prosper Marchand, etc., Paris : Desoer, 1820, p. 226.

[45] Se plaignant régulièrement de sa vieillesse depuis 1514, le maître se permet, comme le relate cette note prise par l'un de ses étudiants en automne 1517, une paillardise de son époque que nous laissons dans son latin d'origine : « *Erat quidam senex uxatorus, et quidam interrogavit quomodo illo tempore faceret in re uxoris. Dicebat ipse : « Quando eram iuvenis, presbiter frater meus erat obediens ; nunc sum senex, in tantum quod arrigere non possum, et pontellis opus est, adeo quod oportet eum cum digitis plantare ubi oportet. » – Dixit hoc preceptor, quia oclearibus illo anno incepit uti, et frequenter cadebant super libro ; conquerebatur enim de visu.* » Azezzo, Bibl. della Fraternita de'Laici, ms. 389 (ora 390), f. 117 r-v (*Super septimo Physicorum*, ad t. c. 3). Collecté par NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* Firenze : Felice le Monnier, 1965, p. 205 (ch. V : « Qualche dato biografico e il testamento del Pomponazzi »).

[46] Ce cours a été publié par NARDI Bruno. Le opere inedite del Pomponazzi : il fragmento marciano del commento al *De anima*, in *Giornale critico della filosofia italiana*. Fasc. 4 (1950), pp. 427-442.

originale que nous voulons étudier dans ce travail. Nous souhaitons à présent nous atteler à relever les éléments pertinents pour notre recherche dans les cours donnés par Pomponazzi en 1503-1504.

Dans le cadre de l'un de ses enseignements portant sur le *De anima* d'Aristote (édité par A. Poppi[47]), Pomponazzi se demande si l'âme intellective est individuelle, si elle est simple ou composée, de quelle manière l'âme rationnelle est la forme de l'homme, et surtout : si l'âme rationnelle est véritablement immatérielle et immortelle. À mesure de sa réflexion, il constate qu'il paraît falloir prédiquer des qualités opposées de l'âme, à savoir qu'elle est immatérielle et matérielle, immortelle et mortelle. C'est précisément ici qu'émerge toute la réflexion de Pietro Pomponazzi au sujet de la nature de l'âme humaine : que faire de l'impasse dans laquelle nous sommes poussés lorsqu'immanquablement, au cours de l'étude de la nature de l'âme humaine, nous devons prédiquer d'elle des qualités opposées ? Cette question est plus que jamais primordiale en 1516, dans le traité que nous étudierons ensuite et qui fera sa renommée.

Il arrive qu'une proposition, relative à un certain champ d'étude, doive être niée lorsque l'on considère son objet à la lumière d'une autre science. Pomponazzi souligne cette difficulté à de nombreuses reprises au sujet de l'âme humaine. À la *quaestio II* portant sur la façon dont l'âme est une forme[48], Pomponazzi explique à ses étudiants que l'âme intellective contient tous les degrés de l'âme que sont le végétatif, le sensitif et l'intellectif. Seul le dernier degré présente de l'immatérialité et de l'abstraction vis-à-vis du corps parce qu'au contraire des deux autres, il n'est pas diminué (*defatigatur*) ni augmenté (*augetur*). Cet argument est repris de la dernière partie du *De anima* (III, 4, 429b1) ; dans l'économie du traité aristotélicien, cet argument se classe dans la catégorie des arguments en faveur de la séparabilité de l'intellect. Il repose sur l'idée que le sens est altéré par la violence du sensible alors que l'intelligence n'est en aucune manière touchée – bien au contraire – par la force de l'intelligible[49]. Par la mise en lumière de cet argument, Pomponazzi montre que l'immatérialité de l'âme intellective est soutenable chez Aristote. Pourtant, Pomponazzi ajoute immédiatement que, si l'on se tient dans la réflexion

[47] POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». A cura di A. Poppi. Padova : Editrice Antenore, 1970.
[48] *Ibid*., p. 50.
[49] « Le sens ne peut, en effet, percevoir quand le sensible a été violent. Ainsi, percevoir un son à la suite des grands bruits ou, après l'impression des couleurs ou des odeurs fortes, avoir une sensation visuelle ou olfactive. Alors que l'intelligence, quand elle a saisi un intelligible de haut niveau, ne saisit pas moins distinctement les choses qui sont d'un degré inférieur d'intelligibilité ; elle les saisit, au contraire, encore mieux. C'est que le sensitif ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée. » ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. Paris : GF-Flammarion, 1993, p. 223-224. « Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. » ARISTOTE, *De anima*, III 429b1-4.

portant sur les choses purement naturelles, on peut légitimement revendiquer de l'interprétation matérialiste d'Alexandre d'Aphrodise selon laquelle l'âme intellective toute entière est matérielle, puisque les degrés végétatif et sensitif, qui composent tout autant l'âme intellective que le degré intellectif, ne sont pas immatériels. Lorsque l'on étudie l'opération intellective, par laquelle l'âme peut s'extraire de la matière et comprendre les universaux, on ne se situe plus *puris naturalibus*.

La tension entre ce qui qui semble vrai tant que l'on se tient dans la science de la nature, et qui ne l'est plus dès lors que l'on dépasse le champ purement physique, est remarquée et soulignée en 1504 dans la *Quaestio de immortalitate animae,* éditée par P. O. Kristeller[50], à laquelle A. Poppi réfère dans une note de bas de page. Pomponazzi nomme alors les champs d'appartenance des deux prédicats contradictoires (matérielle et immatérielle) de l'âme humaine :

> On répond qu'il me semble, qu'en me tenant dans <les limites des choses> purement naturelles, on puisse soutenir l'opinion d'Alexandre, bien qu'il faille dire autrement selon la foi. En effet, de même qu'il n'est pas malsonnant, ainsi que le dit l'opinion chrétienne, que la forme immatérielle ait besoin de la matière selon quelque chose comme selon le degré végétatif, je dirai donc : de même, il n'est pas malsonnant que la forme matérielle n'ait pas besoin de la matière selon quelque chose <relevant> de sa noblesse.[51]

La thèse de l'opinion chrétienne et celle de la science naturelle sont confrontées. S'il semble possible à Pomponazzi de soutenir l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise alors qu'il faut dire autre chose selon la foi, ce n'est pas parce qu'il aurait trouvé le moyen d'accorder entre elles les deux formulations opposées, mais parce qu'il ne voit pas au nom de quel principe logique l'une aurait la préséance sur l'autre. Notre auteur commence par énoncer la doctrine chrétienne, selon laquelle il n'est pas malsonnant[52] (*non inconvenit*) qu'une forme immatérielle ait besoin de la matière pour opérer – il est admis que le degré végétal, qui compose l'âme humaine (en tant que forme substantielle immatérielle, telle qu'elle est considérée dans la doctrine chrétienne), dépende de la matière dans son opération. Puis il déplace la négation de « non matérielle » à

[50] KRISTELLER, Paul Oskar. Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi, in *Studies in Renaissance thought and letters.* p. 382.

[51]« *Respondetur quod mihi videtur, quod stando in puris naturalibus possit substentari opinio Alexandri, licet aliter dicendum sit secundum fidem. Nam sicut non inconvenit, ut dicit opinio cristiana, formam immaterialem indigere materia secundum aliquid, uti secundum vegetativum gradum, ita dicam ego: a pari non inconvenit materialem formam secundum aliquid sui nobilissimum materia non indigere.* » (Trad. LGr) POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». p. 50-51, note n°2.

[52] « Il n'est pas malsonnant » nous paraît la meilleure traduction en français, dans ce contexte, de « *non inconvenit* ». Il fallait trouver un verbe qui rende le sens de « il n'est pas non convenant » tout en préservant le sens voulu par Pomponazzi de ce qui, à l'oreille, « sonne » juste lorsqu'on prononce une phrase (comme ce qui peut « paraître » juste lorsqu'on observe un raisonnement logique de façon générale, par exemple).

« ne pas avoir besoin » pour obtenir la position alexandrinienne, considérée comme se tenant dans les limites de la philosophie naturelle (*in puris naturalibus*) : il n'est pas malsonnant qu'une forme matérielle n'ait pas besoin de matière pour opérer. En effet, Aristote admet que le degré intellectif, qui compose l'âme humaine (en tant que forme matérielle, telle qu'elle est considérée par Alexandre d'Aphrodise), ne dépende pas de la matière dans son opération. Le but de Pomponazzi ici est de montrer que d'un point de vue logique, aucune des deux thèses ne ressort victorieuse. Cette manipulation nous laisse donc sur une question, la question principale du premier degré du raisonnement probatoire au sujet de l'immortalité : l'âme humaine est-elle une forme immatérielle ou une forme matérielle ?

Cette question montre que l'argument d'Aristote concernant la différence dans le pâtir sensible et le pâtir intellectif ne prouve rien : Pomponazzi, en mettant à égalité les deux thèses (immatérialisme et matérialisme) dit que la réponse ne peut se trouver au premier degré du raisonnement probatoire. Ni le matérialisme, ni l'immatérialisme ne peut être prouvé de cette façon et le débat au sujet de la relativité d'une vérité à la lumière de son champ scientifique n'est pas clos. Si cet argument ne donne pas de réponse claire quant au statut ontologique de l'âme humaine, c'est parce qu'il repose sur le fonctionnement de chaque degré qui compose cette dernière, sans préciser le lien que ces degrés entretiennent entre eux. Il faut donc déterminer le niveau d'indépendance entre le degré végétatif, le degré sensitif et le degré intellectif. L'étude de la stratification de l'âme fait d'ailleurs partie du programme aristotélicien de l'étude de l'âme, ainsi qu'annoncé dans les premières lignes du traité éponyme[53]. Nous verrons, au cours de notre analyse du *Traité de l'immortalité de l'âme* de Pomponazzi, que l'examen d'Aristote sur cette question se montre extrêmement précautionneux, complexe et surtout peu clair. Le résultat est celui qui se donne à voir dans toute la tradition de commentaires et de disputes qu'a engendrés le traité du Stagirite : aucune réponse définitive ne peut être donnée quant à la nature spécifique de l'âme humaine. Ce n'était pourtant pas sans nous avoir prévenus : dans les premières lignes du traité, Aristote explique que si la connaissance de la nature de l'âme est ardue, c'est en raison du procédé à adopter pour son étude. À défaut de pouvoir partir de son essence, il faut partir de ce qui est constatable, à savoir ses accidents[54]. Procéder de cette façon permet d'augmenter les connaissances au sujet de l'âme, mais cela

[53] « Il faut également examiner, par ailleurs, si elle [l'âme, NdLGr] est morcelable ou bien sans partie ; et si toute âme est de même sorte ou non, et dans ce dernier cas, si elle présente une différence d'espèce ou de genre. » ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs, p. 78-79. « Σκεπτέον δὲ καὶ εἰ μεριστὴ ἢ ἀμερής, καὶ πότερον ὁμοειδὴς ἅπασα ψυχὴ ἢ οὔ· εἰ δὲ μὴ ὁμοειδής, πότερον εἴδει διαφέρουσα ἢ γένει. » ARISTOTE, *De anima*, I 402b-3.
[54] ARISTOTE, *De anima*, I 402b20 *et seq.*

n'apporte pas de résultat certain et définitif. Sans connaître la nature de l'âme, que peut dire celui qui se demande si l'âme est immortelle ?

Pietro Pomponazzi, en axant sa réflexion sur la question précise de la démontrabilité de l'immortalité de l'âme, ne craint pas de s'attaquer au point le plus ardu de la psychologie du Philosophe. Il liste, classe et investigue les problèmes qui sous-tendent ce point. Sa constatation du résultat problématique auquel on est mené en étudiant la nature de l'âme, devoir prédiquer d'elle des qualités opposées, le mène à réfléchir aux outils rationnels dont on dispose pour ce sujet d'étude. Selon notre thèse, la réflexion novatrice que Pietro Pomponazzi propose en 1516 s'articule autour de l'impossibilité de démontrer, dont l'immortalité de l'âme est un cas paradigmatique[55]. Un chapitre de ce travail sera consacré à l'analyse du *Traité de l'immortalité de l'âme,* analyse concentrée sur la réflexion de Pomponazzi au sujet des outils rationnels et, par là, du type de preuves dont dispose celui qui étudie l'immortalité de l'âme.

Pour ce qui nous intéresse ici, il est remarquable qu'en 1503 déjà, à la *quaestio I* de son cours sur le *De anima,* Pomponazzi parle du type de preuve attendu pour l'immortalité de l'âme :

> Et, chers élèves, comme le dit St. Augustin, seul le Christ, parce qu'il est venu à nous, a démontré l'immortalité de l'âme intellective, quand il est ressuscité. En effet si le Christ est ressuscité, alors nous ressusciterons, et si nous ressuscitons, nous montrerons l'immortalité de l'âme ; mais comme le Christ est ressuscité, ainsi que cela apparaît dans tant de témoignages qui ont été certifiés par ceux qui les ont vus, et dans tant de miracles, je pense que l'âme est immortelle.[56]

Lorsqu'il lui est demandé « *utrum anima sit immortalis* », Pomponazzi affirme que seul le Christ, par sa résurrection, a démontré (*demonstravit*) l'immortalité de l'âme. Ce n'est qu'en ressuscitant que l'on peut montrer (*ostendere*) l'immortalité de l'âme, et c'est en cette monstration que semble consister, pour lui, la preuve de l'immortalité de l'âme. La manifestation de l'immortalité étant censée prendre place après la mort du corps, autrement dit durant un temps postérieur à celui qui se tient dans notre monde sublunaire, l'immortalité de l'âme est un cas paradigmatique de l'impossibilité de prouver philosophiquement. Le miracle est celui de la résurrection, autrement dit celui de pouvoir donner à voir l'immortalité dans un contexte naturel. Le drame se joue précisément là : cette preuve, qui élimine tout doute quant au statut immortel de l'âme humaine, est tout autant requise qu'inaccessible. Seul le miracle de

[55] Nous voulons ici parler du fameux « problème neutre » (« *neutrum problema* »), que nous étudierons en détail dans la partie de ce travail consacrée à l'analyse des raisonnements probatoires de second degré chez Pietro Pomponazzi.

[56] « *Et, domini, ut dicit divus Augustinus, solus Christus, cum ad nos venerit, demonstravit immortalitatem animae intellectivae, quando resurrexit. Enim si Christus resurrexit et nos resurgemus, et si resurgemus animae immortalitatem ostendemus ; sed cum Christus resurrexit, ut patet per tot testimonia quae videntes testificati sunt et tot miracula, ideo anima est immortalis, quare etc.* » (Trad. LGr) POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». p. 10.

la résurrection, bravant l'impossibilité naturelle, permet la monstration de l'immortalité de l'âme. Que la résurrection ne puisse jamais prendre place au sein de la nature, qu'elle soit toujours un miracle, implique nécessairement l'intervention divine[57].

Le caractère miraculeux de la résurrection nous paraît présenter deux effets pour l'homme. Premièrement, selon la théologie contemporaine, la résurrection dépasse les limites de notre capacité représentative et représente un mystère, dont on ne peut parler qu'analogiquement. Deuxièmement, la résurrection du Christ est un témoignage de la réalité céleste de Dieu. La résurrection du Christ fixe la relation de Dieu à l'humanité et fonde l'espérance chrétienne en l'anéantissement de la souffrance et de la mort par un Dieu qui mène toute réalité à son accomplissement définitif. Ces deux aspects, liés à la résurrection du Christ, sont ceux que nous avons tenté de faire ressortir de l'extrait cité ci-dessus de Pietro Pomponazzi : incapable de se représenter, d'articuler et encore moins de comprendre l'immortalité de son âme, l'homme doit s'en remettre au témoignage qu'offre la résurrection du Christ pour en avoir la preuve, constituant par-là son espérance en sa destinée, liée à celle du Christ lorsqu'alors que mortel, il « fait mémoire du Ressuscité »[58].

Précisons que l'immortalité de l'âme n'est pas, à proprement parler, prouvée par la résurrection. Etant entendu que chez Aristote, la substantialité de l'homme dépend de l'unité de son corps et de son âme, comme l'explique André Dartigues[59], dans la théologie médiévale d'inspiration thomiste à laquelle Pomponazzi fait écho dans cet extrait, la mort du corps oblige l'âme à subsister dans un état contre-nature, en ceci qu'elle se trouve privée de corps et de monde. La résurrection est donc nécessitée par la nature même de l'âme subsistante afin qu'elle retrouve son état normal. La résurrection concerne le corps, et non l'âme, qui était restée latente durant le temps où le corps n'était plus. Ainsi, la résurrection du Christ prouve que le corps revient de la mort, mais ne *prouve* pas l'immortalité de l'âme : elle la présuppose.

Peu après, dans le même cours, Pomponazzi s'accorde avec l'interprétation averroïste de la doctrine aristotélicienne : « Mais moi je crois que l'opinion du Philosophe est que l'âme rationnelle immortelle est séparée, etc. Ainsi je dis, en effet, comme je le crois, que l'opinion du Commentateur est l'opinion infaillible d'Aristote. »[60] Dans la limite des choses naturelles,

[57] Nous nous inspirons, pour ce qui suit, de l'entrée « Espérance » de Jean-Yves Lacoste, ainsi que celle « Résurrection » d'André Dartigues et de Jürgen Becker in LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses universitaires de France, 1998, p. 484 - 488 et p. 1206 -1211.
[58] Jean-Yves Lacoste, « Espérance » *Ibid.*, p. 488.
[59] André Dartigues, entrée « Résurrection des morts, B. Théologie historique », *Ibid.*, p. 1206.
[60] « *Sed ego credo* (…) *quod Philosophi opinio sit animam rationalem immortalem, separatam esse, etc. Cum hoc dico etiam, ut credo, quod opinio Commentatoris sit opinio Aristotelis.* » (Trad. LGr) POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». p. 10.

l'opinion d'Alexandre, selon laquelle l'âme est une forme matérielle, semble soutenable. Pour ce qui concerne l'avis d'Aristote sur l'âme rationnelle, c'est l'opinion d'Averroès, selon laquelle l'âme est immortelle et séparée, qui est juste. Nous retrouvons le problème initial : il faut prédiquer de l'âme des qualités opposées. Un début de réponse, sur laquelle Pomponazzi travaillera toute sa vie et qu'il tentera d'élaborer dans son traité sur l'immortalité de l'âme en 1516, commence peut-être par la distinction entre démonstration et opinion. À côté de la *demonstratio* de l'immortalité de l'âme fournie par la résurrection du Christ, Alexandre, Averroès et même Aristote ne peuvent nous donner que leurs *opiniones*. Cela n'a rien à voir avec le contenu de leurs conclusions : tout comme ce qu'a montré la résurrection du Christ, le Philosophe et son Commentateur, par exemple, soutiennent que l'âme humaine est immortelle.

Concédons que contrairement au récit biblique, Averroès ne soutient pas que l'âme humaine individuelle soit immortelle, et qu'en 1516, Pietro Pomponazzi ne croira plus qu'Aristote a défendu l'immortalité. Néanmoins, notre but ici est de faire remarquer qu'il ne s'agit pas, de la part de Pomponazzi, d'une stratégie rhétorique consistant à faire passer le processus menant à la conclusion qu'il soutient lui-même pour une démonstration, et la réflexion menant à une conclusion contraire pour une simple opinion. La distinction entre démonstration et opinion est absolument cruciale en ceci qu'elle dénote une réflexion au sujet du type de preuve apportée en faveur de l'immortalité de l'âme humaine : la conclusion est la même, mais la qualité de l'outil diffère. On peut montrer et on peut argumenter ; la première action est factuelle, donc incontestable, quand la seconde échoue à l'être, ce qui la voue à la contestation. À cette époque, Pomponazzi n'aborde pas directement le second degré du raisonnement probatoire, mais, comme nous essayons de le montrer, en cette année académique 1503-1504, les bases de cette réflexion sont déjà observables.

1.1.2 Immortalité de l'âme : une position professionnelle et une position personnelle

La pensée de Pietro Pomponazzi emprunte des chemins complexes à l'apparence parfois contradictoire. La subtilité est une caractéristique indéniable de son raisonnement et il est important de lui rendre justice sous peine de manquer son véritable propos. Cette subtilité est due à la variation des voix. Au moment d'examiner la place du raisonnement probatoire de second degré dans la pensée de Pomponazzi, on peut constater que deux niveaux s'entremêlent. Au premier niveau, il s'agit de déterminer dans quel champ scientifique Pomponazzi se situe lorsqu'il aborde le sujet de l'âme. Dans les extraits que nous avons relevés, il identifie l'opinion correcte de l'étude de l'âme dans le champ de la nature à Alexandre, l'opinion correcte de l'étude de l'âme dans l'interprétation d'Aristote à Averroès, et il attribue la preuve de

l'immortalité de l'âme au Christ. Au second niveau, il faut, autant que faire se peut, distinguer la position personnelle de Pomponazzi de celle du professeur de philosophie.

Professionnellement, Pomponazzi commence par suivre les pas d'Averroès (il finira, comme on le verra, par abandonner cette interprétation d'Aristote une dizaine d'années plus tard[61]) et argumente en faveur de la nature unique de l'intellect patient en tant que véritable propos tenu par Aristote. Dans sa *questio de immortalitate anime* dans le cadre de son cours de 1506 sur le troisième livre du *De anima* d'Aristote débuté en 1504[62], Pomponazzi estime, contre Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote a véritablement conclu à l'immortalité de l'âme pour tous les hommes[63]. Quoiqu'il rende ses étudiants attentifs au fait que la mortalité et l'immortalité sont deux positions tout aussi probables l'une que l'autre, non vis-à-vis du texte d'Aristote mais en elles-mêmes[64], il soutient en ce temps-là l'immortalité d'un point de vue philosophique, c'est-à-dire comme interprétation correcte d'Aristote par Averroès. Pourtant, il ne peut se résoudre à adhérer à aucune des deux positions, alexandrinienne ou averroïste. Pomponazzi exprime sa perplexité :

> La lumière de la foi retirée, je me trouve perplexe en cette matière. Contre Alexandre, l'argument de l'universel est très efficace. Au sujet de l'opinion d'Averroès il me semble que ce fut l'opinion d'Aristote, pourtant je ne peux en aucun cas y adhérer, car elle me semble d'une immense sottise.[65]

L'argument de l'universel se trouve en effet mieux étayé par la théorie épistémologique d'Ibn Rushd : qu'une puissance intellective unique relie tous les hommes à partir de leurs images particulières, est une théorie qui permet plus aisément d'expliquer comment les hommes acquièrent tous les mêmes intelligibles universaux que celle d'Alexandre, qui soutient que chaque homme possède son propre intellect passif, qui dépend entièrement de chaque corps matériel et particulier. Pourtant, d'un point de vue personnel, la théorie rushdienne ne satisfait pas plus Pomponazzi que celle d'Alexandre. C'est ainsi que notre philosophe se trouve dans la perplexité d'un point de vue rationnel, tout en ne doutant pas de l'immortalité de l'âme humaine dont la vérité lui est donnée par sa foi. C'est pour cette raison que sa position personnelle n'est

[61] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 1.1.2.1 Adéquation de la preuve à son objet : condition nécessaire pour l'efficacité probante »

[62] La *Question de immortalitate anime* du manuscrit de Naples conservé à la Biblioteca Nazionale, Ms. VIII D. 81 a été éditée et publiée par KRISTELLER, Paul Oskar. Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi, in *Studies in Renaissance thought and letters.* p. 370.

[63] « *Ego tamen dico, cum supportatione tamen tanti viri, quod falsum est quod ipse dicit, videlicet quod probabiliter possit teneri opinio Alexandri*. » *Ibid.,* p. 373.

[64] « *Hoc autem* (…) *est problema ad utramque partem probabile. Potest enim animam esse mortalem teneri probabiliter, et etiam immortalem*. » *Idem.*

[65] « *Remoto lumine fidei ego valde perplexus sum in materia ista. Contra Alexandrum multum valet argumentum illud de universali. De opinione autem Averrois mihi videtur quod fuerit opinio Aristotelis, tamen nullo pacto possum illi adherere, et videtur mihi maxima fatuitas* », (Trad. LGr) *Ibid.*, p. 380.

jamais développée, comme on le ferait avec une opinion, un argument ou une démonstration, mais elle seulement affirmée et répétée çà et là : la foi lui permet d'asseoir sa certitude quant à l'immortalité de l'âme.

Un samedi de l'année 1506, à quatorze heures, le maître mantouan entame sa *questio de unitate intellectus*, toujours dans le cadre de la *questio de immortalitate anime*. Il commence par exposer la thèse d'Aristote, puis les dix critiques qui lui sont généralement adressées. Il formule ensuite la doctrine chrétienne et présente à ses étudiants cinq difficultés à son encontre. Nous n'en retenons qu'une. L'opinion d'Averroès et l'opinion chrétienne s'opposent frontalement : la première suppose que l'âme intellective est unique pour tous les hommes quand la seconde soutient qu'elle est multipliée selon les individus[66]. Cela n'empêche pas Pomponazzi de souscrire aux deux thèses puisqu'il considère que la première relève de l'interprétation correcte du Philosophe, considération qu'il tient pour sa position professionnelle, et la seconde est celle qu'il estime vraie, sans pour autant fournir davantage de raisons à ce sujet. C'est là sa position personnelle. En annonçant le plan de la suite de sa leçon, le professeur déclare qu'en ce qui concerne la théorie d'Aristote, il soutiendra l'interprétation d'Averroès, tout en affirmant la vérité de l'opinion chrétienne :

> En cette question <au sujet de l'unité de l'intellect>, nous soutiendrons premièrement l'opinion d'Averroès de la façon que nous pourrons et nous savons, deuxièmement nous discuterons l'opinion chrétienne que nous assertons vraie, la première opinion relève de l'intention du Philosophe, la seconde pas du tout.[67]

Contrairement à sa position professionnelle, la position personnelle de Pomponazzi ne varie pas au cours du temps et se résume très simplement : l'immortalité de l'âme est un article de foi et un problème neutre pour la raison. Un article de foi demande à être cru. Cette croyance est soutenue et raffermie par le témoignage de la résurrection du Christ. Cet objet de foi ne tient aucune place dans la raison ou dans la philosophie.

1.1.2.1 Adéquation de la preuve à son objet : condition nécessaire pour l'efficacité probante

Dans son traité de 1516, Pomponazzi a modifié sa position professionnelle : il ne soutient plus l'interprétation averroïste d'Aristote. Il semble, dans la première partie de son traité, avoir fusionné son interprétation d'Aristote avec sa considération de l'âme dans le champ de la nature,

---

[66] « *Queritur secundo an anima intellectiva, dato quod sit immortalis, sit una in omnibus hominibus, an sit numerata secundum numerum individuorum. Quod non sit tantum una arguitur ratione Averrois in commento*. (…) *Alia est opinio Cristianorum huic totaliter opposita, que tenet plures esse animas intellectivas numero distinctas numeratas ad numerum individuorum*. » *Ibid.*, p. 385-386.

[67] « *In questione ista <de unitate intellectus> primo substentabimus Averrois opinionem eo modo quo poterimus et sciemus, secundo Cristianam opinionem quam veram asserimus discutiemus, primam quidem opinionem ad intentionem Phylosophi, secundum vero minime.* » *Ibid.*, p. 387.

et n'avoir gardé que la conclusion mortaliste. En effet, après avoir passé en revue les positions d'Averroès ainsi que celle de Thomas d'Aquin, Pomponazzi expose sa propre vue de philosophe et parvient à la conclusion suivante : « Tous <ces discours> paraissent donc contraires à la raison et étrangers à Aristote : (…) elle [l'âme humaine, NdLGr] est au sens propre une forme qui commence et cesse d'exister avec le corps, elle ne peut en aucune façon opérer ou exister sans lui »[68]. Pour la raison et pour Aristote donc, l'âme humaine est la forme du corps, elle n'opère et n'existe jamais sans lui. Mais ce serait une erreur que de s'arrêter à ce degré-ci de la réflexion de Pomponazzi : il ne s'agit en fait que de la première partie de son investigation. La seconde partie de son investigation concerne le second degré du raisonnement probatoire. Plus précisément, c'est à ce degré-ci de la discussion que le maître Mantouan s'oppose au décret du concile de Latran V.

Notre thèse, que nous aborderons et élaborerons au cours du prochain chapitre de ce travail, soutient que le débat entre Pomponazzi et le concile de Latran V ne porte pas sur la question de savoir si l'âme humaine est immortelle. Comme nous le montrerons, ce débat concerne le statut de l'objet que représente l'immortalité de l'âme humaine : pour le concile, c'est un objet de savoir, dont la démonstration rationnelle est possible et approuvée par les autorités ecclésiastiques (réalisée par Thomas d'Aquin) tandis que pour Pomponazzi, il s'agit d'un objet de foi. Précisons que l'immortalité de l'âme humaine est aussi un article de foi selon l'Eglise : la vie éternelle, présupposant l'immortalité de l'âme, est l'un des articles de foi qu'on retrouve dans le Symbole des apôtres ainsi que dans le Symbole de Nicée. La différence entre le concile de Latran V tel qu'il exprime son opinion dans la *Bulla Apostolici regiminis* et Pietro Pomponazzi est celle-ci : alors que pour Pomponazzi, le statut épistémique de l'objet qu'est l'immortalité s'arrête à l'objet de foi, il va, pour le concile, jusqu'à l'objet de savoir, ce qui implique qu'il peut être démontré par la raison humaine. C'est ainsi qu'en 1516, soit trois ans après la promulgation du décret du concile de Latran V, Pomponazzi débute le dernier chapitre de son *Traité de l'immortalité de l'âme* en écrivant :

> Parvenu à ce point, je pense devoir dire en cette matière, sauf <à être contredit par un> jugement meilleur, que la question de l'immortalité de l'âme est un problème neutre, tout comme celle de l'éternité du monde. Il me semble en effet qu'aucune raison naturelle ne peut être avancée pour prouver que l'âme est immortelle, et moins encore pour prouver que l'âme est mortelle, ainsi que le mettent en lumière de nombreux docteurs qui affirment son immortalité.[69]

[68] *Quapropter, cum haec omnia irrationabilia et ab Aristotele aliena videantur esse* (…). *Quare veraciter est forma simul incipiens et desinens esse cum corpore, neque aliquo pacto potest operari vel esse sine* eo. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. GONTIER T. (trad.) p. 94-95.

[69] « *His itaque sic se habentibus, mihi, salva saniori sententia, in hac materia dicendum videtur quod quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate. Mihi namque videtur quod nullae*

Lorsque Pomponazzi écrit qu'« aucune raison naturelle » (*rationes naturales*) ne peut prouver l'immortalité ou la mortalité de l'âme, il faut comprendre que le Mantouan parle des facultés naturelles de l'âme humaine, comme Jean Duns Scot, qui dans le IV[e] livre de l'*Ordinatio* se demande « *utrum possit esse notum per rationem naturalem, resurrectionem generalem hominum esse futuram* » [70]. La reprise du vocable *rationes naturales* permet peut-être à Pomponazzi de s'inscrire dans le mouvement initié par Duns Scot[71], alors qu'il classe l'immortalité de l'âme dans la catégorie du *neutrum problema*. Notons, grâce à T. Suarez-Nani qu'en ceci, Pomponazzi et Duns Scot s'opposent à Thomas d'Aquin et à Pierre de Jean Olivi (1248–1298) qui estimaient tous les deux qu'on pouvait prouver rationnellement l'immortalité à l'aide des « facultés naturelles de l'âme »[72]. Le débat sur la démontrabilité de l'immortalité de l'âme porte, dans ses fondements, une interrogation sur la raison naturelle humaine et plus précisément, une interrogation sur sa capacité à réaliser une telle démonstration.

Scot ne fait pas partie des « nombreux docteurs » invoqués par Pomponazzi puisque ceux-ci affirment (*declarare*) que l'âme est immortelle. Il s'agit plutôt probablement de Thomas d'Aquin qui, dans sa *Somme théologique*, fournit des arguments qu'il espère voir former une démonstration en faveur de l'immortalité de l'âme. Mais qu'ils affirment l'immortalité n'est pas ce qui intéresse Pomponazzi. De par leur qualité de docteurs ainsi que de par leur nombre, les nombreux docteurs qui affirment que l'âme est immorelle mettent en lumière (*tenere*) qu'il n'est vraiment pas possible d'avancer des raisons naturelles pour prouver que l'âme est mortelle. C'est bien à cela que sert l'autorité des docteurs pour Pomponazzi qui souhaite éviter qu'en ne démontrant pas l'immortalité, on croie en la mortalité. Sa position au sujet de la prouvabilité rationnelle de l'immortalité de l'âme est équitable : on ne peut ni prouver qu'elle est immortelle, ni prouver (*probare*) qu'elle est mortelle.

Après avoir fait le tour de l'étude de la nature de l'âme, le maître mantouan montre les limites de la raison humaine en affirmant qu'aucune raison naturelle ne peut prouver l'immortalité de l'âme, encore moins sa mortalité. C'est là la fin de sa réflexion et sa nouvelle position professionnelle. Pour autant, Pomponazzi ne tombe pas dans le scepticime puisque le recours à la foi lui permet, quoiqu'il écarte cette question de son cahier des charges

rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem, sicut quam plures doctores tenentes eam immortalem declarant. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. GONTIER T. (trad.) p. 210-211.

[70] « *Utrum possit esse notum per rationem naturalem, resurrectionem generalem hominum esse futuram*. » livre IV, d. XLIII, q. 2 in SUAREZ-NANI Tiziana. *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche.* Fribourg – Paris : Academic Press Fribourg – Cerf, 2015, p. 369.

[71] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2. Les raisonnements probatoires de premier et de second degré chez Pietro Pomponazzi »

[72] SUAREZ-NANI Tiziana. *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche.* p. 367.

professionnel, d'affirmer l'immortalité de l'âme. Pomponazzi s'oppose fermement à l'ordre du concile de Latran V aux professeurs qu'ils enseignent l'immortalité individuelle de l'âme, faisant ainsi de l'immortalité une position professionnelle pour tous les philosophes :

> Et lui-même a rendu manifeste, par sa parole et par son œuvre, que l'âme est immortelle (…). Aussi, si quelques raisons paraissent prouver la mortalité de l'âme, elles sont fausses et illusoires, dès lors que la première lumière et première vérité montrent le contraire. Or, que l'âme soit immortelle, c'est là un article qui relève de la foi (…) : il doit par conséquent être prouvé à partir des principes propres de la foi. Or, le fondement sur lequel repose la foi est constitué par la révélation et par les Ecritures canoniques. C'est donc à partir d'elles seules que doit être prouvée véritablement et proprement l'immortalité de l'âme ; car les autres arguments sont étrangers et reposent sur un fondement qui ne prouve pas ce qu'il prétend <démontrer>.[73]

Si les philosophes, contrairement au Christ ressuscitant, ne peuvent présenter que des argumentations, des considérations, des thèses (*rationes*) au sujet de l'immortalité de l'âme, c'est parce que l'immortalité de l'âme ne relève pas de la philosophie, mais de la *prima lux et prima veritas*. Les opinions ont l'apparence d'une preuve (*probare videre*) mais la première lumière et la première vérité montrent (*ostendere*) le contraire, c'est-à-dire, elles montrent qu'elles sont de véritables preuves de l'immortalité de l'âme. Ce qui est cohérent, explique Pomponazzi, puisque l'immortalité de l'âme est un article de foi, qui doit être prouvé par les principes propres de la foi, qui repose sur la révélation et les Ecritures canoniques. L'adéquation de la preuve à son objet donne à la preuve son statut de preuve, et ce statut de véritable preuve lui confère son efficacité probante.

Peu après, Pomponazzi conclut, livrant sa position personnelle de façon toujours aussi laconique : « c'est pourquoi nous devons affirmer, sans hésitation aucune, que l'âme est immortelle »[74], campant en même temps sur son refus catégorique d'en faire son programme professionnel. Cette fois, la position professionnelle de Pomponazzi ne s'oppose plus, mais mais en lumière sa position personnelle : l'immortalité de l'âme est un article de foi, il ne regarde pas la philosophie. Alors qu'il est sommé de s'expliquer à la suite de la parution de son *Traité de l'immortalité de l'âme,* Pomponazzi montre, une année plus tard, dans son *Apologia,* qu'il n'a aucune intention de changer sa position personnelle au sujet de l'immortalité de l'âme :

> En vérité cela ne semble en rien intéresser la foi, puisque la foi ne repose pas sur des raisons naturelles, mais sur les autorités canoniques, confirmées le plus efficacement par les miracles – ils

[73] « *Verum cum ipse manifestaverit verbo et opere animam esse immortalem* (…). *Quare, si quae rationes probare videntur mortalitatem animae, sunt falsae et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum.* (…) *Sed animam esse immortalem est articulus fidei,* (…) *ergo probari debet per propria fidei. Medium autem, cui innititur fides, est revelatio et scriptura canonica. Ergo tantum vere et proprie per haec habet probari ; caeterae vero rationes sunt extraneae innitunturque medio non probanti quod intenditur*. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. GONTIER T. (trad.) p. 213-214.

[74] « *Quare indubie ipsam immortalem esse asserendum est*. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. GONTIER T. (trad.) p. 217.

> prouvent sans obstacle l'immortalité de l'âme, ainsi que nous le disons dans notre *Traité* –, par conséquent il ne me semble pas, à cause de cela, devoir me désister de l'entreprise. Cependant, nous disons vraiment en cela, que l'âme est proprement immortelle et que cela est en soi un article de foi, et que de ce fait elle ne peut être prouvée que par la foi ; autre vraiment est ce qui est amené afin de prouver l'immortalité, qui ne sont que des bagatelles et un scandale pour la foi, puisqu'elles sont en son détriment plutôt qu'une aide ; en effet, elles lui font honte et non honneur.[75]

L'âme humaine est immortelle : non seulement Pomponazzi l'affirme, mais en plus il justifie sa légitimité à recourir aux autorités canoniques pour ce faire. Il y a d'un côté ce qui intéresse la foi, reposant sur les autorités canoniques, confirmé par les miracles, et de l'autre côté, il y a ce qui intéresse la philosophie, reposant sur les raisons naturelles et – nous l'écrivons ici à la place de Pomponazzi – confirmé par le raisonnement humain et l'observation de la nature. L'immortalité de l'âme est un article de foi, par conséquent, elle ne peut être prouvée (*probare*) que par la foi, c'est-à-dire avoir foi en se reposant sur (*innitor*) les autorités canoniques et la confirmation (*confirmata*) et preuve (*probare*) apportées par les miracles. I. Hacking[76] rappelle que la qualité de « probable » prend le sens, pour les penseurs médiévaux, d'une opinion émanant d'une autorité reconnue comme telle. La question de l'autorité doit donc être prise en compte pour bien comprendre le propos de Pomponazzi : lorsqu'il écrit que l'immortalité est prouvée (*probare*) par la première lumière, la première vérité, la révélation, les Ecritures canoniques, ou encore les miracles, il se réfère à un type de preuve qui ne concerne pas le raisonnement déductif (seul type de preuve valable pour la tradition aristotélicienne) ni le raisonnement qui se base sur les raisons naturelles (les types de démonstrations scientifiques dont la philosophie est chargée), mais qui se base sur l' « accord ou assentiment de personnes intelligentes »[77]. Nous développerons notre réflexion sur la preuve pour elle-même dans des chapitres ultérieurs de notre travail[78].

Vouloir prouver par la raison ce qui ne relève que de la foi revient à présenter des bagatelles, des balivernes, des sornettes (*nugae*) comme preuve. Penser qu'un article de foi nécessite des bagatelles pour être prouvé ne lui rend en rien honneur. Réhabilitant la dignité du statut de la foi qui ne se réduit pas à la raison humaine, Pomponazzi s'insurge : au lieu

---

[75] « *Verum cum hoc nihil ad fidem interesse videatur, cum fides naturalibus rationibus non innitatur, sed auctoritati canonicae per miracula efficacissima confirmatae – haec enim immortalitatem animae absque aliquo scrupulo probant, veluti in nostro* Tractatus *diximus – , quare ex ea causa non mihi videbatur ad incepto desistendum esse. Verum tamen praeter haec dicimus quod animam esse immortalem proprie et per se est articulus fidei, sic quod per solam fidem probari potest ; caetera vero quae ad immortalitatem probandam adducuntur sunt merae nugae et in scandalum fidei sunt, magisque sunt in detrimentum fidei, quam in adminiculum ; immo et in fidei dedecus et non in honorem.* » (Trad. LGr) POMPONAZZI Pietro (1518) « *Apologia* », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 1293-4.

[76] HACKING Ian. *L'émergence de la probabilité.* Paris, : Seuil, 2002.

[77] *Ibid.*, p. 52.

[78] Voir les chapitres de ce travail intitulés « 3.2.2 Autonomisation de la philosophie (condamnations parisiennes et concile de Latran V) et usage de la double vérité » et « 2.2.2 Neutrum problema et démonstration »

d'apporter de l'aide à la foi, ces frivolités agissent en son détriment et représentent un véritable scandale (*scandalum*) pour la foi. Le terme de « scandale », délibérément choisi par notre auteur, porte explicitement sa connotation morale. Pourquoi utiliser un substantif si puissant pour décrire l'effet obtenu par celui qui prétend prouver un objet de foi à l'aide de bagatelles ? Pomponazzi adopte une démarche de dénonciation d'imposture intellectuelle. L'honnêteté intellectuelle consiste à ne pas tromper sur le mérite (ou l'absence de mérite) des arguments présentés. Or, ce qui est présenté comme preuve de l'immortalité de l'âme, en dehors de la foi, des autorités canoniques et des miracles, n'en mérite pas le statut. C'est pourquoi, pour Pomponazzi, ceux qui prétendent prouver l'immortalité de l'âme autrement que par la foi se rendent coupables d'imposture intellectuelle.

En outre, puisque l'immortalité de l'âme est un article de foi qu'il s'agit de croire en se basant sur les autorités canoniques, elle ne relève pas de sa position professionnelle qui, en tant que philosophe, exige d'utiliser les raisons naturelles et les textes des philosophes comme principal outil de travail. Pomponazzi se sent dès lors libre de ne pas devoir se désister de ce qu'il affirme en se basant sur les raisons naturelles. Gardons en tête la formulation de Pomponazzi au sujet de sa croyance personnelle en l'immortalité de l'âme, afin de la comparer par la suite avec celle des pères conciliaires qui ont rédigé la *Bulla Apostolici regiminis* que nous allons par la suite analyser.

Selon le parcours habituel dans l'enseignement de l'université de Padoue, Pomponazzi devait avoir terminé sa lecture des *libri naturales* en 1506. En l'absence d'informations indiquant le contraire, tout porte à croire que Pomponazzi est resté à l'université de Padoue jusqu'à sa fermeture, intervenue en 1509. Y a-t-il poursuivi son enseignement ? Cela pourrait faire sens, dès lors que l'on considère que trois années séparent 1506 de 1509, trois années qui correspondent à son absence due au déplacement qu'il a effectué à Ferrare entre 1496 et 1499 et qu'il aurait ainsi pu combler.

En 1507, son épouse Cornelia Dondi décède. Lucia et Hippolita alors encore en bas âge, Pietro Pomponazzi se remarie avec Lodovica da Montagnana, fille du noble juriste Pietro da Montagnana. En 1509, la carrière de Pietro Pomponazzi à Padoue, longue de vingt ans, prend fin : l'université de Padoue doit fermer ses portes à cause de la formation de la ligue de Cambrai, en guerre contre Venise[79]. Après un bref séjour à Mantoue, il est à nouveau invité à enseigner à l'université de Ferrare, par le duc Alfonso d'Este. Mais une année plus tard, Ferrare se trouve, elle aussi, au beau milieu d'affrontements entre les armées vénitiennes et pontificales.

[79] Voir l'introduction d'Henri Busson, in POMPONAZZI Pietro. *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements.* Trad. H. Busson. Paris : Editions Rieder, 1930, p. 9.

Pomponazzi retourne chez lui, à Mantoue. Cette période difficile connaît son apogée avec la mort de la malheureuse Lodovica, à peine trois ans après ses noces avec Pomponazzi, en 1511.

1.2 La période bolonaise (1512-1525)

En 1512, Pomponazzi accepte l'offre de l'université de Bologne, où il restera professeur quatorze ans durant, soit jusqu'à sa mort. Sa leçon inaugurale se tient au début du mois de décembre et porte sur le douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Il enseigne la philosophie naturelle dans sa chaire ordinaire, puis la métaphysique et la philosophie morale en tant que professeur extraordinaire. Ses cours rencontrent autant de succès que durant la période padouane. Pomponazzi poursuit la lecture des *libri naturales* en y ajoutant les œuvres zoologiques. Cette période est également cruciale pour sa carrière philosophique puisqu'elle voit paraître la grande majorité de ses traités[80].

Le 19 décembre 1513 se tient la huitième session du V^e^ Concile de Latran. À l'issue de cette assemblée, le Pape Léon X émet officiellement un décret sous forme de bulle, nommément la *Bulla apostolici regiminis*[81]. Nous consacrerons la troisième partie de ce travail à l'analyse de ce texte, dont les auteurs paraissent exiger des philosophes qu'ils démontrent rationnellement l'immortalité de l'âme, une exigence qui a des résonances en termes de raisonnement probatoire de second degré puisqu'elle présuppose qu'une telle démonstration est possible[82]. À la suite de la publication de son *Tractatus de immortalitate animae*, Pomponazzi sera fréquemment confronté à cette prescription. Mais nul besoin d'attendre jusqu'en 1516 : notre auteur se verra inquiété par la *Bulla Apostolici regiminis* dès l'année suivant sa promulgation. En effet, dès 1514, Pomponazzi fait l'objet d'accusations pour hérésie, ce qui l'oblige à suspendre momentanément son cours sur la *Physique* d'Aristote[83]. Toutefois, cela n'a que peu d'importance puisque peu de temps après, les poursuites sont abandonnées. Le professeur peut reprendre ses leçons. À la fin de l'année, Pomponazzi publie son premier traité, intitulé de son nom complet : *Tractatus in quo disputatur penes quid intensio et remissio formarum attendantur, nec minus parvitas et magnitudo*, traité qu'il dédicace à son ami le prince de Carpi,

[80] *Tractatus in quo disputatur quid intentio et remissio formarum attendatur, nec minus parvitas et magnitudino,* 1514 ; *Tractatus de reactione, cum quaestione de actione reali,* 1515 ; *De immortalitate animae,* 1516 ; *Apologia contra Contarenum,* 1518 ; *Defensorium adversus Aug. Niphum,* 1519 ; *De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus,* ainsi que *De fato et de libero arbitrio* 1520 (publiés à titre posthume), *Tractatus de nutritione et augmentatione,* 1521.

[81] MANSI Ioh. Dominicus (ed). *Sacrorum Conciliorum nova collectio*. (Tome 32) Paris : H. Welter, 1901, p.827-843, et ALBERIGO Giuseppe, DOSSETTI J. A., JOANNOU P.-P., LEONARDI C., PRODI P., JEDIN H. (coll.) (édition originale). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé (édition française). Paris : Editions du Cerf, 1994, p. 1237-1239.

[82] Notre thèse, concernant l'interprétation de la *Bulla Apostolici regiminis*, soutient que les pères conciliaires tiennent l'immortalité de l'âme humaine pour démontrable à l'aide de la philosophie : voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.4.2 La prescription du concile aux professeurs qui présentent des questions polémiques ».

[83] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. Paris: Vrin, 2008, p. 131.

Alberto III Pio, dans lequel il aborde la physique logico-mathématique non aristotélicienne, qu'ils ont étudiée tous les deux à Ferrare et dont ils ne gardent pas un bon souvenir.

Une année plus tard, l'université de Pise fait parvenir à Pietro Pomponazzi l'offre d'un poste très bien payé. Il reste finalement à l'université de Bologne, qui, en contrepartie, augmente son salaire[84]. Durant cette année, le Mantouan publie à Bologne le *Tractatus de reactione* ainsi que la *Quaestio de actioni reale,* qu'il dédie à son ancien étudiant, Gaspard Contarini : « *Magnifico Patrizio Veneto, Gaspari Contareno* ». À cinquante-deux ans, le professeur bolognais commence à se sentir vieux. Les notes de l'un de ses étudiants, sur son cours de l'année académique 1514-1515, portant sur le troisième livre du *De anima* d'Aristote, rapporte son soupir : *Iam sum senex*[85]. Peu importe : il se remarie au printemps 1515, pour la troisième et dernière fois, avec Adriana dalla Scrofa, originaire de Vicenza. Cette épouse-ci survivra de beaucoup à Pomponazzi. D'après Nardi, un document conservé dans l'*Archivio di Stato di Padova* et daté de 1537 tend à prouver qu'Adriana est toujours vivante, douze ans après la mort de son mari[86].

En octobre 1516, à Bologne, Pietro Pomponazzi publie le traité qui nous occupera pour ce travail de thèse, à savoir le très fameux *Tractatus de immortalitate animae*[87]. J. Marenbon explique que, dans la tradition médiévale, les Maîtres ès Arts sont très souvent les auteurs de différents manuels. Ces manuels, au contraire des *reportationes*, ne relèvent pas spécifiquement de l'enseignement donné par le maître en question. Pourtant, ils sont bien rédigés pour les étudiants universitaires[88]. Les ouvrages didactiques se déclinent sous forme de somme ou de monographie. Les monographies sont issues du « souhait d'explorer un problème intellectuel en profondeur » ou d'« argumenter contre un point de vue particulier ou un penseur » sur un sujet précis, et prennent la forme de traités[89]. Marenbon écrit:

---

[84] Cette histoire mérite quelques éclaircissements, comme l'avoue Fiorentino lui-même. Si l'on en croit la biographie de Raimondi & Valverde, cette augmentation est le résultat d'un âpre marchandage entre Pomponazzi et l'université de Bologne. Pomponazzi était en réalité prêt à accepter l'offre de l'université de Pise, mais l'université de Bologne a tout mis en œuvre pour le retenir, ce qui en dit long sur sa cote de popularité auprès des étudiants. Cf. « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 233.
[85] In : « Gironale critico della filosofia italiana » Vol. 33 (1954), p. 341-355, et in : « Giornale critico della filosofia italiana » XXXVII (1958), pp. 333-339, les deux ayant été republiés avec quelques corrections dans le volume *Mantuanitas Vergiliana*, Roma, edizioni dell'Ateneo, 1963, pp. 199-230. Collecté par NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* Firenze : Felice le Monnier, 1965, p. 204, ch. V « Qualche dato biografico e il testamento del Pomponazzi ».
[86] NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* p. 215.
[87] *Tractatus de immortalitate animae Magistri Petri Pomponatii Mantuani*, Bononiae, Justinianus Leonardus Rubieriensis, 1516, rééd. dans *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici,* Venitiis, haeredibus Octaviniani Scoti, 1525.
[88] MARENBON John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An introduction.* London, New-York : Routlege, Kegan Paul Inc., 1987, p. 26.
[89] *Ibid.*, p. 27.

> *Even these textbooks*, (…) *which were written as literary works rather than delivered as lectures, use the technical style typical of university readings and disputations, without rhetorical flourishes, any ornamentation, or any attempt to persuade a reader other than by the logic of reasoning*.[90]

Le style typique universitaire des lectures et des disputes, c'est la *quaestio*. La *quaestio* consiste en l'exposé de la problématique, les arguments *pro* puis *contra*, et enfin la *responsio* du maître. Le *Traité de l'immortalité de l'âme* de Pomponazzi, rédigé trois siècles après le développement de la *quaestio*, en comporte tous les aspects typiques. Dans l'exposé de la problématique, Pietro Pomponazzi appose sa touche personnelle en effectuant un résumé et un admirable classement de toutes les positions sur l'immortalité de l'âme en possibilités logiques avant d'entamer le processus de la discussion. En plus de l'aristotélisme revendiqué, de nombreuses sources philosophiques influencent et/ou sont discutées par le maître. L'aristotélisme de Pietro Pomponazzi répond à des exigences spécifiques (se démarquer d'autres courants aristotéliciens en vigueur et surtout du platonisme ambiant, ainsi que soutenir les convictions scientifiques de Pomponazzi) qui poussent parfois le maître à importer d'autres influences doctrinales (stoïciennes, épicuriennes, humanistes) pour compléter son exégèse, ce qui rend son propos très complexe. Disons-le sans ambages : la thèse que Pomponazzi présente dans son traité est largement incomprise. Il faut préciser que la position de Pomponazzi, en plus d'être surprenante car totalement nouvelle dans un débat ancestral, se voit noyée sous la volonté d'exhaustivité du maître qui tient à exposer toutes les opinions soutenables dans le débat de l'immortalité de l'âme. En plus de cela, cette thèse comporte, comme toute la pensée du Mantouan durant sa vie, un haut degré de subtilité, ce qui contribue à provoquer quelques désaccords d'interprétation chez ses lecteurs.

Le traité sur l'immortalité de l'âme de Pietro Pomponazzi fait l'effet d'un choc dans la discussion autour de l'âme humaine : les réactions qui s'ensuivent ne laissent pas place au doute quant aux remous provoqués par l'œuvre de Pomponazzi. Pourtant, replacée dans son contexte historique, cette polémique est pour le moins étonnante. Pomponazzi lui-même ne l'avait pas prévue et s'en étonne. Le professeur provient d'une tradition d'étude aristotélicienne que Charles Schmitt nomme « séculière » : le but consiste à comprendre le propos du Philosophe dans le texte, sans se préoccuper des possibles implications théologiques[91]. La division étanche entre la philosophie et la théologie scripturaire, permettant l'indépendance dont jouit Pomponazzi, s'inscrit dans le système des institutions universitaires de l'Italie du XVI^{e} siècle. La position qu'il soutient dans son traité sur l'immortalité de l'âme obéit à la tradition

[90] *Idem.*
[91] SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. p. 38.

universitaire au sein de laquelle s'inscrivent tous ses écrits et enseignements : Pomponazzi se donne pour seul et unique objectif de circonscrire le plus honnêtement le propos d'Aristote[92].

Professionnellement, Pomponazzi ne se soucie pas des implications théologiques de ses positions, ne tient pas compte du dogme chrétien, et ose explorer rationnellement quelque chose, puis le tenir pour faux en regard de sa foi. Voilà ce qui lui vaut d'être mal compris et suspecté : il est considéré, de son vivant mais aussi dans sa postérité, comme un mortaliste, un matérialiste, un sceptique, un agnostique ou même comme un athée[93], un libertin très dangereux[94], et il s'en faut de peu pour qu'on ne le condamne pour hérésie. D'aucuns le prennent pour un malin personnage qui sait utiliser sa prétendue foi, ainsi que ses relations amicales pour éviter le bûcher, quand sa véritable conviction personnelle se trouverait dans son interprétation de la doctrine aristotélicienne. De tout cela, il ne ressort qu'une certitude : la pensée subtile et originale de Pomponazzi ne se laisse pas facilement capturer, ni en son temps, ni dans le nôtre.

1.2.1 L'affaire Pietro Pomponazzi

Commençons par étudier le contexte dans lequel s'inscrit le *Tractatus de immortalitate animae*. La discussion sur l'immortalité de l'âme humaine prend racine dans les différentes théories antiques de l'âme, principalement dans la psychologie d'Aristote. En dialogue constant avec des grandes positions bien établies à son époque[95], Pomponazzi propose un nouveau point de vue sur le sujet pourtant tellement rebattu. Compris ou non, cela lui vaut un immense tollé de la part de différents groupes aux obédiences variées, chacun ayant des raisons spécifiques de s'attaquer au professeur bolognais. Véritable point névralgique d'une vaste polémique, le *Tractatus de immortalitate animae* donne lieu à un très grand nombre d'attaques, ainsi qu'à un nombre presque aussi grand de justifications de la part du maître.

Ainsi qu'en témoignent les *reportationes* de ses étudiants, Pomponazzi étudie l'immortalité de l'âme à partir de 1504. Le sujet suscite alors un vaste débat au sein duquel,

[92] En fait tout le traité a pour cause la demande, bien précise, de l'un de ses étudiants : quelle est l'opinion de Pomponazzi au sujet de l'immortalité de l'âme, et quelle est l'opinion d'Aristote sur l'immortalité de l'âme (cf. *Proemium* in POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. 2012).

[93] Voir l'introduction de Thierry Gontier à POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. 2012, p. LXI., ainsi que la préface de Joël Biard & Thierry Gontier à BIARD J. & GONTIER T. (dir.) *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*. Amsterdam, Philadelphia : B. R. Grüner Publishing Company, 2009, p. 5.

[94] NAUDE & PATIN. *Naudaeana et Patiniana ou Singularitez Remarquables, Prises Des Conversations De Mess. Naudé & Guy Patin.* Seconde Édition revüe, corrigée & augmentée d'Additions au Naudæana qui ne sont point dans l'Édition de Paris. Amsterdam : François vander Plaats, 1703, p. 33.

[95] La scolastique tardive du XV^e^ siècle témoigne d'un fort intérêt pour l'averroïsme (en témoignent de nombreuses traductions latines de l'œuvre d'Averroès et de textes averroïstes hébreux à Venise, ainsi que les écrits et enseignements à l'université de Padoue). Mais d'autres écoles d'interprétation prédominent également dans le champ d'étude aristotélicienne : la *via scoti*, la *via alberti*, ou encore les voies du thomisme et de l'alexandrisme qui sont solidement représentées.

chez les thomistes, Cajétan (Thomas de Vio, 1469-1534), o.p. cardinal et théologien, était intervenu. Il avait rédigé en 1509 à Rome, et publié une année plus tard à Florence ses propres *Commentaria in libros Aristotelis De anima Liber III*. Puisque l'intellect possible n'a pas d'opération propre, c'est-à-dire qu'il ne connaît pas d'opération qui ne soit pas un acte corporel, Cajétan en conclut que l'âme intellective ne peut être tenue pour immortelle selon Aristote[96]. Ce commentaire, fortement teinté de la doctrine de Jean Duns Scot, argue que l'immortalité de l'âme est une certitude de foi qui ne peut être démontrée philosophiquement. Cajétan, présent à l'assemblée conciliaire du Latran V en tant que Maître Général de l'ordre des frères prêcheurs, est l'un des deux membres qui n'adhèrent pas au décret (*non placet*) exigeant des philosophes qu'ils argumentent en faveur de la vérité de foi qu'est l'immortalité de l'âme. L'autre membre réfractaire est l'évêque de Bergame (de 1512 à 1517) Nicolaus Lippomanus, dont le neveu, Pietro Lippomanus est ami de l'ancien étudiant de Pomponazzi Gaspard Contarini qui jouera un rôle dans la polémique qui suit la publication du traité de Pomponazzi.

Lors de la publication de son traité sur l'immortalité en 1516, les réactions sont si vives que Pomponazzi passera les trois années suivantes à se défendre contre les différents assauts. En 1517, des théologiens renommés lancent contre Pomponazzi des attaques orales rapportées. Objectent à la doctrine pomponacienne Vincentius Colzade de Vicentia, o.p., maître régent au *studium* de St Dominique de Bologne (maître de Bartolomeo Spina (1475-1546) – l'un des deux plus importants adversaires de Pomponazzi dans cette polémique), ainsi que Petrus Manna de Crémone, théologien thomiste renommé avec lequel Pomponazzi entretiendra une correspondance nourrie au sujet de l'immortalité de l'âme.

Gaspard Contarini (1483-1542), ancien étudiant de Pietro Pomponazzi, devenu o.p. cardinal vénitien, aristotélicien d'obédience thomasienne, remet en privé ses objections à son ancien professeur, qui les publiera sans toutefois jamais dévoiler son nom[97]. C'est Petrus Lippomanus (1504-1548) qui joue les intermédiaires pour Gaspard Contarini. Petrus serait alors, quoiqu'âgé de seulement treize ans, évêque de Bergame (il aurait eu Gabriele Castelli pour co-adjuteur). Il aurait succédé à son oncle, Nicolaus Lippomanus, qui occupa ce poste de 1512 à 1516 et qui, tout comme Cajétan, ne donna pas son *placet* lors de l'approbation de la *Bulla Apostolici regiminis* pour des raisons que nous étudierons dans l'analyse que nous proposerons

[96] CAJETANUS Thomae de Vio. *Commentaria in libros Aristotelis De Anima Liber III.* Ed. cur. G. Picard, S. J., G. Pelland, S. J. Bruges-Paris : Desclée de Brouwer, 1965, p. 61, § 93-94.
[97] « L'immortalité de l'âme à Venise au XVIe siècle, Table chronologique », in GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 276-277. Gaspard Contarini fait connaître son nom en publiant son *Tractatus contradictoris* l'année même de la mort de Pomponazzi, cf. « Autour de Pomponazzi, l'intervention de G. Contarini », *Ibid.*, p.177.

dans ce texte[98]. Comme l'explique E. Gilson, ces savants hommes, « sans accuser Pomponazzi d'hérésie, ne pensaient pas que le contenu du livre fût vrai et l'estimaient entièrement étranger à la pensée d'Aristote »[99]. Pietro Pomponazzi les prend au sérieux et leur répondra de façon détaillée dans son *Apologia*, publié une année plus tard.

Dans le même temps, certains moines[100] dénoncent Pomponazzi pour motif d'hérésie auprès du *Patriarcha Venetiarum* Antoine Contarini (1450-1524). Le patriarche ordonne officiellement de brûler en place publique le traité impie et d'en interdire la vente sur le territoire de la Vénétie. Puis le cardinal Petrus Bembus (1470-1547), premier conseiller du Souverain pontife, est prié par les calomnieurs d'examiner le fameux traité afin de déterminer les mesures à prendre contre son auteur. Mais Bembus ne trouve aucune forme d'hérésie dans le *Tractatus de immortalitate animae*. Selon Pomponazzi lui-même, le Maître du Palais apostolique donne son assentiment à la théorie exposée dans son traité et déclarerait que de nombreux hommes « très chrétiens »[101] ont tenu la même opinion. Le *Tractatus de immortalitate animae* est réimprimé dans l'année. Notons qu'il connaîtra encore plusieurs rééditions : à la mort de Pomponazzi, en 1525, le traité est réédité dans *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici* à Venise par Octaviani Scoti[102], puis en 1534 sous le titre *Petri Pomponatii Mantuani Tractatus de Immortalitate Animae*[103].

Pietro Pomponazzi fait publier une *Apologia* à Bologne, un peu plus d'un mois après avoir terminé de la rédiger, soit le 3 février 1518. Dans cet écrit, il s'explique et se justifie face à Contarini, Vincentius de Vicentia et Petrus Manna. Vittoria Perrone Compagni (2011) situe ce traité entre le traité sur l'immortalité de l'âme, qu'il prolonge, et le *De incantationibus* et le *De*

[98] Voir le chapitre de ce travail intitulé : « 3.3.6 Sixième et dernière partie : *non placet* »
[99] GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p.254.
[100] « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 234 et GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p.255, 259 et 276. On n'a pas plus de précision quant à ces dénonciateurs, mais souvenons-nous que dans le *Proemium* du traité sulfureux, Pomponazzi rapporte qu'il réalise son exposé face à et à la demande de Frère Jérôme Noël de Raguse, o.p. ainsi qu'à un certain nombre d'étudiants probablement eux aussi dominicains, exposé qui va, entre autres, à l'encontre de l'interprétation thomiste d'Aristote. Etienne Gilson, quant à lui, écrit que Pomponazzi n'apprécie pas ces moines, qu'il surnomme « *cucullati* » (sur cette expression, voir la note de bas de page n°114 ci-dessous), dont Ambroise Flandino est l'illustre représentant, car il les range dans la catégorie des médisants, leur répondant au III[e] livre de son *Apologia*, tandis que les deux premiers sont réservés aux savants. Bartolomeo Spina, dans son *Flagellum Tres Libros Apologiae Pomponatii de Immortalitate Animae,* raconte pourtant qu'aucun des frères prêcheurs ne faisait partie des dénonciateurs.
[101] « *Verum Bembus* (…) *ut librum legit, nihilque inspexit quod sibi haeresim sapere videretur, librum et opinionem suam transmittit ad Apostolici Palatii Magistrum, quandoquidem hoc sit praecipuum eius officium. Apostolici Palatii Magister ridet, laudat Bembi sententiam, refertque Bembo multos fuisse viros christianissimos qui et huius opinionis extiterunt.* » POMPONAZZI Pietro (1518) « *Apologia* », POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 1495.
[102] POMPONAZZI Pietro. *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici.* Venitiis : haeredibus Octaviniani Scoti, 1525 [en ligne].
[103] POMPONAZZI Pietro. *Petri Pomponatii Mantuani Tractatus de Immortalitate Animae*. 1534 [en ligne].

fato, qu'il annonce. Les deux premiers livres de l'*Apologia* présentent selon elle une *anticipazione di un approfondimento concettuale in corso di elaborazione*[104]. Pour cette spécialiste de l'aristotélisme du *Cinquecento*, l'*Apologia* établit que Pomponazzi n'a aucune intention de se rétracter, ni même de diluer tant soit peu ses idées. Il se montre même bien au contraire intransigeant dans son interprétation de la psychologie aristotélicienne, interprétation qui se radicalise encore dans ses traités ultérieurs. Le troisième et dernier livre de l'*Apologia* propose une réflexion sur la délimitation claire entre la philosophie et la foi, attribuant à chacune des rôles distincts et définis. L'*Apologia* est particulièrement éclairante quant à la spécificité de la pensée pomponacienne, tant en ce qui concerne son exégèse aristotélicienne qu'en ce qui concerne sa position quant à la séparation des cadres de pensée. Pomponazzi adresse son livre à Sigismond Gonzague (1469-1525), légat à Bologne. Il se trouve que Sigismond est le frère de Francesco II, marquis de Mantoue et disciple de Pomponazzi en 1488. Autrement dit, tout comme Francesco Gonzague, Sigismond vient de la noble *casa Gonzaga*, sous la protection de laquelle se trouve la famille de Pietro Pomponazzi depuis des générations.

On ne peut pas dire que la parution de l'*Apologia* ait affaibli la polémique. Les attaques continuent d'affluer. Malgré cela, Pomponazzi poursuit sa carrière à l'université de Bologne avec succès. Le même honneur lui est fait qu'à l'université de Padoue : durant 1518, il occupe sa chaire sans adversaire et est autorisé à choisir lui-même les œuvres qu'il souhaite enseigner[105]. De plus, le *Tractatus de immortalitate animae* sera imprimé une troisième fois en 1525. Il faut sûrement évoquer les fidèles amis nobles et haut placés de Pomponazzi (Niccolò Lippomani, Pietro Bembo, la *casa Gonzaga*, le prince de Carpi Alberto Pio, pour ne citer qu'eux) afin d'expliquer – quoiqu'en partie seulement – comment il évite les ennuis graves. Évoquons aussi la personnalité de Léon X : instruit, protecteur des arts et des lettres, il est particulièrement intéressé par l'Antiquité. Nous retenons que Pomponazzi a pu bénéficier de la générosité d'un pape à la large curiosité intellectuelle.

En plus des appuis et de la popularité dont jouit Pomponazzi, son bon sens l'aide beaucoup : comme l'écrit Luca Bianchi, « l'expérience des controverses des années 1516-19 l'a induit à adopter une stratégie plus souple et plus réservée à la fois »[106]. Il s'abstient de publier son *De incantationibus* ainsi que son *De fato*. Enfin et surtout, nous expliquerons, dans ce travail, les raisons purement doctrinales de cette polémique ; si les courants, les idéaux et les

[104] PERRONE COMPAGNI Vittoria, « L'*Apologia* : bilanci, anticipazioni, polemiche », in POMPONAZZI Pietro. *Apologia*. Intr., trad., e com. di V. Perrone Compagni. Firenze : Leo S. Olschki Editore, 2011, p. VIII.
[105] Voir : Thierry Gontier in POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. 2012, p. X.
[106] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p.133.

points de vue peuvent parfois s'opposer sur certains points, ils peuvent néanmoins aussi se rencontrer – voire se manquer, sur d'autres points.

Ne négligeons pas pour autant le danger auquel Pomponazzi est exposé, et dont lui-même est bien conscient. De nouvelles dénonciations sont lancées à son encontre, par des moines dont nous dirons quelques mots peu après. Il se voit alors invité à clarifier sa position devant le légat Lorenzo Fieschi. C'est peut-être cette mise en examen, période grave de sa vie, que Pomponazzi relate dans un aparté (mentionné par B. Nardi et L. Bianchi), durant l'un de ses cours sur le premier livre du *De partibus animalium*, à Bologne le 13 décembre 1521. Entre latin magistral et langue vernaculaire, l'expression touchante du professeur donne à voir l'émotion suscitée par la difficulté de l'expérience vécue :

> Quand j'étais jeune, je proférais de façon téméraire, et il me semblait tout savoir. Mais à présent que je suis vieux, je ne sais que dire, et il m'arrive comme à Saint Pierre, qui disait au Christ, avec la plus grande hardiesse : « je ne te renierai point même s'il me fallait mourir avec toi » ; - et ensuite, alors qu'il l'avait nié trois fois, et que le Christ lui avait dit : « Pierre, crois-tu en moi ? » - ses épaules tremblaient, parce qu'il se souvenait l'avoir nié. Pareillement, il m'arrive ceci : quand j'étais jeune, j'étais savant ; parce que je me suis trouvé chez le fourreur, et que l'on m'a battu sur le dos, je ne sais que dire. (…) Que faut-il donc dire ? Je dis que moi, je suis perplexe et que je voudrais avoir quelqu'un qui m'enseigne. En effet Aristote, au deuxième livre de *la Rhétorique*[107] et Platon, dans *la République*[108], disent que les jeunes sont ambitieux et déclarent tout savoir ; il n'en va en revanche pas de même des vieux, parce qu'ils sont échaudés ; or, moi je suis vieux.[109]

L. Bianchi nous apprend que l'expression proverbiale « *mi son trovato in pelliçaria* » utilisée par Pomponazzi lorsqu'il arrive au point culminant de ses mésaventures peut se traduire par « j'ai risqué d'être écorché comme un renard »[110]. Le risque semble avoir été assez grand. Lorsqu'il en arrive à relater ce qu'il a vécu, le maître perd son latin et se réfugie dans sa langue provençale, marquant l'aspect très concret de l'émotion liée à l'exemple narré. Le 13 juin 1518, c'est le pape Léon X lui-même qui ordonne à Pomponazzi de se conformer au décret du Concile de Latran V :

---

[107] Aristote, *Rhétorique*, livre II, 12, 6.
[108] Platon, *La République*, 563a-b.
[109] (Notre traduction) « *Quando eram iuvenis, temerarie proferebam, et mihi videbatur omnia scire. Sed nunc, quando sum senex, nescio quid dicam, et accidit mihi sicut sancto Petro, qui dixit Christo, cum maxima audacia : « non te negabo etiam si me tecum mori opus esset » ; - et post, cum negasset eum ter, et Christus dixisset ei : « Petre, credis in me ? » - ipse se strinse inelle spalle, quia recordabatur se eum negasse. Così accidit mihi : quando eram iuvenis, o, eram doctus ; mo' perché mi so' trovato in pelliçaria, et emi stato dato in su la schiena, nescio quid dicam.* (…) *Quid ergo est dicendum ? Dico quod ego sum perplexus et vellem habere qui me doceret. Nam aristoteles 2° Rhetorice et plato in de republica dicunt quod iuventus est ambitiosa et profitetur omnia scire ; senex autem non sic, perchè sono scottati ; ego autem senex sum.* » Parigi, Bibl. Nation., ms. lat. 6537, f. 16 r-v (ad I, lez. 8), riportazione di Gregorio da Lucca.Trad. LGr. Ce texte est extrait de BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p.134 et de NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* p. 205, ch. V « Qualche dato biografico e il testamento del Pomponazzi ».
[110] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p.134.

> Petrus de Mantoue a soutenu qu'il semble que l'âme rationnelle, selon les principes de la philosophie et la pensée d'Aristote, soit mortelle, contre la détermination du concile de Latran. Le pape charge Petrus de révoquer sa parole, <ou> d'autres poursuites seront engagées contre lui.[111]

Le pape demande à Pomponazzi de révoquer son affirmation selon laquelle l'âme rationnelle semble mortelle selon la philosophie et Aristote. Cette demande revient à exiger de Pomponazzi une argumentation en faveur de l'immortalité de l'âme, cela au prix même de sa théorie selon laquelle une telle démarche n'est pas possible. Mais le Mantouan refuse, même face à la plus haute instance, de modifier sa position proprement philosophique. Selon Compagni ainsi que Raimondi&Valverde, c'est grâce au soutien de Petrus Bembus à la cour papale que la procédure à son encontre est interrompue avant même qu'elle ne soit enclenchée. De son côté, Pomponazzi manœuvre habilement pour éviter le pire. Comme le mentionne E. Gilson[112], en tant que laïc et père de famille, Pomponazzi doit anticiper les écueils ; s'il se montre droit et courageux dans ses fonctions, il sait aussi rester prudent. Les risques sont bien réels. Si Pomponazzi peut compter sur des amis hautement placés, il doit aussi en découdre avec des adversaires non moins en vue. Agostino Nifo, l'un de ses adversaires les plus virulents, est dans les bonnes grâces du pape Léon X. Ajoutons qu'en plus de ses adversaires sur le plan philosophique qui le traitent avec courtoisie, Pomponazzi évoque dans son *Apologia* des ennemis qui fomentent continuellement contre lui : des moines[113].

La détestation est réciproque. Pomponazzi n'épargne pas ceux qu'il nomme les *cucullati*[114]. Or, si quelqu'un prend mal ces accusations et moqueries (il faut le dire, très

---

[111] Un extrait de lettres des papes, fait par Contelori, in RANKE Léopold. *Histoire de la papauté pendant les seizième et dix-septième siècles.* (Tome I) J.-B. Haiber (trad.). Paris : Debècourt, 1888, p. 110 : « *Petrus de Mantua asseruit quod anima rationalis, secundum principia philosophiæ et mentem Aristotelis, sit seu videatur mortalis, contra determinationem concilii Lateranensis. Papa mandat ut dictus Petrus revocet, alias contra ipsum procedatur* » Trad. LGr. Voir aussi : LAURENT M.-H. (1938), « Introductio », in CAJETANUS Thomae de Vio. *Thomas de Vio cardinalis Caietanus (1469-1534), Scripta Philosophica : commentaria in De Anima Aristotelis*. Ed. cur. P. J. Coquelle. Romae : apud Institutum "Angelicum", 1938, p. XXXIX, PERRONE COMPAGNI Vittoria, « L'*Apologia* : bilanci, anticipazioni, polemiche », in POMPONAZZI Pietro. *Apologia*. 2011. p. LV, « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 234, et RENAN Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. p. 257.

[112] « Reconnaissons pourtant que Pomponazzi a le talent d'éveiller le soupçon. Il inquiète. C'est peut-être que ce laïc, chargé de famille et peu soucieux de s'engager en quelque affaire où il n'a rien à gagner, prend facilement peur et s'inquiète de l'avenir. (…) Il avait des ennemis qui ne lui voulaient aucun bien et qui travaillaient à exciter contre lui les pouvoirs publics. » GILSON Etienne, « Autour de Pomponazzi, Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle », in GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 221.

[113] « *Cum libellus noster* De immortalitate animae *in inclitam Venetiarum urbem delatus esset, illico duae sectae insurrexerunt : una namque Fratrum sive Cucullatorum nuncupata, quae de haeretica pravitate apud eius urbis Patriarcham et illustrissimos Senatores me detulit ; unde factum est ut statim eiusdem Patriarchae et Senatus decreto bibliopola libellum istum vendere interdiceretur ; idemque Cucullati palam in pulpito me et libellum meum haereticum et schismaticum pronuntiarent ; altera autem fuit secta quorumdam doctissimorum virorum, qui etsi minime hoc affirmarent, librum tamen hunc veritatem non continere dicebant, prorsusque ab Aristotelis sententia alienum.* » POMPONAZZI Pietro. *Apologia*. (1518), in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 1110.

[114] Selon GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 225, le terme *cucullati* remonte au moins au XII[e] siècle, et s'il n'est pas une véritable injure, il ne fait pas non plus preuve de respect envers les moines qu'il désigne. Nous

explicites dans l'*Apologia*) contre les encapuchonnés, c'est bien le dominicain Bartolomeo Spina. Celui-ci rédige trois attaques : le *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae* (1519) en réponse aux *Commentaria in 'De anima' Aristotelis* (1509) de Cajétan, le *Flagellum in tres libros Apologie Peretti* (Venise, 1519) et la *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium* (Venise, 1521) contre le *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponazzi. Comme le relate Gilson[115], Spina reproche à Cajétan de ne pas s'accorder avec Thomas d'Aquin au sujet de la démontrabilité de l'immortalité de l'âme chez Aristote. Cajétan suit en effet la voie scotiste en ceci que pour lui, Aristote n'a pas démontré l'immortalité de l'âme, laissant ses lecteurs dans le doute. À cause de la proximité des thèses cajétanienne et pomponacienne[116], Spina estime tout de go que Pomponazzi est sous l'influence de Cajétan[117].

Spina n'est peut-être pas l'un des adversaires les plus sérieux sur le plan philosophique, mais il est bien l'un des plus agressifs. Pour lui, Pomponazzi n'est pas sincère lorsqu'il exprime sa foi. Dans le *Flagellum*, rédigé en 1518 en réponse à l'*Apologia*, il n'a pas de mots assez durs pour marquer son incompréhension face au refus, de la part du professeur bolognais, de trouver chez Aristote de quoi prouver l'immortalité individuelle de l'âme humaine. D'autres philosophes, et de très fameux, y sont bien parvenus avant lui ! Spina voit de la mauvaise volonté chez Pomponazzi. Il relate qu'il a dû défendre la vérité de la foi devant des élèves ébranlés par les écrits de Pomponazzi et de Cajétan, qu'il lie dans le méfait d'avoir soutenu la mortalité de l'âme chez Aristote. Pourquoi soutenir une chose pareille, quand on peut trouver l'immortalité chez le Stagirite[118] ? Selon lui, si Pomponazzi était aussi chrétien qu'il le prétendait, il aurait dû, après avoir argumenté en philosophe, répondre à la question de l'immortalité de l'âme en théologien afin de ne pas faire apparaître la foi aussi irrationnelle :

---

référons au poème d'Etienne Dolet, « *In quendam, qui cucullum abiecerat* », qui a été édité en 1534, dénonçant l'hypocrisie dans le milieu monacal, pour saisir le sens de ce terme.

[115] GILSON Etienne. « Autour de Pomponazzi, problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle », in GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 165 *et seq*.

[116] Plus précisément : la proximité des conclusions sur l'impossibilité de démontrer philosophiquement l'immortalité de l'âme.

[117] Dans sa dédicace au *Propugnaculum* au cardinal Grimani, Spina écrit deux points que nous mettons ici en exergue : premièrement, Pomponazzi reconnaît que Cajétan lui a ouvert la voie, deuxièmement, que Spina a dû enseigner à des étudiants « ébranlés dans leurs cœurs par les écrits de ces deux hommes : *ob scripta Peretti et Caietani* ». Dans son *Flagellum*, Spina écrit, aux lettres marginales O et Q : « *tam insulsa et periculosa et inaudita doctrina quae a Caietano sumpsit exordium* ». GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 264. Il s'agit pourtant de bien distinguer la thèse de Cajétan de celle de Pomponazzi. Précisons avec Gilson que Cajétan n'affirme pas que l'immortalité de l'âme est indémontrable ; il estime qu'elle est indémontrable chez Aristote. Pour Pomponazzi en revanche, elle est rationnellement indémontrable.

[118] « *Et cum de nostro intellectus ipse (Aristoteles) in libro* De anima *dicat ea ex quibus immediate et necessario infertur ipsum (intellectum) esse simpliciter incorruptibilem, cur tu vel Cuieta contra intentionem glossatis hoc non esse verum de intellectu qui est potentia animae nostrae et qua humanus est, sed solum de intellectu ut intellectus et de intellectu separatorum ?* » Bartolomeo Spina, dédicace au *Propugnaculum* au cardinal Grimani, *Idem*.

> Tu aurais donc dû, si tu avais argumenté en philosophe, répondre du moins en théologien et donner satisfaction à l'intellect dans la mesure de tes forces, pour ne pas créer l'impression que la foi prêche des choses aussi irrationnelles que tu t'efforces de le faire paraître.[119]

Spina relève des aspects primordiaux du conflit entre le décret promulgué par le concile de Latran V et le *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponazzi. Pourtant, ce dernier ne répond à aucune des attaques du dominicain. Il est en outre intéressant de noter que le dominicain témoigne de réunions de moines tentant de faire condamner Pomponazzi pour hérésie[120], ce qui confirme les craintes de Pomponazzi relatées dans son *Apologia*. De fait, les encapuchonnés représentent une véritable menace à l'égard du Mantouan. Ambroise de Naples (Fiandino), évêque suffragant de Mantoue et Ermite de St Augustin, attaque publiquement[121] Pomponazzi au cours d'un sermon. Par la suite, l'ermite dépasse la simple incrimination orale. Le rôle d'Ambroise dans cette histoire, auquel Pomponazzi consacre le livre III de l'*Apologia,* est des plus ambigus : Etienne Gilson estime qu'il « semble avoir incarné aux yeux de Pomponazzi le type même des *cucullati* détestés »[122] et affirme qu'il aurait lui-même porté le *De immortalitate animae* à la connaissance d'Agostino Nifo, l'autre des deux pires adversaires de Pomponazzi dans cette affaire[123], l'encourageant à le réfuter. De plus, à la suite de l'*Apologia,* Fiandino publie à Mantoue en 1519 un traité conséquent contre Pomponazzi : *De animorum immortalitate… liber contra assertionem mortalitatis*[124], présentant des objections parfois mêlées de platonisme. F. P. Raimondi & J. M. García Valverde relatent qu'après avoir rédigé son traité, Ambroise Fiandino se serait finalement rétracté face à Pomponazzi, niant les attaques à son encontre, allant même jusqu'à le prévenir de la prochaine offensive de Nifo.

---

[119] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 132. Texte original : « *Librum per se edidisti qui philosophica et theologica complectatur, unde in toto progressu simpliciter affirmas animam esse absolute mortalem, et in fine concludis esse problema neutrum secundum philosophiam, et animam esse immortalem secundum fidem. Debueras igitur, si ut philosophus argumentatus fueras, saltem ut theologus respondere, et intellectum pro viribus satisfacere ne videretur fides adeo irrationalia veluti conaris fieri ut appareat, praedicare.* » Bartolomeo Spina, *Tutela veritatis*, conclusion, in GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 266 (note de bas de page n° 20).

[120] GILSON Etienne. « Autour de Pomponazzi, problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e^ siècle », *Ibid*., p. 256.

[121] Plus précisément : de la chaire, « *dal pulpito* » dans « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 234.

[122] GILSON Etienne. « L'immortalité de l'âme à Venise au XVI^e^ siècle », in GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 258.

[123] Agostino Nifo da Sessa, son *concurrens* à l'époque de l'université de Padoue, qui, on l'a dit, était peu estimé de Pietro Pomponazzi.

[124] « L'immortalité de l'âme à Venise au XVI^e^ siècle », in GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 258-259.

Agostino Nifo (que Pietro Pomponazzi connaissait pour l'avoir eu comme adversaire à Padoue en 1495) rédige son propre *De immortalitate animae*[125], qu'il fait paraître à Venise quelques mois après l'*Apologia* de Pomponazzi, soit en octobre 1518. Alors qu'il avait souscrit à la thèse averroïste de l'intellect unique en 1492 dans son premier *De Intellectu*[126], provoquant ainsi le scandale, Nifo s'était défendu de tout averroïsme dans un second *De Intellectu* publié en 1503[127]. Dans son *De immortalitate animae,* il s'oppose à Pomponazzi en affirmant qu'il revient au philosophe naturaliste de traiter de l'âme intellective[128]. Il parvient à soutenir l'immortalité de l'âme en apportant l'habile réponse selon laquelle on peut, sans trahir Aristote, affirmer que ce qui reste après la mort n'est pas l'âme, mais un intellect[129]. Pietro Pomponazzi rédige un *Defensorium P. Pomponatii Mantuani sive responsiones ad ea quae A. Niphus Suessanus adversus eum scripsit*, tout d'abord interdit de publication par les autorités ecclésiastiques. Il est ordonné que Pomponazzi joigne à son texte une réfutation officielle de sa doctrine. Pour ce faire, Pomponazzi s'attache les services du théologien dominicain Chrysostome Javelli (1470-1538), recteur des études de théologie à Bologne.

Javelli semble avoir véritablement compris le propos de Pomponazzi. Il prend sa foi au sérieux. Quoique personnellement convaincu par la doctrine thomiste, Javelli conçoit, contrairement à la plupart des détracteurs de Pomponazzi, qu'on puisse renoncer à rendre compatible Aristote et le christianisme, sans pour autant renier sa foi. Ce libéralisme de pensée trouve sa réciproque chez notre auteur, qui, quoique personnellement convaincu qu'on ne peut démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme, conçoit qu'on puisse vouloir argumenter en ce sens[130]. Javelli rédige des *solutiones* aux raisons de soutenir que l'immortalité de l'âme est un article de foi. Grâce à l'intervention de Javelli, le *Defensorium* est publié à Bologne au cours de l'année 1519 et, plus important encore, Pomponazzi n'intervient jamais sur le terrain

[125] AUGUSTINI NIPHI philosophie suessani *De immortalitate humanae animae libellus adversus Petrum Pomponatium Mantuanum*, ad Leonem Xm Pontificem Maximum. Venetiis…, 27 octobris 1518.
[126] BOULÈGUE Laurence. À propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi *versus* Agostino Nifo, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*. p. 84.
[127] BOULÈGUE Laurence. La *Digressio* sur le *De Anima* III de Jean-François Pic de la Mirandole. Une contribution paradoxale la tradition péripatéticienne, in *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis, Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies.* (Uppsala 2009), Brill, vol. 14 (2012), p. 250.
[128] BOULÈGUE Laurence. L'ontologie de l'âme noétique dans le débat sur l'immortalité de l'âme en Italie (1516-1518). *Quomodo de anima intellectiva considerat naturalis*, in *Lo Sguardo*. N°18 (2015), p. 315.
[129] BOULÈGUE Laurence. À propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi *versus* Agostino Nifo, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*. p. 96.
[130] D'ailleurs les deux hommes se sont si bien compris l'un l'autre que finalement, comme l'écrit E. Gilson, « ce que Pomponazzi avait dit ne pouvoir faire à sa requête, Javelli ne l'a pas fait non plus » ; les raisons que Javelli apporte pour soutenir l'immortalité de l'âme sont sans rapport aucun avec la problématique pomponacienne, c'est-à-dire l'indémontrabilité de l'immortalité sur les bases aristotéliciennes. Voir : GILSON Etienne, « Autour de Pomponazzi, Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI[e] siècle », in *Humanisme et Renaissance*. p. 261.

théologique, maintenant ses positions philosophiques contre vents et marées[131]. L'affaire Pietro Pomponazzi se termine sans que les adversaires du Mantouan ne ressortent vainqueurs de leur combat, avouant par là même l'impuissance des injonctions que les pères conciliaires du V^e^ Concile de Latran avaient pourtant pris le soin de mettre en décret.

1.2.2 Les raisonnements probatoires de deuxième degré

La difficulté du problème que Pomponazzi a transmis à la philosophie est de taille. Aristote n'a jamais prononcé un mot sur l'immortalité de l'âme : en effet, il ne pouvait connaître que l'état actuel (ou naturel) de l'âme puisqu'il procède à l'aide de la raison et de la philosophie. Qu'est-ce qui permet de connaître l'état futur de l'âme, dont nous n'avons aucune expérience ? C'est là exactement le sens du problème neutre tel qu'il est entendu dans le *Tractatus de immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi : rationnellement, on ne peut apporter aucune démonstration de l'immortalité de l'âme humaine.

Pomponazzi ne trouve aucun argument chez Aristote qui permette de soutenir l'immortalité de l'âme humaine mais encore, il refuse d'accorder le statut de preuve aux arguments des auteurs qui soutiennent philosophiquement l'immortalité. Dans la conclusion de son *Traité de l'immortalité de l'âme,* il écrit :

> Aussi, si quelques raisons paraissent prouver la mortalité de l'âme, elles sont fausses et illusoires, dès lorsque la première lumière et première vérité montre le contraire. Mais si d'<autres raisons> semblent prouver son immortalité, assurément elles sont vraies et éclairées, mais ne sont ni la lumière, ni la vérité.[132]

La première lumière et première vérité sont identifiées au Christ, dont la parole et l'œuvre suffisent à rendre manifeste et à démontrer l'immortalité de l'âme. Bien sûr, la mortalité allant à l'encontre de la parole et de l'œuvre christique, elle relève de fausses et illusoires raisons. La nuance concerne l'immortalité : quand bien même elle est vraie, elle ne peut être amenée que par des raisons qui ne sont ni la lumière, ni la vérité. Investi dans la démarche consistant à rendre à la foi sa dignité propre, Pomponazzi asserte que toutes les raisons du monde ne peuvent se substituer aux principes propres de la foi : la révélation et les Ecritures canoniques. Si elles vont dans le sens de la vérité, c'est que ces raisons sont vraies non en elles-mêmes, mais en ce sens qu'elles ont été éclairées par la lumière première. Autrement dit, aucun raisonnement

[131] « *In ogni caso, né nell'Apologia né nel Defensorium Pomponazzi ritratta in alcun modo la dottrina esposta nel Tractatus de immortalitate animae.* » F. P. Raimondi & J. M. García Valverde, « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 235.

[132] « *Quare, si quae rationes probare videntur mortalitatem animae, sunt falsae et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum. Si quae vero videntur probare eius immortalitatem, veræ quidem sunt et lucidae, sed non lux et veritas.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier, p.212-213.

produit par les philosophes ne peut mener de façon nécessaire à la conclusion de l'immortalité de l'âme, mais si des philosophes parviennent à cette conclusion qui se trouve être vraie, c'est par quelque chose d'externe à leurs raisonnements, soit par accident.

Le meilleur exemple, pour illustrer la position de Pomponazzi à ce sujet, est celui de la critique qu'il produit à l'endroit de la théorie de Thomas d'Aquin sur l'immortalité de l'âme. Peu avant, toujours dans le *Tractatus de immortalitate animae,* Pomponazzi exprime son avis sous forme d'hypothèse, avec la prudence d'un homme qui critique le *divus Thomas* : peut-être l'affirmation de l'immortalité de l'âme « excède-t-elle les limites naturelles, en faisant intervenir quelque élément qui relève de la croyance ou de la révélation »[133]. Tout le travail préalable que Pomponazzi a effectué, montrant que l'affirmation de l'immortalité de l'âme excède bel et bien les limites naturelles, oblige celui qui entend démontrer rationnellement à faire intervenir quelque chose d'externe à celles-ci et au pouvoir du raisonnement, à savoir la foi. Mais on l'a vu, l'adéquation de la preuve à son objet est une condition nécessaire pour prouver[134]. Une autre condition nécessaire pour prouver est qu'une démonstration soit bien une démonstration, c'est-à-dire qu'on parvienne, à partir des prémisses, de façon nécessaire à la conclusion. Autrement dit, il faut que le raisonnement soit valide. Or en affirmant qu'aucun philosophe ne peut produire de raisonnement menant de façon nécessaire à la conclusion de l'immortalité, Pomponazzi dénie à la philosophie toute possibilité de produire une démonstration de l'immortalité de l'âme. Comme l'explique T. Gontier, « Pomponazzi ne présente jamais sa discussion avec Thomas comme une réfutation »[135]. Il tient la position de Thomas pour vraie, mais il lui dénie tout accord avec celle d'Aristote. Pour Pomponazzi, Aristote et la vérité sont dissociés, mais le corpus aristotélicien, du moins sur la question de l'immortalité, semble représenter toutes les possibilités rationnelles.

Faisons ici intervenir l'un des écarts en langue vernaculaire auquel Pomponazzi, si l'on en croit les nombreuses notes de cours de ses étudiants, était habitué. Nous devons pour ce faire revenir à la *Questio de unitate intellectus,* que Pomponazzi a donnée en 1506 à Padoue. Le maître y présente la position d'Averroès, qu'il tenait alors pour l'interprétation correcte du *De anima* d'Aristote, et la position chrétienne, qu'il tient pour vraie. À ce moment de son cours,

[133] « (…) *excedant limites naturales, sic quod aliquod vel creditum vel revelatum praesupponant* (…) » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 212-213.
[134] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.1.2.1 Adéquation de la preuve à son objet : condition nécessaire pour l'efficacité probante »
[135] GONTIER Thierry, « *Pulex contra elephantum* : Pomponazzi et Thomas, lecteurs du *De anima* d'Aristote », in BOULÈGUE Laurence (dir.) *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste.* Cahiers de philologie volume 31, Apparat critique. Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 2014, p. 47-48.

Pomponazzi explique à ses étudiants la position de Thomas d'Aquin, qui consiste à affirmer, contre Averroès, « que l'homme intellige de façon universelle mais que s'il reçoit quelque chose sur le mode singulier, c'est en tant qu'il est extrait de la puissance matérielle, et non parce qu'il est reçu sur un mode singulier »[136].

Puis, Pomponazzi objecte : il n'est pas possible d'admettre que l'âme soit reçue sur un mode singulier tout soutenant qu'elle peut s'extraire de la puissance matérielle. Mais en acceptant cette impossibilité, alors l'opinion mortaliste d'Alexandre devient soutenable : tout en restant une forme matérielle, l'âme peut être élevée de la matière dans son acte d'intellection. Bien évidemment, cette opinion n'est pas plus acceptable, pour l'Eglise, que celle d'Averroès. Pomponazzi explique ensuite à ses étudiants pourquoi Thomas d'Aquin concilie les deux opinions que Pomponazzi a présentées comme fausses du point de vue aristotélicien pour l'immortalité, et comme menant à l'opinion alexandrinienne pour la multiplicité des âmes.

Enfin, en guise de conclusion, Pomponazzi réfère ses étudiants à un proverbe en langue vulgaire, bien connu, que l'on pourrait traduire en français par « Si l'Eglise perd, le dommage est au pape » : « *Ad ultimum dicam, quemadmodum dicit proverbium tritum vulgare : Se la giesia perde, el danno sia dil papa. Nescio aliter solvere. Si quis melius scit, dicat.* » Nous rapprochons ce proverbe de l'adage 3197 d'Erasme (1467–1536) : « *piscis primum a capite foetet* », qui traduit l'idée selon laquelle ce sont les plus hauts placés qui doivent assumer les conséquences néfastes que le reste du peuple subit. Par ce proverbe, Pomponazzi fait passer son avis à ses étudiants : les représentants de l'Eglise ne peuvent se permettre de chercher la bonne interprétation du texte d'Aristote, *a fortiori* si celui-ci soutient une opinion contraire à celle du dogme chrétien, telle de l'unicité ou la mortalité de l'âme. Autrement dit : un Thomas d'Aquin de l'ordre des dominicains n'a pas la liberté d'un Pietro Pomponazzi laïc, qui s'octroie le luxe d'élaborer une théorie professionnelle contraire à son avis personnel, puisque Thomas se doit de rendre les comptes des désastres potentiels que cette théorie pourrait engendrer sur les croyants tandis que Pomponazzi n'est en charge de l'âme de personne.

La thèse forte de Pomponazzi, qui consiste à soutenir que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable par les principes de la philosophie, ni sur les bases naturelles, mais qu'elle est soutenable par la foi, est clamée haut et fort. Après l'avoir exposée en 1504 dans son cours sur

[136] « *Ad quartum dicit Thomas in libro contra Averroem quod homo universaliter intelligit, et si aliquid singulare recipiat, est quia educitur de potentia materie, non quia recipiatur in singulari modo. Licet anima in singulari recipiatur, non tamen educitur de potentia materie. Tamen si responsio ista vera est, opinio Alexandri de mortalitate anime posset substentari, quia licet anima secundum ipsum deducatur de potentia materie, potest tamen elevari a materia et si intelligere.* » (Trad. LGr) in KRISTELLER, Paul Oskar. Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi, in *Studies in Renaissance thought and letters.* p. 392.

le *De anima* et les *quaestiones* qui s'ensuivent en 1506, après l'avoir écrite en 1516 dans son *De immortalitate animae*[137], défendue en 1517 dans son *Apologia*[138], Pomponazzi affirme à nouveau dans son *Defensorium* en 1519 : « Aussi aucune position ne peut rationnellement tenir l'âme pour immortelle si ce n'est la position chrétienne. »[139] La complexité du mode opératoire de Pomponazzi peut être résumée ainsi : il s'agit de faire comprendre comment Thomas d'Aquin, tout en disant quelque chose de vrai, ne prouve pas ce qu'il dit, et ne dit pas quelque chose de correct vis-à-vis de la doctrine d'Aristote. À ce titre, les conclusions émanant d'un discours comme celui de Thomas d'Aquin peuvent être qualifiées d' « accidentelles » : leur vérité, avérée par la preuve apportée par le Christ, n'est que contingente dans l'effort démonstratif rationnel voué à l'échec par l'impossibilité, pour le raisonnement en question, d'atteindre le statut de démonstration. En somme, la vérité de ces conclusions procède d'un heureux hasard. Nous reprendrons ces explications afin de les développer plus en détail dans la partie consacrée à l'analyse du *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponazzi.

[137] « *Sed animam esse immortalem est articulus fidei (…) ; ergo probari debet per propria fidei.* » « Or, que l'âme soit immortelle, c'est là un article qui relève de la foi (…) ; il doit par conséquent être prouvé à partir des principes propres de la foi. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 213.

[138] Evoquant un *Contradictor* qui le mettait en garde quant au fait que le *Tractatus de immortalitate animae* s'opposait à la foi, Pomponazzi écrit « Cela ne semblait pas intéresser la foi, puisque la foi ne s'appuie pas sur les raisons naturelles, mais est confirmée le plus efficacement par les miracles – en effet ils prouvent sans problème l'immortalité de l'âme, ainsi que nous le disons dans notre Traité –, c'est pourquoi il ne me semblait devoir renoncer à cette entreprise. Nous disons avant toute chose que l'âme soit immortelle est proprement et par soi un article de foi, ainsi elle doit être prouvée par la foi seule. » (Trad. LGr) « *Verum cum hoc nihil ad fidem interesse videatur, cum fides naturalibus rationibus non innitatur, sed auctoritati canonicae per miracula efficacissima confirmatae – haec enim immortalitatem animae absque aliquo scrupulo probant, veluti in nostro Tractatu diximus –, quare ex ea causa non mihi videbatur ad incepto desistendum esse. Verum tamen praeter haec dicimus quod animam esse immortalem proprie et per se est articulus fidei, sic quod per solam fidem probari potest.* » POMPONAZZI Pietro. *Apologia Petri Pomponatii mantuani* (1517), in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 1292.

[139] (Trad. LGR) « *Quare nulla positio potest rationabiliter tenere animam esse immortalem, nisi positio christiana*.» POMPONAZZI Pietro. *Defensorium sive responsiones ad ea quae Augustinus Niphus suessanus adversus ipsum scripsit De immortalitate animae* (1519), in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p.1808.

1.3 Dernières œuvres, fin de vie

Au cours de l'année 1520, le frère de Pomponazzi, Pier Giovanni, décède. Pietro prend alors à sa charge ses deux neveux, Marco et Giulio, et s'occupe de leur éducation. Il est dès lors responsable de quatre enfants. Lorsque la polémique se calme, Pietro Pomponazzi poursuit discrètement son activité de rédaction et se met à l'œuvre du *De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus* ainsi que du *De fato*, qu'il laissera à l'état manuscrit. Les deux traités, qui abordent des questions telles que celle de l'explication physique des miracles, ou encore celle de la détermination humaine, seront publiés à Bâle, ville protestante, respectivement en 1556 et en 1567. Tout porte à croire que la querelle a échaudé le maître mantouan, qui préfère désormais la prudence et évite de faire paraître ces deux ouvrages de son vivant[140].

Paul F. Grendler émet l'hypothèse selon laquelle le *De incantationibus* a été banni quarante ans après sa première édition, après que le pape Clément VIII a promulgué une nouvelle version de l'Index en 1596, mû par une hostilité à l'endroit des travaux innovants en philosophie naturelle. Clément VIII était en effet particulièrement méfiant envers l'essor des sciences naturelles en ce qu'elles représentaient des attaques contre le système aristotélicien, attaques qu'il concevait comme autant de coups portés à la doctrine catholique, dans un contexte de tension généralisée menant peu à peu à la Guerre de Trente Ans[141].

C'est dans le *De incantationibus* que nous voyons Pomponazzi poursuivre, et même achever son entreprise de montrer qu'Aristote ne peut tout démontrer. Dans les réflexions conclusives de ce traité, Pomponazzi avance différentes raisons pour soutenir que l'immortalité individuelle de l'âme humaine n'est pas démontrable à partir des principes aristotéliciens. Il affirme qu'il n'est pas possible de s'appuyer sur Aristote, ni sur la raison pour affirmer l'existence de substances immatérielles autres que celle des Intelligences[142] . En outre, les péripatéticiens ne peuvent expliquer comment Dieu pourrait agir directement sur le monde, sans

[140] Pour autant, Pomponazzi ne perd pas son célèbre sens de l'humour. Dans le *De incantationibus*, ce traité sujet à tant de précautions de la part de son auteur, l'on trouve encore des traits de plaisanterie : [en parlant d'animaux qui, soi-disant par le truchement de démons, font la distinction entre les autochtones et les étrangers] « Moi-même, j'ai eu une petite chienne qui ne pouvait voir les gens rustiques et mal vêtus et qui ne cessait de caresser les gens bien habillés. » POMPONAZZI Pietro. *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements.* Trad. H. Busson. p. 249. Il s'agit ici d'une allusion à peine masquée au chien philosophe qui apparaît chez Platon, *République* II, 376 a-b : Socrate explique à Glaucon que le gardien doit être agressif et sociable, comme le modèle du gardien qu'est le chien « Tu sais bien que la nature a doté les chiens de race d'un caractère tel que les gens dont ils ont l'habitude et qu'ils connaissent bien les trouvent tout à fait sociables, à la différence des inconnus. (…) À la vue d'un inconnu, il devient mauvais, même sans qu'on ne lui fasse rien ; s'il s'agit d'une connaissance, il se fait caressant, sans en avoir eu la moindre faveur. (…) quelle subtilité dans ce réflexe naturel : c'est une philosophie au vrai sens du terme. » PLATON. *La République*. Trad. J. Cazeaux. Paris : Le livre de poche, 1995.
[141] GRENDLER Paul F. Printing and censorship, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 47.
[142] Sur la place des intelligences séparées dans le raisonnement de Pietro Pomponazzi, voir : POMPONAZZI Pietro. *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements.* Trad. H. Busson. p. 264-266.

passer par les causes secondes. Dieu ne peut agir, car cela causerait en lui un changement, ce qui supposerait qu'il admet de la puissance en son sein. Or l'immortalité et la multiplicité des âmes impliquent que les âmes soient créées par Dieu – Pomponazzi donne quatre raisons pour cela. Le péripatétisme est donc faux et insuffisant, et Aristote n'est pas en mesure d'expliquer certains faits. Il en use du même procédé dans le *De immortalitate animae* : après avoir donné toutes les explications à partir des principes aristotéliciens, Pomponazzi conclut que ceux-ci sont insuffisants pour parvenir à la vérité sur le sujet d'étude.

Pietro Pomponazzi publie son dernier traité à Bologne en 1521, le *De nutritione et auctione*, qui se situe au centre de ses intérêts puisqu'il s'agit de philosophie naturelle dans la tradition aristotélicienne : c'est une étude du *De generatione et corruptione* d'Aristote. Ce que Pomponazzi ne peut exposer publiquement avec son *De incantationibus*, il le présente subtilement dans son *De nutritione*. Les deux traités sont liés par la même dédicace, faite au médecin et ami Ludovico Panizza, ainsi que par la similarité des thèses au sujet des interactions entre le surnaturel et le naturel. Pomponazzi enseigne toujours, et à l'aube de sa soixantième année, il se sent de plus en plus vieux. Lors de son cours sur le premier livre du *De partibus animalium*, le 13 décembre 1521, le professeur fatigué confie à ses étudiants : « *Ego autem senex sum.* »[143] En 1522, le fils de Francesco II de Gonzague et d'Isabella d'Este, Hercule de Gonzague (1505-1563), fait à son tour partie des étudiants de Pomponazzi. Comme son père plus d'une trentaine d'années auparavant, Hercule tient le professeur mantouan en haute estime.

À partir du 6 avril 1524, Pomponazzi doit interrompre son cours sur le *De sensu et sensato* de temps à autre, à cause de vives douleurs provoquées par des calculs rénaux. Sa santé a commencé à décliner il y a quelques années déjà : depuis sept ans, il se trouve dans l'obligation de porter des lunettes et, peu après, c'est son audition qui lui fait défaut. Le 2 décembre 1524, soit à peine cinq mois avant sa mort, pendant son cours sur le *De sensu et sensato*, Peretto présente ses excuses à son auditoire : « *Ego sum surdus ex senio.* »[144] Sentant son état empirer, il rédige son testament[145]. Dans celui-ci figurent sa femme Adriana, ses filles Lucia (mariée à Fortunato Copini, issu de la noble famille mantouane de Giovanni Copini[146]) et Hippolita (aux bons soins de ses parents) ainsi que ses deux neveux Marco et Julio, adoptés à la mort de son

[143] Parigi, Bibl. Nation., ms. lat. 6537, f. 16 r-v (ad I, lez. 8), riportazione di Gregorio da Lucca. Collecté par NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* p. 205, ch. V « Qualche dato biografico e il testamento del Pomponazzi ».
[144] Arezzo, Bibl. della Fraternita de'Laici, ms. 390 (ora 389), f. 273 v (lez. 6ª, *ad 4am dubitationem*). Collecté par NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* p. 205, ch. V « Qualche dato biografico e il testamento del Pomponazzi ».
[145] Retranscrit en entier dans NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* p. 206 *et seq.*
[146] *Ibid.*, p. 216.

frère[147]. Une lettre du poète Antonio Brocardo (… – 1531), l'un de ses étudiants, relate les terribles souffrances qui accompagnent la fin des jours du maître refusant de se mouvoir, de parler, et même de se nourrir[148]. Raimondi&Valverde, se référant à cette lettre, nous livrent cette anecdote, particulièrement savoureuse dans le cadre de ce travail : cloué sur son lit, Pomponazzi ne s'était pas levé depuis des jours. Mais au beau milieu de la nuit, on l'entend tout-à-coup sortir de sa chambre. Alors, « à l'un de ses disciples, qui lui demandait où il allait, il répond : « je vais là où vont tous les mortels. »[149] Il mourut le lendemain.

Pietro Pomponazzi décède à Bologne à l'âge de 62 ans, le 18 mai 1525. Sa dépouille, comme stipulé dans son testament, est ramenée à Mantoue par son élève et ami de famille, le cardinal Hercule de Gonzague, afin d'être enterrée à l'église S. Francesco. Hercule y fit élever un monument en son honneur, qui a disparu aujourd'hui.

Petit Pierre avait la réputation d'un homme de grand esprit, vif, fort savant, enjoué et excellent enseignant[150], en témoignent la fidélité de ses étudiants et de ses amitiés. Il montra un attachement profond pour les membres de sa famille, qui le lui rendirent bien[151]. Il fut admiré, même par ses contradicteurs, pour le courage dont il fit preuve en ne changeant jamais de position, fût-elle considérée comme hérétique[152], fût-il sommé de se rétracter.

[147] Bologna, Archivio Notarile, *Extensiones*, vol. 108, f. 223 r-v. In NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* p. 206-210.
[148] F. P. Raimondi & J. M. García Valverde « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 236.
[149] « *Ad uno dei suoi discepoli che gli chiese dove andava, rispose : "dove vanno tutti i mortali"*» F. P. Raimondi & J. M. García Valverde « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 236.
[150] BAYLE Pierre. *Dictionnaire historique et critique.* p. 226 et NAUDE & PATIN. *Naudaeana et Patiniana ou Singularitez Remarquables, Prises Des Conversations De Mess. Naudé & Guy Patin.* p. 31.
[151] Ce qui semble à première vue relever de l'anecdote peut nous apprendre beaucoup sur la vie et l'entourage du personnage auquel nous consacrons notre étude. Ainsi, Bruno Nardi (NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* p. 217) nous apprend que Lucia et Fortunato auront cinq enfants, dont deux seront nommés Pietro et Cornelia, en l'honneur de leurs grands-parents maternels.
[152] « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 235, et BAYLE Pierre. *Dictionnaire historique et critique.* p. 227.

1.4 Conclusion du premier chapitre

La subtilité des rapports humains et les enjeux qui en découlent échappent fatalement à ceux qui, cinq siècles plus tard, tentent de retracer une discussion complexe et plurielle entre différentes obédiences scientifiques et religieuses. Force est de reconnaître que dans la querelle sur l'immortalité de l'âme, les contradicteurs de Pomponazzi sont aussi bien des amis que des ennemis, des anciens étudiants, des collègues, des philosophes, des théologiens, des intrigants, des moines, des nobles, des cardinaux. Parmi eux, certains connaissent très bien Pietro Pomponazzi, étant des amis de longue date ou des alliés familiaux, d'autres ont simplement suivi ses cours ou ont entendu parler de lui, certains sont en concurrence professionnelle avec lui, d'autres sont en désaccord scientifique avec certaines de ses thèses, certains ont ouï dire des idées qui se propageaient, certains ont lu et d'autres ont cru lire des lignes rédigées de sa main, certains l'ont pris en grippe pour des raisons d'obédience philosophique et théologique, se sentent insultés et menacés par lui, d'autres lui sont au contraire redevables ; brefs, les opposants et les partisans de Pomponazzi dans cette affaire avaient mille raisons, plus ou moins personnelles, plus ou moins fondées, de lui signifier leur désaccord ou de lui venir en aide. Ce n'est pas chose possible que de toutes les identifier. Quand cela serait possible, toutes les raisons que tous ces protagonistes avaient d'entretenir tel ou tel contact avec notre auteur ne nous permettraient pas de comprendre ce qui s'est véritablement passé au cours de ce que nous avons nommé « l'affaire Pietro Pomponazzi ». Ce que nous voulons retenir dans ce travail, c'est que le *Tractatus de immortalitate animae* n'a pas été qu'un prétexte pour tenter d'éliminer un élément présenté comme perturbateur, mais qu'il a profondément façonné le débat sur l'immortalité de l'âme humaine en soulevant d'importantes discussions philosophiques. À la croisée de différentes mouvances institutionnelles et doctrinales[153], ce traité a produit des réactions philosophiques tout autant surprenantes que révélatrices.

1.4.1 Pietro Pomponazzi, la raison et le dogme chrétien : un rationaliste, un libre-penseur ?

La victoire théorétique de Pietro Pomponazzi sur le décret du concile de Latran V signifie une révision importante de la philosophie de son époque. Comme l'écrit E. Kessler, le triomphe de l'attitude philosophique de Pomponazzi marque un tournant dans l'histoire de la scolastique. Ce triomphe participera ensuite à la possibilité, pour un philosophe, de se réclamer du thomisme,

[153] Pour reprendre les termes de Joël Biard et Thierry Gontier : « toutes les grandes traditions de la noétique s'y [dans la polémique entourant le *De immortalitate animae*] trouvent représentées » BIARD J. & GONTIER T. (dir.) *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations.* p. 5.

de l'aristotélisme, du platonisme ou d'une autre obédience encore, à condition d'être concluant et cohérent[154]. Il s'agit d'étudier précautionneusement la voie que Pomponazzi a sans nul doute ouverte, quant au libre choix philosophique vis-à-vis des autorités religieuses. Bon nombre de chercheurs ont forcé le trait de la position de Pomponazzi[155], lui prêtant des intentions bien plus fortes que celle d'une (relative) autonomisation de la philosophie.

En particulier, nous l'avons dit, la sincérité de Pomponazzi est toujours remise en question. Préférant consacrer le corps du texte de son *Traité sur l'immortalité de l'âme* au développement de sa position professionnelle, notre auteur y exprime sa position personnelle avec parcimonie. Mises à part quelques mentions, çà et là, Pomponazzi garde sa position personnelle pour lui, ne l'exposant brièvement qu'au dernier chapitre du traité éponyme. Ce procédé relève de l'éthique de travail de notre auteur : comme il l'explique dans son *proemium*, il se donne pour but d'expliquer à ses élèves ce qu'il estime être la position d'Aristote sur le sujet. Pour ce qu'il en est réellement de l'immortalité de l'âme, il se réfère à *de plus connaisseurs*[156], ce qui, si l'on se rapporte à sa conception de l'adéquation de la preuve à son objet, fait probablement allusion aux théologiens.

Pour autant, le procédé qui consiste à exposer son opinion professionnelle dans le corps du texte du traité et à mentionner son opinion personnelle dans l'introduction et la conclusion ouvre la voie à aux interprétations les plus alambiquées. Selon G. Paganini, l'auteur anonyme du manuscrit du *Theophrastus redivivus* (1659) reprend la soit-disant technique de Pomponazzi lorsqu'il professe sa foi dans son paratexte (introduction et conclusion) tandis qu'il expose toutes les raisons naturelles qui soutiennent les positions les plus athéistes. Paganini explique que les aristotéliciens radicaux de la Renaissance, dont Pomponazzi fait partie, s'assurent de l'autonomie de la philosophie en la distinguant de la théologie et les auteurs de l'aube du XVII^{e} siècle, quant à eux, la libèrent du « joug de la foi »[157]. Paganini pense, de façon assez similiaire à M. Pine, que les professions de foi que Pomponazzi rédige dans son paratexte ne sont pas sincères. Ainsi, pour Pomponazzi, il serait bon que seuls les philosophes détiennent la vérité.

[154] « In the future, philosophy would no longer be identical with Aristotle, nor Aristote with St Thomas and the teaching of the church; a philosopher could be a Thomist, an Aristotelian, a Platonist or anything else, provided that his philosophy was conclusive and coherent. » E. Kessler, « The intellective soul », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 507.

[155] Pour la position de Pomponazzi sur la question de l'autonomisation de la philosophie, voir le chapitre de notre travail intitulé « 3.2.2 Autonomisation de la philosophie dans les condamnations parisiennes ainsi que celles du concile de Latran V et usage de la double vérité »

[156] Le terme employé est : « *peritiores* », in POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. Gontier. Proemium, p. 6-7.

[157] PAGANINI Gianni. Early modern atheism and Renaissance philosophy: the play of paratexts in *Theophrastus redivivus* and Pomponazzi's *De immortalitate*, in *Intellectual History Review.* Vol. 26, N° 1 (2016), p. 25-31

Nous ne nous accordons pas avec cette interprétation. Mais ce que Paganini explique au sujet de son auteur anonyme nous paraît tout-à-fait pertinent en ceci que cette explication inscrit la démarche de l'auteur anonyme dans l'initiative pomponacienne, tout en prenant garde de bien distinguer les deux intentions.

Différents spécialistes d'auteurs se situant à l'aube de la modernité étendent à notre philosophe la démarche de leur objet d'étude. D'aucuns considèrent le Mantouan comme un libre penseur, voire même comme un rationaliste, ayant une postérité dans le rationalisme français. Parmi ces spécialistes, celle qui nous a paru la plus pertinente est C. Langlois-Pézeret qui établit que Pomponazzi influence directement Etienne Dolet (1508-1546), philologue condamné pour hérésie et brûlé en place Maubert. Ayant suivi des cours à l'université de Padoue entre 1526 et 1529, Dolet montre dans sa poésie les signes de l'écho que la réflexion de Pomponazzi a eu sur ses œuvres[158]. Pour Langlois-Pézeret, Pomponazzi est un rationaliste parce qu'il défend les théories naturalistes indépendamment de la théologie. La démarche d'Etienne Dolet est rationaliste « lorsqu'il considère la littérature comme indépendante de l'éthique et la libère du carcan de la religion, ouvrant ainsi la voie au développement de la littérature profane »[159]. Si la démarche consistant à distinguer la philosophie de la théologie, et même à prôner une certaine autonomisation de la première vis-à-vis de la dernière peut facilement être imputée à Pomponazzi, celle de Dolet, qui souhaite libérer la littérature du carcan de la religion, est bien plus avancée et ne peut être rapprochée de l'attitude de Pomponazzi. On ne peut penser que Pomponazzi est un rationaliste comme Dolet l'est, car leurs deux démarches sont complètement distinctes. Mais, comme nous avons commencé à le voir chez Paganini, les interprétations sur le contenu du paratexte du traité sur l'immortalité de Pomponazzi, qui à première vue s'oppose texte central, vont bon train. Malheureusement, elles mènent bien souvent à des conclusions trop fortes, qui ne peuvent être prouvées, et ne sont pas pertinentes au regard de ce que Pomponazzi défend dans son œuvre philosophique.

De ces analyses, il ressort que la position personnelle de Pomponazzi au sujet de la raison et de la foi conduit les spécialistes à le considérer comme un libre penseur, comme un rationaliste mais aussi à le soupçonner de porter un masque et de jouer au fidèle chrétien pour mieux affirmer ses thèses hérétiques, et assurer le processus d'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie. Il s'agit d'un soupçon qui n'est pas philosophiquement pertinent ni cohérent avec ce que Pomponazzi développe tout au long de son travail philosophique, comme

[158] Catherine Langlois-Pézeret, « Choix moraux et idéologiques de Dolet », in DOLET Etienne. *Carmina*. (Travaux d'Humanisme et Renaissance n°CDLV) Ed. C. Langlois-Pézeret. Genève : Droz, 2009, p. 238-241.
[159] *Ibid.*, p. 242.

nous espérons le montrer, et surtout qui conduit à une conclusion rapide et facile quant à cette problématique que représente la divergence des contenus du paratexte et du texte du *Tractatus de immortalitate animae*.

1.4.2 Pietro Pomponazzi, la raison et le dogme chrétien : la pertinence, la prouvabilité et la cohérence comme conditions nécessaires de l'interprétation que l'on entend soutenir

Etant donnée la complexité de la polémique (les personnages, leurs obédiences, leurs théories), étant donnée la complexité du *De immortalitate animae* (les théories présentées et les théories auxquelles l'auteur adhère, le mélange de la voix de l'auteur et celle des auteurs présentés), différentes interprétations peuvent se trouver dans les travaux de nos chercheurs contemporains. Comme en son temps, la sincérité de Pomponazzi est mise en doute. Certains pensent qu'il tient un double discours, lui permettant de développer sa réflexion tout en montrant patte blanche aux autorités ecclésiastiques. Ils estiment que sa démarche, consistant à affirmer sa foi à part de son travail philosophique, est douteuse.

M. Pine affirme que pour Pomponazzi, la philosophie concerne la vérité quand la théologie regarde la morale et le comportement du peuple. Il estime que les « professions d'orthodoxie » de Pomponazzi n'ont d'autre but que celui « d'apaiser les autorités de l'Eglise » et de lui éviter une potentielle condamnation pour hérésie[160]. Selon Catherine Langlois-Pézeret (s'appuyant sur M. Pine et A. Poppi), Dolet joue un double jeu et avance masqué, tout comme Pomponazzi dont « le masque de la Foi permet à la Raison de saper peu à peu les fondements de la religion »[161]. John Monfasani assure que Pomponazzi rejette les croyances chrétiennes fondamentales, dont celle de l'immortalité de l'âme[162] et qu'en cela, il se compromet face au concile de Latran V, au point de ne pas vouloir publier de son vivant la suite de son œuvre, comportant ses opinions les plus controversées. A. Poppi[163] ne croit pas Pomponazzi sincère dans sa foi. Ce ne sont que quelques exemples d'une liste de spécialistes qui n'accordent pas à Pomponazzi le crédit de ses opinions.

Les arrières-pensées et autres intentions masquées étant impossibles à prouver, et la pertinence scientifique requérant de poser des questions judicieuses auxquelles il est possible de chercher des réponses sérieuses et justifiables au sein du cadre d'étude donné au préalable, nous prendrons au sérieux le propos philosophique de Pomponazzi et accorderons du crédit à

[160] PINE Martin. Pomponazzi and the Problem of "Double Truth", in *Journal of the History of Ideas*. Vol. 29, n°2 (apr.-jun. 1968), p. 174-176.
[161] Catherine Langlois-Pézeret, « Choix moraux et idéologiques de Dolet », in DOLET Etienne. *Carmina*. p. 243.
[162] MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly*. p. 248-249 et p. 251-252.
[163] POPPI Antonio. *Corsi inediti dell'insegnamento Padovano I-II*. Padova : Editrice Antenore, 1966-1970.

ses professions de foi. Le propos philosophique se doit d'être intéressant et exigeant, non pas simplifié et aplani. Force est de constater que dénier à Pomponazzi la sincérité de sa foi a pour résultat d'appauvrir sa réflexion sur l'immortalité de l'âme, lui retirant son point central.

S'il fallait argumenter dans le sens de la confiance en les paroles de Pomponazzi, nous laisserions parler l'autorité d'Etienne Gilson (1986) qui, après avoir instruit un dossier très complet de recherche sur la polémique engendrée par le *Tractatus de immortalitate animae,* ajoute :

> Je laisse intentionnellement de côté la question de la sincérité religieuse de Pomponazzi. Comme on pourrait se demander ce que j'en pense, je dirai simplement que je ne connais aucun texte écrit de sa main, aucun fait historiquement établi, qui me permette de la mettre en doute. Chacun restera libre de se faire une opinion à cet égard : les intentions restent le secret des consciences, elles ne sont pas matière à démonstration.[164]

Nous pensons en effet que le but de Pomponazzi n'était pas de contredire les doctrines chrétiennes. Chacune de ses paroles, chacune de ses actions furent tenues dans le sens d'une distinction des différentes disciplines. Une intrusion dans le champ d'études qui ne lui appartient pas, sur lequel il ne s'est jamais autorisé une théorie, est décidément peu crédible. Il semble au contraire que dire quelque chose au sujet de ces doctrines, que ce soit pour les appuyer ou pour les contester, ne relève pas, selon sa mentalité, de ses compétences. Afin de nous situer sur ce terrain, nous déclarons nous accorder avec l'un des plus éminents spécialistes de la Renaissance, Paul Oskar Kristeller, qui écrit :

> Pomponazzi's thought is characterized by its complexity, and it is difficult to summarize or to grasp in all its shades of meaning. (…) I do not believe that it was his intention to refute the theological doctrines of Christianity in a secret and roundabout fashion, as has been suggested by some scholars. He merely defended the separation between theology and philosophy as it had developed since the thirteenth century, and fully asserted the freedom of the philosopher to develop and reach the most probable conclusion of reason, while accepting the teachings of religion as true on the basis of faith and authority.[165]

Pomponazzi a continué à défendre la séparation entre théologie et philosophie afin d'assurer aux philosophes la liberté du raisonnement restreint aux limites de la raison. Cela ne signifie pas qu'il a eu pour projet de réfuter les doctrines chrétiennes, ni qu'il ne les a pas acceptées, comme l'écrit justement Kristeller, sur la base de la foi et de l'autorité.

Nous estimons que tout l'intérêt de la position de Pietro Pomponazzi réside dans la distinction qu'il opère entre sa position, qu'il estime rationnelle, au sujet de l'âme humaine, et la vérité. Comme l'écrit Eckhard Kessler, il faut se garder de penser que Pomponazzi associe sa position

[164] GILSON Etienne, « L'immortalité de l'âme à Venise au XVIe siècle », in *Humanisme et Renaissance*. p. 254, note 7.
[165] KRISTELLER, Paul Oskar. *Studies in Renaissance thought and letters, vol. III.* p. 368-369.

au sujet de l'âme humaine avec la vérité même. Il affirme dans tous ses enseignements et écrits psychologiques que la vérité complète en cette matière ne peut être acquise qu'au travers de la foi et de la révélation :

> At the end of his treatise on immortality Pomponazzi (…) declared that the question of immortality is a neutral problem (problema neutrum), incapable of resolution through natural reason. He thereby not only attempted to justify his submission to the church but also qualified his own materialistic position as a reasonable attempt at a philosophically satisfying solution. The question of how the material and the immaterial cooperate in the human soul was, philosophically speaking, still unresolved at best and possibly even beyond the means of philosophical demonstration.[166]

Notre problématique de recherche concerne la notion large de « preuve » que nous nommons les raisonnements probatoires, et plus précisément les raisonnements probatoires de second degré, dont nous pensons qu'ils constituent la pensée originale de Pietro Pomponazzi : c'est donc précisément ce méta-regard qui nous intéressera, que notre auteur porte sur les outils de la philosophie, et les limites de ceux-ci, auxquels il est restreint pour construire sa théorie sur l'âme humaine.

[166] E. Kessler, « The intellective soul », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 503.

2. Les raisonnements probatoires de premier et de second degré chez Pietro Pomponazzi

Dès les premières étapes documentées de sa réflexion en 1503[167], Pietro Pomponazzi cherche à définir la nature de l'âme humaine. Lancé dans cette recherche, le premier problème qui lui apparaît est celui de devoir prédiquer des propriétés opposées d'un seul et même objet. Cette difficulté le poursuit tout au long de sa carrière : l'ambivalence qu'il découvre dans la nature de l'âme se donne à voir dans les premières lignes du *Tractatus de immortalitate animae*, publié en 1516 (cité ci-après *DIA*). La nature de l'homme est double[168] ; toute la réflexion de Pomponazzi est construite à partir de cette prémisse. Comme L. Bianchi l'écrit, l'idée de l'homme que Pomponazzi propose à son lecteur est celle, dans le *DIA*, d' « un lien entre matière et esprit, doté d'une nature indéterminée »[169]. Entre deux eaux, incertaine, la nature humaine ne se laisse pas facilement définir – est-elle mortelle, est-elle immortelle ? – et les opérations de son âme ne permettent pas de catégoriser nettement cette dernière – est-elle dépendante du corps ou non ? Si oui, comment qualifier son lien de dépendance au corps ? La situation de l'homme n'est pas simple : il se tient « au milieu, entre les choses mortelles et immortelles »[170].

Selon nous, Pomponazzi montre, en 1516, que le caractère double de la nature de l'âme humaine a pour conséquence l'impossibilité, pour la raison, de comprendre la nature de l'âme intellective. Tout d'abord, la seule solution à laquelle Pomponazzi parvient, pour éviter la contradiction, est de prédiquer la mortalité sur un certain mode (*simpliciter*) et l'immortalité sur un autre mode (*secundum quid*). Or, cette solution ne permet pas de trancher nettement la question. L'âme est-elle mortelle ou immortelle ? La réponse n'est pas entière. En outre, elle ne permet pas de trancher en faveur de l'immortalité. Insatisfait de son enquête, Pomponazzi concentre alors sa réflexion sur la possibilité, pour la faculté rationnelle, de fournir une preuve au sujet de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme humaine. Fort de son enquête philosophique débouchant sur une aporie, il montre que l'immortalité de l'âme est un objet de

[167] Voir : POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano. II « Quaestiones physicae et animasticae decem »*. Intr. di A. Poppi.
[168] Pietro Pomponazzi débute son *Tractatus de immortalitate animae* en affirmant que la nature de l'homme est *non simplex sed multiplex*, et *non certa sed anceps*. En donnant « *multiplex* » et « *anceps* » en opposition aux deux qualificatifs « *simplex* » et « *certa* », Pomponazzi donne encore mieux à voir sa conception de la nature humaine. L'adjectif « ambiguë », retenu par T. Gontier, ne nous convient pas car il qualifie généralement un mot. Or c'est la nature humaine dont il est ici question. En apposition à *certa*, *anceps* dénote un aspect double, divisé. C'est pourquoi nous choisissons pour *anceps* la traduction suivante : « incertain ». POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. Gontier. p. 9.
[169] BIANCHI Luca. *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*. Padova : Il Poligrafo, 2003, p. 78.
[170] « (…) *hominem* (…) *mediumque inter mortalia et immortalia collocari.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. Gontier. p. 9.

foi, qui doit être pris en compte par la théologie, et il conclut à l'impossibilité métaphysique de démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme.

Pomponazzi n'est bien sûr pas le premier le premier à soutenir que l'immortalité de l'âme est philosophiquement indémontrable. Jean Duns Scot, le premier, annonce, dans l'*Opus Oxoniense* (1300-1304), que ni la création de l'âme par soi, ni son immortalité, ne peuvent être démontrées par la raison[171]. Comme l'écrit T. Suarez-Nani, Jean Duns Scot insiste « sur le fait que les philosophes en sont restés souvent, et relativement à plusieurs questions, à des arguments de pure probabilité »[172]. En outre, Suarez-Nani explique que selon Scot, « il n'y a ni raisons *a priori*, ni raisons *a posteriori* capables de prouver l'immortalité de l'âme »[173]. Alors qu'il critique les philosophes qui ont soutenu la dépendance de l'âme à l'égard du corps contre les Ecritures saintes, Scot s'en prend également aux philosophes ayant tenté de démontrer rationnellement l'existence de l'âme humaine par soi, puisque leurs démonstrations ne peuvent porter, au mieux, que sur la possibilité, voire la probabilité de la forme substantielle de l'âme. Suivant la voie scotiste, Thomas de Vio, dit Cajétan, affirme dans ses *Commentaria in libros Aristotelis De anima* (1509) que l'immortalité de l'âme est une certitude de foi, qui ne saurait être démontrée à l'aide de l'argumentaire aristotélicien[174].

À l'instar de Scot, Pomponazzi conclut qu'aucune raison naturelle ne peut être avancée pour démontrer l'immortalité de l'âme[175] et comme Cajétan, il prône une séparation entre les matières de foi et la philosophie[176]. Pour autant, le Mantouan se distingue de ses deux prédécesseurs. Il refuse aux arguments philosophiques toute possibilité de dire quoi que ce soit

[171] « Je dis qu'il ne peut être démontré que l'âme soit produite par soi ; en effet, il ne peut être démontré qu'elle soit immortelle comme on le verra au livre IV, d. 3, q. 2 ; il ne peut donc être démontré non plus qu'elle soit produite en soi et par une production propre. » Op. Ox., 1. II, d 17, q. 1, n. 3, in GILSON Etienne. *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales.* Etudes de philosophie médiévale XLII. Paris : Vrin, 2013, p. 479. Puis « *Utrum possit esse notum per rationem naturalem, resurrectionem generalem hominum esse futuram*. » livre IV, d. XLIII, q.2 in SUAREZ-NANI Tiziana. *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche.* p. 369.

[172] SUAREZ-NANI Tiziana. Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas d'Aquin, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations.* p. 36.

[173] *Ibid.*, p. 37 et SUAREZ-NANI Tiziana. *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche.* p. 371.

[174] CAJETANUS Thomae de Vio. *Commentaria in libros Aristotelis De Anima Liber III.* p. 61, § 93-94.

[175] « *Mihi namque videtur quod nullae rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem, sicut quam plures doctores tenentes eam immortalem declarant.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 211. « *Non omnia dicta a philosophis, erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem* », Op. Ox., 1. IV, d. 43, q. 2, n. 16, in GILSON Etienne. *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales.* p. 482.

[176] Le refus que Cajétan oppose au décret *Apostolici regiminis* porte sur le point précis que l'on « prescrit aux philosophes d'enseigner la vérité de la foi de façon persuasive publiquement ». On comprend que pour le Maître des Dominicains, enseigner de façon persuasive un dogme chrétien est une activité qui n'a rien à voir dans un cours de philosophie. Il a exploré dans son commentaire sur le *De anima* l'indémontrabilité de l'immortalité de l'âme, ce qui lui permet de conclure que si un tel dogme doit être affirmé, ce n'est certainement pas par la philosophie. Pomponazzi, quant à lui, refuse de faire entrer dans son programme professionnel de professeur de philosophie ce qu'il tient personnellement pour vrai, ainsi qu'il le présente dans le dernier chapitre de son *Tractatus de immortalitate animae.*

au sujet de l'immortalité, là où Scot leur attribue les probabilités. Qu'il faille devoir prédiquer la mortalité *et* l'immortalité de l'âme humaine, quoique la contradiction soit évitée grâce aux deux modes sur lesquels on prédique, montre, pour Pomponazzi, l'impuissance de la philosophie quand il s'agit d'étudier un tel objet. Pomponazzi étudie les facultés rationnelles tout d'abord pour en connaître davantage au sujet de la nature de l'âme humaine, puis pour mener une véritable recherche au sujet de la raison humaine et, plus précisément, au sujet de ses limites. Enfin, Pomponazzi ne laisse pas ses lecteurs dans le doute, puisque fort de sa conclusion sur ce que la raison humaine est susceptible de fournir en termes de démonstration, il réaffirme l'autorité des Ecritures saintes qui enseignent la vérité révélée.

Dans son interrogation sur la démontrabilité de l'immortalité de l'âme humaine, Pietro Pomponazzi explore deux voies, dont nous donnons ici un résumé :

- Première voie : la définition complète de l'âme devrait comprendre la mortalité ou l'immortalité puisque l'une d'entre elle est une disposition naturelle de la nature de l'âme humaine. L'étude de la nature de l'âme humaine devrait permettre de *comprendre pourquoi* l'âme est mortelle ou immortelle. Dans son *Tractatus de immortalitate animae*, Pomponazzi se lance dans cette étude, fixée dans le cadre aristotélicien, qui le mène à la conclusion – ultimement questionnée – de la mortalité *simpliciter* et de l'immortalité *secundum quid*.
- Seconde voie : l'immortalité est une disposition naturelle qui se donne à considérer lors de la mort du corps. En principe, la survie de l'âme humaine à la mort du corps *prouve que* l'âme est immortelle. Cette seconde voie pose problème : seule l'observation de la survie de l'âme peut clore le débat. Il n'est pas possible d'observer la mortalité de l'âme humaine. Soit on observe que l'âme survit (et elle est immortelle), soit on n'observe rien et on ne peut rien conclure (ni qu'elle est mortelle, ni qu'elle est immortelle). La non-observation de l'immortalité ne revient pas à l'observation de la mortalité, la non-observation de la mortalité (de toute façon impossible) ne revient pas non plus à l'observation de l'immortalité. Cette deuxième voie n'est pas discutée dans le *Tractatus de immortalitate animae*, mais elle est mentionnée dans les notes rapportées des cours du professeur à l'université de Padoue, que nous prendrons en compte lorsqu'elles seront utiles à notre propos. Dans son traité sur l'immortalité de l'âme, Pomponazzi conclut que l'immortalité n'est pas censée être observable.

Ces deux voies sont les deux seules possibilités de démontrer l'immortalité de l'âme évoquées par Pomponazzi. Comme la seconde a été écartée, l'unique espoir de démontrer l'immortalité

réside dans la compréhension rationnelle que l'on peut en avoir. Cette compréhension s'obtient en réalisant la définition correcte et complète de la nature de l'âme humaine. Or c'est précisément dans la tentative de réaliser une telle définition que Pomponazzi, dans son traité sur l'immortalité, découvre l'impossibilité métaphysique, pour l'intellect humain, de se comprendre lui-même. C'est-là le mouvement général de la pensée de Pietro Pomponazzi sur l'immortalité de l'âme que nous voulons mettre en exergue et expliquer en détail dans ce chapitre.

Pour comprendre la pensée de Pomponazzi sur l'immortalité, il faut considérer l'articulation entre définition de la nature de l'âme humaine et possibilités de démonstration de son immortalité. Cette articulation correspond aux deux degrés que nous distinguons au sein du raisonnement probatoire au sujet de l'immortalité de l'âme. Le premier degré du raisonnement consiste simplement à réaliser un raisonnement probatoire : il s'agit de prouver, avec les moyens à disposition, que l'âme est mortelle ou immortelle. Cela ne peut se faire, nous l'avons dit, que dans la définition correcte et complète de la nature de l'âme humaine. Ce faisant Pietro Pomponazzi s'interroge sur la possibilité, dépendant des outils rationnels à disposition des hommes, de réaliser une telle définition et, par-là, de démontrer l'immortalité de l'âme humaine. Avec lui, l'investigation philosophique s'engage dans un second degré qui traite des possibilités de démonstration au premier degré.

Au second degré du raisonnement probatoire, Pomponazzi conclut à l'impossibilité de la démonstration de l'immortalité de l'âme. Sa position renferme, selon nous, un caractère tout à fait novateur dans le débat ancien sur l'immortalité de l'âme humaine. L'impossibilité de démontrer l'immortalité, chez Pomponazzi, implique une lourde conséquence : on ne peut, au moment de revenir au premier degré, affirmer quoique ce soit au sujet de la mortalité ou de l'immortalité, sans excéder les limites naturelles de l'intellect humain. Dans ce travail, nous nous aurons pour but global de comprendre comment il se fait qu'à cause de la nature même de l'intellect humain, il est impossible de comprendre pourquoi l'âme est immortelle. Enfin, nous verrons quel rôle joue l'impossible preuve empirique dans l'ultime prise de position en faveur de l'immortalité à laquelle le Mantouan a finalement recours.

Parmi ces cinq principaux traités, le *Tractatus de immortalitate animae* est celui qui suscite le plus de controverses, obligeant par deux fois Pietro Pomponazzi à des écrits justificatifs. Comme nous l'avons vu dans les précédentes parties de ce travail, les raisons de cette polémique sont nombreuses et complexes[177]. La réflexion que Pomponazzi développe

[177] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.2.1 L'affaire Pomponazzi ».

dans son traité de 1516 se heurte au décret *Apostolici regiminis* (1513), exigeant des professeurs de philosophie qu'ils enseignent l'immortalité de l'âme humaine[178]. En effet, notre auteur s'oppose consciemment aux prescriptions des pères conciliaires de démontrer l'immortalité de l'âme, tout du moins de l'enseigner *persuadendo pro posse.* Les dangers auxquels Pomponazzi est exposé en refusant ainsi de se soumettre au décret papal sont réels : à la parution du *DIA,* le *Patriarcha Venetiarum* Antoine Contarini (1450-1524) fait brûler en place publique le traité impie ; durant plusieurs années, Pomponazzi doit éviter les accusations d'hérésie, ce qu'il fait sans pour autant jamais obtempérer aux exigences de rétractation, même lorsqu'elles proviennent des plus hautes instances[179]. Sa conclusion est inébranlable : de l'immortalité de l'âme, on ne peut rien prouver en philosophie. Dans ce chapitre, nous baserons notre analyse sur les raisons proprements philosophiques de cette affaire, en priorité sur celles qui sont liées à la pensée de Pomponazzi et nous prendrons en compte, lorsqu'elles seront pertinentes pour notre analyse, les données contextuelles. Nous étudierons, dans le chapitre suivant, la position du Concile de Latran V, afin de mieux comprendre quelles sont les raisons de l'établissement de son décret (*Bulla Apostolici regiminis*), ce qu'il contient (décrit et prescrit) et quelles sont les personnes qu'il vise. C'est à ce moment que nous confronterons la position théologique du concile à la position métaphysique de notre auteur afin d'offrir une meilleure compréhension, par contraste, de la pensée de Pietro Pomponazzi.

Avant toute chose, il est important de retracer correctement le raisonnement de Pomponazzi. Qu'une proposition soit sujette au doute rationnel car la raison humaine échoue à se saisir de son objet occupe la place de conclusion dans la réflexion du Mantouan. En amont, deux raisons expliquent pourquoi nous n'avons pas d'accès épistémique à l'immortalité de l'âme. Premièrement, une raison proprement métaphysique explique pourquoi on ne peut comprendre l'immortalité de l'âme. Si nous ne pouvons pas poser de raisonnement abouti au sujet de l'immortalité de notre âme, c'est parce qu'il est, en premier lieu, impossible à l'intellect humain de se connaître soi-même. Cette impossibilité résulte de la nature même de l'intellect humain. Une seconde raison explique pourquoi on ne peut démontrer l'immortalité, une raison physique cette fois. Si nous n'avons aucune preuve empirique de l'immortalité, c'est parce que celle-ci n'est pas censée prendre place dans les limites de notre monde physique. Il est impossible que l'immortalité de l'âme s'observe dans notre monde sublunaire. Il résulte de ces

[178] Le texte de la *Bulla Apostolici regiminis* (1513) affirme que l'âme intellective est individuelle et immortelle avant de prescrire aux professeurs d'enseigner l'immortalité de l'âme de façon convaincante et de résoudre les arguments des philosophes qui se sont écartés de la leçon précédemment exposée. Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.4.2 La prescription du concile aux professeurs qui présentent des questions polémiques ».
[179]Voir : GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*.

deux impossibilités que la proposition 'l'âme est immortelle', tout comme sa négation, ne peut être ni comprise, ni prouvée.

Dans notre étude du *Traité de l'immortalité de l'âme* de Pietro Pomponazzi, nous établirons la thèse générale suivante :

> (T1) L'immortalité de l'âme est incompréhensible parce qu'elle dépasse les limites de la raison naturelle. L'immortalité de l'âme est indémontrable parce qu'elle dépasse les limites du monde naturel.

Cette thèse générale s'étaie en deux points, que nous traiterons comme deux sous-thèses. Ainsi, l'incompréhensibilité et l'indémontrabilité de l'immortalité de l'âme sont causées par deux éléments – métaphysique et physique – différents :

> (T1.1) L'immortalité de l'âme humaine est incompréhensible parce que la nature de l'intellect humain ne lui permet pas de comprendre sa propre nature.

> (T1.2) L'immortalité de l'âme humaine est indémontrable parce qu'elle s'avère hors du monde naturel et que cet outrepassement mine la possibilité de prouver, celle-ci exigeant que le phénomène ait lieu dans les limites de notre monde physique.

Pomponazzi découvre les raisons de l'incompréhensibilité et de l'indémontrabilité de l'immortalité successivement au premier, puis au second degré du raisonnement probatoire. Au premier degré, la tentative de produire une définition complète de la nature de l'âme humaine passe par l'étude du lien entre le corps et l'âme intellective, afin de déterminer la séparabilité, c'est-à-dire la possible indépendance ontologique de l'âme vis-à-vis du corps. Pomponazzi définit à cet endroit un type de relation bien précis, duquel émerge sa conception de l'individu rationnel. Au second degré du raisonnement probatoire, les modes de prédication des propriétés opposées de l'âme humaine, les types de démonstration adaptés aux différentes sciences susceptibles de prendre l'âme humaine pour objet, et enfin l'impossible appropriation scientifique sont autant d'éléments qui, confrontés aux conclusions du premier degré du raisonnement, permettent à Pomponazzi de circonscrire les limites de l'intellect humain.

L'impossibilité métaphysique pour l'intellect humain de se connaître lui-même résulte de sa nature et a pour conséquence l'impossibilité épistémique de la compréhension de son immortalité. L'impossibilité physique pour l'immortalité de se produire au cours de notre vie terrestre est très peu abordée dans le *Tractatus de immortalitate animae* mais nous en tiendrons compte car elle permet de retracer complètement la théorie de Pomponazzi sur l'immortalité de

l'âme. Elle a pour conséquence, toute comme l'impossibilité métaphysique des limites de l'intellect humain, de mener à l'impossibilité de connaître l'immortalité de l'âme : il s'agit cette fois de l'impossibilité épistémique de la démonstration. Mais face à cette impossibilité épistémique doublement renforcée, paraissant sans issue, laissant le philosophe seul avec le doute, notre auteur effectue un dernier mouvement rationnel lui permettant d'aboutir à la croyance en l'immortalité de l'âme. Pomponazzi nous montre alors que l'ultime choix, dans un contexte de doute complet, de la seule attitude rationnelle restante, restaure et renforce bien plus la foi qu'aucun enseignement philosophique de l'immortalité de l'âme, aussi *persuadendo pro posse*[180] qu'il fût.

[180] Voir : notre analyse de la *Bulla Apostolici regiminis* (3.3 Analyse de la *Bulla Apostolici regiminis*).

2.1 Premier degré du raisonnement probatoire : nature de l'intellect humain

Nous débutons notre étude de la pensée du philosophe Pietro Pomponazzi au sujet de l'immortalité de l'âme humaine par le premier degré du raisonnement probatoire. Il s'agit ici de réaliser un raisonnement probatoire, c'est-à-dire de prouver que l'âme est mortelle ou immortelle. Cette tentative de preuve exige, chez Pomponazzi ainsi que tous les philosophes qu'il convoque dans son travail, une tentative définitionnelle correcte et complète de la nature de l'âme humaine. Cet essai de définir la nature de l'âme intellective passe par l'étude de la relation entre l'âme humaine et le corps, engendrant par-là une réflexion au sujet de la dépendance opérationnelle de la faculté intellective vis-à-vis des autres facultés et de la dépendance ontologique de l'âme intellective vis-à-vis du corps. Il passe aussi, pour Pomponazzi, par l'étude méréologique de la composition de l'âme, menant à la question des modes de prédication comme éventuelle solution à la contradiction (ce n'est qu'une nature qui doit être dite « immortelle » et « mortelle »). Ces réflexions aboutissent à la question de la réalité subsistante de l'âme humaine, soit à celle du sujet.

Le premier degré du raisonnement probatoire est primordial pour notre étude parce qu'il permet de comprendre les bases de la position de Pomponazzi dans le débat sur l'immortalité de l'âme, ainsi que les raisons qui poussent le Mantouan à poursuivre son investigation au second degré du raisonnement probatoire. Il est donc important de l'étudier avec précision, en commençant par le commencement : la nature de l'âme humaine.

Pietro Pomponazzi commence son traité sur l'immortalité de l'âme par sa préoccupation principale :

> Pour commencer mon discours, je posai ce point : l'homme a une nature non pas simple, mais multiple, non pas déterminée mais <incertaine> [NdLGr], et il est situé au milieu entre les choses mortelles et les immortelles.[181]

Pour tout aristotélicien qui se respecte, l'homme est un animal rationnel. C'est donc son activité rationnelle qui fait de lui ce qu'il est essentiellement : un homme. Ainsi, lorsque Pomponazzi écrit au sujet de la nature de l'homme, il se réfère à la nature de son âme rationnelle. Dès les premières réflexions argumentées que nous possédons de Pomponazzi, ainsi qu'au début de son *Traité sur l'immortalité de l'âme*, nous constatons que le Mantouan fait état de la nature

[181] « *Initium autem considerationis nostræ hinc sumendum duxi : hominem scilicet non simplicis sed multiplicis, non certæ sed ancipitis naturæ esse, mediumque inter mortalia et immortalia collocari*.» POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 8-9.

incertaine de l'âme[182]. Pour lui, la nature de l'homme est multiple en ceci qu'elle se situe entre deux états qui, habituellement, n'admettent pas de degré : les choses mortelles et les choses immortelles. On est mortel ou on est immortel. Par les fonctions végétatives et sensitives liées au corps, l'homme est mortel. Mais par l'intellection et la volonté, qui relèvent du caractère spécifique de l'âme humaine et opèrent *sine intrumento corporali,* il est possible de concevoir l'homme comme l'un des *immortalia*[183]. On notera que Pietro Pomponazzi ne craint pas de poser des raisonnements concernant les natures immortelles ; on voit plus loin qu'il s'agit des intelligences séparées. Son horizon philosophique les inclut incontestablement. La question est de savoir si l'âme humaine en relève.

Selon Pomponazzi, les opérations corporelles font tout autant partie de la nature de l'homme que les opérations qui admettent un haut degré d'immatérialité. Lorsqu'il s'agit de définir la nature humaine, ce qui fait que l'homme appartient à son espèce, soit l'intellection et la volonté, ne suffit pas. Il faut bien comprendre que le végétatif et le sensitif font véritablement partie de l'âme rationnelle telle que Pomponazzi la conçoit. M. Pine explique que chez Pomponazzi, les facultés humaines sont liées entre elles dans une « chaîne naturelle indissoluble »[184], chaîne dans laquelle chaque élément dépend de l'élément qui le précède. S'il est vrai que l'intellection inclut toujours l'imagination, même Pomponazzi doit admettre que l'intellection se distingue des facultés par son plus haut degré d'immatérialité. Ici se dégagent déjà les données de l'individu rationnel tel que le définit notre philosophe.

2.1.1 La relation entre l'âme humaine et le corps

La question complexe de la relation entre l'âme humaine et le corps renferme celles de :

1. la nature spécifique et les opérations de l'âme humaine
2. la dépendance de l'âme humaine à l'égard du corps
3. l'individu rationnel qui émane de l'âme et du corps

Ces trois questions comprennent elles-mêmes différents points qu'il nous faudra aborder successivement ainsi qu'à chaque fois qu'il le faudra, étant entendu que ces questions sont fortement liées entre elles.

[182] Voir les chapitres de ce travail intitulés « 1.1.1 Premières réflexions au sujet de l'âme humaine » et « 2. Les raisonnements probatoires du premier et second degré chez Pietro Pomponazzi ».
[183] « *Eo autem quod intelligit et vult, quae operationes* (…) *sine instrumento corporali exercentur* (…), *inter immortalia connumerandus est*. » « Mais du fait qu'il intellige et veut, opérations (…) qui s'exercent sans instrument corporel (…), l'homme doit être compté parmi les êtres immortels. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 8-9.
[184] PINE Martin. Pomponazzi and the Problem of "Double Truth", in *Journal of the History of Ideas*. p. 168.

Chez Aristote, l'animal résulte du composé âme – corps. Selon la tradition scolastique, l'âme est une forme substantielle, elle est l'acte, elle est porteuse de l'essence humaine, tandis que le corps représente la matière, le substrat, la puissance et l'individuation. Puisqu'en ce qui concerne les hommes, on parle plus précisément d'« âme intellective », voyons plus en détail la psychologie aristotélicienne et la nomenclature scolastique qui en a résulté. Aristote commence par expliquer qu'on trouve, dans la nature, pour chaque genre d'objet, la matière (ὕλη) qui est en puissance chacun de ces objets et la cause (αἴτιος) qui produit tout[185]. Puis il reprend le couple puissance-cause pour décrire l'âme intellective. C'est ainsi qu'émergent ce que la tradition scolastique nommera l'« intellect possible » et l'« intellect agent » :

> Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière.[186]

Pour décrire l'intellect qui peut produire toute chose, Aristote utilise la métaphore de la lumière, qui, en quelque sorte, met en acte les couleurs qui n'étaient jusqu'alors qu'en puissance. L'intellect représentant la « cause », qui, en raison de son rôle dans l'acte intellectif, est appelé « agent » dans la tradition scolastique, selon le Stagirite, est « séparé (οὗτος), impassible (ἀπαθής), sans mélange (ἀμιγής) et par essence en acte (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια) »[187]. Cet intellect a ceci de particulier, dans la psychologie aristotélicienne, qu'il revêt une existence propre : contrairement à la partie « matière » de l'âme intellective à laquelle il participe, il pense en permanence et, contrairement à la partie « matière », il est séparable et immortel (ἀθάνατος).

L'intellect représentant la partie « matière » qui, en raison de son rôle dans l'acte intellectif, est appelé « possible » par les scolastiques, est aussi nommé « passible » ou « patient » parce qu'il reçoit les intelligibles. Il doit être pure puissance afin de pouvoir saisir tout intelligible. L'intellect passible est corruptible (φθαρτός) et c'est par lui que l'homme exerce sa faculté d'intellection. La tradition scolastique, lorsqu'elle évoque l'immortalité de l'âme, parle de l'immortalité de l'intellect possible. Aristote est très clair concernant l'intellect agent, mais en ce qui concerne l'intellect possible, celui qui parfois pense et parfois ne pense pas, celui qui garantit la mémoire et la pensée, bref la partie de notre intellect qui nous est rattachée en propre, le Philosophe brouille les pistes :

> Dès lors qu'elle saisit tout, l'intelligence doit être nécessairement « sans mélange », comme dit Anaxagore, de manière à « dominer » son objet, c'est-à-dire, de façon à pouvoir connaître.

[185] ARISTOTE, *De Anima*, 430a15.
[186] ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs, p. 228. « καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. » ARISTOTE, *De Anima*, 430a14-17.
[187] ARISTOTE, *De Anima*, 430a17-18.

> L'interférence de l'étranger crée, en effet, un obstacle et doit faire écran. De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible ! Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. C'est pourquoi, en bonne logique, elle ne se trouve pas non plus mêlée au corps. Car elle aurait alors une qualité, devenant chaude ou froide, et elle disposerait de quelque organe, comme la faculté sensitive, alors qu'en fait, elle n'en a aucun.[188]

Aristote garantit à l'intellect patient d'être sans mélange et non mêlé au corps, afin qu'il ne connaisse aucune interférence, qu'il n'ait aucune nature, aucune qualité et aucun organe afin qu'il ne soit que pure puissance. C'est à cette seule condition qu'il peut connaître, c'est-à-dire devenir tout intelligible. Les deux derniers extraits d'Aristote que nous avons cités servent de base aux théories des interprètes médiévaux, dans la querelle portant sur l'immortalité de l'âme, qui se demandent comment l'intellect patient peut être considéré d'un point de vue ontologique, en particulier relativement à sa dépendance ou à son indépendance vis-à-vis du corps. Sur ce point, les deux points de vue prédominants sont ceux d'Averroès et de Thomas d'Aquin.

Averroès nomme la partie « matière » de l'âme عقل هيولاني (*'aql hayulani*)[189]. Le verbe trilitère ع ق ل ('a-q-l) signifie « rendre intelligible », et Ibn Rushd l'utilise en un sens très proche de la notion d'esprit rendue par νοῦς en grec. Le second terme هيولاني (*hayulani*) correspond à la notion de ὕλη en grec, en référence à la partie « matière » assumée par cet intellect. En français, on doit dire « intellect matériel », mais le Commentateur précise que l'intellect matériel n'a rien de matériel. Comme l'explique J.-B. Brenet, la faculté d'intellection relève du genre des puissances passives, sans qu'aucun changement ne soit impliqué, en ceci qu'elle n'est « ni un corps, ni un pouvoir dans un corps ». La seule caractéristique de passivité que la faculté d'intellection obtient chez Averroès, écrit Brenet, est celle de la réceptivité[190]. Le Cordouan pose que la puissance intellective n'a aucune qualité, qu'elle n'est que puissance de recevoir les intelligibles et, par conséquent, qu'elle « ne subit pas de changement sous l'action de la forme qu'elle perçoit »[191]. Elle n'a pas de forme, afin d'être en mesure de recevoir tous les intelligibles. Elle n'est donc ni matière, ni forme. La définition générique de l'âme donnée par

[188] ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs, p. 222. « Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει) · ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός. Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν. » ARISTOTE, *De Anima*, 429a15-20.

[189] L'intellect matériel apparaît dans le *Grand Commentaire* au moment où Averroès s'interroge sur la puissance réceptrice de l'intellect humain.

[190] BRENET Jean-Baptiste. *Les possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, p. 22.

[191] AVERROES. *L'intelligence et la pensée.* Trad. A. de Libera. Paris : GF-Flammarion, 1998, p. 52.

Aristote, selon laquelle l'âme est « la réalisation première d'un corps naturel organisé »[192], pour Averroès, ne concerne pas l'âme intellective. Il imagine un quatrième genre de substance, qu'il ajoute à la tripartition aristotélicienne de la substance (matière-forme-composé), pour définir l'essence de cet intellect matériel : il est une pure puissance (sans être matière) et il est séparé de la matière (sans être forme). Il est unique pour tous les hommes et il est éternel. Le sujet individué, pour Averroès, est celui qui perçoit les images, desquelles les intelligibles sont extraits[193], dont la nature est mortelle (voir : Figure 1).

Thomas d'Aquin suit fidèlement le propos d'Aristote en affirmant que l'intellect possible « n'est pas quelque chose de corporel ou composé de réalités corporelles »[194] afin qu'il puisse comprendre tous les intelligibles. En revanche, il refuse de s'accorder avec Averroès selon qui la substance de l'intellect possible relève des substances séparées. Thomas soutient que l'intellect possible n'est pas séparé du corps selon l'être[195], puisqu'il s'agit de la forme par laquelle l'homme exerce sa faculté d'intellection. Pour lui, l'intellect possible est nombré selon le nombre des corps humains. Il est séparé en ceci que son activité n'est rattachée à aucun organe corporel. Cela suffit à l'Aquinate, comme on le verra dans la Figure 2, pour le dire immortel *simpliciter* – contrairement à Pomponazzi, pour qui l'activité détachée de tout organe corporel n'est pas une condition suffisante pour le supposer séparable du corps. En effet, pour soutenir que l'intellect possible est séparable du corps, il faut aussi le considérer comme étant séparé des autres facultés de l'âme humaine, ce que Pomponazzi nie.

Nous verrons tout d'abord, dans ce qui suit, comment on peut considérer le lien de dépendance de l'âme intellective vis-à-vis du corps, avant d'aborder le sujet du lien entre les parties qui composent l'âme humaine. Voyons, dans les deux points suivants, comment chez Pomponazzi le lien de dépendance au corps, qui s'observe tout d'abord dans l'opération intellective humaine, montre précisément en quoi la nature de l'âme humaine est incertaine et surtout comment cette dépendance fonde l'homme en tant qu'individu rationnel.

[192] « Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. » ARISTOTE, *De Anima*, II, 412b5
[193] BRENET J.-B. Averroism and the Metaphysics of intellect, in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance*. Vol. 3, S. Schmid (ed.). London, New-York: Routledge, 2019, p. 84.
[194] THOMAS D'AQUIN. *Commentaire du traité* De l'âme *d'Aristote*. Trad. J.-M. Vernier. Paris : Vrin, 2007, p. 334.
[195] *Ibid.*, p. 338.

2.1.2 La question de la dépendance entre l'âme et le corps dans l'opération puis dans l'être

Pietro Pomponazzi fonde son étude sur la relation qui unit l'âme au corps vivant. S'inscrivant dans la veine exploratoire du *De anima* d'Aristote, il part de ses observations, considérations et inférences sur les opérations de l'intellect humain afin d'établir une définition de sa nature aussi complète que possible [196]. Cette direction de prospection est justifiée par l'axiome scolastique : *operatio insequitur esse*. Notons que cette façon d'appréhender l'être impose un sens inverse de la façon dont la réalité est disposée : c'est en effet la nature de l'être qui conditionne les opérations de celui-ci, et non l'inverse. Ainsi, le *modus cognoscendi*, dans le travail de Pomponazzi, suit un sens opposé à celui du *modus essendi* : le Mantouan observe premièrement le fonctionnement (c'est-à-dire les opérations et les objets de celles-ci) de l'âme intellective afin d'en savoir le plus possible sur la nature. Puisque la séparabilité de l'âme vis-à-vis du corps est une condition nécessaire à son immortalité, notre auteur s'intéresse tout particulièrement au lien entre les opérations intellectuelles et les opérations corporelles. L'âme peut expérimenter deux types de dépendance envers le corps, selon les facultés que l'on désigne.

Avant d'étudier ces deux types de dépendance chez Pomponazzi, permettons-nous un détour chez Aristote, afin d'extraire l'axiome médiéval selon lequel l'opération suit l'être, puis d'établir la racine des deux types de dépendance, pour enfin lier ces deux éléments dans notre réflexion.

Dès l'ouverture du *De anima*, la question de la méthode à adopter face au sujet d'étude s'impose. Le but du traité est énoncé : il consiste premièrement en la connaissance de la nature (*naturam*, φύσιν) et de la substance (*substanciam*, οὐσίαν) de l'âme, puis en celle de ses accidents (*accidunt*, συμβέβηκε)[197]. Le sens des priorités ainsi établi suit celui de l'ontologie, où la substance prime sur les accidents ; mais suit-il celui de notre accès épistémique à l'âme ? Non seulement cette question sera visible dans le schéma de la dépendance de l'âme à l'égard

[196] Voir : ARISTOTE, *De anima*, I, 402b5 - 403a1.

[197] Nous citerons ici le texte latin du *De anima* d'Aristote, parce que c'est la version sur laquelle Pietro Pomponazzi, qui n'a jamais appris le grec, a travaillé. Mais nous nous servirons de la traduction française réalisée à partir du texte grec afin de ne pas multiplier les traductions et de coller au plus près du sens original. « *Inquirimus autem considerare et cognoscere naturam ipsius et substanciam, postea quecunque accidunt circa ipsam, quorum alie quidem proprie passiones anime esse uidentur, alie autem communes ex eo quod illa animalibus inest.* » » Aristote, *De anima*, I 402a7 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. Ed. R. A. Gauthier, o.p. Roma : Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1985, p.15. Traduction du texte grec : « Or nous cherchons à voir et à connaître sa [de l'âme, NdLGr] nature ou [« et », nous préférons coller au plus près du texte grec, « καὶ » suggère plutôt « et », tout comme sa traduction latine, « et » NdLGr] sa substance, puis, tous les accidents qui l'affectent et qui constituent, d'après l'opinion, les passions propres de l'âme, d'un côté, et, de l'autre, les attributs qui, à cause d'elle, appartiennent également aux animaux. » ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs. p. 76.

du corps que nous proposerons en Figure 2[198], mais elle fait aussi partie, plus généralement, des questions fondamentales du présent travail en ceci qu'elle mène à la relativité d'une science à son objet, et à la question de la prouvabilité. En effet, juste après avoir établi son cahier des charges, Aristote se demande s'il existe une méthode unique, qui permet de connaître la substance, comme il en existe pour connaître les accidents. Il ne répond finalement pas explicitement à cette question, mais nous espérons apporter une bonne façon de comprendre sa réponse avec ce qui suit.

Immédiatement après avoir posé la question de la méthode, Aristote s'interroge sur l'objet de l'opération de l'âme. Premièrement, il explique qu'une bonne définition doit pouvoir donner une bonne connaissance des accidents de la substance étudiée[199]. C'est ainsi qu'après avoir classé l'âme dans la catégorie des formes grâce à ses opérations[200], Aristote estime qu'afin de s'exprimer de façon appropriée sur l'âme, il s'agit d'examiner prioritairement l'objet, avant l'opération, puis l'opération, avant la faculté[201]. Le fameux axiome médiéval selon lequel l'opération suit l'être, au sujet de l'âme, se base donc sur les quatre points suivants :

---

[198] Voir : Figure 2 : Arbre figurant l'agencement des deux niveaux des deux types de dépendance entre l'âme et le corps

[199] « *Videtur autem non solum quod quid est cognoscere utile esse ad cognoscendum causas accidencium substanciis, sicut in mathematicis quid rectum et quid obliqum et quid linea et quid planum ad cognoscendum quod rectis trianguli anguli sunt equales, sed e conuerso accidencia conferunt magnam partem ad cognoscendum quod quid est. Cum enim habeamus tradere secundum fantasiam et ymaginationem de accidentibus aut omnibus aut pluribus, tunc et de substancia habebimus aliquid similiter.* » Aristote, *De anima*, I 402b16 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 16. Traduction du texte grec : « On a l'impression, d'une part, que, non seulement la connaissance de ce qu'est une chose sert à voir les motifs des accidents qui affectent les substances (comme, dans les connaissances mathématiques, ce qu'est la droite et la courbe ou ce qu'est la ligne et la surface permet de voir clairement à combien d'angles droits équivalent ceux du triangle), mais encore, inversement, les accidents contribuent, pour une grande part, à savoir ce qu'est une chose. Car, lorsque nous sommes en position de rendre compte, selon les apparences, de ses accidents, soit de leur totalité, soit de leur grande majorité, nous pouvons être alors en position de formuler parfaitement quelque idée sur la substance aussi. » ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs. p. 81.

[200] « *Animam autem esse hoc quo uiuimus et sentimus et mouemur et intelligimus primum. Quare ratio quedam erit et species, set non materia et subiectum.* » Aristote, *De anima*, II 414a12 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 177. Traduction du texte grec : « Or l'âme, c'est ce qui fait que nous vivons, sentons et réfléchissons, au sens premier. Si bien qu'elle doit être une sorte de raison ou de forme, et non une matière ou un sujet. » ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs. p. 145.

[201] « *Quod quidem igitur de unoquoque horum ratio hec propriissima est et de anima, manifestum. Necessarium autem est de hiis debentem intentionem facere accipere unumquodque ipsorum quid est, postea de sic habitis et de aliis inuestigare. Si autem congruit dicere quid unumquodque ipsorum, ut quid intellectiuum aut sensitiuum aut uegetatiuum, prius autem dicendum est quid sit intelligere et quid sentire. Priores enim potenciis actus et primi secundum rationem sunt. Si autem sic, hiis adhuc priora opposita sunt, oportet considerare de illis primum, si indigens erit determinare, propter eandem causam, ut de alimento et sensibili et intelligibili.* » Aristote, *De anima*, II 415a12 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 204. Traduction du texte grec : « Donc il est évident que c'est en parlant de chacune de ces facultés qu'on s'exprime de la façon la plus appropriée sur l'âme. Mais la nécessité s'impose, à qui entend procéder à leur examen, de saisir ce qu'est chacune d'entre elles, pour, ensuite, porter ainsi la recherche sur ce qui leur est rattaché étroitement ou autrement. Or si l'on doit exprimer ce qu'est chacune d'elles (par exemple, ce qu'est la faculté intellective ou la sensitive ou la nutritive), il faut encore préciser au préalable ce qu'est le fait de penser et ce qu'est le fait de sentir, parce que les facultés sont précédées par les actes et les actions, selon l'ordre logique. Or, si c'est le cas et que l'on doive encore avant avoir une vue des objets qui correspondent à ces dernières, c'est de ces objets-

1. L'essence de l'âme, en soi, n'est pas connaissable.
2. Les accidents nous offrent une voie de connaissance fiable pour accéder à elle.
3. Les propriétés essentielles de l'âme sont ses opérations.
4. Pour nous renseigner sur elles, leurs objets nous offrent, eux aussi, une voie de connaissance fiable[202].

Or si, dans la faculté sensitive, l'opération de sensation porte sur l'objet sensible, cela ne saurait se faire sans instrument corporel : c'est le corps, en tant qu'il est sujet[203]. En effet, Aristote explique que le corps naturel vivant est une substance composée : le corps possède la propriété de vie que l'âme lui procure. Ainsi, dans ce couple, le corps joue le rôle du réceptacle, celui du sujet.

On trouve la distinction sujet-objet chez Averroès, puis chez Thomas d'Aquin[204], et enfin chez Pomponazzi qui entend s'en servir pour confondre, dans le nom d'Aristote, aussi bien le premier que le second de ses illustres prédécesseurs. Commençons par esquisser brièvement une première définition du corps-sujet et du corps-objet[205] :

I. L'âme dépend du corps *tamquam subiecto* lorsqu'elle se sert d'un corps comme d'un instrument pour opérer (comme la pupille pour la vision).
II. L'âme dépend du corps *tamquam obiecto* lorsqu'un corps est ce sur quoi porte l'opération de l'âme (comme la couleur pour la vision).

Observons déjà que ces deux types de dépendance concernent l'âme en tant qu'elle opère. L'opération suivant l'être, les différents liens (implication, conjonction) devront être clairement posés entre les couples de dépendance, mais aussi entre les deux niveaux permis par la distinction être-opération. Le tout formé par ces couples fonctionne comme un système

là, d'abord, qu'on devra traiter, pour la même raison, entendez : de la nourriture, du sensible et de l'intelligible. » ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs. p. 150.

[202] La question de la définissabilité de la nature de l'âme, intrinsèquement liée à celle de la compréhensibilité de ses caractéristiques, sera abordée au chapitre de ce travail intitulé : « 2.2.2.3 Les deux types de démonstration : *quia est* et *quid est* ».

[203] « *Non enim est eorum que de subiecto sunt corpus ; magis autem sicut subiectum et materia est.* » Aristote, *De anima*, II 412b19 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 135. Traduction du texte grec : « Le corps, en effet, ne se range pas dans les réalités qui se disent d'un sujet, mais se présente plutôt comme sujet ou matière. » ARISTOTE. De l'âme. Trad. R. Bodéüs. p. 136.

[204] Selon la note 2 du chapitre IV (p. 20) de T. Gontier, in POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae* : « Thomas d'Aquin, *De unitate*, ch. 3-5 (trad. Libera, p. 132-197), *ST*., Ia, q. 76, a. 1-2 et q. 79, a. 5 ; *CG*., II, 73 et 75, *Q. an.*, q. 3. Cf. aussi *In. Sent.*, II, dist. 17, q. 2 a. 1 et *Sent. In An.*, III, 1, ad 429 a 29. »

[205] Nous nous aidons pour cela des articles suivants : BRENET Jean-Baptiste. Corps-sujet, corps-objet, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations.* et GONTIER Thierry. Introduction : Les ambiguïtés du couple sujet-objet, in POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*.

cohérent duquel de nombreux enjeux découlent. La dépendance dans l'être est plus forte que la dépendance dans l'opération en ceci qu'elle constitue le point de départ duquel le reste découle. Ainsi si, en fonction de l'axiome scolastique, dès que l'on peut démontrer une dépendance de l'âme vis-à-vis du corps dans son opération, l'on doit en déduire une dépendance de l'âme vis-à-vis du corps dans son être, alors il est difficile de continuer à défendre la possibilité de la séparabilité et, par-là, l'immortalité de l'âme. Nous verrons que certains auteurs, par la distinction sujet-objet, parviennent à sauver l'indépendance ontologique de l'âme tout en reconnaissant sa dépendance au corps en tant qu'objet, s'enorgueillissant même de rendre un meilleur compte de l'opération subjectivement immatérielle de l'âme intellective humaine. Pour mieux comprendre cela, nous esquisserons un schéma comprenant la dépendance dans l'être ou l'opération, et au sein de celle-ci, la dépendance vis-à-vis du corps en tant que sujet ou en tant qu'objet[206]. Avant cela, revenons à la notion de dépendance entre l'âme et le corps chez notre auteur.

Pomponazzi reprend les deux types de dépendance entre l'âme et le corps tels qu'Aristote les définit. La différence entre les commentateurs se situe dans l'acception qu'ils ont de la dépendance entre l'âme intellective et le corps, et, plus précisément, sur le lien qu'ils établissent entre la dépendance de l'intellect humain envers le corps *ut obiecto* et la dépendance ou l'indépendance ontologique de l'âme intellective. Notre auteur mentionne pour la première fois les deux types de dépendance fonctionnelle au quatrième chapitre de son traité. Nous gardons cet extrait, qui s'inscrit dans le contexte d'une critique de la position d'Averroès, critique intéressante pour la question de la séparation entre l'âme et le corps et, plus précisément, pour celle de la constitution du sujet pensant. La seconde fois que Pomponazzi aborde les notions de dépendance envers le corps *ut subiecto* et *ut obiecto*, c'est au neuvième chapitre de son traité. Il y présente cette fois sa propre position, et explique clairement ce qu'il entend par dépendance de l'âme envers le corps *ut subiecto,* ainsi qu'envers le corps *ut obiecto.* La faculté sensitive, par exemple, éprouve une dépendance envers le corps *ut subiecto* en ceci qu'elle exerce ses opérations à travers des organes physiques :

> Avoir besoin d'un organe comme sujet signifie être reçu dans le corps sur un mode à la fois quantitatif et corporel, de façon à y être compris selon l'extension. C'est en ce sens que nous disons que toutes les puissances organiques reçoivent et qu'elles remplissent leurs fonctions, comme l'œil

[206] Voir : Figure 2 : Arbre figurant l'agencement des deux niveaux des deux types de dépendance entre l'âme et le corps

> lorsqu'il voit ou l'oreille lorsqu'elle entend : en effet, la vision est dans l'œil, et y est selon le mode de l'extension.[207]

L'âme sensitive est reçue dans le corps selon l'extension, en ceci qu'elle y est reçue sur un mode quantitatif et corporel. La quantité est l'attribut spécifique des êtres corporels[208]. De ce fait, Pomponazzi classe la faculté sensible du côté des puissances organiques. Le *modus quantitativus* selon lequel la puissance visuelle est reçue dans le corps signifie qu'elle reçoit et exécute sa fonction dans un organe corporel précis, en l'occurrence dans l'œil, fait de matière. Se trouvant dans la matière formée de l'organe, la puissance visuelle opère sur ce même mode quantitatif et corporel : son opération se trouve dans le corps, et elle n'assimile que des particuliers.

Dans le paragraphe suivant, Pomponazzi poursuit son propos en expliquant que les facultés qui n'ont pas besoin du corps *ut subiecto* ou ne sont pas du tout dans un corps, ou ne sont pas dans un corps selon le mode quantitatif. L'intellect humain se trouve dans la seconde situation : « nous disons que l'intellection n'est pas dans l'organe et dans le corps pour autant qu'elle n'y est pas sur un mode quantitatif et corporel. »[209] Contrairement aux sens, l'intellect n'use d'aucun organe corporel pour son opération. C'est la condition même de la possibilité d'intellection :

> C'est la raison pour laquelle l'intellect peut réfléchir sur lui-même, discourir et comprendre de façon universelle – ce que des puissances organiques et étendues ne peuvent nullement faire ; tout cela découle de l'essence de l'intellect, puisque, en tant qu'intellect, il ne dépend ni de la matière ni de la quantité. Si l'intellect humain en dépend, c'est en tant qu'il est lié au sens : c'est pourquoi, en tant qu'il est un intellect, il se trouve dépendre de la matière et de la quantité.[210]

L'activité de l'intellect requiert la réflexion sur soi-même, le discours et la compréhension des universaux. La vision étant concrètement dans l'œil, celui-ci ne peut se percevoir lui-même, il ne peut composer en ajoutant, comme l'intellection le fait, des propriétés au sujet qu'il perçoit, il ne peut, enfin, s'émanciper des particuliers qu'il voit. Aussi, que l'intellect en soi ne dépende

---

[207] « *Indigere itaque organo ut subiecto est in corpore recipi et modo quantitativo et corporali, sic quod cum extensione recipiatur. Quomodo dicimus omnes virtutes organicas recipere et suis officiis fungi, sicut oculus videndo et auris audiendo : visio namque est in oculo et modo extensivo.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 88-89.

[208] Selon les termes de T. Gontier, in POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. p. 258, note n°20.

[209] « *Dicitur intellectio non esse in organo et in corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non est in eo.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 88-89.

[210] « *Quapropter potest intellectus reflectere supra se ipsum, discurrere et universaliter comprehendere, quod virtutes organicae et extensae minime facere queunt ; hoc autem totum provenit ex essentia intellectus, quoniam, qua intellectus est, non dependet a materia neque a quantitate. Quod si humanus intellectus ab ea dependet, hoc est ut sensui coniunctus est ; quare accidit sibi, qua intellectus est, a materia et quantitate dependere.* » *Ibid.*, p. 88-89.

ni de la matière, ni de la quantité, est la condition *sine qua non* de son activité. En revanche, Pomponazzi nuance cette indépendance : en tant qu'humain, l'intellect est lié au sens puisqu'il trouve toujours l'objet de son opération dans les images que ces derniers lui fournissent. Il dépend donc de la matière et de la quantité en ceci que les sens sont reçus dans le corps sur le mode quantitatif et corporel. Ce type de dépendance envers le corps *ut obiecto* explique le caractère bien particulier de l'intellection proprement humaine :

> Parce qu'il a ainsi besoin du corps comme objet, l'intellect ne peut connaître l'universel de façon absolue, mais il pense toujours l'universel dans les singuliers, comme chacun peut en faire l'expérience en lui-même. Car dans tout acte de connaître, aussi abstrait soit-il, il se forme une certaine image corporelle : c'est pourquoi l'intellect humain ne s'intellige pas lui-même de façon première et directe, mais il se pense par composition et discursivement ; sa connaissance intellective se fait ainsi dans la succession et dans la durée.[211]

Pour Pomponazzi, l'expérience montre que la façon d'opérer de l'intellect consiste en l'intellection de l'universel à partir du singulier. Tout acte de cognition contient une image à sa base. Ainsi, quoique l'intellect humain ne se trouve pas dans le corps selon un mode quantitatif et corporel, puisqu'il peut réfléchir, discourir et comprendre des universaux, il est lié au corps en ceci qu'il ne connaît jamais l'universel de façon immédiate et absolue. Les sens, qui lui fournissent les images dans lesquelles il extrait les intelligibles, servent d'instrument à son opération. Si l'image corporelle est la raison pour laquelle la pensée humaine est limitée, elle est avant tout, pour Pomponazzi, sa condition de fonctionnement : sans les images, l'intellect humain ne peut pas fonctionner.

Rappelons que l'acte d'intelliger engendre l'identité entre ce qui est intelligé et ce qui intellige. Lorsque Pomponazzi écrit que l'intellect humain ne s'intellige pas lui-même premièrement et directement, il distingue l'opération intellective humaine de celle des Intelligences séparées. Le premier se pense par composition, c'est-à-dire qu'il assimile un intelligible en attribuant un prédicat à un sujet, et en formant un discours dans lequel des affirmations s'inscrivent. Contrairement à celle de l'intellect humain, l'activité des Intelligences consiste en une simple et directe appréhension des intelligibles. La conséquence du premier type d'acte cognitif est telle qu'il s'inscrit dans la continuité et dans le temps (dans la mesure où un acte cognitif peut l'être, c'est-à-dire que contrairement à l'acte sensitif, il n'est

[211] « *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 directe non intelligit se, componatque et discurrat, quare suum intelligere est cum continuo et tempore*. » *Ibid.*, p. 90-91.

pas complètement dans le « ici et maintenant »), tandis que le second type de cognition est quant à lui complètement détaché du temps et de la continuité.
Les caractéristiques de la cognition humaine ici énoncées, à savoir que l'intellect humain

1. observe toujours les universaux dans les singuliers,
2. voit une image corporelle se former dans chacun de ses actes cognitifs abstraits
3. ne s'intellige pas directement mais par composition et en discourant
4. intellige dans le temps et la continuité

sont posées par Pomponazzi comme impliquées par la dépendance de l'intellect humain au corps comme objet. Ainsi de cette dépendance, dont l'expérience est faite à chaque acte cognitif abstrait humain, découle la position intermédiaire, entre immatérialité et matérialité, de l'âme intellective dans ses opérations (elles se meuvent toujours entre universaux, intellection, abstraction d'une part et singuliers, image corporelle, composition – discours, temps – continuité d'autre part).

Alors la dépendance envers le corps *ut obiecto,* telle qu'on l'a définie chez Aristote puis chez Pomponazzi, dont l'intellect humain fait l'expérience à chaque fois qu'il opère, est-elle le signe de la dépendance ontologique de l'âme humaine ? Pomponazzi donne la réponse à cette question lorsqu'il affirme que, du fait de sa dépendance à l'égard du corps en tant qu'objet, il arrive à l'intellect humain, en tant qu'il est un intellect, de dépendre de la matière et de la quantité. En outre, notre auteur a une formule intéressante au sujet de l'intellect humain : « son opération n'est pas plus abstraite de la matière que ne l'est son essence » [212]. En tant que substrat de l'opération, l'âme intellective ne saurait présenter un fonctionnement au sein duquel on observe une dépendance au corps, fût-elle objectale, si son essence était abstraite de la matière. Pomponazzi infère donc qu'il n'y a aucune raison que la nature intellective de l'homme soit libérée de la dépendance au corps observée dans le fonctionnement intellectif. Notre auteur effectue, dans cette tournure d'esprit condensée dont il a le secret, le pas supplémentaire qui le mène à dire que la dépendance vis-à-vis du corps *ut obiecto* observée fonctionnellement se retrouve au niveau essentiel. De l'étude de l'opération de l'intellect, nous passons ainsi à son être, c'est-à-dire à l'ontologie.

[212] « (…) *eius operatio non est magis abstracta* [*a materia et quantitate*, NdLGr] *quam essentia* ». *Ibid.*, p. 88-89.

2.1.3 La dépendance ontologique entre l'âme intellective et le corps

Pour savoir si l'âme humaine est en mesure de survivre à la mort du corps, il s'agit de se poser la question de sa possible indépendance ontologique. Cette question doit être répartie sur deux niveaux : il s'agit premièrement d'identifier le type de dépendance à l'œuvre entre l'âme et le corps en étudiant non seulement le statut de parties qui est celui de l'âme et du corps au sein du composé hylémorphique, mais aussi le statut de tout, bien particulier, auquel répond aussi l'âme en soi, afin de comprendre, dans un second temps, le lien qui s'établit entre l'âme et ce composé. La précision du lien entre l'âme et le corps nous permettra de déterminer les possibilités du statut ontologique de l'âme vis-à-vis de l'individu dont, conjointement avec le corps, elle permet l'existence.

Pour examiner la question de la possibilité de l'indépendance ontologique de l'âme humaine selon le programme que nous avons énoncé, nous commençons par étudier le lien qui s'établit entre l'âme et le corps chez Aristote. Ensuite, nous donnerons sens à ce lien à l'aide de la méréologie médiévale, qui nous renseignera également sur le composé corps-âme. Enfin, nous verrons quelle est la relation entre l'individu rationnel et l'âme humaine.

Chez Aristote, l'âme n'existe pas sans le corps et vice-versa. Pour appuyer nos dires, voici l'argument que nous formons à partir du matériel aristotélicien :

(DEF) L'âme est la substance formelle d'un corps naturel organisé. (*De anima*, 412b5)

I. L'âme n'est pas séparable du corps (*De anima*, 413a4), parce que l'âme est l'acte (*entelekheia*) du corps (DEF).

II. Le corps sans l'âme n'est plus un corps, ou il ne l'est plus que d'une façon nominale (*De anima*, 412b13-21 et *De partibus animalium*, II, 1, 734b24-27), parce que l'âme est la détermination du corps, sans l'âme, le corps n'est plus un corps naturel organisé, puisqu'il n'a même plus le pouvoir d'être vivant (*De anima*, 412b26).

III. Sans le corps, l'âme n'est plus et sans l'âme, le corps n'est plus.

Comprenons que l'âme et le corps s'intègrent dans un tout, celui du composé dont ils permettent l'existence. Suivant Aristote, Thomas d'Aquin soutient que les substances telles que les êtres humains individuels sont des « touts continus », dont la caractéristique est d'avoir des parties qui partagent une frontière commune (au contraire des « touts discrets », dont les parties sont

seulement plus ou moins proches les unes des autres)[213]. Seules les substances qui possèdent une forme substantielle, unique forme capable d'inhérer dans chaque partie et, ainsi, de les unifier en un seul tout, peuvent entrer dans la catégorie des touts continus[214]. Nous retrouvons chez le Thomas l'argument que nous venons d'établir à partir du traité de l'âme et du traité des parties des animaux d'Aristote :

> C'est pourquoi il faut que chaque partie de l'homme et de l'animal reçoive l'être et l'aspect de l'âme comme forme propre. Ainsi, le Philosophe dit que, l'âme retirée, ni l'œil, ni la chair, ni aucune partie ne demeure, si ce n'est de façon équivoque.[215]

L'âme comme forme propre joue le rôle de cette forme substantielle unificatrice nécessaire à rentre continu le tout qu'est l'homme. Pour Thomas en effet, le signe de l'imprégnation de l'âme dans le corps est celui de son effet, en tant que forme substantielle, sur la fonctionalité des parties corporelles. Ayant naturellement cette mission unificatrice, l'âme humaine dépend du corps dans le tout continu qu'elle forme avec lui en ceci qu'elle n'en est qu'une partie.

L'âme est la forme du corps et, en un sens plus ou moins lâche selon les interprètes d'Aristote, elle est liée au corps. Selon les commentateurs, dont Thomas d'Aquin et Pietro Pomponazzi font partie, pour qui l'âme intellective est multipliée selon les corps, cette dernière ne forme qu'un seul être avec la matière[216]. C'est donc en relation à leur tout, soit en tant que parties qui partagent un lien commun, que l'on peut dire que l'âme et le corps sont interdépendants. Le tout continu qu'est l'homme particulier requiert en effet d'une part une forme substantielle qui donne l'être spécifique au corps, et d'autre part un corps naturel organisé de manière à être adapté aux opérations de l'âme.

---

[213] Pour le développement de cette réflexion qui a pour base la méréologie médiévale, nous nous appuyons sur l'article de ARLING Andrew. Medieval Mereology, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), Fall 2015 Edition, [en ligne].

[214] « Mais l'âme est la forme substantielle du corps, donnant l'être et l'aspect au tout et aux parties ; et le tout constitué des parties, est un absolument. » (Trad. LGR) « *Anima autem est forma substantialis corporis dans esse et speciem toti et partibus ; et totum ex partibus constitutum est unum simpliciter.* » THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones de anima*. Ed. J. H. Robb. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies. 1968, *Quæstio Decima, Responsio ad sextum decimum.* Pour une édition critique de ce texte, voir : THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones disputatae de anima*. Ed. B. C. Bazán. Commissio Leonina. Roma – Paris : Éd. du Cerf, 1996.

[215] « *Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit quod recedente anima neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi aequivoce.* » *Idem.* (Trad. LGR)

[216] THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique.* Trad. A.-M. Roguet. Paris : Les éditions du Cerf, 2011, Q. 76, article 1 (solution 5), p. 665.

2.1.4 Le morcellement de l'âme : ce n'est qu'une nature qui doit être dite immortelle et mortelle

Souvenons-nous que nous nous posons la question, dans le cadre de ce chapitre sur la dépendance ontologique de l'âme humaine à l'égard du corps, de la possibilité de l'indépendance ontologique de l'âme humaine. Nous avons étudié son lien avec le corps en tant que partie du tout continu (qu'elle forme conjointement avec le corps). La question que nous souhaitons à présent nous poser porte plus précisément sur l'âme humaine elle-même, afin de préciser les éventuelles conditions d'une possibilité d'indépendance ontologique. Nous la formulons en ces termes : la dépendance opérationnelle propre à l'âme intellective (envers le corps *ut obiecto*) autorise-t-elle l'indépendance ontologique à cette dernière ?

La possibilité de l'indépendance de l'âme humaine, portée par l'âme intellective, pose pour première condition celle de la divisibilité de l'âme. L'âme humaine, qui comporte aussi bien les facultés végétative, sensitive, qu'intellective, est-elle faite de parties réellement distinctes ? Secondement, si l'on répond négativement à cette question, la possible indépendance de l'âme humaine pose pour condition son indépendance opérationnelle. Pomponazzi expose, aux chapitres II et IV de son *Traité de l'immortalité de l'âme*, ces deux positions importantes, liées logiquement entre elles. Formulons ces positions avant de les explorer :

> 1. La nature de l'âme intellective peut être dite immortelle soit en vertu d'une séparation réelle entre celle-ci et la nature de l'âme dont les facultés sont corporelles (sensitives, nutritives) – ce qui est la position de Platon et d'Averroès, soit en vertu d'une séparation de notion entre celle-ci et la nature de l'âme dont les facultés sont corporelles – ce qui est la position de Thomas d'Aquin et de Pomponazzi[217]. Dans ce cas, comme nous le verrons dans le chapitre consacré aux modes de prédication, certaines précisions linguistiques sont requises, afin de prédiquer « mortelle » et « immortelle » de la même nature sans se contredire.
>
> 2. La dépendance opérationnelle objectale de l'âme intellective à l'égard du corps peut permettre son indépendance ontologique, mais elle ne l'implique pas logiquement. Défendre l'indépendance ontologique de l'âme intellective sans se fonder sur la condition préalable de la divisibilité de l'âme humaine requiert nécessairement de soutenir que son opération indépendante de tout organe corporel est le signe de son indépendance

[217] Figure 1 : Tableau des possibilités relatives à la nature de l'âme humaine

ontologique. En effet, toute possibilité d'indépendance ontologique pour l'âme intellective est niée lorsqu'on estime, comme Pomponazzi, que la dépendance envers le corps en tant qu'il est un objet ne change rien à la dépendance ontologique de l'âme intellective[218]. Pourtant, notre auteur reconnaît que ce type de dépendance, qui permet à l'intellect humain de ne pas dépendre directement de la matière, ni de la quantité, n'est pas moins que la condition même de l'intellection. Arrivés à ce point, nous devrons nous demander quelle est la place que notre auteur accorde à cette dépendance dans la nature de l'intellect humain. Comment rendre compte de ce type de dépendance dans la démonstration scientifique de la nature de l'âme ? Si elle n'est pas essentielle à l'âme intellective, auquel cas il est envisageable de ne pas en tenir compte dans une telle démonstration, cela revient à dire qu'intelliger n'est pas essentiel à l'intellect humain, ce qu'il faudra expliquer et argumenter.

Observons dès à présent chacun de ces deux points en détail, selon le programme que nous avons prévu, afin de comprendre comment Pomponazzi conçoit la dépendance qui existe dans l'essence de l'âme intellective vis-à-vis du corps.

2.1.4.1 L'âme en tant que tout

Thomas d'Aquin l'affirme dans ses *Questions disputées sur l'âme* : l'âme n'est pas composée, c'est une *essentia simplex.* Il précise dans la *Somme théologique* que l'âme intellective, qui connaît la réalité dans son essence sous un mode absolu, soit la forme qu'elle connaît se trouve en elle selon sa seule raison formelle, est bel et bien une forme absolue, dégagée de la matière, non composée. Raisonnant par l'absurde, l'Aquinate explique que la conséquence d'une âme intellective composée serait d'être limitée à recevoir la forme des réalités en tant qu'elles sont individuelles, ne connaissant que le singulier, à la manière des puissances qui s'exercent à travers un organe corporel[219].

L'âme est une partie du composé qu'elle forme avec le corps. Mais l'âme est elle-même une sorte de tout : il s'agit du tout que Andrew Arling, s'appuyant sur Boèce, nomme « tout potentiel »[220]. Au long de son article, Arling relate que du fait de la variété des capacités de l'âme, les médiévaux s'engagent dans un débat complexe autour de la nature des parties, comprises comme les pouvoirs de l'âme. Est-il possible qu'une seule et même chose soit le sujet de toutes ces capacités ? Certains soutiennent que les animaux et les hommes ont plusieurs

[218] Figure 2 : Arbre figurant l'agencement des deux niveaux des deux types de dépendance entre l'âme et le corps
[219] THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique.* Trad. A.-M. Roguet. Q. 75, art. 5 (Réponse), p. 658.
[220] ARLING Andrew. Medieval Mereology, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [en ligne].

âmes, ou une âme composite, faisant de celle-ci un tout intégral, c'est-à-dire un tout divisible en parties. D'autres, dont Thomas d'Aquin, estiment que les pouvoirs de l'âme sont réellement distincts de la substance de celle-ci, n'étant que virtuellement présents en elle. Le tout potentiel est un tout particulier, dont la forme est méréologiquement simple[221]. Selon Albert le Grand, la liste complète des pouvoirs de l'âme pourrait nous fournir un tout représentatif de ce qu'est une âme en général, mais il n'est pas requis qu'une âme particulière les possède tous pour pouvoir être catégorisée comme âme. De plus, une différence dans un pouvoir n'implique pas une différence dans un sujet ; la même âme peut endosser plusieurs pouvoirs sans devoir se multiplier ou se diviser. La problématique du morcellement de l'âme a la même cause que celle de l'immortalité : Aristote effleure le sujet sans jamais se prononcer clairement et définitivement. Avant de l'aborder plus précisément, retraçons ici le cadre au sein duquel elle s'inscrit dans le *Traité de l'immortalité de l'âme* de Pietro Pomponazzi.

Au début de son traité sur l'immortalité de l'âme, Pomponazzi établit la difficulté que présente la nature multiple et incertaine (*multiplex et anceps*) de l'âme de l'homme : celle-ci possède aussi bien les attributs « mortelle » qu'« immortelle ». Comment donc rendre compte de cette nature en évitant la contradiction ? La réponse est disjonctive : soit on prédique "mortel" et "immortel" sous des modes différents, soit on prédique "mortel" et "immortel" de sujets différents, par exemple en assignant plusieurs âmes au même sujet. Pour chacune de ces deux possibilités, Pomponazzi dénombre trois positions consistantes. C'est ainsi que dans le deuxième chapitre de son traité, il résume et classe six positions logiquement possibles :

[221] « The potential wholes that Boethius is talking about are actual things, not possible things or things that are merely capable of being divided. Potential wholes are curious items. They are particulars, not universals. Yet potential wholes are not composed out of their parts in the way that, for example, a house is composed out of bricks and wood. Indeed, the most commonly discussed kind of potential whole is a soul, and since souls are forms and forms are mereologically simple, they ought to be mereologically simple. » ARLING Andrew. Medieval Mereology, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [en ligne].

<table>
<tr><td colspan="2">1. Une seule et même nature de l'âme est mortelle et immortelle
Selon le principe de non-contradiction, que P. applique, on ne peut pas prédiquer « mortel » et « immortel » du même sujet de façon absolue. Il faut distinguer ce qui est mortel de ce qui est immortel par absolument et relativement.</td><td colspan="2">2. Des natures différentes de l'âme sont mortelles et immortelles
Selon le principe de non-contradiction, on ne peut pas prédiquer « mortel » et « immortel » du même sujet de façon absolue. Il faut donc postuler une séparation réelle entre ce qui est mortel et ce qui est immortel.</td></tr>
<tr><td colspan="2">1.1 Une nature
solution retenue par Thomas d'Aquin</td><td colspan="2">2.1 Le nombre de natures est égal au nombre d'hommes (ex. : Socrate a 1 nature immortelle et 1 nature mortelle) solution retenue par Platon</td></tr>
<tr><td>absolument
immortelle
ET</td><td>relativement
mortelle</td><td>Nombre de natures mortelles = nombre d'hommes
ET</td><td>Nombre de natures immortelles = nombre d'hommes</td></tr>
<tr><td colspan="2">1.2 Une nature
solution retenue par Pomponazzi</td><td colspan="2">2.2 Le nombre de natures n'est pas égal au nombre d'hommes
solution retenue par Averroès et Thémistius</td></tr>
<tr><td>absolument
mortelle
ET</td><td>relativement
immortelle</td><td>Nombre de natures mortelles = nombre d'hommes
ET</td><td>Nombre de nature immortelle : unique pour tous les hommes</td></tr>
<tr><td colspan="2">1.3 Une nature
solution immédiatement abandonnée</td><td colspan="2">2.3 Le nombre de natures n'est pas égal au nombre d'hommes
solution immédiatement abandonnée</td></tr>
<tr><td>relativement
mortelle
ET
relativement
immortelle</td><td></td><td>Nombre de nature mortelle : unique pour tous les hommes
ET</td><td>Nombre de natures immortelles = nombre d'hommes</td></tr>
</table>

Figure 1 : Tableau des possibilités relatives à la nature de l'âme humaine

La première orientation logiquement acceptable repose sur la distinction scolastique des modes de prédication *simpliciter* et *secundum quid*. Comme on le verra, c'est sur cette distinction que l'interprétation de la psychologie aristotélicienne de Pomponazzi repose[222]. Dans son septième chapitre, Pomponazzi attribue la position (1.1) à Thomas d'Aquin, qui consiste à prédiquer *simpliciter* l'immortalité et *secundum quid* la mortalité de l'âme humaine. Quand bien même la différence de la position de Thomas d'Aquin et de la sienne (1.2) semble minime au regard de celle qui l'oppose à Averroès (2.2), on verra qu'il n'en est rien ; le conflit est aussi fort dans un cas que dans l'autre. Pomponazzi attaque la position de Thomas dans son huitième chapitre, qu'il critique pour utiliser des prémisses relevant de la foi, et pour se baser sur la supposition de la création divine de l'âme humaine[223]. En cela, la position de l'Aquinate n'est pas purement philosophique et ne correspond pas aux canons de notre auteur.

La position 2.1 correspond[224] à la théorie de la pluralité des formes développée par Platon, selon laquelle toutes les âmes sont individuelles, chaque homme possédant différentes âmes distinctes. Comme le précise T. Gontier dans sa note n°2, au sein même de la nature mortelle, une distinction supplémentaire peut être opérée, donnant à cette position deux orientations possibles : il s'agit de la distinction réelle entre l'âme végétative et l'âme sensitive. Ainsi, il sera concevable de supposer au sein du même individu une âme immortelle et une ou plusieurs âmes mortelles. Pomponazzi exposera puis attaquera cette position dans les chapitres V et VI de son traité. La position 2.2, dans laquelle on suppose un nombre d'âmes mortelles égal à celui des individus, et une unique âme immortelle pour tous les hommes, est celle d'Averroès ; Pomponazzi la discute dans le chapitre III et cherche à faire ressortir toute son absurdité au chapitre IV. Ce n'est pas dit ici, mais bien entendu que la position d'Averroès n'est pas que possible ; elle est aussi parfaitement légitime. Puisqu'Aristote n'a pas tranché, il faut sortir l'intellect du corps pour sauver l'immortalité de l'âme. Néanmoins, Pomponazzi suit la position de Thomas d'Aquin en ce qu'il maintient l'unité individuelle de l'homme en tant qu'animal rationnel, composé âme-corps, et servant de sujet à la cognition, précisément ce qu'il estime que la position d'Averroès ne permet pas de dire[225].

---

[222] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2.1.4 Deux modes de prédication : *simpliciter* et *secundum quid* ».

[223] E. Kessler, « The intellective soul », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 502.

[224] « Pomponazzi l'attribue à Platon au chapitre V de son traité ; mais quelques difficultés résident dans la conception pomponacienne de l'ontologie et de l'anthropologie platoniciennes. En effet, il semble faire entrer la conception aristotélicienne de l'âme dans l'anthropologie platonicienne lorsqu'il critique Platon pour soit-disant soutenir que « l'âme est à l'homme comme le moteur à ce qui est mû plutôt que comme la forme à la matière. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 42.

[225] E. Kessler, « The intellective soul », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 501.

Quant aux positions 1.3 et 2.3, elles sont rejetées en raison de leur invraisemblance. Elles ne représentent que des possibilités logiques, raison pour laquelle Pomponazzi les a insérées dans son classement au même titre que les autres. Affirmer que l'âme humaine « *aequaliter esse mortalem et immortalem* »[226], quand bien même cela est rendu logiquement possible par le mode *secundum quid*, ne fait aucun sens puisque deux contraires ne peuvent être rendus égaux. Quant à la position qui consiste à soutenir qu'il existe une seule âme mortelle pour tous les hommes, elle est qualifiée d'inconcevable par Pomponazzi en raison de l'évidence : il n'est en effet pas possible qu'une âme corruptible se trouve en différents lieux et sujets en même temps. Ainsi seules quatre positions subsistent dont celle que soutient Pomponazzi.

Avant d'examiner la position spécifique de Pomponazzi, résumons brièvement la structure du *Tractatus de immortalitate animae*, construit sur ces distinctions. Dès le troisième chapitre, notre auteur entreprend premièrement de montrer que les deux positions valables consistant à défendre une séparation réelle entre ce qui est mortel et ce qui est immortel souffrent du double défaut de ne relever ni d'Aristote, ni de la vérité[227]. Dans un deuxième temps, Pomponazzi s'attaque à la position qui a pour ambition de prédiquer l'immortalité de l'âme humaine absolument, et sa mortalité relativement, dont le plus illustre représentant est Thomas d'Aquin. À ce point précis, il est d'ores et déjà primordial de noter que Pomponazzi affirme la vérité de cette position mais lui dénie la conformité aux dires d'Aristote ainsi que la possibilité d'être embrassée par la raison humaine[228]. Non seulement Aristote et la vérité sont dissociables chez Pietro Pomponazzi (pourtant aristotélicien convaincu), mais en plus l'immortalité de l'âme revêt chez lui un caractère bien spécial, qu'il annonce dès qu'il aborde la position de Thomas au chapitre VIII : elle n'est pas rationnellement compréhensible. Cette position constituera la réponse aux questions posées au cours de notre analyse du deuxième degré du raisonnement probatoire chez Pomponazzi et devra, pour cela, être développée jusque dans ses détails[229]. Le Mantouan présente, développe et soutient sa propre position du chapitre IX jusqu'au chapitre XIV, avant-dernier chapitre du traité. Le quinzième et dernier chapitre, en conclusion, revient sur l'idée de l'excessivité, pour les limites naturelles, d'un objet de réflexion

[226] POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 17.
[227] « *Quapropter mihi videtur quod et primus modus Averrois et isti duo a vero et ab Aristotele dissonent.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 47. « C'est pourquoi je pense que tant la première solution d'Averroès que ces deux solutions contredisent à la fois la vérité [le vrai, NdLGr] et Aristote. »
[228] « *De veritate quidem huius positionis apud me nulla prorsus est ambiguitas,* (…). *Sed quod apud me vertitur in dubium est an ista dicta excedant limites naturales* (…) *et conformia sint dictis Aristotelis.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 57.
[229] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 2.2 Deuxième degré du raisonnement probatoire : incompréhensibilité de l'intellect humain ».

tel que celui de l'immortalité de l'âme humaine. Pomponazzi y livre alors son avis personnel sur la question.

Revenons-en à la position de Pomponazzi sur la séparation de notion entre l'âme intellective et l'âme sensitive. Il prend bien évidemment Aristote pour base de sa réflexion. Mais si la question du morcellement de l'âme est une question centrale dans le *De anima,* force est de constater que le Stagirite n'y apporte aucune réponse définitive. Au II[e] livre de son œuvre, Aristote fait état du problème de la séparabilité, intrinsèquement lié à celui du morcellement de l'âme :

> Bien sûr donc il est manifeste que l'âme n'est pas séparable du corps, ou que certaines de ses parties <ne le sont pas>, si elle est faite séparable ; certaines parties <de l'âme> sont en effet l'acte de celui-ci. Mais pour certaines <d'entre elles>, rien ne l'empêche, parce qu'elles ne sont l'acte d'aucun corps.[230]

L'âme (ou certaines de ses parties, si elle est séparable) se manifeste comme étant l'acte du corps, ce qui la rend indéniablement inséparable de celui-ci. En ce qui concerne certaines parties de l'âme, qui ne seraient l'acte d'aucun corps, la possibilité de la séparabilité est ménagée. Quelques lignes plus tard, Aristote précise de quelles parties éventuellement séparables il parle :

> Au sujet de l'intellect et de la perspective de sa puissance, rien n'est clair ; mais il semble que ce soit un genre d'âme différent, et seul celui-ci tend à être séparé, comme le perpétuel du corruptible. Mais pour le restant des parties de l'âme il est manifeste, de cela, qu'elles ne sont pas séparables, ainsi que certains le disent. Mais en raison, il est clair qu'elles sont différentes.[231]

Aristote pose l'intellect comme un genre d'âme différent, et estime que s'il y a une partie de l'âme qui se trouve séparable, alors il s'agit de celui-là. Pour reprendre la structure du traité de Pomponazzi, on constate chez Aristote que la distinction de raison ne fait aucun problème ; ce

---

[230] « *Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut pars quedam ipsius, si separabilis apta nata est, non inmanifestum est ; quarundam enim actus partium est ipsarum. At uero quasdam nichil prohibet, propter id quod nullius sunt corporis actus.* » Aristote, *De anima,* II 413a5 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 149. (Trad. LGR) Traduction du texte grec : « On voit donc sans peine que l'âme n'est pas séparable du corps ou qu'elle a des parties qui ne le sont pas, si tant est que la nature l'ait faite morcelable. Car, en certaines parties, elle est réalisation des parties mêmes du corps. Mais, bien évidemment, en certaines autres parties, rien n'empêche la séparation, parce qu'elles ne sont réalisations d'aucun corps. » ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 140.

[231] « *De intellectu autem et perspectiua potencia, nichil adhuc manifestum est ; set uidetur anime genus alterum esse, et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili. Relique autem partes anime manifestum est ex hiis quod non separabiles sunt, sicut quidam dicunt. Ratione autem alteras esse manifestum est.* » Aristote, *De Anima,* II 413b24 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 176. (Trad. LGR) Traduction du texte grec : « Le cas de l'intelligence et de la faculté spéculative, cependant, n'est pas encore clair, mais il y a apparence [αλλ'έοικε] que ce soit un genre d'âme différent. Et il se peut que lui seul soit séparé [χωρίζεσθαι], comme l'éternel du périssable. Avec le reste des parcelles de l'âme [λοιπα μόρια], toutefois, il est clair, d'après ce qui précède, qu'on n'a pas affaire à des choses séparables [χωριστά], comme certains le prétendent. Mais, en raison, elles sont évidemment différentes. » ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 143.

sur quoi le Philosophe ne se prononce pas clairement, c'est sur la séparation réelle entre l'intellect et les autres parties de l'âme, ultimement sur la séparabilité de l'intellect. À cette étape, seule la simple hypothèse d'une partie de l'âme comme celle d'un intellect possiblement séparé est émise. Ajoutons la pertinente remarque de R. Bodéüs : à chaque fois qu'il est question de la séparabilité de l'intellect, Aristote utilise le verbe grec « *eoike* » (« il y a apparence que », « il semble que »), terme qui lui permet de ne pas se prononcer catégoriquement sur le sujet[232]. La question de savoir si l'âme humaine est une forme qui comprend les facultés nutritive, sensitive et intellective ou si l'intellect en est une partie distincte et séparable est donc laissée en suspens par Aristote, qui n'affirme que l'inséparabilité des facultés clairement corporelles.

Pomponazzi, quant à lui, prend position. Au septième chapitre de son traité, il aborde les positions qui ne supposent pas de séparation réelle entre l'âme intellective et l'âme sensitive – il s'agit de la première colonne de notre tableau à la Figure 1 et il s'inscrit lui-même dans cette colonne. Critiquant les tenants de la deuxième colonne selon lesquels il est raisonnable de postuler une séparation réelle entre l'âme intellective et le corps, mais aussi celle des partisans de la séparabilité de l'âme intellective (qui postulent une pluralité de formes substantielles dans un même composé), soit la position du premier point de la première colonne, Pomponazzi affirme que la faculté intellective n'est pas séparée des facultés corporelles :

> Le premier point est suffisamment clair à partir de ce qui a été dit auparavant, à savoir tout d'abord qu'il ne peut y avoir plusieurs formes substantielles dans le même sujet, ensuite qu'on voit que c'est la même essence qui sent et qui intellige, et enfin que, chez les êtres mortels, l'âme sensitive est dans l'âme intellective comme le triangle dans le quadrilatère.[233]

Critiquant la première position (1.1), celle de Thomas d'Aquin, selon laquelle l'âme est immortelle *simpliciter* et mortelle *secundum quid*, Pomponazzi effectue ici un résumé en trois points des arguments déployés en faveur de sa position. Le premier montre que la séparation réelle entre l'intellect et les autres facultés lui semble absurde, puisque cela implique de postuler plus d'une forme substantielle au sein d'un seul et même sujet. Pomponazzi utilise ici la théorie de Thomas d'Aquin : la forme substantielle, dans la tradition thomasienne, est une forme, inhérente au corps, qui donne l'être au composé. Mais l'âme intellective ayant le statut spécial de forme subsistante par soi, elle est la seule forme qui puisse le faire tout en conservant son être à la mort du corps. Or, pour Pomponazzi, imaginer que plusieurs formes substantielles

[232] ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 143, note de bas de page n°4.
[233] « *Primum horum satis ex superioribus manifestum est, tum quia plures formæ substantiales non possunt esse in eodem subiecto, tum quia eadem videtur essentia quæ sentit et intelligit, tum quia sensitivum in mortalibus est in intellectivo sicut trigonum in tetragono.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 50-51.

(soit : l'âme intellective et l'âme sensitive-nutritive) infusent le même corps revient à penser qu'un même corps a plusieurs êtres, ce qui est impossible. Nous y reviendrons d'ici peu. Aussi, dans le second point, Pomponazzi affirme que l'essence de l'âme humaine comprend tout aussi bien la faculté de sentir que de celle d'intelliger. Il soutient ce point, au chapitre précédent, par l'argument de l'expérience : le « je » qui écrit est le même que le « je » qui sent. Enfin, le dernier point fait de l'âme sensitive une partie intégrante de l'âme intellective, ce qui rappelle la conception que Pomponazzi a de l'opération intellective comme toujours dépendante des images corporelles. De cette conception de l'âme intellective comme forme substantielle et unifiée du corps (comprenant aussi bien l'intellect que les sens et facultés nutritives), il découle que la définition générale de l'âme donnée par le Stagirite lui convient également :

> Tout cela est dit assez ingénieusement, mais semble ne conduire à rien, puisque, selon la définition commune de l'âme, l'âme est l'acte d'un corps physique organique, etc. Par conséquent, l'âme intellective est l'acte d'un corps physique organique. Et puisque l'intellect est, selon l'être, l'acte d'un corps physique organique, il en résulte que dans toute son opération, il dépendra d'un organe soit en tant que sujet soit en tant qu'objet. Il ne sera donc jamais totalement séparé de l'organe.[234]

L'âme intellective est l'acte d'un corps physique organique en sa qualité d'âme, ainsi que parce qu'elle consiste tout autant en la faculté d'intellection qu'en la faculté de sensation. La dépendance opérationnelle qui s'observe dans les fonctions de l'âme peut s'exercer envers le corps en tant qu'il est un objet, tout aussi bien qu'envers le corps en tant qu'il est un sujet pour elle, le résultat de sa dépendance ontologique est le même. Remarquons, dans cet extrait, que la dépendance opérationnelle de l'intellect envers le corps *ut obiecto* est placée par Pomponazzi sur un pied d'égalité avec la dépendance envers le corps *ut subiecto* par rapport à la séparabilité de l'intellect humain. Pourtant, la dépendance objectale au corps est la condition même de l'intellection parce qu'elle permet à l'intellect humain de ne pas dépendre de la matière ni de la quantité. Que faire, donc, de ce type de dépendance bien particulier de l'âme envers le corps lorsqu'elle intellige alors que Pomponazzi, dans la seconde position qu'il nous revient à présent d'étudier, n'admet pas que la dépendance opérationnelle objectale de l'âme intellective permette son indépendance ontologique ?

Le début de la réflexion de Pomponazzi porte sur la nature incertaine de la nature de l'homme, situé entre les choses mortelles et immortelles. Notre auteur ajoute immédiatement

[234] « *Quamvis autem istud satis ingeniose dicatur, nihil tamen videtur proficere, quoniam secundum communem diffinitionem animae, anima est actus corporis physici organici etc. Ergo anima intellectiva est actus corporis physici organici. Cum itaque secundum esse intellectus sit actus corporis physici oranici, ergo et in omni suo opere dependebit ab organo aut tamquam subiecto aut tamquam obiecto. Numquam ergo totaliter absolvetur ab organo.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 22-23.

que ce sont les opérations essentielles de cette nature qui nous permettent de connaître les essences que nous désirons étudier. Lorsqu'elle intellige, l'âme dépend du corps comme objet. Ce type de dépendance illustre parfaitement l'aspect à la fois matériel de l'âme en tant qu'acte du corps, et immatériel de l'intellect en tant qu'il intellige. Pomponazzi estime que la nature de l'âme intellective est unique, nature de laquelle « mortelle » et « immortelle » doivent être prédiqués tout à la fois ; il préconise donc une solution par la voie de modes de prédication afin d'échapper au risque de contradiction auquel sa position est exposée. Ainsi, justice sera rendue linguistiquement à la délicate question de la dépendance envers le corps *ut obiecto*. Néanmoins, la partie immatérielle, qu'elle a aussi pour vocation de permettre, n'est définitivement pas prise en compte dans la définition que Pomponazzi donne de la nature de l'âme intellective. Nous verrons les problèmes que cela pose, et proposerons une hypothèse afin d'expliquer la raison principale pour laquelle Pomponazzi échoue finalement à prendre en compte l'aspect immatériel de l'âme humaine, soit à rendre compte de façon exhaustive de sa nature, et, par là, à prouver sa mortalité ou son immortalité.

2.1.5 Deux modes de prédication : simpliciter et secundum quid

Il est inévitable, affirme Pomponazzi, que le philosophe doive prédiquer de l'âme humaine tout à la fois « mortelle » et « immortelle ». Face à cette considération, le problème de la contradiction surgit immédiatement. Souvenons-nous du principe aristotélicien de non-contradiction :

- Principe de non-contradiction : ¬ (p ∧¬ p)

Aristote le présente comme le premier, soit le plus sûr de tous les principes. Il est impossible d'affirmer et de nier la même proposition sous le même rapport. On trouve le principe de non-contradiction dans l'extrait la *Métaphysique* suivant :

> Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et <sous le même rapport> [NdLGr].[235]

L'expression originelle grecque κατὰ τὸ αὐτό, rendue en français par « sous le même rapport », introduit la clause selon laquelle il est possible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose, si c'est sous deux rapports différents. Ici se situe la différence

[235] « Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό » ARISTOTE. Métaphysique Γ 1005b20 *et seq.* « Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue » ARISTOTE. *Métaphysique*. Trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin. Paris : GF-Flammarion, 2008, p. 153.

entre la notion de contrariété (*opposita*) et celle de diversité (*diversa*) : le même appartenant et n'appartenant pas en même temps à la même chose et sous le même rapport mène à la contrariété, donc à l'impossibilité, alors que le même appartenant et n'appartenant pas en même temps à la même chose sous deux rapports différents mène à la diversité, quant à elle tout à fait possible.

Puisqu'il paraît indispensable, si l'on souhaite respecter la nature de l'âme intellective, de pouvoir prédiquer les deux propriétés de « mortelle » et d' « immortelle », Pomponazzi a recours à la réduplication, c'est-à-dire à l'ajout d'un complément de redoublement du sujet ou du prédicat, introduit par une particule spécifique (*qua, ut, tamquam, secundum quid*), dans le but d'apporter une précision devant lever la difficulté surgissant avec la proposition catégorique simple correspondante[236]. Ainsi, la proposition catégorique simple

« L'âme intellective est immortelle »

présente la difficulté de ne pas être assez précise pour que l'on puisse décider si elle est vraie ou fausse. Grâce au complément

« L'âme intellective, en tant qu'intellect, est immortelle »

on peut affirmer la vérité de la proposition. En tant qu'il est humain, l'intellect se voit attribuer certains prédicats tandis qu'en tant qu'il est un intellect, d'autres prédicats, parfois contraires aux premiers, lui échoient. Mais si la précision nécessaire apportée par la proposition réduplicative permet de déterminer la valeur de vérité de la proposition dans laquelle elle s'insère, force est de constater que la relativité du prédicat au sujet n'est pas la même dans l'une ou l'autre situation. En effet, il semble que pour tout sujet, certains prédicats ne s'appliquent que *secundum quid* quand d'autres leur conviennent *simpliciter*[237]. C'est là qu'interviennent les deux rapports différents permettant d'éviter la contradiction lorsque le même appartient et n'appartient pas en même temps à la même chose.

[236] SCHULTHESS Daniel. Concorde philosophique et réduplication chez Leibniz, in *Studia philosophica*. N°66 (2007), pp. 215-224.

[237] « Puisque nous soutenons que <l'âme> végétative, <l'âme> sensitive et <l'âme> intellective sont dans l'homme une même chose, on répond donc que des prédicats contradictoires ne peuvent être affirmés de façon absolue du même sujet, mais qu'il n'y a cependant pas incompatibilité [« *non inconvenire* », que nous avons choisi de traduire par « il n'est pas malsonnant », afin de reprendre notre traduction des notes *Corsi inediti dell'insegnamento padovano. II*, NdLGr] que l'un soit affirmé absolument et l'autre relativement, ou que tous deux soient affirmés relativement (…). » « *Et quoniam tenemus in homine idem secundum rem esse vegetativum, sensitivum et intellectivum, ideo respondetur quod contradictoria de eodem absolute dici non possunt, tamen quod unum absolute et alterum secundum quid, vel ambo secundum quid, non inconvenire,* (…). » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 114.

Selon Pietro Pomponazzi, tout être animé possède une âme qui correspond à la définition générale qu'Aristote en donne. Ce qui diffère, c'est le mode sur lequel on prédique cette définition. En effet, ce faisant, l'on respecte la nature de l'âme en question – nature déterminée par le lien que ses opérations entretiennent avec le corps qu'elle met en mouvement.

> En effet, les corps célestes, les hommes, les bêtes et les plantes sont tous des êtres animés, et leurs âmes sont comprises dans la définition générale de l'âme, mais non selon un même mode. Les Intelligences sont en effet les actes d'un corps physique organique en tant qu'elles portent à l'acte les corps célestes, mais non en tant qu'elles sont des Intelligences. De plus, en portant à l'acte, elles ne reçoivent rien <du corps>, mais <lui> donnent seulement. Quant à l'âme humaine, elle est l'acte d'un corps physique organique au sens absolu, puisqu'elle n'exerce aucune opération dans laquelle elle ne dépend pas du corps d'une façon ou d'une autre – sinon comme sujet, tout du moins comme objet ; elle reçoit par conséquent quelque chose du corps.[238]

Les Intelligences en tant qu'Intelligences ne dépendent des corps célestes ni dans leur opération, ni dans leur être. Cette indépendance ontologique leur confère une définition propre ; elles sont des êtres à part entière, autrement dit, elles trouvent leur individualité pensante en elles-mêmes. Si la définition générique de l'âme leur convient, ce n'est que relativement à leur rôle moteur accidentel. En revanche, l'intellect humain en tant qu'intellect humain ne saurait ni opérer ni exister sans le corps qu'il met en mouvement – et, différence notable avec les Intelligences, par lequel il est mû. Que la dépendance qu'il éprouve vis-à-vis du corps ne soit qu'objectale n'empêche en rien le fait qu'il se trouve fonctionnellement dépendant du corps. C'est pourquoi la définition générique de l'âme doit être prédiquée *simpliciter* de lui : il fait partie de son être que d'être la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes. En cela, l'âme intellective est dans une situation réciproque vis-à-vis de son corps : elle le meut autant qu'elle est mue par lui.

Pour Aristote comme pour ses commentateurs médiévaux[239], l'inférence de *secundum quid ad simpliciter* n'est valide que si le prédicat ou le complément est lié essentiellement au sujet. Dans le cas d'une proposition en *qua* dont la disposition est accidentelle, la prédication ne parvient jamais à l'absolu mais elle reste relative. Qu'en est-il des prédicats relatifs à

---

[238] « *Universaliter namque corpora cœlestia, homines, bestiae et plantae animata sunt, eorumque animæ sub universali diffinitione animæ continentur, verum non uno modo. Intelligentiæ enim, qua actuant corpora cœlestia, sunt actus corporis physici organici, sed non qua intelligentiæ sunt. Etiam et qua actuant, nihil recipiunt, sed tantum tribuunt. At humana anima simpliciter est actus corporis physici organici, quoniam nullam habet operationem in qua aliquo modo non dependeat a corpore, etsi non ut subiecto, saltem ut obiecto ; unde aliquid recipit a corpore*. » *Ibid.*, p. 124-125.

[239] « *So, the objection goes, the inference from 'S is P qua M' to 'S is P' is valid, when 'M' is essential to 'S', i.e., when the qua proposition is essential. So in Aquinas work there is the recognition that some secundum quid ad simpliciter inferences are valid, and there is an indication of an essential-accidental distinction of qua propositions.* » BÄCK Allan. *On Reduplication, Logical Theories of Qualification*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 337.

l'intellect humain ? Comme toujours, il est important pour Pomponazzi de rappeler le caractère fondamentalement humain de l'intellect qu'il étudie. Et c'est bien de son humanité que découle l'ambiguïté de sa position métaphysique :

> En effet, l'intellect, au sens absolu et en tant qu'il est un intellect, est absolument sans mélange et séparé. Mais l'intellect humain retient quelque chose des deux <affirmations opposées d'Aristote> : car il est séparé du corps comme sujet sans en être séparé comme objet. L'intellect en tant qu'intellect n'est en aucune façon l'acte d'un corps organique : en effet, les Intelligences n'ont pas besoin d'un organe pour intelliger, même si elles en ont besoin pour mouvoir. Quant à l'intellect humain en tant qu'humain, il est l'acte d'un corps organique comme objet, et de ce point de vue il n'est pas séparé : mais <il n'est pas l'acte du corps> comme sujet, et, de ce point de vue, il est séparé.[240]

L'intellect humain *qua humanus* intellige toujours à l'aide du corps. Relativement au fait qu'il n'exerce pas son opération à l'aide du corps comme sujet, on peut le concevoir comme séparé de la matière. Comparativement aux autres êtres mortels, Pomponazzi estime que l'on peut déclarer l'homme immortel[241], quoique cela ne puisse se faire sur un mode de prédication absolu. La proposition en *qua*, dans la proposition complète et vraie

« L'intellect humain *qua intellectus* est absolument sans mélange et séparé »

n'est donc liée qu'accidentellement au sujet. Ensuite, la nature incertaine de l'homme complique un peu l'affaire en admettant deux propositions en *qua* différentes dépendantes du prédicat « humain » venant qualifier son intellect bien spécifique. La première proposition en *qua* dans la proposition complète et vraie

« L'intellect humain *qua humanus* est l'acte d'un corps organique »

est liée essentiellement au sujet. Mais à ce stade, il semble que l'on n'a pas encore tout dit. La seconde proposition en *qua* dans la proposition complète et vraie

[240] « *Intellectus enim, absolute et qua intellectus est, omnino immixtus et separatus est. At humanus utrumque retinet, nam separatur a corpore ut subiecto, non separatur vero ut obiecto. Intellectus etiam, qua intellectus, nullo modo est actus corporis organici, quoniam intelligentiæ non indigent organo in intelligendo, licet in movendo. Intellectus autem humanus, qua humanus, est actus corporis organici ut obiecti, et sic non separatur, verum non ut subiecti, et sic separatur.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 100.

[241] « *Comparatusque cæteris mortalibus, immortalis dici potest ; sicut namque dictum est, homo est medius inter deos et bestias ; quare sicut pallidum comparatum nigro dicitur album, sic homo comparatus bestiis dici potest Deus et immortalis, sed non vere et simpliciter.* » « Aussi, comparé aux autres mortels, il peut être nommé immortel ; car, comme on l'a dit, l'homme est au milieu entre les dieux et les bêtes ; aussi, de même que le pâle, comparé au noir, est nommé blanc, de même l'homme, comparé aux bêtes, peut être nommé dieu et immortel, mais non au sens véritable et absolu. » *Ibid.*, p. 104-105.

« L'intellect humain *qua humanus* n'étant pas l'acte d'un corps organique *ut subiecto,* il est séparé de celui-ci »

n'est liée qu'accidentellement au sujet (l'acte d'un corps organique), tandis que la seconde proposition en *qua* dans la proposition complète et vraie

« L'intellect humain *qua humanus* étant l'acte d'un corps organique *ut obiecto,* il n'est pas séparé de celui-ci »

est, quant à elle, liée essentiellement au sujet (l'acte d'un corps organique).

Ainsi, voici ce que nous apprenons du caractère relatif et absolu des quatre propositions en *qua* que nous avons dégagées du texte de Pomponazzi : en soi, l'intellect humain est l'acte d'un corps organique comme objet, il n'est donc pas séparé de celui-ci. Deux façons de le considérer comme séparé du corps sont pourtant acceptables : en tant qu'il est un intellect, et en tant qu'il n'est pas l'acte d'un corps organique comme sujet. Grâce à la réduplication, deux paires de propositions opposées peuvent être tenues pour vraies concernant l'intellect humain. Néanmoins, la tâche que Pomponazzi s'est attribuée est celle de prouver qu'au sujet de l'intellect humain, certains attributs peuvent être prédiqués *simpliciter* quand d'autres doivent être considérés avec la précaution du *secundum quid*. Pour passer du relatif à l'absolu, le prédicat doit être lié essentiellement au sujet.

Selon Pomponazzi, l'essence de l'intellect humain est d'intelliger à l'aide des images, ce qui fait de lui un moteur mû. Or le mouvement n'est pas digne d'un être éternel chez qui « ce qui intellige, ce qui est intelligé et l'acte même d'intelliger sont une seule et même chose »[242]. Les Intelligences en effet, ne sont pas soumises au mouvement mais elles meuvent par accident l'astre concerné. L'âme intellective, en revanche, est essentiellement soumise au mouvement par le complexe qu'elle forme avec le corps ; elle se meut elle-même accidentellement – souvenons-nous qu'intelliger est essentiel pour les Intelligences, alors que ce n'est que par participation de la propriété d'immortalité que l'âme humaine intellige. Pomponazzi écrit que la divinité et l'immortalité contiennent l'intellect humain au sens où « contenir relève du mode formel », ce dont il résulte que « le contenant est parfait et excellent tandis que le contenu est imparfait et inférieur <et relève du mode matériel> [NdLGr] », alors que l'intellect humain « participe à la divinité et à l'immortalité », parce que « le participé relève du mode de la cause

[242] « *quod intelligit, quod intelligitur, et intellectio idem sunt* » *Ibid.*, p. 104-105.

et du supérieur, le participant du mode de l'effet et de l'inférieur »[243]. L'intellect est comme un effet de la cause qu'est la divinité et l'immortalité. La divinité et l'immortalité font que l'intellect humain intellige également. L'âme humaine est en vérité mortelle, mais elle « participe aux propriétés de l'immortalité, puisqu'elle connaît l'universel »[244]. On peut donc dire, relativement à cette opération, qu'elle est immortelle. Même si, grâce à la participation à la propriété de l'immortel, l'âme humaine peut connaître l'universel, Pomponazzi prend le soin de préciser qu'il n'en résulte qu'une « connaissance très faible et obscure » et que l'intellect humain « ne doit pas à proprement parler être nommé intellectuel, mais rationnel »[245]. De ces considérations, Pomponazzi infère que l'âme humaine est *secundum quid* immortelle et *simpliciter* mortelle[246].

Si notre auteur prend soin de développer sa théorie au sujet du mode de prédication, c'est que la nature incertaine de l'âme humaine l'exige. Articuler correctement cette nature dans des propositions requiert tout d'abord une solide position sur ce qu'est l'essence de l'intellect humain.

2.1.6 La dépendance opérationnelle objectale et l'indépendance ontologique

Au neuvième chapitre de son traité, Pomponazzi reconnaît que le type de dépendance bien particulier de l'intellect humain vis-à-vis du corps permet aussi la forme d'immatérialité propre à l'opération intellective, représentant la réalité médiane de l'intellect humain :

> Mais <l'âme> intermédiaire qu'est l'intellect humain n'est totalement dégagée du corps dans aucune de ses opérations, pas plus qu'elle n'est totalement immergée en lui ; elle n'aura donc pas besoin d'un corps en tant que sujet, mais elle en aura besoin en tant qu'objet.[247]

Pomponazzi réaffirme que l'intellect humain n'est jamais totalement abstrait du corps puisqu'il en dépend toujours comme d'un objet dans chacune de ses opérations. À cela, force est d'ajouter qu'il n'est pas non plus totalement immergé dans le corps parce qu'il n'en a besoin que comme

[243] « *Continere namque se habet per modum formae et contineri per modum materiae. Quare continens est perfectum et superexcellens, ipsum autem contentum imperfectum et excessum est. Verum e contrario est de participante et participato. Participatum namque se habet magis per modum causae et excedentis, participans vero per modum effectus et excessi.* » *Ibid.,* p. 134.
[244] « (…) *Quare animus humanus, etsi improprie dicatur immortalis, quia vere mortalis est, participat tamen de proprietatibus immortatitatis, cum universale cognoscat, tametsi huiusmodi cognitio valde tenuis et obscura sit.* » *Ibid.,* p. 136.
[245] « *Non enim vere appellatur intellectualis, sed rationalis.* » POMPONAZZI Pietro. *Ibid.,* p. 136.
[246] « *Et sic est in proposito. Nam intellectus humanus absolute est mortalis et secundum quid immortalis.* » « Et c'est là la position que nous soutenons dans notre solution. <Selon elle>, en effet, l'intellect humain est mortel absolument et immortel relativement. » *Ibid.,* p. 114.
[247] « *Media vero, quæ est intellectus humanus, in nullo suo opere totaliter absolvitur a corpore, neque totaliter immergitur ; quare non indigebit corpore tamquam subiecto, verum tamquam obiecto.* » *Ibid.,* p. 82-83.

d'un objet. Pomponazzi reprend ici le vocabulaire de Thomas d'Aquin qui, dans sa *Somme théologique*, explique qu'il faut « noter que plus la forme est d'un degré élevé, plus elle a d'emprise sur la matière corporelle, moins elle y est enfoncée, et plus elle la dépasse par sa puissance »[248]. L'âme intellective n'est pas complètement immergée dans le corps, du fait qu'elle n'a pas besoin du corps comme sujet. Pomponazzi prend toujours le soin de souligner que, du fait qu'elle en a besoin comme objet, l'âme n'est pas non plus entièrement dégagée du corps, ce que Thomas ne nie pas. L'Aquinate établit que l'âme humaine est la plus haute des formes, et que sa faculté, l'intelligence, dépasse la matière au point que la matière n'entre pas dans son activité. Pour autant, « l'âme humaine est séparée, mais tout de même dans la matière. »[249] On peut tout de même remarquer que l'ordre de priorité diffère de celui de Pomponazzi : l'âme est avant tout séparée, et elle est en lien avec la matière en ceci qu'elle se trouve être l'acte du corps. Pomponazzi, en revanche, ne fait pas du degré élevé ou du dépassement de la matière par sa puissance le fondement de la possibilité d'une puissance qui se passe du corps. Il n'y a pas de statut spécial pour l'âme humaine, qui n'est pas chez Pomponazzi, comme on le verra peu après, quelque chose de subsistant.

Pomponazzi observe que l'âme intellective, dans son opération, dépend du corps *ut obiecto*, et admet que cette dépendance n'implique pas, dans cette même opération, de dépendance envers le corps *ut subiecto*. En revanche, tout comme la dépendance envers le corps *ut subiecto,* la dépendance envers le corps *ut obiecto* est le signe de la dépendance ontologique de l'âme humaine. Voici le raisonnement de Pomponazzi : selon Aristote, il suffit que l'âme soit une faculté organique (dépendance envers le corps *tamquam subiecto*) OU que l'âme ne puisse exercer son opération sans objet corporel (dépendance envers le corps *tamquam obiecto*) pour qu'elle soit inséparable du corps :

> Or, pour conclure à l'inséparabilité, il suffit selon Aristote que l'âme soit une faculté organique ou, si elle n'est pas organique, qu'à tout le moins elle ne puisse exercer sa fonction sans objet corporel. (…) Or la séparabilité est l'opposé [*opponatur*] de l'inséparabilité, et une proposition affirmative disjonctive est la contradictoire [*contradicit*] d'une affirmative copulative formée de termes contraires : si donc pour conclure à l'inséparabilité il suffit à l'âme de satisfaire à cette alternative – soit être dans un organe comme dans un sujet, soit en dépendre comme d'un objet –, il en résulte que pour conclure à la séparabilité, il faut que, dans au moins une de ses opérations,

[248] « *Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur, et magis eam sua virtute excedit.* » THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique.* (2e édition) Trad. J. Wébert, O.P. Paris-Tournai-Rome : Desclée et Cie, 1949, Q. 76 art. 1, p. 59.
[249] « *anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia* » *Ibid.,* p. 60. Trad. LGr.

> elle satisfasse conjointement aux deux conditions – ne pas dépendre d'un organe comme sujet et ne pas en dépendre comme objet.[250]

L'intellect humain dépend du corps comme objet dans toutes ses opérations. Il est en effet essentiel à l'intellect humain d'intelliger au moyen des images[251], ce qui a pour conséquence qu'on ne trouve aucune de ses opérations qui se fasse sans dépendance objectale au corps. En effet, T. Gontier écrit que chez Pomponazzi, « avoir besoin du corps comme objet » est convertible avec « ne pas être sans l'imagination »[252]. Et comme ce type de dépendance est suffisant pour que l'on conclue à l'inséparabilité, l'intellect humain ne saurait jamais être séparé du corps. Cela est cohérent avec la conception pomponacienne de l'âme intellective comme répondant, au même titre que l'âme végétative et nutritive, à la définition générale de l'âme, et surtout avec son idée de l'unité de l'âme humaine, qui ne saurait se fragmenter selon ses facultés, sous prétexte qu'elles sont liées au corps à des degrés de dépendance différents. L'intellection, quoiqu'elle soit la faculté la moins dépendante du corps que l'âme humaine possède, ne va pas à l'encontre de la définition générale de l'âme et ne met pas en péril l'unité de cette dernière.

2.1.6.1 Hoc aliquid

Il découle de ce que l'on a dit que ce n'est pas parce que le corps ne joue pas le rôle de sujet pour l'âme humaine que, pour autant, l'âme humaine trouve son sujet en elle-même. Le sujet émerge de l'être qu'elle forme avec le corps. Il est important qu'il en aille ainsi, car si l'âme humaine était quelque chose de déterminé, elle existerait sans le corps, exerçant librement intellection et volonté :

> Il faut ensuite savoir que tous ceux qui soutiennent que l'âme humaine est immortelle et multipliée <selon les individus> disent que, du fait qu'elle est d'une nature immatérielle, elle est quelque chose de déterminé et qui subsiste par soi.[253]

---

[250] « *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, disiunctivaque affirmativa contradicit 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 separabilatem coniunctim requiritur neque dependere ab organo tamquam a subiecto, neque tamquam ab obiecto, saltem in aliqua sui operatione* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 28-29.

[251] « *Secundo, essentiale est intellectui intelligere per phantasmata,* (…) *quare in omni opere indiget organo* (…). » « Deuxièmement, le fait d'intelliger au moyen des images est essentiel à l'intellect, (…) ce qui fait qu'elle a besoin d'un organe dans chacune de ses opérations (…). » *Ibid.*, p. 86-87.

[252] T. Gontier, « *Pulex contra elephantum* », in BOULÈGUE Laurence (dir.) *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste.* p. 52.

[253] « *Ulteriusque sciendum est quod quicumque ponunt animam humanam esse immortalem et multiplicatam dicunt quod, ex eo quod est naturæ immaterialis, ipsa est hoc aliquid per se subsistens.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 92-93.

Si l'âme humaine était quelque chose de déterminé, elle serait, seule, responsable de ses opérations. Cette conception pose de façon évidente le problème de l'individualisation pensante. Or, Aristote est explicite à ce sujet : ce n'est pas l'âme qui pense, mais bien l'homme, sur la base de sa volonté et par le biais de son intellect[254]. Pomponazzi n'oublie jamais de prendre en compte cette remarque fondamentale. Ce n'est pas le corps, ni l'âme, mais le complexe [âme intellective et volonté + corps] qui forme l'individu rationnel. L'individu rationnel représente le substrat sur lequel survient la propriété d'intellection.

Nous pouvons ainsi dire que la dépendance ontologique de l'âme intellective à l'égard du corps constitue la subjectivité de l'homme. C'est parce que quelqu'un est un homme, mais surtout c'est bien parce qu'il est cet homme que l'on peut attribuer à un individu rationnel particulier la responsabilité des opérations qu'il effectue volontairement à l'aide de son intellect. Dans sa théorie sur l'âme humaine, Pomponazzi doit donc assurer que ce n'est pas parce que la faculté intellective n'a pas besoin du corps comme sujet pour opérer que l'âme humaine est, en soi, responsable de son activité intelligente, c'est-à-dire qu'elle trouve son objet en elle-même et qu'elle est ontologiquement indépendante. Voyons à présent les détails ontologiques de cette conception.

Par la définition générale de l'âme qu'il retient, notre auteur rappelle le rôle essentiel de l'âme humaine :

> L'âme humaine, parce qu'elle est la plus haute et la plus parfaite des formes matérielles, est ce par quoi existe quelque chose de déterminé, sans être en aucune façon véritablement elle-même quelque chose de déterminé.[255]

Intéressons-nous avant toute chose à l'expression grecque d'Aristote τόδε τι, que Guillaume de Moerbeke traduit par *hoc aliquid*. Pierre Aubenque explique que le τι détermine l'extension du τόδε, tout comme le *aliquid* détermine le *hoc*, que l'on peut rendre en français par « ceci, qui est un quelque chose. » L'idée qui se dégage de l'expression grecque est la même que celle de l'expression latine, celle de désigner un objet qui préexiste à toute assertion. Le *hoc aliquid* est

[254] « *Melius autem fortassis est non dicere animam misereri aut addiscere aut intelligere, set hominem in anima.* » Aristote, *De anima*, I 408b15 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 118. « Il vaudrait mieux, en effet, ne pas dire que c'est l'âme qui a pitié, apprend ou réfléchit, mais que c'est l'homme qui le fait, par son âme. » ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 119. Ainsi que : « *Animam autem esse hoc quo uiuimus et sentimus et mouemur et intelligimus primum.* » Aristote, *De anima,* II 414a12 *et seq.* in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 177. « Or l'âme, c'est ce qui fait que nous vivons, sentons et réfléchissons, au sens premier. » ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 145.

[255] « *Anima humana, cum sit suprema et perfectissima materialium formarum, vere est quo aliquid est hoc aliquid, et nullo modo ipsa vere est hoc aliquid.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 94-95.

quelque chose de déterminé, un sujet, mais ce n'est pas la matière car il est « quelque chose qui ne s'épuise pas dans sa fonction de substrat, mais dont on peut dire de façon déterminée ce qu'il est. »[256]

Cet extrait de Pomponazzi reprend, en la synthétisant quelque peu, l'idée développée dans le commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote par Thomas d'Aquin au sujet du *hoc aliquid* :

> Et pour cela il est clair que l'espèce, c'est-à-dire la forme, et le composé des deux, à savoir de la matière et de la forme, sont plutôt considérés comme substance que comme matière ; parce que le composé est à la fois séparable et quelque chose de déterminé [*hoc aliquid*]. Quant à la forme, bien qu'elle ne soit ni séparable, ni quelque chose de déterminé [*hoc aliquid*], est pourtant ce par quoi le composé est en acte, de manière à ce qu'il puisse être séparable et quelque chose de déterminé [*hoc aliquid*].[257]

L'Aquinate explique que séparément, la forme et la matière ne sont ni séparables, ni déterminées (*hoc aliquid*). Or, séparable et déterminé sont les deux conditions nécessaires de la substance. La forme est ce par quoi le composé vient à exister en acte, ce qui a pour conséquence de le rendre séparable et déterminé, c'est-à-dire une substance. Ainsi, ce *hoc aliquid,* auquel l'âme humaine permet l'existence, consiste en le composé qu'elle forme avec le corps, soit l'individu humain, spécifiquement capable d'intellection. Gabriele Galluzzo fait observer que Thomas d'Aquin traite la notion de τόδε τι de telle façon qu'elle implique deux conditions : i. être capable de subsister *per se*, ce qui revient à être séparable, soit un objet autonome et indépendant et ii. être un membre à part entière d'une certaine espèce[258]. Bien évidemment, ni la forme, ni la matière ne remplissent ces deux conditions, puisqu'elles ne sont que les parties d'un objet qui, lui, est autonome et membre d'une espèce.

Pomponazzi précise : *cum sit suprema et perfectissima materialium formarum*, pour exprimer ce dont l'âme humaine, en particulier, permet l'existence. Alors que les autres parties présentes dans l'âme humaine – la nutritive, la sensitive – assurent déjà l'existence du corps naturel organisé comme quelque chose de déterminé, c'est-à-dire un corps en tant qu'il se nourrit, croît et s'altère, la partie intellective quant à elle pourvoit à l'existence de ce que nous

[256] AUBENQUE Pierre. Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance, in *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque.* Ed. N. L. Cordero. Paris : Vrin, 2000, p. 96.

[257] « *Et ideo patet « quod species », idest forma, et « compositum ex ambobus », scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia ; quia compositum et est separabile, et est hoc aliquid. Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid.* » THOMAS D'AQUIN. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* Ed. M.-R. Cathala. Roma : Marietti 1964, L. VII, 1.II, 1293.Trad. LGr.

[258] GALLUZZO Gabiele. Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*, in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Ed. F. Amerini & G. Galluzzo. Leiden-Boston : Brill, 2014, p. 232.

appellerons un « individu rationnel »[259]. La différence, à ce moment, entre la réalité d'un individu sentant et celle d'un individu raisonnant est encore assez ténue ; il s'agit de la première façon de considérer l'âme intellective. Néanmoins, un second point de vue sur sa nature doit également être examiné.

2.1.6.2 La dépendance objectale et l'immatérialité

Tout comme les Intelligences séparées, qui peuvent être considérées en soi ou en relation à leur corps céleste, l'âme intellective peut être considérée en relation à son corps physique organique[260], ou en soi, c'est-à-dire comme la plus basse des Intelligences[261]. Comme l'intellect humain n'est conjoint à la matière qu'en tant qu'il est conjoint au sens[262], ce qui a pour conséquence qu'il n'est ni qualitativement déterminé, ni organique[263], nous pouvons donc le considérer comme intellect en soi.

Puisque la grandeur n'est pas le principe de son opération, étant donné qu'il ne s'en sert pas en tant que telle, c'est par accident que l'intellect humain, en tant qu'intellect, se trouve dans le corps :

> On répond à cela qu'en vérité et selon l'essence, cette intellection se trouve dans l'intellect, conformément au texte du troisième livre du traité *De l'âme* : « L'âme est le lieu des espèces : non <l'âme> entière, mais l'intellect ». Mais puisque l'intellect humain se trouve dans la matière comme par une sorte de concomitance, cette intellection se trouve elle-même aussi en quelque façon dans la matière, quoique ce soit sur un mode plutôt accidentel, puisque c'est par accident qu'il advient à l'intellect, en tant qu'il est un intellect, de se trouver dans la matière (…).[264]

[259] « Individu » afin de ne pas identifier le complexe en question à son corps vivant, puisque l'intellection ne s'exerce pas directement par le moyen de se dernier, et « rationnel » dans le but de respecter la définition que Pomponazzi donne de l'intelligence humaine, voir POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae.* Trad. T. Gontier. p. 94-96.

[260] À ce moment, Pomponazzi précise qu'elle est une âme, la forme de l'homme, ou encore la plus parfaite des formes matérielles.

[261] *Ibid.,* p. 24-25.

[262] Ici le degré d'immatérialité de l'âme intellective se donne particulièrement bien à voir : alors que l'âme sensitive cherche à acquérir, par le biais d'organes corporels, des sensibles extérieurs à l'individu dont elle permet l'existence, l'âme intellective cherche à acquérir, par le biais de sensibles déjà contenus dans l'individu auquel elle permet l'existence, des intelligibles.

[263] « *Ad quod dicitur intellectum non coniungi materiæ qua intellectus est, sed qua coniungitur sensui ; quare etsi in opere sentiendi qualis fiat, non tamen in opere intelligendi ; propter quod, ut intellectus est, non est qualis neque organicus.* » « On répond à cela que l'intellect n'est pas conjoint à la matière en tant qu'il est un intellect, mais en tant qu'il est conjoint au sens ; ainsi, s'il se trouve être qualitativement <déterminé> dans son opération sensitive, ce n'est pas le cas dans son opération intellective : par conséquent, en tant qu'il est un intellect, il n'est ni qualitativement <déterminé> ni organique. » *Ibid.,* p. 120-121.

[264] « *Ad quod dicitur vere secundum essentiam ipsum intelligere esse in ipso intellectu, iuxta illud tertii* De anima *: « Anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. » Verum quoniam intellectus humanus est in materia quasi per quandam concomitantiam, et ipsum intelligere quodam modo est in materia, sed satis accidentaliter, quoniam intellectui, qua intellectus est, accidit esse in materia* (…). *Ibid.,* p. 120-121.

Pour appuyer ses dires, Pomponazzi cite un passage du *De anima*[265] dans lequel Aristote précise que c'est l'âme intellective qui contient les espèces, et non l'âme entière. L'âme intellective est capable d'intellection. Elle est liée à la matière en ceci que son opération nécessite le produit d'une opération qui se déroule dans la matière ; par-là, l'intellection est, elle aussi, en quelque sorte dans la matière. Bien évidemment, l'intellection n'a pas pour vocation, en soi, de s'exercer par le biais d'images produites par un corps particulier. C'est pourquoi l'intellection humaine, telle qu'elle se présente, est accidentelle. L'intellection est l'essence de l'intellect en soi, mais elle n'est pas celle de l'âme intellective. Etant l'essence de l'intellect, les intelligibles sont dans ce dernier en acte perpétuel alors qu'ils ne se trouvent qu'en puissance dans l'âme intellective. L'intellection propre à l'âme intellective n'est donc pas essentielle[266] mais potentielle. La position intermédiaire de l'intellect humain est ainsi particulièrement visible dans son mode opératoire spécifique : pour les termes de Pomponazzi, « *intellectus humanus* (…) *in singulari speculatur universale* »[267].

Le raisonnement posé pour l'intellection vaut également pour l'intellect. Toutefois, contrairement à l'intellection humaine, qui de par ses exigences fonctionnelles, donne aussi bien à voir sa nécessité matérielle et qu'immatérielle, la nécessité immatérielle de l'intellect humain est difficilement conceptualisable. L'intellect humain est en quelque sorte dans la matière, or l'intellect en soi est censé être complètement séparé. Ainsi, contrairement à l'âme intellective, l'intellect *qua intellectus* n'est dans la matière qu'accidentellement.

2.1.7 L'âme humaine est-elle une réalité subsistante ? La question du sujet

Nous l'avons vu, l'âme humaine n'est pas en soi quelque chose de déterminé, mais elle permet l'existence de quelque chose de déterminé. Pour Thomas d'Aquin, si l'âme humaine est la forme du corps, par sa perfection, elle n'est pas entièrement engagée dans la matière. Cela permet que l'une de ses puissances ne soit pas l'acte d'un corps, et c'est grâce à cela que l'âme humaine obtient un statut spécial :

---

[265] « L'on a donc bien raison de dire aussi que l'âme est lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellective, et que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement. » ARISTOTE, *De anima,* III 429a27 *et seq.* in ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 223. « *Et bene iam dicentes sunt animam esse locum specierum, nisi quod non tota, set intellectiua, neque actu set potencia est species.* » ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 446.

[266] « (…) *quare et intelligere est in anima humana secundum participationem proprietatis et non essentiæ.* » « (…) de même aussi, l'intellection n'est dans l'âme que par une participation de la propriété, et non par une participation de l'essence. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 96-97. Comprenons qu'alors que l'intellection relève de l'essence de l'intellect en soi, elle ne relève pas de l'essence de l'âme humaine, mais elle est l'une de ses propriétés qui nécessite le corps comme substrat, étant entendu qu'elle ne s'exerce jamais sans lui.

[267] *Ibid.,* p. 118-119.

> L'âme communique à la matière corporelle l'être par lequel elle est une réalité subsistante : l'âme intellectuelle ne forme avec elle qu'un seul être, en sorte que l'être du composé tout entier est également l'être de l'âme. Cela n'arrive pas pour les formes qui ne sont pas subsistantes. En conséquence, l'âme humaine, mais non les autres formes, conserve son être, le corps étant détruit.[268]

L'âme humaine est une réalité subsistante, et par une aptitude et une inclination naturelle à l'union avec le corps, elle lui communique son être. Les autres types d'âmes (nutritive, sensitive) n'étant pas subsistants, ils n'ont pas d'être propre à communiquer, ni, par conséquent, à conserver après la mort du corps.

Pomponazzi mentionne pour la première fois les deux types de dépendance que l'âme intellective est susceptible d'avoir envers le corps dans son opération au quatrième chapitre du *Tractatus de immortalitate animae*. Il discute alors la position d'Averroès, qui défend une distinction réelle entre l'âme intellective et le corps. Afin d'exprimer ce qu'il pense être la façon dont le Commentateur conçoit cette distinction réelle, Pomponazzi emploie une disjonction exclusive :

> Pour commencer, soit une telle âme intellective a une opération tout à fait indépendante du corps en tant que sujet et en tant qu'objet, soit elle n'en a aucune.[269]

Averroès ne soutenant pas que l'âme intellective n'est capable d'aucune opération, dans la disjonction esquissée par Pomponazzi, il soutient donc que son opération est tout à fait indépendante du corps, c'est-à-dire aussi bien en tant que sujet et en tant qu'objet. Pomponazzi entend bien montrer que le premier disjoint correspond à la pensée d'Averroès. D'après Pomponazzi, Averroès affirmerait que, selon le Philosophe, il y a intellection sans imagination, sous peine de soutenir la génération et la corruptibilité de l'intellect matériel[270]. Cette affirmation soulève immédiatement une question légitime : pourquoi le Commentateur soutient-il cette thèse qui va à l'encontre de la fameuse maxime aristotélicienne selon laquelle « l'âme ne pense jamais sans image »[271] ?

---

[268] « *Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ. Quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore : non autem aliæ formæ.* » THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique*. Trad. J. Wébert, O.P. Q. 76 art. 1, p. 62.

[269] « *Primo, quoniam talis anima intellectiva vel habet aliquam operationem omnino independentem a corpore tamquam a subiecto et obiecto, vel nullam.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 20-21.

[270] Citant ce qu'il pense être Averroès, Pomponazzi écrit : « "*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.*" » « "Et <Aristote> ne veut pas dire par là ce qui paraît à une lecture superficielle du texte, à savoir qu'il n'y a pas d'intellection sans imagination ; sans quoi en effet, l'intellect matériel serait engendrable et corruptible, comme le comprend Alexandre." » *Ibid.*, p. 20.

[271] « Διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. » (« Et c'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans image. ») ARISTOTE, *De Anima*, 431a15 *et seq.*

En réalité, Pomponazzi fait fausse route : Averroès ne prétend pas que l'intellection humaine peut se réaliser sans aucune image. Ainsi que J.-B. Brenet le démontre dans son article « Corps-sujet, corps-objet »[272], un malheureux malentendu se produit à l'endroit même de cette citation dans le *Tractatus de immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi : à cause d'une version altérée du *Grand commentaire*, Pomponazzi rend le propos d'Averroès dans le sens d'une implication entre l'utilisation d'images dans l'intellection d'une part, et la matérialité, soit la génération et la corruption de l'intellect humain d'autre part. Or, dans l'édition Crawford, Brenet constate qu'Averroès cherche au contraire à détruire le lien entre l'utilisation des images et la matérialité de l'intellect. Suivant Aristote, Averroès accepte que l'intellection ne se fasse jamais sans image, tout en refusant d'en inférer que l'intellect est matériel. Ainsi, selon Averroès, l'être de l'intellect humain est séparé du corps humain, tandis que son opération est dépendante des images fournies par le corps humain (nous inscrirons cette position dans le schéma récapitulatif suivant). Toute l'argumentation de Pomponazzi contre Averroès est donc biaisée par cette erreur fondamentale. Mais plutôt que de rétablir la vérité dans ce procès (il est vrai, injuste pour Averroès), nous nous sommes donné pour but de comprendre la théorie de Pomponazzi au sujet de l'âme ; heureusement, son erreur n'empêchera en rien de réaliser notre objectif.

Concluant sa citation erronée, Pomponazzi se trouve persuadé que pour Averroès, qui souhaite défendre l'être immatériel de l'âme intellective, l'intellect matériel « a une opération entièrement indépendante du corps »[273], c'est-à-dire une opération indépendante du corps, aussi bien en tant que sujet qu'en tant qu'objet. Quand bien même Pomponazzi estime cette position contraire à celle d'Aristote, il ne l'estime pour autant pas dépourvue de cohérence interne. Il montre que la prémisse rushdienne (l'être de l'intellect humain n'est pas constitué par le corps) et l'axiome scolastique (*operatio insequitur esse*) posés, la conclusion de la séparation complète de l'intellect vis-à-vis du corps s'ensuit nécessairement :

1. *intellectus non est forma constituta in esse per subiectum,*
2. (et) *cum operatio insequitur esse*
3. *ergo non dependens a subiecto in esse, ergo neque in operari.*[274]

[272] BRENET Jean-Baptiste. Corps-sujet, corps-objet, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations.* p. 20.
[273]« *Ex quibus liquet quod intellectus secundum Averroem habet aliquam operationem omnino independentem a corpore.* » « Il est donc évident que pour Averroès l'intellect a une opération entièrement indépendante du corps. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 22.
[274] « La raison par ailleurs le confirme, car, de ce que l'intellect n'est pas une forme constituée dans l'être par le sujet, il résulte qu'il ne dépend pas du sujet dans son être, ni donc dans sa manière d'opérer, puisque l'opération

Une forme dont l'être n'est pas constitué par le sujet revient à être une forme dont l'essence ne comprend pas la matière (suivant l'acception de sujet comme ce dont on peut dire « ceci », substrat de la forme, matière, principe d'individuation). Si cela correspond à la définition de l'intellect matériel d'Averroès, l'inférence quant à son opération, en revanche, laisse à désirer.

Pour mieux comprendre ce que la dépendance envers le corps *ut obiecto* signifie véritablement pour l'âme intellective qui l'éprouve dans son opération, étudions la manière dont elle s'articule avec les autres types de dépendance, s'établissant parfois à un autre niveau, dans la pensée de Pomponazzi. Représentant les deux variantes des tenants de l'unique nature dont on peut prédiquer mortelle et immortelle, nous comparerons la position de Pomponazzi avec celle de Thomas d'Aquin telle que le Mantouan la décrit. Voici le schéma entre les deux niveaux (types être-opération et sujet-objet) que nous établissons d'après son *Traité de l'immortalité de l'âme* :

suit l'être. » « *Ratione etiam illud firmatur, quoniam intellectus non est forma constituta in esse per subiectum, ergo non dependens a subiecto in esse, ergo neque in operari, cum operation insequitur esse.* » *Ibid.*, p. 23.

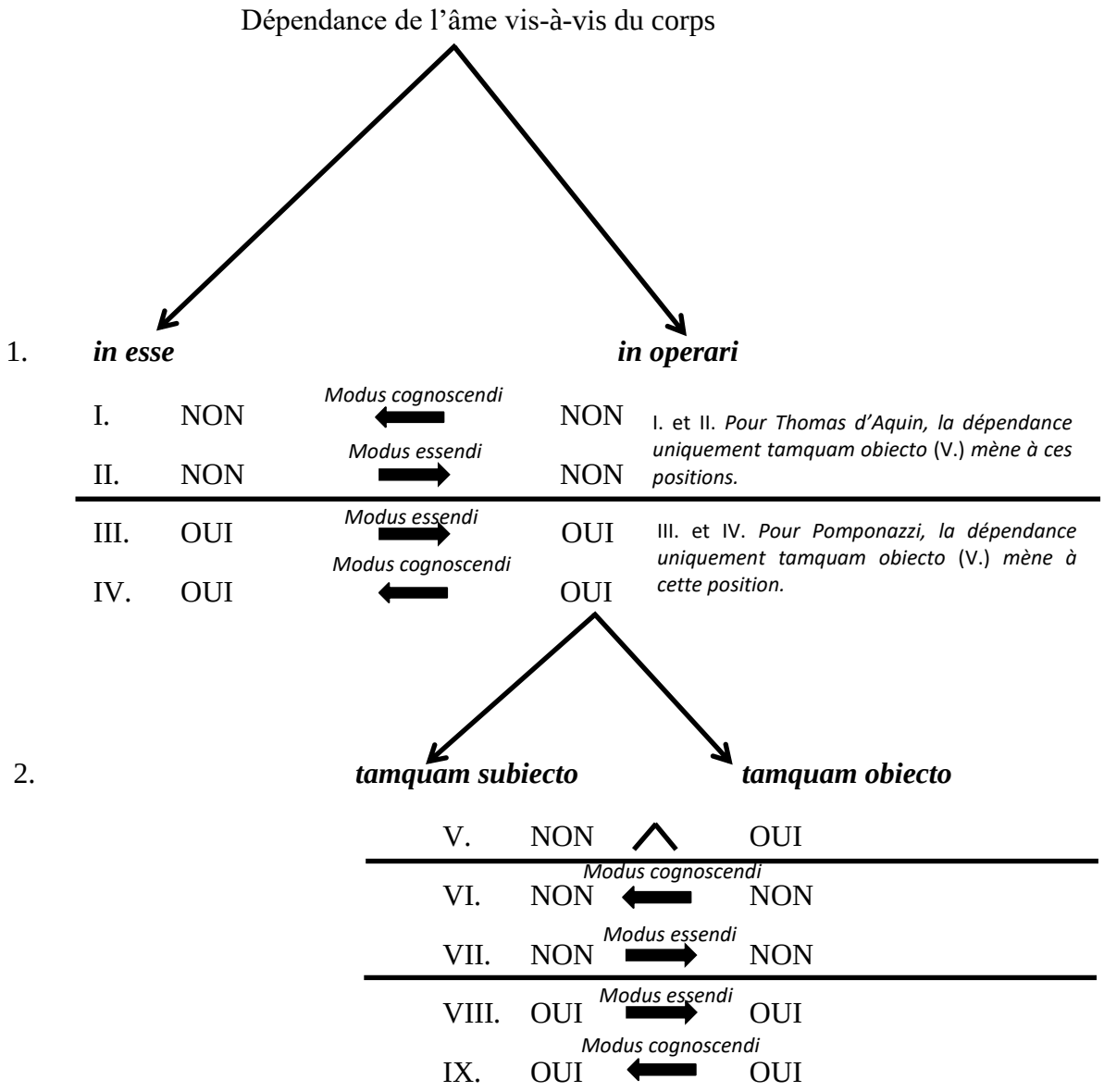


Figure 2 : Arbre figurant l'agencement des deux niveaux des deux types de dépendance entre l'âme et le corps

Dans ce schéma, deux niveaux sont à différencier : premièrement le niveau de la dépendance *in esse – in operari* de l'âme intellective envers le corps et deuxièmement, subordonné à celui-ci puisque ne s'établissant que dans l'opération, le niveau de la dépendance de l'âme envers le corps *tamquam subiecto – tamquam obiecto*. Le premier niveau exprime en quoi, entre son être et son opération, l'âme intellective dépend du corps quand le deuxième niveau qualifie le type de corps envers lequel l'âme éprouve une dépendance. Au sein de ces deux niveaux, deux disjonctions (*in esse – in operari* et *tamquam subiecto – tamquam obiecto*), entre lesquelles on note une relation.

Chaque relation est signalée soit par deux types de flèches : une flèche signalant la relation sur le *modus cognoscendi* entre les deux disjoints, et une flèche signalant la relation sur le *modus*

essendi entre les deux disjoints, soit, pour un cas, par une relation de conjonction. Il est logiquement superflu, dans cet arbre, de noter ces deux flèches. Néanmoins, souvenons-nous que Pomponazzi adopte la même méthode scientifique que celle qu'Aristote préconise dans son *De anima*[275] : il part de l'observation des opérations de l'âme intellective afin d'établir le plus d'inférences correctes possible sur sa nature.

Le *modus cognoscendi* retrace la réflexion suivante : de l'indépendance au corps observée dans l'opération de l'âme intellective est inférée l'indépendance au corps dans son être. Or, en réalité, l'être de l'âme intellective conditionne ses opérations. C'est pourquoi le *modus essendi* suit un sens opposé au *modus cognoscendi* : si l'être de l'âme intellective est indépendant du corps, alors son opération l'est aussi. L'axiome selon lequel l'opération suit l'être nous apprend que l'être et l'opération ne s'opposent jamais et que le *modus cognoscendi* se fonde sur le *modus essendi*. Aristote, et Pomponazzi à sa suite, nous disent que l'étude de l'âme humaine se base sur le *modus cognoscendi*. Des observations nombreuses et précises sur les opérations de l'âme intellective (et leurs objets) sont faites, et à partir de celles-ci sont réalisées des inférences justifiées au sujet de l'être de l'âme intellective. De ce processus émerge l'espoir d'acquérir des connaissances d'éléments sur la nature de l'âme intellective, des éléments tels qu'ils permettent d'impliquer logiquement la façon dont opère l'âme intellective.

Les relations entre les disjonctions sont regroupées en deux groupes au premier niveau, et en trois groupes au deuxième niveau. Ultimement, c'est par le biais de ces disjonctions que les deux niveaux de dépendance sont reliés : selon le groupe relationnel que l'on choisit pour le deuxième niveau de dépendance (opérationnel), il s'ensuit un autre groupe relationnel au premier niveau de dépendance et, ultimement, une position déterminée quant à la dépendance ou l'indépendance ontologique de l'âme intellective.

La question qui subsiste à présent est la suivante : qu'est-ce que le caractère relatif ou absolu de ces deux prédicats, accidentel ou essentiel de ces deux caractéristiques de la nature de l'âme humaine, signifie quant à leur prouvabilité ? Le caractère incertain de la nature de l'âme humaine mentionnée au début de ce travail est précisément le point d'accroche de toute la réflexion de Pomponazzi. L'intellect humain est tout à la fois lié à la matière dans son existence et immatériel lorsqu'on le considère dans son essence. Comment statuer sur cette nature incertaine, et par là, sur sa potentielle immortalité ? C'est avec cette question que nous basculons dans le second degré du raisonnement probatoire.

[275] ARISTOTE, *De Anima*, I, 1, 402b5 - 403a1.

2.2 Deuxième degré du raisonnement probatoire : incompréhensibilité de l'intellect humain

Force est de constater l'échec de la tentative définitionnelle relative à l'âme humaine. Du fait que l'homme intellige à volonté, par le biais de son intellect, à l'aide des images fournies par ses sens, l'individu rationnel forme le substrat sur lequel survient la propriété d'intellection. L'intellection s'exerce sans organe corporel, ce qui induit la part d'immatérialité nécessaire à l'assimilation d'intelligibles en acte, mais elle trouve toujours ses intelligibles dans les images fournies par les sens, ce qui induit la part de matérialité découlant de son lien avec le corps lui permettant de former l'individu rationnel. Puisque le niveau fonctionnel suit le niveau ontologique, Pietro Pomponazzi infère que l'être de l'âme intellective n'est ni plus, ni moins abstrait du corps que ne l'est son opération, à cheval entre matérialité et immatérialité. La définition de la nature de l'âme humaine ne peut être complète. Dès lors que le raisonnement probatoire ne peut être réalisé, il convient de se demander pourquoi. Le second degré du raisonnement probatoire consiste précisément à se questionner à propos de la possibilité de prouver si l'âme humaine est immortelle ou non. Cette possibilité dépend des outils rationnels à disposition des hommes.

Nous explorerons, dans les sections suivantes, deux préoccupations principales qui régissent la réflexion de Pomponazzi et qui nous semblent parfaitement s'inscrire dans le thème de cette seconde partie concernant la possibilité, pour l'intellect humain, d'appréhender sa propre nature : la science à laquelle il revient d'étudier un objet tel que la nature de l'âme humaine, et les différents types de démonstration qu'offrent les sciences concernées par l'étude de la nature de l'âme humaine.

L'étude du second degré du raisonnement probatoire est cruciale pour notre étude parce qu'elle permet de comprendre le point central de la pensée de Pietro Pomponazzi. C'est en effet en réfléchissant à l'impossibilité de comprendre la nature de l'âme humaine que notre philosophe se dirige vers les limites naturelles de la raison humaine, donnant ainsi à voir sa position, réellement novatrice, dans le débat ancien de l'immortalité de l'âme.

2.2.1 Y a-t-il une science appropriée à l'étude de la nature de l'âme humaine ?

Comme déclencheur du fameux *Tractatus de immortalitate animae*, Pietro Pomponazzi met en scène l'un de ses élèves. Frère Jérôme Noël de Raguse pose la question qui motive et justifie la réflexion présentée par Pomponazzi dans le traité. Avant d'examiner plus en détail les prémisses qui se donnent à voir dans cette mise en scène, ainsi – et surtout – que la question qui est posée à Pomponazzi, commençons par noter une idée intéressante. Selon Eckhard Kessler, Pomponazzi, en incluant dans son auditoire privilégié un dominicain en la personne de Frère Jérôme Noël, s'adresserait en fait au Maître général de l'ordre, Thomas de Vio (également appelé Cajétan). Pour Kessler, cette référence relèverait même d'une provocation[276] de la part de Pomponazzi, qui se raillerait des autorités ecclésiastiques.

Alors que nous reconnaissons volontiers que l'auditoire de notre auteur occupe une place primordiale dans la réflexion mise en place, cette hypothèse, vue seulement sous un angle négatif, n'emporte pas notre adhésion. Premièrement, Cajétan est loin d'être l'ennemi de Pomponazzi : il se révèle l'un des deux seuls membres de la commission de rédaction n'ayant pas approuvé la *Bulla Apostolici regiminis*[277]. Deuxièmement, dans ce travail, nous avons mis en exergue les points communs entre la pensée de Cajétan et celle de Pomponazzi : ils défendent tous les deux l'indémontrabilité de l'immortalité de l'âme sur des bases purement philosophiques[278]. Enfin, dans la partie de notre travail consacrée à l'affaire Pomponazzi[279], nous avons pris soin de mentionner chaque attaque lancée à l'encontre de notre auteur ; il n'existe pas, à notre connaissance, de conflit avéré entre Pomponazzi et Cajétan ; ils sont même souvent accusés de partager la même conviction selon laquelle l'immortalité de l'âme est indémontrable philosophiquement[280]. Institutionnellement, philosophiquement, mais aussi personnellement, les deux hommes ne nous paraissent pas opposés. En revanche, bien des philosophes, des théologiens ou des moines n'ont pas caché leur aversion pour la position philosophique de Pomponazzi. Ce ne sont donc pas les personnages qui manqueraient, dans cette polémique, pour une référence véritablement provocatrice. Aussi l'hypothèse de la

[276] « In fact, it may well be that such a provocation was intended by the author, who by making a Dominican friar the interlocuteur of the initial chapter seems to be hinting at the minister general of the order, Thomas de Vio, later Cardinal Cajetan. » Eckhard Kessler, « The intellective soul », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 504.

[277] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.6 Sixième et dernière partie : non placet », et voir : Annexes

[278] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2. Analyse des raisonnements probatoires de second degré chez Pietro Pomponazzi ».

[279] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.2.1 L'affaire Pietro Pomponazzi ».

[280] Le mieux connu de ces accusateurs est Bartoloméo Spina, qui s'insurge contre les thèses défendues par Pomponazzi, qu'il estime sous l'influence de Cajétan, et du trouble que les écrits des deux hommes sèment dans le cœur de ses étudiants (GILSON Etienne. « Autour de Pomponazzi, problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle », in *Humanisme et Renaissance*. p. 226, 263-264.)

provocation à l'encontre de Cajétan, de surcroît comme représentant des autorités ecclésiastiques, ne se justifie-t-elle pas.

Une référence à Cajétan n'est pourtant pas exclue. Mais si c'est le cas, nous y voyons un véritable souhait d'inclusion de la part de Pomponazzi. Les théologiens sont invités dans ce débat, mené par un professeur de philosophie, au sujet des différentes positions et outils philosophiques relativement à la nature de l'âme humaine. De tous les théologiens qu'il connaît, Pomponazzi choisit de s'adresser à celui duquel il paraît le plus proche, montrant ainsi la concorde qu'il conçoit entre philosophie et théologie. Il débute son traité par l'intervention d'un frère dominicain et l'achève en laissant aux théologiens le soin d'enseigner et d'expliquer l'article de foi dont relève l'immortalité de l'âme humaine[281]. Ce seul fait nous renseigne déjà sur la position de Pomponazzi dans le débat sur l'immortalité de l'âme : les philosophes et les théologiens doivent unir leurs forces en ce qui concerne l'étude de l'âme humaine, mais chacun doit rester dans les limites propres à son champ scientifique afin d'exercer ses compétences de la façon la plus sûre et efficace possible.

Que dit la mise en scène du début du *Traité de l'immortalité de l'âme* ? Fr. Jérôme Noël s'adresse à Pomponazzi comme à son *Carissime Praeceptor*. Cette intervention tend avant tout à montrer l'auteur du traité comme un professeur dont le devoir est de rendre un sujet, somme toute assez complexe et obscur, compréhensible et clair pour ses étudiants. La volonté du professeur est de mettre de l'ordre dans la discussion au sujet de l'âme humaine afin que ses élèves puissent mieux la comprendre. Sa visée est pédagogique. Souvenons-nous que Pomponazzi conçoit l'immortalité de deux façons, pour lui tout-à-fait imperméables l'une à l'autre : il donne à ce sujet sa position professionnelle et sa position personnelle, excluant sa position personnelle de son cahier des charges professionnel[282]. Nous savons qu'il exclut les éléments tombant hors de ses compétences de philosophe et d'enseignant et, à l'inverse, il ne ménage pas ses efforts pour analyser et faire comprendre à ses élèves les éléments qui regardent la philosophie. Qu'il se présente avant tout comme un professeur de philosophie nous apprend que son traité est conçu avant tout comme une explication sur l'immortalité de l'âme dans le champ de la philosophie, qui n'est pas celui de la théologie scripturaire et n'a pas pour vocation d'expliquer le dogme chrétien.

La question de Frère Jérôme Noël de Raguse est importante pour notre tentative de comprendre quelle science, selon Pomponazzi, est appropriée à l'étude de la nature de l'âme

[281] POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 212-213.
[282] Voir les chapitres de ce travail intitulés « 1.1.2 Immortalité de l'âme : une position professionnelle et une position personnelle » et « 3.3.2.2 Les trois adhésions de Pomponazzi et la condamnation du concile ».

humaine. Cette question intervient avant le premier chapitre du traité de Pomponazzi, elle est placée dans le *proemium* afin que le lecteur comprenne bien qu'elle est le motif de ce traité. Aussi est-il important de prendre en compte chacun des éléments de cette question :

> Très cher Maître, il y a quelques jours, alors que tu nous commentais le premier livre du traité *Du ciel*, parvenu à l'endroit où Aristote cherche à démontrer par plusieurs arguments que l'inengendré et l'incorruptible sont convertibles, tu as dit que la thèse de saint Thomas d'Aquin sur l'immortalité de l'âme, dont tu ne contestais en rien qu'elle fût vraie et par elle-même très solide, ne s'accordait cependant nullement selon toi avec les paroles d'Aristote ; aussi, si cela ne t'est pas pénible, je désirerais fort apprendre de toi deux choses : premièrement, en laissant de côté les révélations et les miracles, et en restant en deçà [*infra*] des strictes limites de la nature, quelle est ton opinion sur ce point [*hac in re sentis*] ? Ensuite, quelle fut, selon toi, l'opinion d'Aristote sur cette question ? [283]

L'élève relate qu'en pleine lecture du *Traité du ciel* d'Aristote, Pomponazzi affirme

1. que la thèse de Thomas d'Aquin sur l'immortalité de l'âme (l'âme est individuelle et immortelle) est vraie et par elle-même très solide (*vera et in se firmissima*)
2. que la thèse de Thomas d'Aquin sur l'immortalité de l'âme ne s'accorde pas avec les paroles d'Aristote (*Aristotelis tamen dictis minime consonare censebas*).

Les termes que Pomponazzi emploie pour qualifier la thèse de Thomas d'Aquin sont à rapprocher de avec son propos sur les différentes acceptions de la « vérité », propos que nous avons analysé[284]. Alors que la « vraie lumière » et la « vérité » (*veritas*) sont assimiliées à Dieu, soit la cause de l'existence du vrai, « les autres choses sont vraies (*caetera vera*) ». Seule la vérité est la « voie très solide, inébranlable et sûre (*sola via firmissa, inconcussa et stabilis est*) », toutes les autres choses étant « incertaines (*fluctuantes*) ». Bien que la thèse de Thomas soit qualifiée de *firmissima*, Pomponazzi choisit l'adjectif *vera* pour la décrire, ce qui la place (en toute logique) du côté des propositions vraies et non du côté de la vérité même. Si la thèse de Thomas est vraie, elle l'est grâce à la cause de l'existence de la vérité (elle en dépend et, en ce sens, elle la reflète) et ne se substitue pas à celle-ci.

---

[283] « *Carissime Praeceptor, superioribus diebus, cum primum* De caelo *nobis exponeres pervenissesque ad locum illum, in quo Aristoteles ingenitum et incorruptibile converti pluribus argumentationibus contendit ostendere, dixisti quod divi Thomae Aquinatis positionem de animorum immortalitate, quamquam veram et in se firmissimam nullo pacto ambigeres, Aristotelis tamen dictis minime consonare censebas ; eapropter, nisi tibi molestum esset, abs te duo intelligere maxime desiderarem : primum scilicet, quod revelationibus et miraculis semotis persistendoque pure infra limites naturales hac in re sentis ; alterum vero, quamnam sententiam Aristotelis in eadem materia fuisse censes.* » POMPONAZZI Pietro. *Petri Pomponatii Mantuani Tractatus de Immortalitate animae Proemium*, cité dans *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 4-5.

[284] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.4 Quatrième partie : condamnation des positions philosophiques hétérodoxes et prescription aux philosophes qui présentent des raisonnements hétérodoxes ».

Cette position, qui oppose une parole vraie et la parole d'Aristote, suscite les questions. Pourtant cette position est bel et bien celle de Pomponazzi : il l'a toujours défendue et il s'efforce de la rendre claire dans son *DIA*. Précisons que Pomponazzi dit deux choses : premièrement, que la thèse de Thomas sur l'immortalité de l'âme humaine est vraie, mais qu'il se trompe lorsqu'il l'attribue à Aristote. Secondement, que la théorie d'Aristote sur l'immortalité de l'âme est fausse. L'opposition entre la position personnelle et la position professionnelle de Pomponazzi puise à cette même source. Sa position personnelle est celle de son adhésion intime à la vérité provenant de Dieu, donnée par la révélation. Sa position professionnelle est, quant à elle, constituée de deux éléments, qui s'allient entre eux : en tant que professeur de philosophie, Pomponazzi adhère à l'interprétation la plus plausible du propos d'Aristote et en tant que philosophe, il se fie aux résultats les plus crédibles obtenus à l'aide de la philosophie de la nature.

Dans son *DIA*, Pomponazzi teste les différentes possibilités de démonstration rationnelle de l'immortalité ou de la mortalité de l'âme. Parvenant à une aporie, il conclut qu'il croit en l'immortalité de l'âme, s'en remettant à l'autorité des Ecritures saintes. C'est ainsi que Pomponazzi en arrive à enseigner, ainsi qu'en témoigne Fr. Jérôme Noël de Raguse dans sa question, que la thèse de Thomas d'Aquin est vraie mais ne s'accorde pas aux propos d'Aristote, qui par voie de conséquence, sont faux.
La question du Fr. Jérôme Noël s'articule en deux points :

1. Quelle est l'opinion de Pomponazzi sur l'immortalité de l'âme
   i. en laissant de côté les révélations et les miracles (*revelationibus et miraculis semotis*)
   ii. en restant en deça des strictes limites de la nature (*persistendoque pure infra limites naturales*) ?
2. Quelle est, selon Pomponazzi, l'opinion d'Aristote sur l'immortalité de l'âme ?

La première question posée au *Praeceptor* concerne sa propre opinion. Pourtant, à l'exception de quelques indices parsemés dans les chapitres de son traité, c'est celle qu'il donnera à la fin, préférant consacrer ses forces à analyser les différentes interprétations du Stagirite. Il répond ainsi avant tout à la seconde question de son élève. Au-delà de la structure scolastique bien connue (exposé de l'opinion adverse – exposé des difficultés de l'opinion adverse – résolution de celles-ci dans le cadre de l'opinion que l'on défend), la question de l'élève soulève deux complications pour le professeur. En effet, le frère dominicain énonce clairement ses exigences : il désire connaître l'opinion de son maître au sujet de l'immortalité de l'âme *pure infra limites*

naturales. Or, non seulement cette opinion place Pomponazzi en opposition au dogme chrétien (qu'il tient pourtant vrai), mais surtout, cette opinion relève de sa position professionnelle.

La position professionnelle de Pomponazzi, on l'a vu, est constituée de ses recherches en philosophie de la nature (sa spécialisation) ainsi que de son interprétation du propos aristotélicien, l'une des thèses fondatrices de sa pensée. Ainsi le souhait du Fr. Jérôme Noël, qui est celui de connaître la position professionnelle de son maître au sujet de l'immortalité de l'âme, rejoint en grande partie son second désir, celui de connaître l'opinion d'Aristote à ce sujet selon son maître. C'est pourquoi l'interprétation correcte de la théorie d'Aristote au sujet de l'âme humaine tient une plus grande place dans le *DIA* : elle concerne la moitié de la question de l'étudiant, le troisième quart restant relevant des autres auteurs qui inspirent la position professionnelle de Pomponazzi. Pour le dernier quart, notre auteur exprime sa position personnelle sur l'immortalité de l'âme : sa position professionnelle s'opposant à sa position personnelle, le lecteur pourrait croire que la seule position de Pomponazzi est que l'âme humaine est individuelle et mortelle. Sa position professionnelle aboutissant sur le thème des limites de la raison, sa position personnelle a la part belle au dernier chapitre du traité. C'est ainsi que Pomponazzi conclut son *DIA* par la foi qu'il a en les Ecritures saintes. Pour autant, il ne se donne pas pour mission de les étudier et attribuant cette tâche aux théologiens, il achève là son traité. Vu le rôle de sa position personnelle, nous la prendrons évidemment en compte dans notre étude du deuxième degré du raisonnement probatoire chez Pomponazzi.

Revenons aux exigences de la première question du Fr. Jérôme Noël de Raguse : la première difficulté est celle de l'ambiguïté du champ de discours. Les sciences sont institutionnellement délimitées dans le contexte historique et géographique de notre auteur. Cela étant, de par la proximité des objets d'étude, ainsi que de par les textes et doctrines communs sur lesquels les scientifiques s'appuient, les différentes sciences peuvent être amenées à se côtoyer, à se rencontrer, et éventuellement à entrer en conflit. Pomponazzi, qui doit se prononcer sur l'immortalité de l'âme, montre qu'il a mené, en amont de cette tâche, une réflexion sur les droits et devoirs du scientifique vis-à-vis de son objet d'étude. Il respecte les conclusions qu'il a tirées de cette réflexion jusqu'au bout de son *DIA* et les soutient face à ses adversaires dans la lourde polémique qui en a suivi. Les intérêts et sujets scientifiques du philosophe sont autres que ceux du théologien scripturaire. Pourtant, l'immortalité de l'âme est un objet d'étude qu'ils ont en commun. Pomponazzi est un adepte de la philosophie de la nature et de la médecine ; comment peut-il, ou comment *doit-il* se prononcer sur une éventuelle disposition naturelle de l'âme à survivre après la mort du corps ? Quelles sont les modalités et

les limites de la science qui est la sienne sur un tel objet d'étude ? Comme l'écrit Charles Schmitt :

> Un futur médecin et un futur théologien considéraient de manière toute différente la philosophie et les bénéfices à attendre de son étude. Pourtant Aristote servait de fondement dans les deux cas. Le théologien s'interrogeait sur la nature spirituelle et immortelle de l'âme, le médecin voulait savoir si l'âme est le principe organisateur de la vie. (…) Dès lors on ne saurait s'étonner qu'il y eût des conflits à Paris au XIII[e] siècle, quand du recours à Aristote avec des intentions diverses ont résulté des différends.[285]

Sa formation de philosophe naturaliste et de médecin oriente l'interprétation que Pomponazzi peut proposer de la psychologie aristotélicienne. La solution que le Mantouan trouve face au problème du partage d'un même objet d'étude par plusieurs sciences différentes réside en la hiérarchisation de celles-ci. La philosophie de la nature et la médecine peuvent étudier la nature de l'âme jusqu'à un certain point, mais elles s'avèrent finalement impuissantes à démontrer l'immortalité de l'âme ; seule la foi en la Révélation peut apporter un accès à la vérité. C'est à ce moment que la théologie scripturaire, qui apporte un fondement rationnel aux Ecritures saintes, prend le relais.

La question de la prouvabilité au sujet de la nature de l'âme humaine s'inscrit dans l'appropriabilité de cette dernière par une science. Afin de mieux comprendre les limites que notre auteur fixe pour chaque science au sujet de l'âme humaine, observons deux éléments de sa réflexion. Premièrement, « mortelle » et « immortelle » sont deux prédicats qui peuvent s'attribuer, sur deux modes différents, à la nature de l'âme humaine. Deuxièmement, l'intellect humain est essentiellement un moteur mû, du fait qu'il intellige par le biais du corps *tamquam obiecto*, qui se meut accidentellement en tant qu'il n'est pas dépendant du corps *tamquam subiecto*. Alors à quelle science un tel objet d'étude revient-il ?

Pomponazzi attribue à la métaphysique, qu'il nomme à d'autres endroits « philosophie première » et « théologie », l'étude des êtres séparés[286], et à la physique (au sens de la Renaissance, un peu plus restreint que celui de l'Antiquité, de « science de la nature ») l'étude des moteurs mus[287]. L'intellect humain ayant été défini essentiellement comme un moteur mû, il devrait appartenir au champ d'étude de la physique. Mais au contraire des autres facultés, il ne dépend pas du corps en tant que sujet puisque son opération, l'intellection, nécessite une

[285] SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. p. 38.
[286] « (…) *cum in metaphysica sit, quæ est de separatis.* » « (…) et que la métaphysique porte sur les êtres séparés. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 108-109.
[287] « *At humanus est movens motus. Quare hic est de consideratione naturalis* (…). » « Mais l'intellect humain est un moteur mû. Aussi relève-t-il de l'étude de la nature (…) » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 102-103. Cette division entre objet de la physique et objet de la métaphysique suit ce que l'on trouve chez Aristote dans la *Métaphysique* E, I 1025b26 mais aussi dans le *De anima* I, 403b11.

certaine indépendance vis-à-vis de la matière. Or, quoique Pomponazzi ait défini qu'essentiellement, l'intellect humain ne se distingue pas des autres types d'âme, il reste que l'intellection le définit en propre. Philosophie première et physique sont, en ce qui concerne la nature de leur objet d'étude, diamétralement opposées. Pourtant, elles sont liées. L'objet de la philosophie première étant obtenu par l'abstraction de l'être physique, c'est l'objet de la physique qui permet de définir l'objet de la philosophie première. En ce qui concerne notre connaissance, la primauté semble devoir être donnée à l'être de la physique à partir duquel on détermine les deux autres types d'être. Comme nous le verrons au prochain point de notre étude consacré aux deux types de démonstration [288], Pomponazzi écrit que le théologien métaphysicien (il emploie en latin le terme *divinus*, que T. Gontier a choisi de traduire par « théologien ») reçoit du naturaliste la démonstration de l'existence de Dieu et des Intelligences. Ce passage laisse à penser que non seulement notre auteur affirme la primauté épistémique de l'être étudié par la physique, mais aussi que la philosophie première est la science de l'être le plus général qui soit, premier et immatériel.

On l'a compris, en tant que moteur mû, l'intellect humain devrait être étudié par la science de la nature. Mais comment la physique peut-elle rendre compte de l'activité intellective de l'intellect humain, activité qui relève d'une partie (accidentelle et relative mais indéniable) de sa nature ? Le lien entre physique et philosophie première peut-il faire l'affaire ? La double nature de l'homme entretient une relation contrariée à la netteté de la division du champ scientifique. Cette oscillation entre le domaine de la physique et celui de la théologie sera précisément la cause de l'impossibilité de la compréhension et de la démonstration de la nature de l'âme humaine. C'est pourquoi Pomponazzi fait primer sa position personnelle sur la question de l'immortalité de l'âme et estime ultimement que seule la foi en la Révélation peut s'emparer d'un tel objet.

2.2.2 *Neutrum problema* et démonstration

Le V^e^ concile de Latran exige des professeurs de philosophie qu'ils réalisent la démonstration philosophique de la vérité chrétienne entendue comme l'ensemble des propositions vraies au sujet de l'âme humaine [289]. La démonstration philosophique de l'immortalité individuelle de l'âme intellective consiste à ce qu'ils présentent, expliquent, puis excluent et enfin résolvent les principes et les conclusions des philosophes hétérodoxes. La

[288] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2.2.2.3 Les deux types de démonstration chez Pomponazzi »
[289] Voir les chapitres de ce travail intitulés « 3.3.4.2 La prescription du concile aux professeurs qui présentent des question polémiques » et « 3.3.4.2.1 Le concile de Latran V et la démontrabilité de l'âme humaine : une histoire platonicienne ».

théologie institutionnelle, dotée du privilège épistémique, règle la vérité des propositions relevant de la philosophie. Un autre type de démonstration, relevant cette fois davantage de la monstration, est également abordée dans la *Bulla Apostolici regiminis* : il s'agit de rendre manifeste, palpable, évident la vérité de la religion chrétienne. Comme E. Kessler, nous soutenons l'interprétation selon laquelle la bulle décrète la démontrabilité de l'immortalité de l'âme en termes de synchrétisme néoplatonicien[290].

Quant à Pietro Pomponazzi, il soutient que la thèse de l'immortalité de l'âme est un *neutrum problema*[291], ce qui signifie qu'elle ne peut être démontrée au moyen de la philosophie. La notion du *neutrum problema* est primordiale pour notre travail. Notons qu'elle est déjà utilisée au début du XIV[e] siècle, notamment chez le dominicain Robert Holkot (1290–1349). Pomponazzi et Holkot classent tous les deux la thèse de l'éternité du monde dans la catégorie des problèmes neutres ; pour Pomponazzi, il s'y trouve aussi celle de l'immortalité de l'âme, Holkot, quant à lui, ajoute celle de l'existence de Dieu. Pomponazzi, en mentionnant l'éternité du monde dans la catégorie des problèmes neutres, répond à la *Bulla Apostolici regiminis* qui, publiée trois ans avant le *Tractatus de immortalitate animae*, prescrit aux professeurs de philosophie d'enseigner la vérité chrétienne lorsqu'ils présentent les théories des philosophes qui « se sont écartés d'une foi droite, comme c'est le cas pour la mortalité ou l'unité de l'âme, pour l'éternité du monde ou pour d'autres questions de ce genre »[292]. Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie (1240–1284), en 1270, avaient fait ressortir le problème de la démontrabilité de

[290] E. Kessler, « The intellective soul », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 500.

[291] « Parvenu à ce point, je pense devoir dire en cette matière, sauf <à être contredit par un> jugement meilleur, que la question de l'immortalité de l'âme est un problème neutre, tout comme celle de l'éternité du monde. Il me semble en effet qu'aucune raison naturelle ne peut être avancée pour prouver que l'âme est immortelle, et moins encore pour prouver que l'âme est mortelle, ainsi que le mettent en lumière de nombreux docteurs qui affirment son immortalité. » « *His itaque sic se habentibus, mihi, salva saniori sententia, in hac materia dicendum videtur quod quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate. Mihi namque videtur quod nullae rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem, sicut quam plures doctores tenentes eam immortalem declarant.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 210-211.

[292] « De plus, Nous ordonnons et prescrivons rigoureusement à tous et chacun des philosophes qui enseignent publiquement dans les universités et ailleurs, que, lorsqu'ils présentent ou expliquent à leurs auditeurs les principes ou les conclusions des philosophes, quand il s'agit de questions où l'on sait que ceux-ci se sont écartés d'une foi droite, comme c'est le cas pour la mortalité ou l'unité de l'âme, pour l'éternité du monde ou pour d'autres questions de ce genre, ils soient tenus de déployer tous leurs efforts pour rendre manifeste à ces auditeurs la vérité de la religion chrétienne et, dans la mesure du possible, pour l'enseigner d'une façon convaincante. » « *Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc de animae mortalitate aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere.* » ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p. 1237.

l'éternité du monde[293], puis Holkot suit leur chemin jusqu'à ce qu'en 1513, le concile de Latran V les condamne et qu'en 1516, Pomponazzi replace l'immortalité et l'éternité du monde dans la catégorie des problèmes neutres pour la raison.

Michalski fait ressortir dans le texte de Holkot la définition du *neutrum problema* suivante : « la proposition 'le monde est éternel' ne peut être ni prouvée, ni réfutée de façon démonstrative et pour cela, il s'agit d'un problème neutre » (Sent. II, q. 2, a. 5, Lugd. 1497, fol. B-1[r]) [294]. On retrouve cette définition chez Pomponazzi qui déclare : « la question de l'immortalité de l'âme est un problème neutre, tout comme celle de l'éternité du monde. Il me semble en effet qu'aucune raison naturelle ne peut être avancée pour prouver que l'âme est immortelle, et moins encore pour prouver que l'âme est mortelle »[295]. Pomponazzi reprend l'idée énoncée dans la définition du problème neutre de Holkot pour l'appliquer à la thèse de l'immortalité de l'âme. Comme on le constate, les deux formulations aboutissent à la même idée :

- [Holkot] « *p* ne peut être ni prouvée, ni réfutée »
- [Pomponazzi] « on ne peut ni prouver *p*, ni prouver ¬*p* »

Le débat sur la démontrabilité de l'immortalité de l'âme englobant la notion du *neutrum problema*, on l'a vu[296] trouve dans son fondement une interrogation sur la capacité de la raison naturelle humaine à réaliser la démonstration de l'immortalité de l'âme. Admettre qu'il y a des problèmes neutres pour la raison humaine mène fatalement à une forme de scepticisme. Comme l'explique K. Michalski, Holkot est un partisan du nominalisme de Guillaume d'Ockham, tout en admettant un scepticisme plus profond, empreint de fidéisme[297]. On pourrait dire que Pomponazzi [298] se place du côté des sceptiques en ce qu'il s'approche du fidéisme de Gianfrancesco II Pico Mirandola. Mais il faut remarquer qu'à la différence des sceptiques, Pomponazzi n'applique ce doute qu'en ce qui concerne les dogmes chrétiens indémontrables comme l'immortalité de l'âme ou l'éternité du monde. Il ne s'agit pas de scepticisme, car notre philosophe ne révoque pas de prétendues connaissances, mais il s'agit bien plutôt du doute

[293] SUAREZ-NANI Tiziana. *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche.* p. 369.
[294] « (…) *propositio 'mundus fuit ab aeterno' non potest demonstrative probari nec improbari et ideo est problema neutrum* ». MICHALSKI Konstanty. *La philosophie au XIV[e] siècle. Six études.* Frankfurt : Minerva GMBH, 1969, p. 239. (Trad. LGR)
[295] POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 210-211.
[296] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.1.2.1 Adéquation de la preuve à son objet : condition nécessaire pour l'efficacité probante »
[297] MICHALSKI Konstanty. *La philosophie au XIV[e] siècle. Six études.* p. 238.
[298] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.1.1 Platonisme et scepticisme comme sources de la Bulla Apostolici regiminis »

rationnel, pratiqué par Thomas d'Aquin. Ce doute rationnel, comme capacité de la raison, Pomponazzi en fait son attitude philosophique.

Conservant l'ambition d'atteindre la vérité à l'aide des outils propres à la philosophie[299], Pomponazzi attribue à la philosophie le statut de science qui peut, par conséquent, accéder à la vérité lorsque celle-ci relève de son domaine. Nous avons montré que l'autonomisation de la philosophie prônée par Pomponazzi est faible, car il n'oppose pas les conclusions des philosophes aux dogmes chrétiens dont la vérité est révélée, mais il ne met pour autant pas en doute la possibilité de parvenir à des conclusions vraies par la philosophie, grâce à la raison naturelle humaine. La clé de son fonctionnement est de distinguer les sujets qui relèvent de la philosophie de ceux qui relèvent de la théologie scripturaire.

Pomponazzi s'oppose aux propos tenus par l'assemblée du concile de Latran V lorsqu'il affirme que le problème de la prétendue conjonction '$p \wedge \neg p$' n'est pas un *solubilium* en ceci que $\neg p$ n'est pas philosophiquement démontrable. La responsabilité de soutenir la vérité de $\neg p$ repose non pas sur les capacités rationnelles des hommes, mais sur la compréhension des données du dogme chrétien qu'offre la théologie scripturaire. Nous creuserons l'analyse du propos du concile à la partie dédiée de ce travail. En attendant, retenons que Pomponazzi réagit à la *Bulla Apostolici regiminis* en militant en faveur du doute rationnel au sujet de l'immortalité de l'âme humaine, problème neutre pour la raison, et en défendant le concept traditionnel d'une philosophie naturelle autonome. La démonstration regarde les objets qu'elle peut traiter, soit, en philosophie, les objets qui ne dépassent pas les limites naturelles de la raison ou du monde.

Le signe que la raison humaine ne parvient pas à démontrer une thèse se donne à voir dans la qualité de la preuve fournie. Robert Holkot critique les philosophes ayant fourni une « preuve » de l'existence de Dieu en montrant qu'ils ont fait intervenir des prémisses appartenant à la foi dans leurs raisonnements[300]. Tout comme il l'a fait avec la définition du *neutrum problema*, Pomponazzi reprend le propos de Holkot lorsqu'à son tour, il critique l'argumentation de Thomas d'Aquin en faveur de l'immortalité de l'âme. Selon lui, l'opinion (*positio*) de Thomas est vraie, mais ayant remarqué des éléments relevant de la croyance ou de la révélation parmi les affirmations qui la compose, Pomponazzi estime qu'elle excède les limites de la raison naturelle[301].

---

[299] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.2.2 Autonomisation de la philosophie dans les condamnations parisiennes ainsi que celles du concile de Latran V et usage de la double vérité »

[300] MICHALSKI Konstanty. *La philosophie au XIV^e siècle. Six études.* p. 242.

[301] « Pour moi la vérité de cette opinion ne fait absolument aucun doute, car elle est consacrée par les Ecritures canoniques, lesquelles doivent être préférées à tout raisonnement et à toute expérience humaine, du fait qu'elles ont été données par Dieu. Ce qui reste pour moi sujet au doute, c'est de savoir si ces affirmations [*i.e.* les propositions qui exposent et expliquent la position, empruntée à St Thomas d'Aquin, selon laquelle l'âme

Quand, au VIIe chapitre de son *DIA*, Pomponazzi met en évidence la proposition 'l'âme humaine est immortelle *simpliciter* et mortelle *secundum quid*', il en dit deux choses :

- La vérité (*veritas, atis* f.) de la proposition en question est hors de doute, parce que les Ecritures canoniques la ratifient (*cum Scriptura canonica* (…) *hanc positionem sanciat*).
- Le caractère purement rationnel de la proposition en question (*an ista dicta excedant limites naturales*) ainsi que sa conformité aux dires d'Aristote sont douteux.

Pomponazzi use du nom *veritas* selon une acception bien spécifique : la cause de l'existence de la propriété de vérité, cause assimilée à Dieu *par qui* les choses possèdent la propriété de vérité. Ainsi, lorsque notre auteur écrit que « la vérité de cette opinion ne fait aucun doute », il ne réfère pas à sa propriété de vérité, mais bel et bien à la cause de son existence : que Dieu a rendu vraie cette proposition est indubitable (*cum a deo data* [*Scriptura canonica*, NdLGr] *sit*). Et c'est là sa seule matière de certitude : la proposition en question excédant les limites naturelles, l'homme ne peut en atteindre la vérité que par Dieu. Pomponazzi précise d'ailleurs qu'au sujet de l'immortalité de l'âme, les Ecritures, en tant qu'elles nous ont été données par Dieu, doivent être préférées à tout raisonnement et expérience humaine (*quilibet ratio et experimentum humanum*).

Pour Pomponazzi, les propositions 'l'âme humaine est immortelle' ou 'l'âme humaine est mortelle' sont des propositions nécessairement sujettes au doute intellectuel puisque l'immortalité ou la mortalité sont des propriétés que la raison humaine ne peut parvenir à appréhender lorsqu'elles s'appliquent à l'âme humaine. Ainsi, au contraire de bon nombre de ses illustres prédécesseurs et de ses contemporains, Pomponazzi juge impossible la démonstration de l'immortalité de l'âme et ne parvient même pas à soutenir l'immortalité par l'argumentation philosophique, abandonnant ce que Jean Duns Scot et Cajétan avaient tout de même réussi en ce domaine : apporter des arguments probables. La hiérarchie que notre auteur établit de façon très claire semble être la cause de sa position radicale. La source de la propriété de vérité de la proposition 'l'âme est immortelle *simpliciter*' est indubitable car elle nous été

intellective est immortelle absolument, mortelle relativement, et multipliée selon le nombre des hommes, NdLGr] excèdent les limites naturelles, en faisant intervenir quelque élément qui relève de la croyance ou de la révélation, et si elles sont conformes aux dires d'Aristote, ainsi que le déclare saint Thomas » « *De veritate quidem huius positionis apud me nulla prorsus est ambiguitas, cum Scriptura canonica, quae cuilibet rationi et experimento humano præferenda est, cum a deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium est an ista dicta excedant limites naturales, sic quod aliquod vel creditum vel revelatum præsupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse divus Thomas enuntiat*. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 56-57.

donnée par Dieu, tandis que le raisonnement et l'expérience humaine, en plus d'être moins parfaites que Dieu, ne dépassent jamais les limites naturelles en deçà desquelles se trouve la vérité. C'est donc qu'il faut préférer les Ecritures canoniques, croire la vérité qu'elles délivrent, et ne pas errer dans les raisonnements humains, toujours impuissants à produire en cette matière une véritable démonstration.

Afin de comprendre dans les détails comment il se fait qu'une argumentation ne peut être considérée comme une véritable démonstration, il faut à présent que nous nous penchions sur la théorie qui concerne la démonstration. Au quatrième chapitre de son *Tractatus de immortalitate animae*, notre philosophe expose une distinction primordiale pour ce travail, qui s'opère entre deux types de démonstration : la démonstration de l'existence et la démonstration de l'essence. Cette distinction n'est pas nouvelle dans l'histoire de la philosophie[302]. Elle est utilisée par Aristote qui, dans les *Seconds analytiques*, donne une explication détaillée de ces deux types de démonstration et expose leur lien avec les sciences. Avant de l'étudier plus en détail afin de mettre ce texte en rapport avec celui de Pomponazzi, retraçons brièvement les différents mouvements de pensée s'articulant au sein de la réflexion autour de la démonstration, dont la distinction primordiale entre démonstration de l'existence et démonstration de l'essence est lancée par les *Seconds analytiques*.

2.2.2.1 La théorie de la démonstration : les sources aristotéliciennes

Dans les *Seconds analytiques*, la démonstration (ἡ ἀπόδειξις) consiste en un syllogisme qui produit de la connaissance scientifique[303]. Connaître scientifiquement revient à connaître la cause (τὸ αἰτία) du fait (τὸ τι) d'une chose ; en connaissant par cette cause, nous connaissons la chose au sens absolu, c'est-à-dire telle qu'elle est, nécessairement[304]. Le syllogisme

[302] Pour toutes les informations concernant l'histoire des théories médiévales de la démonstration, voir l'excellent article de John Longeway dans la Stanford Encyclopedia of Philosophiy : LONGEWAY John. Medieval Theories of Demonstration, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* (Spring 2009 Edition) Edward N. Zalta (ed.) [en ligne].

[303] « S'il existe un autre genre du savoir scientifique, nous le dirons plus tard, mais nous disons aussi que connaître scientifiquement c'est savoir par démonstration. J'appelle « démonstration » un syllogisme scientifique, et j'appelle « scientifique » un syllogisme dont la possession fait que nous avons un savoir scientifique. » ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. Paris : GF-Flammarion, 2005, p. 67. « Εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερος ἔστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φαμὲν δὲ καὶ δι΄ ἀποδείξεως εἰδέναι. Ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ΄ ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 71b18 *et seq.*

[304] « Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique ou par accident, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est. » *Ibid.*, p. 67. « Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ΄ ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ΄ αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι΄ ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ΄ ἄλλως ἔχειν. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 71b10 *et seq.*

démonstratif part de principes nécessaires, et comprend des attributs nécessaires, universels et affirmatifs (car ayant trait à l'essence de ce qui est traité)[305]. Et puisqu'elle s'exprime sous forme d'un syllogisme, la démonstration mène à une conclusion nécessaire. Formulons, point par point, l'un des exemples qu'Aristote utilise pour illustrer ce qu'il signifie par syllogisme démonstratif, ou « syllogisme du pourquoi » (διότι ὁ συλλογισμός) :

1. [ESSENCE] La lune est sphérique.
2. [CAUSE] Ce qui est sphérique augmente d'une certaine façon.
3. [FAIT] Donc la lune augmente d'une certaine façon.[306]

Ce syllogisme ne contient que des éléments connus. Les prémisses doivent être connues immédiatement puisqu'elles ne sont pas démontrables[307] afin, probablement, d'éviter une régression à l'infini ; il y a donc une science qui ne démontre pas, c'est celle des immédiats indémontrables[308]. La conclusion, c'est-à-dire le fait, doit également être connue puisqu'elle est le fait lié à l'existence de la lune et Aristote pose qu'« il n'est pas possible de connaître le pourquoi avant le fait que la chose est »[309]. La connaissance scientifique, loin de requérir la découverte de nouveaux éléments, résulte donc seulement de l'articulation entre les termes et

« Mais puisqu'il est impossible que soit autrement ce dont il y a science de manière absolue, l'objet de la science démonstrative sera nécessaire. Or est démonstrative la science que nous possédons par le fait de posséder une démonstration. Donc la démonstration est un syllogisme partant de prémisses nécessaires. » *Ibid.*, p. 81. « Ἐπεὶ δ΄ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἔστιν ἐπιστήμη ἁπλῶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην· ἀποδεικτικὴ δ΄ ἐστὶν ἣν ἔχομεν τῷ ἔχειν ἀπόδειξιν. Ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 73a25 *et seq.*

[305] « Si donc la science démonstrative part de principes nécessaires (car ce qu'on connaît scientifiquement ne peut pas être autre qu'il est), et si les attributs par soi des choses sont nécessaires (car les uns appartiennent au « ce que c'est » du sujet, pour les autres ce dont ils sont prédiqués appartient à leur « ce que c'est », et pour ceux-ci l'un des opposés appartient nécessairement au sujet), il est manifeste que c'est à partir de certaines choses de ce genre que se fera le syllogisme démonstratif. » *Ibid.*, p. 95. « Εἰ οὖν ἐστιν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν (ὃ γὰρ ἐπίσταται, οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν), τὰ δὲ καθ΄ αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν (τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει· τοῖς δ΄ αὐτὰ ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει κατηγορουμένοις αὐτῶν, ὧν θάτερον τῶν ἀντικειμένων ἀνάγκη ὑπάρχειν), φανερὸν ὅτι ἐκ τοιούτων τινῶν ἂν εἴη ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμός· » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 6, 74b5 *et seq.*

[306] Exemple tiré de : ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 13, 78b5.

[307] « Elles doivent être premières et indémontrables, parce qu'autrement on n'aura pas la science si l'on n'a pas de démonstration des prémisses ; car avoir un savoir scientifique de ce dont il y a démonstration non acidentelle, c'est en posséder la démonstration. » ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. p. 69. « ἐκ πρώτων δ΄ ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν· τὸ γὰρ ἐπίστασθαι ὧν ἀπόδειξις ἔστι μὴ κατὰ συμβεβηκός, τὸ ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 2, 71b28 *et seq.*

[308] « Quant à nous, nous disons que toute science n'est pas démonstrative, mais au contraire que celle des immédiats ne les démontre pas (et que cela soit nécessaire, c'est manifeste. Car s'il est nécessaire de connaître les antérieurs, c'est-à-dire ce d'où part la démonstration, et si on s'arrête à un moment, on a les immédiats, et il est nécessaire qu'ils soient indémontrés). *Ibid.*, p. 77. « Ἡμεῖς δέ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον (καὶ τοῦθ΄ ὅτι ἀναγκαῖον, φανερόν· εἰ γὰρ ἀνάγκη μὲν ἐπίστασθαι τὰ πρότερα καὶ ἐξ ὧν ἡ ἀπόδειξις, ἵσταται δέ ποτε τὰ ἄμεσα, ταῦτ΄ ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι) » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 3, 72b20 *et seq.*

[309] *Ibid.*, p. 275. « ἀλλ΄ οὔτι πρότερόν γε τὸ διότι δυνατὸν γνωρίσαι τοῦ ὅτι, δῆλον ὅτι ὁμοίως καὶ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἄνευ τοῦ ὅτι ἔστιν· » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, II, 8, 93a29 *et seq.*

la conclusion afin de savoir *pourquoi* une chose donnée est telle qu'elle est. Connaître le pourquoi (τὸ διότι), écrit Aristote, c'est connaître par la cause (ἡ αἰτία)[310]. Aussi la démonstration, telle que l'entend Aristote, permet-elle de connaître par la cause, répondant à la question « pourquoi ? » : c'est parce que la lune est sphérique qu'elle subit de tels accroissements. En d'autres termes, la démonstration du pourquoi (τὸ διότι) mène à la connaissance scientifique par la cause du fait. Nous connaissons la conclusion du syllogisme, soit *le fait* que la lune augmente d'une certaine façon. Le syllogisme du pourquoi nous permet de comprendre la lune *par la cause* de cet accroissement, c'est-à-dire de comprendre *pourquoi* la lune augmente de cette façon. Détenant cette compréhension, nous pouvons dire que nous avons une connaissance scientifique de la lune.

Observons à présent l'objectif d'Aristote dans le cadre précis du *De anima* (occasionnellement nous utilisons l'abréviation DA). Dès le début, le Philosophe explique qu'il se donne pour but de parvenir dans un premier temps à la connaissance de la nature ou de la substance de l'âme, puis dans un second temps à celle de ses accidents :

> Nous cherchons à voir et à connaître sa [de l'âme, NdLGr] nature (ἡ φύσις) ou sa substance (ἡ οὐσία), puis, tous les accidents (τὸ σὔμβεβηκός) qui l'affectent et qui constituent, d'après l'opinion, les passions propres de l'âme, d'un côté, et, de l'autre, les attributs qui, à cause d'elle, appartiennent également aux animaux.[311]

Le but premier est celui de connaître la nature ou la substance de l'âme, puis les accidents en tant que passions propres de l'âme, et enfin les accidents en tant qu'attributs appartenant également aux animaux. Cela dit, Aristote met immédiatement en garde son lecteur : « de quelque façon qu'on s'y prenne, il est, de toutes manières, extrêmement malaisé d'atteindre une quelconque position convaincante »[312] au sujet de l'âme.

C'est bel et bien la recherche qui concerne la *substance* (ἡ οὐσία) de l'âme, et qui porte sur le *ce que c'est* (τὸ τί ἐστι) de l'âme[313], qui pose problème. Permettons-nous un détour du côté des *Seconds analytiques* (occasionnellement nous utilisons l'abréviation SA) dans lesquels le Stagirite distingue la définition de la démonstration : « Une définition (ὁ ὁρισμός), en effet, porte sur le *ce que c'est*, c'est-à-dire sur l'essence (τί ἐστι καὶ οὐσίας), alors que les

[310] « (…) savoir le pourquoi c'est savoir par la cause. » *Ibid.*, p. 101. « τὸ δὲ διότι ἐπίστασθαί ἐστι τὸ διὰ τοῦ αἰτίου ἐπίστασθαι. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 75a35.
[311] ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 76. « Ἐπιζητοῦμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γνῶναι τήν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἶθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν· ὧν τὰ μὲν ἴδια πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ δι' ἐκείνην καὶ τοῖς ζῴοις ὑπάρχειν. » ARISTOTE, *De Anima*, I 402a10 *et seq.*
[312] *Ibid.*, p. 76. « Πάντῃ δὲ πάντως ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς. » ARISTOTE, *De Anima*, I 402a12.
[313] *Ibid.*, p. 76.

démonstrations (ἡ ἀπόδειξις) posent manifestement le *ce que c'est* (τί ἐστι) comme hypothèse et l'admettent (…) »[314]. Commençons par deux remarques sur les termes qu'Aristote emploie dans cet extrait. Tout d'abord, le terme grec d'*ousia* est ici traduit par P. Pellegrin par « essence », tandis qu'il est rendu par R. Bodéüs par « substance » dans le *DA*. Notre discussion comprendra donc « essence » et « substance » comme synonymes. Ensuite, dans cet extrait des *SA*, le *ce que c'est* (τί ἐστι) est assimilé à l'essence (ἡ οὐσία). Si Aristote prend la peine de mentionner les deux termes, c'est pour préciser le premier à l'aide du second. Cela dit, venons-en au sens du propos : Aristote explique que la définition porte sur l'essence alors que la démonstration l'admet comme principe nécessaire dans son syllogisme. Aussi, dans le syllogisme démonstratif, l'essence fait partie des immédiats indémontrables. Or dans le *DA*, la recherche d'Aristote porte sur la substance, soit sur le *ce que c'est* de l'âme. Nous rapprochons donc la recherche menée dans le *DA* de la définition portant sur l'essence telle qu'Aristote la définit dans les *SA*.

Soyons clairs : l'hypothèse que nous venons d'émettre n'a rien d'incongru. Aristote la confirme même dès le début du livre II du *DA* lorsqu'il énonce le but qu'il entend poursuivre : produire une bonne définition de l'âme. Et le Philosophe de préciser : une telle définition doit « non seulement montrer le fait (τὸ ὅτι) dont il s'agit, ce qu'expriment la grande majorité des définitions, mais encore contenir et rendre manifeste le motif (ἡ αἰτία) pour lequel il en va ainsi »[315]. Montrer le fait et rendre manifeste la cause : n'eusse été la précision d'Aristote, cette description semble désigner plutôt le syllogisme démonstratif que la définition. Mais la troisième composante, la prémisse de l'essence, manque pour compléter le syllogisme du pourquoi. En ce qui regarde l'âme, on ne peut dire quelque chose concernant son essence comme on peut affirmer de la lune, par exemple, qu'elle est sphérique. C'est cohérent avec le but premier d'Aristote qui est de connaître la nature, la substance, le *ce que c'est* de l'âme. Ajoutons que dans ce passage du *DA*, le fait est rapporté aux « données obscures quoiqu'évidentes » desquelles « procède la clarté qui satisfait à la connaissance rationnelle »[316]. Les données menant au fait sont évidentes puisqu'elles relèvent de particuliers sensibles, mais

[314] ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. p. 251 « Ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ΄ ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστιν » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, II, 3, 90b30 *et seq.*

[315] ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 140-141. « οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι. » Aristote, *De Anima,* II, 413a11 *et seq.*

[316] « Mais, s'il est vrai que la clarté qui satisfait à la connaissance rationnelle procède de données obscures quoique évidentes, il faut s'efforcer de revenir sur le sujet en procédant comme suit. » *Ibid.*, p. 140. « Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφὲς καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον » ARISTOTE, *De Anima,* II, 413a11 *et seq.*

elles sont obscures parce que leur intelligibilité doit être extraite des particuliers sensibles afin de mener à la véritable connaissance scientifique, c'est-à-dire à la connaissance universelle. Aristote propose donc de collecter puis d'étudier les faits, afin de pouvoir rendre évidente cette portée universelle. Qu'est-ce pour une méthode ?

La difficulté dont Aristote témoigne porte donc en ultime instance sur la méthode à adopter lorsqu'on mène une recherche sur « sa substance (ἡ οὐσία) », et qui « porte sur ce qu'elle est (τὸ τί ἐστι) »[317]. Pourtant, un « procédé unique applicable à tout ce dont nous souhaitons connaître (…) les propriétés accidentelles »[318] existe : il s'agit de la démonstration (ἡ ἀπόδειξις). Mais dès lors que l'on veut, comme ici, connaître la substance d'une chose, la démonstration n'est d'aucun secours. Le Stagirite envisage alors deux possibilités : soit « il n'y a pas de procédé unique et commun pour déterminer ce qu'est une chose », soit il existe un tel procédé, mais il faut déterminer s'il « s'agit, ou bien d'une sorte de démonstration (ᾗ πότερον ἀπόδειξίς), ou bien d'une division (ἢ διαίρεσις), ou encore de quelque autre procédé (τις ἄλλη μέθοδος) »[319]. La première possibilité, comme l'explique R. Bodéüs, oblige l'enquêteur à procéder au cas par cas. La seconde en revanche garde l'option d'un procédé scientifique général, mais Aristote avertit son lecteur : « l'on est encore bien embarrassé et perdu pour fixer le point de départ obligé de la recherche, car les principes varient selon les cas, comme ceux des nombres et des surfaces »[320]. Pourtant, Aristote opte pour cette seconde possibilité car c'est celle qui lui permet de poursuivre son étude sur l'âme. Encore nous reste-t-il à déterminer laquelle des trois méthodes évoquées emportera la faveur du Philosophe dans sa quête de connaissance de la substance et des accidents de l'âme.

Comment définir l'essence de l'âme ? On l'a dit, pour conserver l'option d'un procédé scientifique général (et poursuivre la recherche qu'Aristote mène dans l'entier de son *DA*), il faut postuler l'existence d'un procédé unique et commun visant à déterminer l'essence de l'âme. Aristote mentionne trois méthodes comme pouvant être appropriées à sa recherche portant sur la substance de l'âme : 1. « une sorte de démonstration » (ᾗ πότερον ἀπόδειξίς), 2. une division

[317] « (…) – j'entends celle [la recherche, NdLGr] qui concerne sa substance et porte sur ce qu'elle est – (…).) *Ibid*., p. 76. « λέγω δὲ τοῦ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἐστι » ARISTOTE, *De Anima*, I 402a13.
[318] *Ibid*., p. 76. « (…) τάχ' ἄν τῳ δόξειε μία τις εἶναι μέθοδος κατὰ πάντων περὶ ὧν βουλόμεθα γνῶναι τὴν οὐσίαν, ὥσπερ καὶ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἰδίων ἀπόδειξις, ὥστε ζητητέον ἂν εἴη τὴν μέθοδον ταύτην· » ARISTOTE, *De Anima*, I 402a15 *et seq.*
[319] *Ibid*., p. 77. « εἰ δὲ μὴ ἔστι μία τις καὶ κοινὴ μέθοδος περὶ τὸ τί ἐστιν, ἔτι χαλεπώτερον γίνεται τὸ πραγματευθῆναι· δεήσει γὰρ λαβεῖν περὶ ἕκαστον τίς ὁ τρόπος, ἐὰν δὲ φανερὸν ᾗ πότερον ἀπόδειξίς ἐστιν ἢ διαίρεσις ἢ καί τις ἄλλη μέθοδος, ἔτι πολλὰς ἀπορίας ἔχει καὶ πλάνας, ἐκ τίνων δεῖ ζητεῖν· » ARISTOTE, *De Anima*, I 402a120 *et seq.*
[320] *Idem.* « ἄλλαι γὰρ ἄλλων ἀρχαί, καθάπερ ἀριθμῶν καὶ ἐπιπέδων. » ARISTOTE, *De Anima*, I 402a22.

(ἢ διαίρεσις) ou 3. un autre procédé (τις ἄλλη μέθοδος)[321]. La méthode de la division est exclue ; platonicienne, Aristote la réfute à de nombreux endroits de son œuvre[322]. Deux chemins de compréhension s'offrent alors au lecteur : en poursuivant sa lecture, il peut concevoir la méthode appropriée comme étant l'induction, classée dans la troisième sorte de méthode non qualifiée. Mais il peut aussi opter, comme nous, pour la « sorte de démonstration ». Celle-ci se différencierait du syllogisme démonstratif, qui pose l'essence comme principe et permet de connaître le pourquoi par la cause du fait de la chose, en utilisant les propriétés observables de la chose comme principe et permettant de connaître l'essence de la chose. Voyons à présent à quoi une telle démonstration ressemble, et si elle permet, à l'instar du syllogisme du pourquoi, de produire de la connaissance scientifique.

Le problème demeure : la définition qu'Aristote entend produire à l'endroit de l'âme porte sur l'essence de l'âme. Or, l'admettant comme prémisse dans son syllogisme scientifique, la démonstration ne saurait porter sur l'essence. Les *SA* sont marqués de cette difficulté : comment démontrer, c'est-à-dire comment connaître scientifiquement le contenu d'une définition portant sur l'essence ? Il est impossible de le faire proprement. Une voie s'ouvre pourtant : partant qu'« il est impossible de connaître le *ce que c'est* (τί ἐστι) en ignorant *si cela est* (εἰ ἔστι) »[323], le Philosophe propose de se concentrer sur cette seconde connaissance. Le *si cela est* peut soit être connu par accident, soit par quelque chose qui appartient à la chose en question. Pour l'âme, il s'agit du fait qu'elle se meut soi-même[324]. Lorsqu'on connaît le *si cela est* d'une chose par accident, on ne sait pas que cette chose est ; on ne peut donc avoir aucun accès au *ce que c'est* de cette chose. En revanche, lorsqu'on connaît le *si cela est* d'une chose par quelque chose d'essentiel de cette chose, on a accès au *ce que c'est* de cette chose. Pour l'âme, qu'elle se meut soi-même[325] nous permet de connaître *qu'elle est* et, puisqu'il s'agit de quelque chose d'essentiel de l'âme, rien ne s'oppose à ce que nous ayons accès à son *ce que c'est*. Grâce à ce quelque chose qui, appartenant essentiellement à l'âme, nous donne accès au *si cela est,* nous

[321] « (…) il s'agit, ou bien d'une sorte de démonstration ou bien d'une division ou encore de quelque autre procédé (…) » *Ibid*., p. 77. « ᾗ πότερον ἀπόδειξίς ἐστιν ἢ διαίρεσις ἢ καί τις ἄλλη μέθοδος » ARISTOTE, *De Anima*, I 402a20.
[322] Notamment : *Premiers Analytiques*, I, 31(la division est un syllogisme impuissant), *Seconds Analytiques* II, 5, 91b15 (la division ne donne pas de syllogisme pour prouver la définition), *Métaphysique* Livre Z, 1038a20
[323] ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. p. 275 « ἀδύνατον γὰρ εἰδέναι τί ἐστιν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, II, 8, 93a20.
[324] « Or le « si cela est » nous le possédons parfois par accident, parfois en possédant quelque chose de la chose elle-même, par exemple pour le tonnerre que c'est un certain bruit des nuages, pour l'éclipse que c'est une certaine privation de lumière, pour l'homme que c'est un certain animal, pour l'âme qu'elle se meut soi-même. » *Ibid.*, p. 275 « Τὸ δ΄ εἰ ἔστιν ὁτὲ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἔχομεν, ὁτὲ δ΄ ἔχοντές τι αὐτοῦ τοῦ πράγματος, οἷον βροντήν, ὅτι ψόφος τις νεφῶν, καὶ ἔκλειψιν, ὅτι στέρησίς τις φωτός, καὶ ἄνθρωπον, ὅτι ζῷόν τι, καὶ ψυχήν, ὅτι αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, II, 8, 93a20 *et seq.*
[325] ARISTOTE, *SA*, II, 8, 93a24.

savons *que cela est*, donc nous avons accès, d'une certaine manière, au *ce que c'est* de l'âme : il se rend évident. Ainsi, la « sorte de démonstration » utiliserait le phénomène d'auto-motricité de l'âme comme principe.

C'est précisément par cette considération du caractère auto-moteur de l'âme, évoqué dans les *SA*, qu'Aristote débute son entreprise de formulation générique de l'âme dans le *De anima* : alors qu'il part du postulat que l'âme est une substance et que, dans l'opinion, les substances sont surtout les corps naturels dont certains ont la vie tandis que les autres ne l'ont pas, Aristote préfère attribuer la substance « âme » à la partie formelle du composé qu'elle forme avec la matière. Il précise ce qu'il entend par « vie » : « (…) nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir. »[326] Le corps naturel possède la vie en puissance grâce à l'âme[327] ; l'âme est la réalisation du corps naturel en vie. L'âme n'est pas un sujet. Ce n'est pas l'âme qui mange, sent, ou réfléchit, mais l'homme par son âme. De même, ce n'est pas l'âme qui se meut, mais le mouvement « trouve en elle, tantôt son aboutissement, tantôt son point de départ »[328]. Dans le *DA*, ce phénomène auto-moteur joue le rôle de l'observation fondamentale du *ce que c'est* de l'âme.

Aristote se propose de débuter son étude sur l'âme par celle de ses opérations, comme autant de manifestations de l'âme (étude qui englobe bien sûr également les objets de ces opérations). Ce faisant, il paraît opposer le syllogisme du pourquoi, qui part de la prémisse de l'essence d'une chose et produit la connaissance de la cause de fait de cette chose, au type de raisonnement qu'il se propose de suivre dans son *DA*, à savoir le raisonnement qui permet de « formuler quelque idée sur la substance »[329] à partir des manifestations de celle-ci. La formule précautionneuse du Stagirite marque bien la différence entre la méthode qu'il emploie pour mener son étude sur l'âme et la véritable démonstration produisant du savoir scientifique. Plus il y a d'accidents, plus l'idée formulée au sujet de la substance est précise. Dès lors, on pourrait penser à une démarche inductive. Mais ce serait oublier qu'il ne s'agit là que d'une prémisse, s'insérant au sein de la méthode préconisée. Aristote utilise comme prémisse quelque chose de

[326] ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 136. «ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.» ARISTOTE, *De Anima*, II 412a15 *et seq.*

[327] « Par ailleurs, ce n'est pas lorsqu'il se trouve dépouillé de l'âme que le corps a la puissance de vivre, mais lorsqu'il la possède. » *Ibid.*, p. 139. «Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον.» ARISTOTE, *De Anima*, II 412b26 *et seq.*

[328] *Ibid.*, p. 118. «τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ' ἀπ' ἐκείνης.» ARISTOTE, *De Anima*, I 408b15 *et seq*.

[329] « Car, lorsque nous sommes en position de rendre compte, selon les apparences, de ses accidents, soit de leur totalité, soit de leur grande majorité, nous pouvons être alors en position de formuler parfaitement quelque idée sur la substance aussi. » *Ibid.*, p. 81. « ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἕξομεν λέγειν κάλλιστα » ARISTOTE, *De Anima*, I 402b25 *et seq.*

connu comme existant et comme appartenant à l'âme en tant que *si cela est* afin d'avoir accès au *ce que c'est* de l'âme. C'est pour cette prémisse qu'il part de ses observations des opérations de l'âme. De ces données obscures, quoiqu'évidentes, il aboutit à la connaissance du caractère auto-moteur de l'âme, soit à la connaissance du fait.

Nous nous accordons avec R. Bodéüs[330] pour affirmer qu'Aristote, optant pour la « sorte de démonstration » (ᾗ πότερον ἀπόδειξίς), n'entend pas employer une méthode inductive, mais bien un syllogisme qui lui permet de démontrer le « *ce que c'est* » de l'âme, tel qu'il le décrit dans les *SA*[331].

Voici la différence entre le syllogisme du *pourquoi*

1. Essence/substance/nature/*ce que c'est*
2. Cause
3. (Conclusion) Fait

et le syllogisme du *ce que c'est*

1. Propriétés observables/Faits
2. Cause
3. (Conclusion) Essence/substance/nature/*ce que c'est*

Aristote affirme dans les *SA* que le syllogisme de la démonstration représente la figure scientifique par excellence. Cette figure scientifique concerne les sciences mathématiques qui « font du *pourquoi* l'objet de leur recherche », seule cette figure est apte à produire une affirmation universelle, ce qui la place en unique candidate à « la chasse de la science du *ce que c'est* », et enfin elle est indépendante des autres figures syllogiques[332]. La recherche portant sur l'essence de l'âme, quant à elle, n'est pas la recherche du *pourquoi*, elle ne relève pas des

[330] « On a le choix entre trois possibilités. L'une, la démonstration syllogistique (déjà évoquée *supra*) est typiquement aristotélicienne mais semble difficilement applicable. L'autre, la division dichotomique selon les différences du genre, est plutôt platonicienne. (...). Reste un troisième procédé éventuel qui n'est pas nommé (l'induction, selon certains : cf. *Top.*, I, 12, 105a13), ni, plus vraisemblablement, envisagé. Car, malgré l'impossibilité de proprement démontrer l'essence (...), Aristote paraît ici songer à l'usage d'une « sorte de démonstration » qu'il appelle aussi « syllogisme » et qu'il décrit dans *An. Sec.*, II, 8, 93a15 *et seq*. Celle-ci suppose au départ connu quelque chose d'essentiel à l'objet qu'il faut définir, quelque chose, en fait, que fournit la simple connaissance qu'un tel objet existe. Dans le cas de l'âme, dit le philosophe, c'est, par exemple, la notion d'une « réalité auto-motrice » (93a24), notion qu'il produira bientôt ici (403b29-31). » R. Bodéüs, note 2, in ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 77.

[331] « Quant à cette première manière, donc, qu'elle ne soit pas une démonstration, on l'a dit plus haut ; mais il y a plutôt un syllogisme logique du « ce que c'est ». » ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin, 2005, p. 275 « Ὃν δὲ τρόπον ἐνδέχεται, λέγωμεν, εἰπόντες πάλιν ἐξ ἀρχῆς. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, II, 8, 93a16.

[332] ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. p.139.

sciences mathématiques et le syllogisme du *pourquoi* ne lui est pas appropriée. Aussi cette recherche ne produit-elle pas d'affirmation universelle et la science qu'elle implique n'entre pas dans la chasse à la science du *ce que c'est*. Pour autant, bien qu'elle ne recourt pas au syllogisme du *pourquoi* et, de ce fait qu'elle ne puisse rendre manifeste le *ce que c'est*, la recherche portant sur l'essence de l'âme peut recourir à un syllogisme lui permettant de s'approcher au plus près possible du *ce que c'est* de l'âme.

2.2.2.2 Histoire de la théorie médiévale de la démonstration et source aristotélicienne de la discussion

Entre 200 et 500, les *Seconds analytiques* donnent lieu à différents textes qui n'ont malheureusement pas traversé les âges jusqu'à nous. Les commentateurs de langue arabe s'emparent ensuite du débat, comme en témoigne le travail d'Albert le Grand qui utilise ce qui pourrait avoir été un commentaire d'al-Fârâbî (872-950) ou une critique d'Averroès, dont le texte original ne nous est pas parvenu. Ce qui est certain, c'est qu'Averroès a également rédigé un commentaire moyen des *Seconds analytiques*, traduit par Guillaume de Luna vers 1300. Ce commentaire a été utilisé par les latins, mais seulement à partir XV^{e} siècle (Albert le Grand excepté).

La tradition latine de la théorie médiévale de la démonstration compte deux travaux essentiels : le premier fournit le matériel des *Seconds analytiques* que les commentateurs exploitent et le second initie le débat autour des différentes questions liées à la démonstration. Jacques de Venise (~1125–1150) réalise la traduction des *Seconds analytiques* la plus utilisée de la tradition latine. Bien que Thomas d'Aquin et Guillaume de Moerbeke (1215–1286) se soient également essayés à une traduction des *Seconds analytiques*, celle de Jacques de Venise fait autorité dès la fin du XII^{e} siècle. En 1230, Robert Grossestete (1175–1253) rédige le commentaire fondateur du traité aristotélicien : c'est par ce commentaire que la discussion au sujet des théories de la démonstration entre dans la tradition occidentale. Par la suite, de nombreux grands noms de la philosophie latine débattent de la théorie de la démonstration, accordant leur point de vue à leur système métaphysique propre. Au XV^{e} siècle, les vues de Guillaume d'Ockham (1285-1347) et de Thomas d'Aquin prédominent dans le débat. Aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, le renforcement du néoplatonisme, l'anti-aristotélisme prévalant apporté par la nouvelle science ainsi que l'empirisme montant mènent les philosophes à délaisser cette discussion, qui ne survit plus que dans le thomisme.

Dans son commentaire moyen des *Seconds analytiques*[333], Averroès différencie la démonstration du *quia*, démonstration factuelle, de la démonstration du *propter quid*, démonstration essentielle. La première a la préséance sur la seconde en ceci « qu'il ne peut être demandé pour tel sujet pourquoi tel prédicat lui appartient que si nous avons montré que tel prédicat lui appartient »[334]. Nous retrouvons ici le thème du lien entre le prédicat et le sujet, que nous avions abordé dans la partie de notre travail consacrée aux modes de prédication[335]. Nous avions alors conclu que pour décider du mode de prédication (*simpliciter* ou *secundum quid*), il fallait tout d'abord se décider sur l'essence de l'intellect humain, et plus précisément sur son lien de dépendance au corps. Avec Averroès, nous élevons cette discussion d'un degré encore : préalablement à toute étude sur la dépendance de l'intellect au corps, il s'agit de se questionner sur le type de démonstration approprié.

Il y a tout d'abord connaissance d'une forme exemplaire (on connaît les formes exemplaires lorsque l'on possède la définition réelle des formes particulières, ou substances qui s'y rapportent), et connaissance des pouvoirs causaux de cette forme. Non seulement les deux connaissances proviennent de sources différentes et relèvent de deux types distincts, mais en plus, elles ne sont pas liées : connaître la définition d'une substance ne permet pas de connaître ses pouvoirs causaux. Certes, le processus intellectif exige temps et peine pour l'homme[336], mais à force d'abstraction qu'il applique aux formes particulières à sa disposition, l'intellect humain parvient à comprendre les formes exemplaires. Celles-ci étant universelles et immuables, elles fondent les vérités nécessaires.

Les pouvoirs causaux de ces formes, en revanche, ne peuvent être connus que par l'observation. Dans la mesure où ils peuvent rencontrer des obstacles, leur effectivité est susceptible d'être affectée. S'inspirant de St. Augustin, *De libero arbitrio* II, Grosseteste[337] explique qu'après avoir rassemblé un certain nombre de cas observés, une *aestimatio* peut être réalisée. Notons bien qu'il est autant possible pour un être rationnel que pour un être irrationnel

[333] AVERROES. *Talkhis kitâb al burhân*, (*Commentaire moyen sur les* Seconds Analytiques). Nous nous basons, pour la compréhension de ce commentaire, sur l'article BENMAKHLOUF Ali. Averroès, définition et démonstration, in *Philosophie.* 2003/2 (n° 77), p. 12-22 [en ligne].
[334] AVERROES. *Talkhis kitâb al burhân*, in BENMAKHLOUF Ali. Averroès, définition et démonstration, in *Philosophie.* [en ligne].
[335] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 2.1.4 Deux modes de prédication : simpliciter et secundum quid »
[336] Pour Robert Grosseteste, la raison de cette difficulté est le péché originel: « Grosseteste suggest that if the mind were healthy, and unaffected by the Fall, it would be able to see in God the exemplary forms of all things he had created. But as it is, such knowledge of exemplary forms is impossible, though the light of God illuminates the forms of particular things that we encounter in the world so that we can come to know them. » LONGEWAY John. Medieval Theories of Demonstration, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* [en ligne]. p. 4.
[337] GROSSETESTE Robert. *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*. P. Rossi (cur.), Firenze : Leo S. Olschki Editore, 1981, I 14, lignes 252-271.

de réaliser ce processus, puisqu'il ne requiert que l'exercice des sens. Mais par la suite, en utilisant cette estimation sensorielle portant sur des événements causaux particuliers, l'intellect est en mesure d'user de sa capacité à former des jugements causaux universaux afin de procéder à la définition de lois causales (en tant que ce qu'un agent est capable de faire aussi longtemps que rien ne l'en empêche).

C'est ainsi, entre connaissance des formes exemplaires et connaissance de leurs pouvoirs causaux, que Grosseteste distingue deux types de démonstration : la démonstration naturelle (qui, menant à la définition matérielle, spécifie la façon dont un corps doit être construit pour accomplir la fonction en question, *i.e.* être une cause efficiente pour certains effets précis) et la démonstration mathématique (qui, menant à la définition formelle, spécifie la fonction et implique la cause finale).

2.2.2.3 Les deux types de démonstration chez Pomponazzi : quia est et quid est

La distinction entre la démonstration de l'essence et celle de l'existence est bien connue dans la tradition scolastique. Il est légitime de supposer qu'en 1516 à Bologne, ayant accès à la traduction de Jacques de Venise (ainsi qu'à toute la tradition latine), et étant familier de la pensée d'Averroès, Pietro Pomponazzi connaît parfaitement les théories médiévales de la démonstration. Nous avons vu que la physique et la théologie métaphysique n'ont pas le même objet d'étude et qu'elles diffèrent quant au type de démonstration qu'elles réalisent relativement à leur objet[338]. Dans le *Tractatus de immortalitate animae*, Pietro Pomponazzi étudie la démonstration de l'existence (*quia est*) et celle de l'essence (*quid est*). Pour lui, la science de la nature se charge de la première quand il incombe à la théologie de réaliser la seconde :

> En outre, si on juge qu'il en va de l'intellect humain comme des Intelligences, pourquoi donc Aristote, dans le texte du commentaire 26 du livre II de la *Physique* [*Physique*, II, 194 b 9-15, NdLGr] fait-il de l'âme humaine la limite des considérations du naturaliste ? Car si Aristote l'entend quant à l'existence, c'est faux : c'est en effet au naturaliste qu'il appartient de démontrer l'existence de Dieu et des Intelligences ; et, selon le Commentateur lui-même, au livre I du traité *De l'âme*, commentaire 2, et au livre XII de la *Métaphysique*, commentaire 36, le théologien reçoit ces démonstrations du naturaliste. Mais s'il l'entend quant à l'essence, il est suffisamment clair, selon l'objection qui vient d'être faite, qu'elle n'est pas du ressort du naturaliste, puisque, sous cet aspect, elle est un moteur non mû ; et, comme l'a dit l'objection, c'est bien là ce qu'Aristote a entendu au chapitre cité du livre I des *Parties des animaux*.[339]

[338] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2.2.1 Y a-t-il une science appropriée à l'étude de la nature de l'âme humaine ? »

[339] « *Præeterea, si idem est iudicium de humano intellectu quod et de intelligentiis, cur igitur Aristoteles, textu commenti vigesimi sexti secundi Physicorum, ponit terminum considerationis naturalis animam humanam ? Quoniam, si intelligat Aristoteles quantum ad « quia est », falsum est. Etenim « quia est » dei et intelligentiarum naturalis demonstrat, et per ipsum Commentatorem primi De anima commento 2 et commento 36 12. Metaphysicæ*

Pomponazzi suit ici le numéro des commentaires d'Averroès car il critique sa position. Mais moins que le contexte de son propos tel qu'il s'articule dans le *DIA,* ce qui importe ici pour nous, c'est le contenu de son propos. Une clause de non-étanchéité des cahiers des charges de chacune des deux disciplines est requise lorsqu'il arrive qu'un même objet entre dans leur propos. En jugeant les Intelligences sur le même plan que l'intellect humain, c'est-à-dire sur celui de la définition générique de l'âme, les premières aussi bien que le second sont étudiés par le naturaliste. Le naturaliste, en physique, démontre le *quia est* (*pourquoi c'est*), soit l'existence des êtres en tant qu'ils sont des corps mûs, c'est-à-dire des corps physiques organiques. Cette définition des êtres ne s'appliquant pas *simpliciter* aux Intelligences, la démonstration *quia est*, quoiqu'elle soit indispensable en ceci que la démonstration de l'existence des Intelligences est requise pour qu'elles puissent ensuite être un objet d'étude pour la théologie, ne leur est pas, en soi, appropriée. Le théologien métaphysicien, qui démontre le *quid est*, soit l'essence des êtres en tant qu'ils meuvent (et non en tant qu'ils sont mus), propose la démonstration adéquate à l'être dont l'étude lui incombe, ici les Intelligences séparées. La différence entre *quia est* (l'existence) et *quid est* (l'essence) correspond donc à la distinction originelle entre physique et théologie métaphysique.

Que Pomponazzi attribue à la physique le soin de démontrer l'existence de l'objet d'étude par l'expression *quia est* est aisément compréhensible de son point de vue empiriste de naturaliste : en partant de l'observation des opérations de l'âme afin d'en connaître les caractéristiques, l'on adopte une démarche factuelle dont il résulte la constatation de l'existence de l'âme. À l'inverse, le théologien métaphysicien part de principes indémontrables et use des règles logiques afin de s'assurer de la vérité de sa démonstration ayant pour but de définir l'essence de son objet d'étude.

Selon Aristote, « toute démonstration a le principe du *ce que c'est* »[340]. Dans les *SA,* il explique : « connaître scientifiquement le fait (ὅτι, *quia*) et le pourquoi (διότι, *propter quid*) sont deux choses différentes. »[341] Cette différence, nous explique Aristote dans la suite de ce

divinus haec accipit a naturali. Si vero loquatur quantum ad « quid est », satis patet secundum responsionem datam non pertinere ad naturalem, cum ut sic sit movens non motum, immo, ut dicit responsio, hoc voluit Aristoteles in primo De partibus capitulo citato. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 26-27.

[340] « *Omnis enim demonstrationis principium est quod quid est.* » Aristote, *De anima,* I 402b30 in ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. p. 16.

[341] ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. p. 131. Dans le grec d'Aristote : « Τὸ δ΄ ὅτι διαφέρει καὶ τὸ διότι ἐπίστασθαι » ARISTOTE. *Seconds analytiques*. I, 13, 78a25. Dans la version latine de Guillaume de Moerbeke : « *Differt autem quia et propter quid scire* (…). » ARISTOTE. *Analytica posteriora*. Transl. Iacobi, anonymi sive "Ioannis", Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka. Ediderunt Laurentius Minio-Paluello et Bernardus G. Dod. Bruges-Paris : Desclée de Brouwer, 1968, p. 299.

passage, s'observe dans deux situations distinctes : au sein de la même science, et dans le cas de la subordination d'une science à une autre. Or l'étude de l'âme humaine et celle de l'intellect, selon Pomponazzi, n'appartiennent pas à la même science. Nous nous situons donc dans le deuxième cas de figure. À ce moment, connaître le fait revient aux sciences qui relèvent des sens, et connaître le pourquoi est attribué à ce qu'Aristote appelle les « sciences mathématiques »[342] et qu'il définit comme étant toutes les sciences qui, s'occupant des formes, démontrent par les causes.

Rappelons-nous que bien qu'il reconnaisse la démonstration du fait comme une démonstration à part entière, Aristote attribue au savoir du pourquoi, c'est-à-dire à la démonstration usant du syllogisme de la cause, le plus haut degré de science[343]. Cela est parfaitement cohérent avec sa définition de la connaissance scientifique, selon laquelle cette connaissance consiste en la compréhension du fait connu, autrement dit en la connaissance de pourquoi quelque chose est le cas. En ce sens, les sciences mathématiques sont supérieures aux sciences empiriques. Les sciences mathématiques sont également supérieures en ce qui concerne la subordination : Aristote explique que lorsqu'une science doit importer des principes démontrés par une autre science afin de compléter sa propre démonstration, elle lui est alors subordonnée (θάτερον ὑπὸ θάτερον) puisqu'elle n'a pas à démontrer elle-même ces principes, qui tombent en dehors de son champ de compétence, mais elle doit s'appuyer sur l'autorité de cette autre science[344]. Or, si les sciences naturelles sont cantonnées aux démonstrations factuelles, dont le Stagirite nous dit qu'elles apportent une connaissance moins élevée, il est aisément prévisible qu'elles puissent devoir compléter leurs démonstrations par des principes démontrés au préalable par les sciences supérieures mathématiques.

Lions les deux types de démonstration énoncés par Pomponazzi à leurs sources aristotéliciennes. Voici le schéma comparatif que nous proposons afin d'illustrer cette distinction :

[342] « Ἐνταῦθα γὰρ τὸ μὲν ὅτι τῶν αἰσθητικῶν εἰδέναι, τὸ δὲ διότι τῶν μαθηματικῶν· » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 13, 79a10 *et seq.*

[343] « De sorte que pour cela cette figure sera scientifique par excellence, car ce qui est le plus éminemment caractéristique du savoir c'est de considérer pourquoi. » ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. p. 139. « Ὥστε κἂν διὰ τοῦτ΄ εἴη μάλιστα ἐπιστημονικόν· κυριώτατον γὰρ τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 14, 79a20 *et seq.*

[344] « Car connaître le fait est l'affaire du physicien, alors que connaître le pourquoi est celle de l'opticien, de l'opticien purement et simplement, ou de l'opticien en rapport avec les mathématiques. » *Ibid.*, p. 137. « τὸ μὲν [ὁ ἴριδος, NdLGr] γὰρ ὅτι φυσικοῦ εἰδέναι, τὸ δὲ διότι ὀπτικοῦ, ἢ ἁπλῶς ἢ τοῦ κατὰ τὸ μάθημα. » ARISTOTE, ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ, I, 13, 79a10 *et seq.*

Pomponazzi	
Quia est	*Quid est*
Existence	Essence
Aristote	
ὅτι	*διότι*
Fait	Pourquoi

Figure 3 : tableau comparatif des deux types de démonstration

Dans son traité *De l'âme,* Aristote prend pour base de réflexion les données constatables dans la nature : il ne procède pas à la démonstration du pourquoi mais bien à celle du fait. Reprenons la dévolution de l'objet d'étude au métaphysicien et au naturaliste, et comprenons que pour Pomponazzi, la métaphysique étudie l'intellect en tant que forme substantielle, ce qui la mène à réaliser une démonstration sur son essence, tandis que la physique, considérant l'âme intellective en tant que portant sur un substrat, démontre son existence. La première démontre par sa cause l'essence de l'âme intellective, quand la seconde observe l'âme intellective en mouvement, ce qui revient à en réaliser une démonstration factuelle.

Nous revenons au plus grand obstacle que Pomponazzi ait dû affronter tout au long de son étude sur l'âme humaine : le caractère incertain de la nature de l'âme humaine. Se situant « au milieu, entre les choses mortelles et immortelles »[345], la nature de l'intellect humain n'est jamais entièrement admissible aux considérations de la métaphysique, ni à celles de la philosophie de la nature. Tandis que des êtres certains, tels que l'Intellect agent, ou l'être possédant une âme sensitive, permettent à leur nature d'être prise pour objet d'étude par la métaphysique en tant que moteur séparé de la matière ou par la philosophie de la nature en tant qu'étant mû et immergé dans la matière, l'intellect humain est moteur et mû, séparé et immergé dans la matière. Devant aller au bout de sa responsabilité professionnelle, Pomponazzi explore les possibilités et les hypothétiques résultats d'une appropriation de la nature de l'intellect humain par l'une et l'autre des deux sciences.

La philosophie de la nature, qui considère l'intellect humain *qua movens motum*[346], se base sur ses opérations. Ces dernières permettent d'identifier la dépendance objectale que

[345] « (…) *hominem* (…) *mediumque inter mortalia et immortalia collocari.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 9.
[346] « *At humanus est movens motus. Quare hic est de consideratione naturalis, ille vero minime, cum, 2. Physicorum, quæ non mota movent non sunt physici considerationis, et hanc rationem tangit Philosophus ibi in primo De partibus.* » « Mais l'intellect humain est un moteur mû. Aussi relève-t-il de l'étude de la nature, ce qui

l'intellect humain a envers le corps physique organisé, dont Pomponazzi infère une dépendance ontologique. De sa démonstration qui prouve l'existence de l'âme humaine par l'étude de ses opérations lorsque le corps possède la vie, le physicien prédique *simpliciter* la mortalité de l'âme humaine. Pourtant, rien ne lui permet de réaliser la démonstration factuelle de la mortalité (il n'est pas clair qu'une telle démonstration soit envisageable) ou de l'immortalité de l'âme, étant entendu que ce fait ne relève pas du champ de son objet d'étude, à savoir le monde naturel dans lequel se déploient les opérations intellectives liées au corps naturel organisé. En outre, quoique cela ne relève pas de son domaine scientifique, le physicien doit également prédiquer l'immortalité de l'intellect humain : *secundum quid* il est un moteur non mu, c'est-à-dire selon son essence intelligente lui permettant de s'identifier en acte avec des formes universelles et éternelles. Pomponazzi tente d'exprimer cette immatérialité, qui doit être reconnue, même depuis son point de vue naturaliste :

> Cependant, du fait qu'elle est la plus noble des <formes> matérielles et qu'elle est située aux confins des formes immatérielles, elle exhale quelque chose de l'immatérialité, quoique ce ne soit pas sur un mode absolu. [347]

L'immatérialité, indéniablement présente dans l'intellect humain, le mène à l'immortalité ; le physicien lui-même est bien placé pour constater qu'en tant qu'il intellige, l'intellect humain est immatériel. En ce qui concerne la compréhension de la nature de l'âme humaine, il semble à présent en toute logique que seule la théologie métaphysique est à même de fournir la démonstration de l'essence (*quid est*) demandée. En effet, après avoir constaté son existence, Pomponazzi voudrait comprendre la nature de l'âme humaine, savoir pourquoi elle est telle qu'elle est, connaître par sa cause, en somme. Mais s'il se résout à accumuler les observations sur ses opérations, espérant ainsi en connaître le maximum sur sa nature, au final l'âme humaine n'est pas adaptée à la théologie métaphysique. En effet, cette dernière prend en compte un aspect accidentel de son être comme s'il était essentiel en le considérant *qua movens non motum*. De l'indépendance ontologique présupposée de l'être étudié par la théologie métaphysique, il ressort que l'immortalité devrait être prédiquée *simpliciter*. En se méprenant sur la véritable nature de l'âme humaine, un moteur mû par le corps qu'elle meut par accident, on ne peut pas comprendre pourquoi elle possède la disposition de la mortalité ou de l'immortalité. La

n'est nullement le cas de l'intellect en soi, car, selon le second livre de la *Physique* [*Physique*, II, 198a27-29, NdLGr] les êtres qui meuvent sans être mus ne sont pas l'objet de l'étude du physicien : c'est à cet argument qu'Aristote s'est référé en ce lieu du premier livre du traité des *Parties des animaux* [*Part. anim.*, I, 1, 641a215 NdLGr]. » *Ibid.*, p. 102.

[347] « *Verum cum ipsa sit materialium nobilissima in confinioque immaterialium, aliquid immaterialitatis odorat, sed non simpliciter*. » *Ibid.*, p. 94-95.

démonstration relativement à l'essence de l'âme n'est pas possible, parce que l'âme ne relève pas du genre d'être, purement immatériel, qu'étudie la théologie métaphysique.

Il résulte de tout cela que ni la mortalité prédiquée sur la base de la démonstration de l'existence de l'âme, ni l'immortalité prédiquée sur la base de la démonstration de l'essence de l'intellect ne sont dites de l'âme de manière à satisfaire les exigences de la science. Nous constatons qu'il faudrait pouvoir placer l'âme intellective dans la case des êtres impossibles, c'est-à-dire les êtres à la fois abstraits de la matière et soumis au mouvement. Cela saute aux yeux : Pomponazzi, en investiguant tous les chemins pensables pour connaître la nature de l'âme humaine et démontrer sa mortalité ou son immortalité, se retrouve à établir l'indémontrabilité de ces prédicats relativement à la nature de l'âme humaine et, ainsi, à poser l'inexplicabilité de ce qui se rattache à son immortalité. Le caractère essentiellement incertain de l'âme humaine se montre responsable de l'incompréhensibilité de sa nature. Voyons donc à présent comment l'essence de l'âme humaine explique l'impossibilité, pour l'individu rationnel, de comprendre cette même essence.

2.3 Les limites naturelles de la raison humaine

Rappelons-nous qu'en début de chapitre, nous avons vu que l'immortalité de l'âme, selon Pomponazzi, ne peut être démontrée pour deux raisons[348]. Répétons ci-dessous la thèse que nous avons énoncée au début de ce chapitre :

> (T1) L'immortalité de l'âme est incompréhensible parce qu'elle dépasse les limites de la raison naturelle ; l'immortalité de l'âme est indémontrable parce qu'elle dépasse les limites du monde naturel.

Nous avons ensuite divisé (T1) en deux sous-points. L'incompréhensibilité et l'indémontrabilité de l'immortalité de l'âme humaine relèvent de deux types d'impossibilité différents, nous reformulons-donc les deux points en question comme suit :

> (T1.1) Il est métaphysiquement impossible de comprendre l'immortalité de l'âme humaine parce qu'il est dans la nature de l'intellect humain de ne pouvoir comprendre sa propre nature.

> (T1.2) Il est physiquement impossible de démontrer l'immortalité de l'âme humaine parce qu'elle prend place hors du monde naturel.

La théorie de la démonstration, prenant ses racines dans les *Seconds Analytiques* d'Aristote, reflète bien ces deux points. Alors que la physique ne parvient pas à réaliser la démonstration de l'existence (*quia est*) de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme humaine, la métaphysique ne peut se saisir de la nature de l'âme humaine pour objet d'étude afin de réaliser la démonstration qui lui est propre, soit la démonstration de l'essence (*quid est*), qui consiste à comprendre *pourquoi* par le moyen de la cause. La démonstration factuelle de la mortalité ou de l'immortalité ne peut se faire parce que ces événements ne prennent pas place dans le monde naturel, et parce qu'elle ne parvient pas à rendre compte de l'aspect immatériel de l'intellect humain. La démonstration de l'essence, qui représente la compréhensibilité intellectuelle humaine, ne peut avoir lieu parce que la nature de l'intellect humain lui échappe. Alors comment comprendre cette impossibilité scientifique ? Nous défendrons dans ce qui suit que Pomponazzi l'explique par l'incapacité intellectuelle de l'intellect humain à se comprendre lui-même. L'on pourrait croire qu'il est question de science et non d'homme. Mais pour

[348] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2. Analyse des raisonnements probatoires de second degré chez Pietro Pomponazzi »

Pomponazzi, il s'agit, dans les deux cas, de sciences adaptées à l'intellect humain et de démonstrations avant tout opérées par des hommes.

Pour être dit « pensant », l'intellect humain doit être mis en acte par une image, qui lui présente alors un intelligible *hors de lui-même*. Or, la particularité de l'étude de l'intellect humain (que la question de l'immortalité implique) est d'exiger de celui-ci qu'il s'examine lui-même. Autrement dit, dans l'étude de l'intellect humain, l'*intelligendum* est identique à l'*intelligens*. En tant qu'humain, l'intellect n'est pas essentiellement en acte, c'est pourquoi il lui est métaphysiquement impossible de s'auto-mouvoir, c'est-à-dire se prendre lui-même pour intelligible. Chez Pomponazzi, l'impossibilité métaphysique pour l'intellect humain de se comprendre soi-même est particulièrement saillante lorsque l'on considère l'individu rationnel tel que défini précédemment. Le mode opératoire de l'intellect humain, assumé par l'individu rationnel, et le mode d'être de l'intellect en soi, qui relève uniquement de la forme, sont en opposition lorsqu'il s'agit pour l'homme d'intelliger la nature de son propre intellect. Chercher à comprendre intellectuellement la nature de son intellect revient à exiger que son intellect se comprenne lui-même, en ceci qu'il s'agit d'un acte autoréflexif n'impliquant aucun élément extérieur, soit aucune image provenant du corps. Or, c'est l'homme qui pense par le biais de son intellect ; l'intellect ne pense pas de son propre chef. Mais à cause de cela, la nature de son intellect demeure inaccessible à l'individu rationnel. Ainsi, la connaissance que l'homme peut avoir de son intellect est réduite à la seule expérience accidentelle de son existence lorsque cet intellect s'assimile, en acte, à un intelligible.

> Si l'on demande : « L'âme est-elle donc une forme matérielle ? », nous répondrons qu'en partie oui et en partie non ; pour autant qu'elle participe de l'immatérialité – quoiqu'elle ne se connaisse pas elle-même par une espèce propre, mais par les espèces d'autres objets, comme il est dit au troisième livre du traité *De l'âme* –, selon donc ce mode d'être, elle peut en quelque façon réfléchir sur elle-même et connaître ses actes, quoique non de façon immédiate, ni aussi parfaitement que les Intelligences. Ce n'est pas étonnant, puisque l'âme, lorsqu'elle intellige, ne se sert pas d'un organe corporel ni d'un complément matériel. [349]

Puisque l'intellect humain exerce son activité sans aucun organe corporel, au contraire de la vue, par exemple, qui se sert de l'œil, une relative participation à l'immatérialité lui revient, grâce à laquelle l'individu rationnel peut aussi *quoquo modo* réfléchir sur lui-même et se connaître en acte. Cependant, son activité nécessite une base sensorielle à cause de laquelle il

[349] « *Quod si dicitur : Numquid ipsa est forma materialis ? Dicimus quod in parte sic et in parte non ; et quantum ad id quod de immaterialitate participat – licet non cognoscat se per speciem propriam, sed aliorum, ut dicitur 3.* De anima III. 4, 429b 6-10 (NdLGr)*, secundum tamen illud esse, potest quoquo modo supra se ipsam reflectere et cognoscere actus suos, licet non primo et ita perfecte sicut intelligentiæ. Nec mirandum est, quoniam anima intelligendo non utitur organo corporali neque appendiciis materiæ.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 114-117.

ne peut se prendre pour objet premier de réflexion mais doit passer par l'abstraction d'intelligibles renfermés dans des images hors de soi-même. De l'activité de l'individu rationnel, qui comprend une alternance entre puissance et acte, qui traite toujours d'objets qu'il s'agit d'extraire et qui se trouvent hors de l'intellect, il ressort que la connaissance humaine n'est pas aussi complète que celle des Intelligences, qui n'accomplissent pas ce labeur d'abstraction dans leur activité autonome. Leur intelligence est complète, parfaite, transcendante, là où la nôtre est incomplète, obscure, dépendante de nombreux facteurs.

Tout comme Aristote, Pomponazzi part de l'examen des opérations de l'intellect pour élaborer ensuite, par inférence, des hypothèses sur sa nature. Pourtant, son étude montre toute l'insuffisance de cette méthode, la seule qui puisse convenir à l'étude de l'âme. Les hypothèses qu'il peut émettre quant à la nature de l'âme humaine sont invariablement inadéquates car elles sont toujours fatalement incomplètes : soit elles portent sur l'intellect en soi, soit elles portent sur l'individu rationnel humain, jamais sur cette conjonction essentielle à l'intellect humain. C'est ainsi qu'au second degré du raisonnement probatoire, Pomponazzi bute sur l'impossibilité de prouver la mortalité aussi bien que l'immortalité de l'âme humaine, impossibilité qui s'exprime lorsqu'il tente de faire de la nature de l'âme humaine l'objet d'une science.

Souvenons-nous que pour Pietro Pomponazzi, toute pensée humaine se trouve conditionnée par une image sensorielle. La différence entre l'opération intellective humaine et une spéculation totalement abstraite est si importante pour notre auteur que l'âme humaine n'a plus de l'intellect que le nom, qu'il faudrait selon lui modifier afin qu'il corresponde à sa réalité fonctionnelle :

> Elle [l'âme humaine] possède ainsi l'intellect et la volonté, grâce auxquels elle ressemble aux dieux, quoique de façon plutôt imparfaite et équivoque, car les dieux sont pour leur part totalement abstraits de la matière, tandis que l'âme humaine est toujours unie à la matière, puisqu'elle ne connaît qu'au moyen de l'image, dans la succession, le temps, le discours et l'obscurité. Il résulte qu'en nous, l'intellect et la volonté ne sont pas purement des formes immatérielles, mais relativement et partiellement. <Cette âme> devrait donc plus justement être appelée raison qu'intellect. En effet elle n'est pas, pour ainsi dire, un intellect, mais le vestige et l'ombre d'un intellect. [350]

Remarquons premièrement l'usage, de la part de Pomponazzi, du mot « *dii* », traduit justement par T. Gontier par « dieux », au pluriel. Cet usage montre que notre auteur ne pense pas, dans cette discussion, en contexte monothéiste chrétien, mais bien en contexte aristotélicien.

[350] « *Unde habet intellectum et voluntatem, in quibus cum diis convenit, verum satis imperfecte et æquivoce, quandoquidem dii ipsi totaliter abstrahunt a materia, ipsa vero semper cum materia, quoniam cum phantasmate, cum continuo, cum tempore, cum discursu, cum obscuritate cognoscat. Unde verius ratio quam intellectus appellari debet. Non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus.*» *Ibid*., p. 94-96.

Rappelons-nous que la cosmologie aristotélicienne implique, entre le premier moteur et les hommes, une chaîne d'intellects séparés, qui, délivrés de tout attachement à la matière et de toute contingence, sont immortels et s'auto-intelligent en permanence. Parmi les commentateurs du Philosophe, certains nomment « dieu » le premier moteur. Ce sont ici ces fameux intellects séparés qui sont appelés « dieux » par Pomponazzi.

Pour notre auteur, ce n'est qu'équivoquement que l'âme humaine est nommée « intellect ». Elle devrait plutôt être appelée « raison ». Comprenons que, chez Pomponazzi, la nature humaine est composée à parts égales d'opérations intellectuelles, sensitives, végétatives. Un homme n'est pas dit « homme » parce qu'il intellige, mais parce qu'il est un individu capable de raison, capable d'endosser la nature de son choix, se rapprochant ainsi plus ou moins d'un être éternel ou temporel. Comme le rappelle T. Suarez-Nani, l'intellect humain dépend de la matière « par une détermination essentielle », quand « il jouit d'une prérogative commune avec les Intelligences séparées » uniquement par « participation d'une propriété, non d'une nature »[351]. La *ratio* est typiquement humaine, en ceci qu'elle comporte l'imperfection de la succession, du temps, du discours et de l'obscurité parce qu'elle existe grâce à la volonté et aux images fournies par un corps auquel elle est ontologiquement unie. Ainsi donc, celui qui veut comprendre la nature de l'âme humaine et prouver sa mortalité ou son immortalité doit humblement remarquer que cette intellection proprement humaine n'est pas capable de se comprendre elle-même.

Voici comment nous résumons la réflexion menée jusqu'ici :

1er degré du raisonnement probatoire : raisonnement de nature hypothétique sur la nature mortelle ou immortelle de l'âme humaine

- (Par démonstration existentielle) L'intellect humain est inséparable du corps humain dans son opération.
    a. (par inférence directe) L'intellect humain est ontologiquement dépendant du corps humain.
    b. (par inférence directe et par inférence de a.) Le corps humain étant mortel, l'âme humaine est mortelle.

2e degré du raisonnement probatoire : Ce qui a été établi au 1er degré suppose qu'on a capté la nature de l'intellect humain, puisqu'on prétend démontrer à son sujet. Mais au 2e degré, on

[351] SUAREZ-NANI Tiziana. Dignità e finitezza dell'uomo : alcune riflessioni sur "De immortalitate animae" di Pietro Pomponazzi, in *Rivista di Storia della Filosofia*. Vol. 50, n°1 (1995), p. 18.

s'interroge sur la possibilité même d'une telle démonstration en questionnant la compréhensibilité, pour l'intellect humain, de sa propre nature.

❖ (Par démonstration essentielle) Seul ce qui est en acte peut se connaître en acte.

a. L'acte ne fait pas partie de la nature de l'intellect humain mais de ses accidents. L'intellect humain est mû par le corps avec lequel il forme l'individu rationnel. (Rappel : (T1.1) L'immortalité de l'âme humaine est incompréhensible parce que la nature de l'intellect humain ne permet pas à ce dernier de comprendre sa propre nature.)
b. La nature de l'intelligible pensé est nécessairement en acte. Il ne correspond donc pas à la nature de l'intellect humain.

La distinction entre l'intellect en soi et la raison humaine a pour base la séparabilité entre l'âme et le corps. Au premier degré du raisonnement probatoire, la séparabilité a pour conséquence un accès immédiat et absolu aux universaux, ainsi qu'une indépendance ontologique garantissant l'immortalité, tandis que l'inséparabilité impose une intellection médiate et partielle, ainsi qu'une dépendance ontologique paraissant impliquer la mortalité de l'âme humaine. Mais surtout, au second degré, la séparabilité représente, pour un intellect donné, la condition de la capacité autoréflexive nécessaire à la compréhension de sa propre nature. En effet, cette capacité requiert l'autonomie intellectuelle, qui elle-même implique l'indépendance ontologique de l'intellect en question.

L'inséparabilité, en revanche, présente deux conséquences, comme deux faces d'une même pièce, du fait de l'identité entre l'intelligence et l'intelligible dans le cas de la réflexion sur soi : du côté de l'intellect, la dépendance ontologique retire à l'intellect humain l'autonomie intellective nécessaire pour se penser soi-même, et du côté de l'intelligible, elle donne pour résultat que la nature de l'intelligible pensé, qui est nécessairement séparée (soit immatérielle, puisqu'en acte), ne correspond pas à la nature de l'intellect pensant. On pourrait penser que la dépendance ontologique règle de façon définitive la question de l'immortalité de l'âme en la classant parmi les choses mortelles. Bien au contraire, la dépendance ontologique de l'intellect humain au corps, que Pomponazzi affirme et maintient contre vents et marées, nous permettra de cerner pourquoi notre auteur parvient à la conclusion de l'indémontrabilité rationnelle de l'âme.

D'une part, la dépendance ontologique a montré au second degré du raisonnement probatoire qu'il résulte de la nature même de l'intellect humain de ne pas pouvoir se comprendre lui-même. Si notre intellect dépend ontologiquement de notre corps, il nous est impossible de

comprendre (en tant qu'hommes, pourvus d'intellects humains), donc d'affirmer (en philosophe) quoi que ce soit à son sujet. Or l'inférence de a. à b., inférence selon laquelle l'âme est mortelle parce qu'elle est ontologiquement dépendante du corps (qui est mortel), est une affirmation au sujet de l'âme humaine. Elle est par conséquent invalidée par le point a.

D'autre part, lorsqu'il n'est plus possible, pour l'individu rationnel, de faire l'expérience de l'existence de son âme, c'est bien l'individu rationnel (et non obligatoirement son âme) qui est anéanti. Puisque le substrat de l'intellection et de l'expérience n'est plus là, la démonstration de la mortalité ou de l'immortalité ne peut, dans les faits, être réalisée. Cela invalide donc l'inférence directe de la démonstration existentielle au point b., inférence selon laquelle l'âme est mortelle parce qu'on ne peut plus constater son existence par le biais de ses opérations après la mort du corps. Observons à présent ces impossibilités intellectives en détail.

2.3.1 La nécessité, pour l'intellect humain, de ne pouvoir se penser lui-même est-elle essentielle ?

Il n'est pas complètement vrai d'affirmer que l'intellect humain ne se pense jamais lui-même. Nous l'avons dit, dans les faits, l'intellect humain fait l'expérience de sa propre existence. Lorsqu'il assimile, en acte, des intelligibles, il se rend identique à ces derniers. À ce moment, on peut considérer qu'il se pense lui-même, dès lorsqu'il est autant assimilant qu'assimilé. C'est dans ce laps de temps d'opération intellective qu'il devient un intellect, qu'il s'émancipe de toute matérialité et de toute temporalité. Néanmoins, rappelons-nous que ce n'est pas l'intellect humain qui agit, mais l'individu rationnel qui se sert de son intellect pour réaliser cette opération. L'intellect humain ne la possède pas en propre. Il opère donc en réalité toujours dans la matière et la succession. Ce point est crucial pour comprendre la psychologie de Pomponazzi.

En ceci, le Mantouan s'oppose frontalement à Averroès pour qui l'intellect humain, lorsqu'il est composé d'intelligibles en acte, est alors capable de se penser lui-même sans intermédiaire[352]. À ce moment, l'essence de l'intellect humain est devenue ces intelligibles en acte, intelligibles que l'intellect a acquis de façon accidentelle. Aussi se pense-t-il dans une sorte de réflexion sur lui-même, utilisant pour matériel de sa pensée les intelligibles qu'il a précédemment acquis. Puisque chez Averroès, l'intellect humain possède sa propre nature[353], l'autonomie de son opération ne pose aucun problème ontologique. La seule différence que le Commentateur fait avec l'opération des Intelligences séparées se situe dans le caractère accidentel que l'intellect humain a de se penser lui-même *par accident* tandis que les

[352] AVERROES. *L'intelligence et la pensée.* p. 88.
[353] Figure 1 : Tableau des possibilités relatives à la nature de l'âme humaine

Intelligences le font *essentiellement* puisque l'intention de leurs intelligibles relève de leur nature même[354].

Cette interprétation, comme celle de Thomas d'Aquin, prend l'extrait suivant d'Aristote pour fondement :

> Quand, du reste, elle [l'intelligence, NdLGr] se compare, étant devenue chaque chose, à celui qu'on appelle le savant effectif, c'est-à-dire, quand elle est capable de déployer son activité par elle-même, bien qu'elle demeure, même alors, potientielle d'une certaine façon, ce n'est plus, en vérité, de la même façon qu'avant d'avoir appris et trouvé. Et elle-même, d'ailleurs, est alors capable de se penser elle-même.[355]

Le savant effectif décrit par Aristote est-il la possibilité, pour l'intellect humain, de se penser lui-même ? Pour Thomas d'Aquin, dont la psychologie a ceci de commun avec celle de Pomponazzi que l'intellect et le corps humains relèvent de la même nature[356], l'intellect humain possède tout d'abord ses intelligibles en puissance, avant de les acquérir en acte. L'Aquinate fait une différence entre l'activité d'*apprendre ou découvrir*[357], qui est la première par laquelle tout intellect humain doit passer, et celle de réflexion par laquelle l'intellect opère *un retour sur lui-même*[358], réflexion grâce à laquelle opère par le biais des intelligibles qu'il possède déjà. L'opération de l'âme intellective ne peut s'exercer sans le corps, mais la dépendance spécifique de l'intellect vis-à-vis du corps *ut obiecto* permet la relative indépendance grâce à laquelle l'intellect est en mesure de se détacher quelque peu des images fournies par les sens. Lorsque l'intellect pense, c'est-à-dire devient les intelligibles en acte, Thomas dit que l'individu possède l'*habitus de la science*[359]. Par la suite, la connaissance est une capacité que l'individu peut utiliser quand bon lui semble. Cela confère à l'individu une certaine autonomie dans son activité réflexive, qui se fait sur la base de sa volonté.

Toutefois, distinguons bien l'intellect qui se connaît en tant qu'opérant : *nous ne connaissons de fait notre intellect que parce que nous comprenons que nous comprenons*[360], de l'intellect qui se prend comme objet de sa pensée. La première forme de connaissance est admise par tous les commentateurs mais elle ne permet pas d'apprendre grand-chose sur l'intellect humain, si ce n'est qu'il existe, puisqu'il opère. C'est la démonstration de l'existence.

---

[354] AVERROES. *L'intelligence et la pensée.* p. 88.
[355] ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. p. 224. « Ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν· καὶ αὐτὸς δι' αὑτοῦ τότε δύναται νοεῖν. » ARISTOTE, *De Anima*, III 429b6 *et seq*.
[356] Figure 1 : Tableau des possibilités relatives à la nature de l'âme humaine
[357] THOMAS D'AQUIN. *Commentaire du traité* De l'âme *d'Aristote*. p. 342.
[358] *Ibid.*, p. 347.
[359] *Ibid.*, p. 341.
[360] *Ibid.*, p. 351-352.

La seconde forme de connaissance est-elle permise par le retour de l'intellect sur lui-même durant lequel il extrait les intelligibles des intelligibles déjà acquis, se détachant des images fournies par les sens ? Rien n'est moins sûr. Néanmoins, nous laissons cette question aux spécialistes de l'Aquinate. Pour notre part, nous remarquons que Pomponazzi n'admet même pas cette forme de retour de l'intellect humain sur lui-même sur la base de la dépendance envers le corps *ut obiecto* : la dépendance reste trop forte pour qu'il puisse se passer, ne serait-ce que dans une seule de ses opérations, des images fournies par l'âme sensitive.

Pomponazzi insiste sur la dépendance de l'intellect humain envers le corps, ce qui, durant la vie de l'individu rationnel dont il est la faculté, rend impossible qu'il puisse se prendre comme objet premier de réflexion. C'est ce que nous observons, lorsqu'à l'instar de Pietro Pomponazzi et de ses illustres prédécesseurs, nous nous essayons à l'étude de la nature de l'âme intellective. Coincés entre physique et métaphysique, entre démonstration existentielle et démonstration essentielle, entre matérialité et immatérialité, nous constatons notre incapacité crasse à comprendre la nature de notre propre intellect. Dès que nous aboutissons à une hypothèse, nous constatons son incomplétude, son inexactitude, et insatisfaits, nous nous voyons dans l'obligation de poursuivre notre étude par un autre chemin qui nous amène à la même constatation. L'âme humaine n'est adaptée ni à la physique, ni à la métaphysique. Que l'intellect humain soit un moteur mû par le corps qu'il meut par accident signifie-t-il seulement quelque chose ? Une chose est sûre, la frustration de ne pouvoir produire une définition correcte de l'âme intellective demeure. Cette frustration est due à notre incapacité intellective. Cette incapacité s'observe en action.

L'intellect humain peut connaître des choses parce que, par son immatérialité relative, il les pense par composition, ce qu'il ne peut faire pour lui-même, étant toujours rattaché à sa matérialité inhérente. Mais il est important de noter que l'exercice de la connaissance de soi peut effectivement être déployé par l'intellect humain ; ce qui est impossible, c'est que cet exercice aboutisse. La situation est celle de l'auto-réfutation suivante : dans le déploiement de l'entreprise de se connaître, l'intellect humain obtient nécessairement un résultat inadéquat à son objet. Il peut être intéressant de comparer le résultat du second degré du raisonnement chez Pomponazzi au type d'auto-réfutation nommé *operational self-refutation* par J. L. Mackie. Dans ce type bien précis d'auto-réfutation, la façon dont l'objet est présenté est

i. la seule façon de présenter cet objet, et

ii. en conflit avec l'objet lui-même ;

par conséquent, la caractéristique de cet objet précis est qu'il ne peut jamais être présenté. Mackie donne l'exemple suivant: *I may in fact believe nothing, but I cannot myself coherently assert that this is so.*[361] L'objet donné peut exister, il ne peut simplement jamais être présenté car la seule façon dont il peut l'être s'oppose à sa nature. Ainsi, dans l'opération de la présentation de l'objet, celui-ci s'auto-réfute immédiatement. Il en va de même, semble-t-il, pour le cas qui nous intéresse ici : la façon de présenter la nature de l'intellect humain est

i. par un intellect humain
ii. en conflit avec l'intellect humain.

L'intellect humain, en se pensant, s'auto-réfute, *i.e.* devrait trahir sa propre nature ou, ce qui revient au même, transgresser une impossibilité métaphysique. Ainsi, grâce à ce rapide rapprochement avec l'auto-réfutation opérationnelle de Mackie, nous comprenons comment, à l'œuvre, l'intellect humain est empêché de se comprendre soi-même. L'impossibilité d'établir une définition complète et correcte de l'intellect humain prend ici tout son sens : il est essentiel, pour l'intellect humain, ne pouvoir se penser lui-même.

Le problème de ne pas pouvoir effectuer de démonstration existentielle au sujet de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme humaine nous mène à un autre type de limites naturelles, que nous avons brièvement effleuré avec la question de la démonstration factuelle de l'immortalité par la physique, limites au sein desquelles celles de l'intellect humain s'inscrivent : il s'agit des limites naturelles du monde.

[361] MACKIE John Leslie. Self-refutation – A Formal Analysis, in *The Philosophical Quarterly*. Vol. 14, n°56 (Jul. 1964), p. 197.

2.4 Les limites naturelles du monde

L'immortalité de l'âme humaine est un fait qui, s'il se réalise, se manifeste (*ostendere*, voir la prochaine citation) après la mort du corps physique. L'immortalité, en tant que fait, relève de la démonstration de l'existence (*quia*). Or, bien que l'âme soit immortelle en tout temps (pendant et après la vie du corps), cette réalité est censée se manifester après la mort du corps, autrement dit durant un temps postérieur à celui qui se tient dans notre monde physique. Elle ne peut donc être l'objet de la science naturelle. La question de l'immortalité s'inscrivait auparavant dans l'impossibilité métaphysique liée à la compréhension de la nature de l'intellect humain par lui-même ; elle est ici physiquement impossible à saisir puisqu'elle dépasse les limites naturelles du monde (c'est ce que nous avions annoncé en T1.2) L'immortalité de l'âme humaine est indémontrable parce qu'elle se manifeste hors du monde naturel). Mais alors que la première impossibilité est sans issue, le miracle (un événement surnaturel) de la résurrection est la seule réponse à l'impossibilité physique de donner à voir l'immortalité de l'âme humaine dans un contexte naturel.

Alors jeune professeur en 1503 à l'Université de Padoue, Pomponazzi explique à ses étudiants quel type de preuve est attendu en ce qui concerne l'immortalité de l'âme[362] :

> Et, chers élèves, comme le dit le St. Augustin, seul le Christ, quand il est venu à nous, a démontré l'immortalité de l'âme intellective, quand il est ressuscité. En effet, si le Christ est ressuscité et que nous ressusciterons, et si nous ressusciterons, nous manifesterons l'immortalité de l'âme ; mais comme le Christ est ressuscité, ainsi que cela apparaît dans tant de témoignages, qui ont été certifiés par l'observation et tant de miracles, je pense que l'âme est immortelle, donc etc. [363]

Lorsqu'il lui est demandé *utrum anima sit immortalis*, Pomponazzi affirme que seul le Christ, par sa résurrection, a démontré (*demonstravit*) l'immortalité de l'âme. Le verbe *demonstrare* choisi par Pomponazzi pour qualifier ce que seul le Christ a pu réaliser n'est pas anodin. Comme notre étude sur l'appropriation scientifique de la nature de l'âme a tenté de le mettre en exergue, une démonstration de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme, pour Pomponazzi, est impossible[364]. Or, lorsqu'on écarte le problème inhérent à la compréhension, par l'intellect humain, de lui-même, il semble qu'un certain type de démonstration se dessine malgré tout.

[362] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.1.1 Premières réflexions au sujet de l'âme humaine »

[363] (Trad. LGR) « *Et, domini, ut dicit divus Augustinus, solus Christus, cum ad nos venerit, demonstravit immortalitatem animae intellectivae, quando resurrexit. Enim si Christus resurrexit et nos resurgemus, et si resurgemus animae immortalitatem ostendemus ; sed cum Christus resurrexit, ut patet per tot testimonia quae videntes testificati sunt et tot miracula, ideo anima est immortalis, quare etc.* » POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». p. 10.

[364] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2.2.2.3 Les deux types de démonstration chez Pomponazzi »

Cette démonstration doit consister, non en une explication – puisqu'il est métaphysiquement impossible, pour l'intellect humain, de comprendre sa propre nature, dont la mortalité ou l'immortalité est une disposition – mais en une exposition de l'état de fait. En ressuscitant, il est possible de manifester (*ostendere*) l'immortalité de l'âme. Et ce n'est qu'en cette manifestation, cette ostention, sans intellection aucune, que peut consister la démonstration de l'immortalité de l'âme. Précisons, comme nous l'avons fait au premier chapitre de ce travail que l'immortalité n'est pas, à proprement parler, prouvée par la résurrection du Christ. La résurrection ne prouve qu'une chose : que le corps revient de la mort, et cette preuve présuppose l'immortalité de l'âme.

Au quinzième et dernier chapitre du *Traité de l'immortalité de l'âme,* notre auteur donne son avis personnel sur l'immortalité de l'âme. Ce quinzième chapitre est souvent suspecté d'avoir été ajouté de façon *ad hoc* afin de déjouer les menaces ecclésiastiques qui pesaient sur son auteur. Pomponazzi fait figure de naturaliste, de rationaliste et de mortaliste dans la réception française du XVIe siècle[365]. Les partisans contemporains de cette représentation de notre auteur considèrent le dernier chapitre de son traité sur l'immortalité de l'âme comme une stratégie visant principalement à s'éviter les foudres des autorités ecclésiastiques. John Monfasani par exemple, dans son article intitulé «Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists : Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy», affirme que Pomponazzi rejette les croyances chrétiennes fondamentales, dont celle de l'immortalité de l'âme, se compromettant face au Concile du Latran V, au point de ne pas vouloir publier de son vivant la suite de son œuvre (le *De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus,* et le *De fato et de libero arbitrio,* 1520) comportant ses opinions les plus controversées. Une autre façon de considérer ce dernier chapitre, qui diminue tout autant son importance théorique, est celle dite des *leges*, soutenue notamment par Ernest Renan dans *Averroès et l'averroïsme* ou Martin Pine dans son article « Pomponazzi and the Problem of "Double Truth"». Le quinzième chapitre dénoterait la vision de la religion de Pomponazzi comme utilitariste : il n'y aurait aucune efficacité dans la prière, l'invocation des saints, etc. mais la croyance en l'immortalité de l'âme serait un dogme créé par les législateurs afin que les hommes se comportent de façon moralement bonne durant leur vie terrestre.

Nous n'avons eu de cesse d'affirmer, contre tous les spécialistes contemporains pour qui Pomponazzi n'est pas sincère dans ses professions de foi, qu'il est scientifiquement plus sérieux de prendre le texte et de travailler à partir des éléments philosophiques qui le composent.

[365] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 1.4.1 Pietro Pomponazzi, la raison et le dogme chrétien : un rationnaliste, un libre-penseur ?»

Comme l'explique V. Perrone Compagni[366], Pomponazzi ayant identifié l'origine de la vérité de la foi comme se trouvant dans un fondement suprarationnel et ayant distingué les champs et la valeur normative de ceux-ci comme prémisses, les affirmations de la raison naturelle et les préceptes de la foi peuvent différer sur le même sujet sans que Pomponazzi ne puisse être accusé d'incroyance. Perrone Compagni rappelle :

> *In nessun luogo Pomponazzi afferma la superiorità o l'assolutezza della verità di ragione, come unico punto di vista legittimo e assolutamente probante ; il* Trattato *riconosce l'incompetenza della ragione nel campo della fede e polemizza contro l'immortalità* (…) *solo perché presentata come conclusione filosofica.* »[367]

La raison est incompétente dans le domaine de la foi, et l'immortalité ne saurait être une conclusion philosophique. Nous montrerons, dans notre analyse de la *Bulla Apostolici regiminis*, que Pomponazzi se positionne en faveur d'une certaine autonomie de la philosophie vis-à-vis de la théologie, et qu'il accorde à cette un rôle certain quant à la compréhension de la disposition naturelle de l'âme humaine qu'est l'immortalité. Pomponazzi n'est pas à classer parmi les rationnalistes, pour lesquels les limites du monde naturel constituent la frontière entre ce qui existe et le néant. Loin de réduire ce qui existe aux frontières de la physique, Pomponazzi affirme tout au long de sa carrière que les limites du monde naturel constituent seulement la frontière entre ce que les hommes peuvent connaître factuellement et ce qu'ils peuvent savoir métaphysiquement, voire, pour les objets de foi, uniquement envisager à l'aide des Ecritures saintes.

Nous soutenons que la conclusion du *DIA* fait écho au cours que le Mantouan a donné treize ans plus tôt : malgré l'incapacité intellective que l'individu rationnel éprouve lorsqu'il s'agit d'intelliger la nature de son propre intellect, l'immortalité de son âme lui est accessible en ceci que l'impossibilité physique est transcendée par le miracle de la résurrection. Cela signifie qu'à l'aide de la foi en le témoignage de la résurrection exemplaire du Christ, les hommes peuvent connaître la vérité. Le résultat est le suivant : l'homme peut savoir que son âme est immortelle, sans pour autant comprendre pourquoi elle l'est. En l'impossibilité définitive de toute compréhension intellectuelle de cet état de choses, Pomponazzi montre que la seule attitude rationnelle est le choix de recourir à la foi, permettant de connaître la vérité.

De plus, nous trouvons dans le traité de Pomponazzi, bien avant le dernier chapitre, des affirmations selon lesquelles, si la question de l'immortalité excède les limites de la raison

[366] POMPONAZZI Pietro. *Trattato sull'immortalità dell'anima*. A cura di V. Perrone Compagni. Firenze : Leo S. Olschki Editore, 1999, p. XCII.
[367] *Idem.*

humaine ainsi que celles du monde naturel, cette question n'est pas pour autant inaccessible pour l'homme. Pour preuve, la citation suivante, qui intervient au milieu du traité, soit sept chapitres avant cette fameuse fin controversée :

> Pour moi la vérité de cette opinion ne fait absolument aucun doute, car elle est consacrée par les Ecritures canoniques, lesquelles doivent être préférées à tout raisonnement et à toute expérience humaine, du fait qu'elles ont été données par Dieu. Ce qui reste pour moi sujet au doute, c'est de savoir si ces affirmations [*i.e.* les propositions qui exposent et expliquent la position, empruntée à St Thomas d'Aquin, selon laquelle l'âme intellective est immortelle absolument, mortelle relativement, et multipliée selon le nombre des hommes, NdLGr] excèdent les limites naturelles, en faisant intervenir quelque élément qui relève de la croyance ou de la révélation, et si elles sont conformes aux dires d'Aristote, ainsi que le déclare saint Thomas.[368]

Observons que notre auteur fait allusion aux deux types de limites naturelles que nous avons relevés, soit le raisonnement et la croyance pour les limites de la raison, ainsi que l'expérience et la révélation pour les limites naturelles imposées par les lois qui régissent notre monde sublunaire. Soyons attentifs au fait que le doute de Pietro Pomponazzi ne porte pas sur l'immortalité de l'âme, mais sur le caractère purement rationnel de son affirmation. Dans les deux cas de limites naturelles, notre auteur refuse d'attribuer à une science humaine la responsabilité de l'affirmation rationnelle de l'immortalité. Enfin, la reconnaissance de ces limites rationnelles comme deux impossibilités (métaphysique et physique) lui permet d'une part d'assoir la pertinence démonstrative de la révélation, et d'autre part de ne pas douter du bien-fondé rationnel du recours à la croyance en cette révélation. C'est donc par le doute rationnel que notre auteur attribue à l'autorité des Ecritures canoniques la légitimité de la preuve de l'immortalité de l'âme humaine.

[368] « *De veritate quidem huius positionis apud me nulla prorsus est ambiguitas, cum Scriptura canonica, quae cuilibet rationi et experimento humano præferenda est, cum a deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium est an ista dicta excedant limites naturales, sic quod aliquod vel creditum vel revelatum præsupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse divus Thomas enuntiat*. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 56-57.

2.5 Conclusion du deuxième chapitre

Dans ce chapitre, nous avons étudié la pensée du philosophe Pietro Pomponazzi au sujet de l'immortalité de l'âme. Le premier élément novateur de cette pensée est de distinguer deux degrés de raisonnement probatoires : le premier porte sur la tentative de définir la nature de l'âme humaine quand le second porte sur les possibilités de démonstration de son immortalité. Le second élément novateur de la pensée du Mantouan est sa position dans le débat de l'immortalité de l'âme, position qui ne peut être comprise qu'après avoir détaillé les éléments de son étude au premier, puis au second degré du raisonnement probatoire.

Chez Pietro Pomponazzi, l'image est la condition de l'opération intellectuelle humaine. Si la dépendance que l'intellect humain a vis-à-vis du corps n'est pas aussi forte que dans le cas d'une faculté corporelle, ménageant une marge d'abstraction de la matière pour l'intellect humain, la dépendance qui néanmoins subsiste vis-à-vis du corps *ut obiecto*, selon l'axiome selon lequel l'opération suit l'être, est la suite d'une dépendance essentielle. L'âme intellective n'est pas quelque chose de déterminé car, admettant le corps dans son être, elle est ce par quoi existe quelque chose de déterminé, soit l'individu rationnel. L'âme intellective dépend ontologiquement du corps (quoiqu'à un degré moins fort que les facultés corporelles). Du fait de sa nature double, expliquée par les questions de dépendance vis-à-vis des autres fonctions ainsi que du corps, la définition de l'âme humaine demeure incomplète. C'est ici que Pomponazzi s'interroge sur la possibilité du premier degré du raisonnement probatoire, c'est-à-dire sur la tentative définitionnelle de la nature de l'âme.

L'être de l'âme humaine peut être étudié soit par la physique, soit par la philosophie première que Pomponazzi appelle aussi « théologie métaphysique ». Elle est *simpliciter* une âme et *secundum quid* un intellect. Elle est mue par le corps autant qu'elle le meut et doit son individualité pensante au complexe qu'elle forme avec le corps. Elle est essentiellement soumise au mouvement par le corps, et elle se meut elle-même accidentellement. La démonstration n'est pas la même selon que l'être est étudié par la physique (qui démontre l'existence) ou la théologie métaphysique (qui démontre l'essence). Pour sa démonstration, le physicien présuppose la dépendance ontologique entre l'âme et le corps. Par là, on infère la mortalité de l'âme humaine ; or, la mortalité ou l'immortalité ne peut faire l'objet de la démonstration physique puisqu'elles ne s'inscrivent pas dans le champ de la nature. Pour sa démonstration, le théologien métaphysicien présuppose l'indépendance ontologique entre l'âme et le corps. Par-là, il infère l'immortalité de l'âme humaine ; or la mortalité ou l'immortalité ne peut faire l'objet de la démonstration théologique métaphysique puisque de la nature de l'intellect humain résulte l'impossibilité se comprendre soi-même.

L'exploration du second degré du raisonnement probatoire conduit Pomponazzi à examiner la question des limites naturelles de la raison humaine. La dépendance ontologique de l'intellect humain à l'égard du corps lui retire l'autonomie nécessaire pour se penser lui-même car s'il le faisait, il intelligerait une nature séparée, immatérielle, en acte, soit une nature autre que la sienne qui n'admet l'acte que comme un accident. La seule chose que l'individu rationnel peut faire, c'est l'expérience de son intellect par le biais de ses opérations. Mais cela le conduit à penser qu'il est mortel, puisqu'après la mort du corps, ces opérations cessent. Néanmoins, puisqu'il s'agit en réalité de l'anéantissement de l'individu rationnel, cette constatation ne peut être réalisée dans les faits. Il s'agit ici de T1.1 : l'exercice de se connaître soi-même peut être déployé par l'individu rationnel, mais s'auto-réfutant en opération, il est voué à l'échec. Nous retrouvons ici notre T1.2 : la démonstration factuelle de l'immortalité, quant à elle, n'appartient pas à la science du monde naturel, puisqu'elle excède ses limites naturelles. Le miracle de la résurrection montre l'immortalité (en ceci qu'il la présuppose), dépassant l'impossibilité physique. La seule attitude rationnelle, pour contourner l'impossibilité physique de la démonstration existentielle de l'immortalité de l'âme humaine, quand bien même l'impossibilité métaphysique de la compréhension de l'intellect humain par lui-même n'a toujours pas de solution, est le choix de la foi en le témoignage de la résurrection exemplaire du Christ. De cela, il résulte que l'on peut *savoir* que l'âme humaine est immortelle (présupposée dans la résurrection), sans *comprendre* pourquoi l'âme humaine est immortelle.

Aussi Pomponazzi évite-t-il la réduction rationaliste au monde naturel en admettant les limites de l'intellect humain. Il évite aussi les affres du scepticisme en se sortant de l'aporie. Plus encore, c'est par le doute rationnel, qu'il assume envers et contre le concile de Latran V qui le somme d'enseigner le dogme chrétien à l'aide des outils philosophiques, que Pomponazzi rétablit l'autorité des Ecritures saintes comme seule preuve légitime de l'immortalité de l'âme humaine et raffermit la foi montrant que la foi en les Ecritures est la seule attitude rationnelle restante. En effet, si Pomponazzi s'accorde avec le décret du Concile de Latran V, pour affirmer, sous l'autorité probante des Ecritures saintes, que l'âme humaine est essentiellement la forme du corps humain, immortelle et individuelle, il s'y oppose au second degré du raisonnement probatoire : il n'est pas possible, pour le Mantouan, de prouver cette affirmation à l'aide de la raison naturelle.

Afin de mieux comprendre les raisons de ce désaccord, nous nous proposons à présent d'étudier le décret du concile de Latran V. Paru en 1513, ce décret condamne le type de propos tenus par notre auteur. En effet, bon nombre de protagonistes qui s'opposent à Pomponazzi dans la polémique que nous avons étudiée dans la première partie de ce travail tentent

d'appliquer l'injonction promulguée dans le décret approuvé par le pape Léon X. En 1513, la position professionnelle de Pomponazzi était arrivée à son terme[369], sa position personnelle immuable a toujours été explicite[370]. Sa réflexion au sujet de l'ambivalence de la nature de l'âme humaine et du rapport contrarié aux sciences qui l'étudient était déjà bien connue, mais n'était pas vraiment comprise de la sphère intellectuelle du Nord de l'Italie. C'est ainsi que, comme nous le montrerons dans notre étude du décret du concile de Latran V, les pères conciliaires visent la position de Pietro Pomponazzi et exigent des philosophes une attitude qui s'oppose à celle du Mantouan. Tandis que pour Pomponazzi, l'immortalité de l'âme est un article de foi, entraînant l'impossibilité de démontrer rationnellement sa vérité, elle est pour le concile de Latran V un objet de savoir, obligeant les philosophes à la démontrer à l'aide de leurs outils rationnels.

Nous voulons comprendre exactement ce que le concile condamne et prescrit aux personnages comme Pietro Pomponazzi, afin de mieux comprendre ce qui a pu motiver Pomponazzi à publier son traité malgré tout, trois ans plus tard. Pour ce faire, nous distinguerons les doctrines et les personnes à l'origine du décret du concile de Latran V, et nous les comparerons avec les doctrines à l'origine de la réflexion du philosophe mantouan. Enfin nous illustrerons comment et pourquoi, contrairement à ce que les détracteurs de Pomponazzi pensaient, les éléments condamnés par le concile ont manqué leur cible dans les thèses pomponaciennes. C'est ainsi que nous entendons à présent produire une analyse fouillée du texte du décret du concile de Latran V, nommé *Bulla Apostolici regiminis.*

[369] Soit : selon Aristote, l'âme est la forme du corps, elle est multipliée par lui et elle meurt avec lui. La position d'Averroès est erronnée.
[370] Soit : l'opinion chrétienne est vraie car elle se fonde sur la démonstration faite par la résurrection du Christ. Cf. le chapitre de notre travail intitulé « 1.1.2.1 Adéquation de la preuve à son objet : condition nécessaire pour l'efficacité probante »

3. Concile de Latran V : la *Bulla Apostolici regiminis*

Le 1er novembre 1511, le roi de France Louis XII organise la réunion du concile schismatique de Pise. Il marque ainsi son opposition à son rival, le pape Jules II. Celui-ci riposte en convoquant le concile de Latran, qui tient sa première session à Rome le 10 mai 1512. Les cinq premières des douze sessions du concile de Latran sont tenues sous le pontificat de Jules II ; on y procède principalement à la condamnation du concile de Pise. Le 21 février 1513, Jules II décède et Léon X lui succède. Dans la tradition catholique médiévale tardive, la direction du concile est confiée au pape, qui décide de l'ordre du jour. Celui de Léon X, nouveau souverain pontife, comporte quatre parties[371] : le rétablissement de la paix universelle entre les princes chrétiens, la réforme de l'Eglise, la défense de la foi et l'extirpation du schisme. Mais notons, avec G. Bedouelle, que les projets de réforme de l'Eglise sont ceux qui occupent le plus ce concile[372].

La VIIIe session du Concile de Latran V a lieu le 19 décembre 1513. Réconciliée avec le pape, la *natio* du roi Louis XII (ainsi que les conciles du Moyen Age tardif sont structurés, selon l'usage des universités[373]) y est représentée. À l'issue de cette session, un décret est promulgué, sous le titre de *Bulla Apostolici regiminis*. Ce texte s'inscrit dans l'ensemble des décrets du Concile de Latran V. Comme le souligne Nelson Minnich[374], les procédures suivies lors du concile de Latran V se conforment strictement aux pratiques légales et liturgiques alors existantes : les feuillets des décrets sont lus à voix haute et votés lors des sessions formelles du concile. Chaque décret est enfin compacté dans les actes du concile et rédigé sous forme de bulle. La bulle était généralement publiée quelques jours après la session qui l'avait vue paraître.

Tous les décrets du Concile de Latran V ont la forme bien particulière de la bulle : ils contiennent les formules « *Leo episcopus servus servorum Dei, ad futuram rei memoriam, sacro approbante concilio* », à leur début et « *in publica sessione in Lateranensi basilica solemniter celebrata* » à leur fin. En tant que bulles, les textes sont conservés dans les registres du pape. Les pères conciliaires sont libres d'accorder ou de refuser leur *placet* au décret qu'on leur soumet. Tout désaccord est notifié[375]. Notons qu'aucun décret du concile de Latran V n'est rejeté, mais lorsque des membres de l'assemblée ont trouvé à redire, on s'est assuré que tous

[371] ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p. 1213-1214.
[372] Guy Bedouelle, « Latran V (concile), 1512-1517 », in LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. p.773.
[373] ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p. XVI.
[374] MINNICH, Nelson H. Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512-17), in *Erasmus of Rotterdam. The man and the Scholar*. J. Sperna Weiland & W. Th. M. Frijhof (ed.). Leiden : E. J. Brill, 1988, p. 53
[375] ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p. 1213.

les points de vue avaient été pris en compte lors de la rédaction finale des textes. Il sera primordial pour nous de comprendre les votes de l'assemblée sur le sujet développé dans la bulle.

Les pères conciliaires visent les philosophes qui affirment que l'âme est mortelle ou qu'elle est unique. La bulle fait référence au canon du pape Clément V, au concile de Vienne (Isère) de 1312, lorsque dans son texte, il est affirmé que l'âme humaine est « vraiment, par soi et essentiellement forme du corps humain (…), immortelle, sujette à la multiplicité selon la multiplicité des corps dans lesquels elle est infusée, effectivement multipliée et sujette à être multipliée dans l'avenir »[376]. Aussi, le propos de la bulle est-il communément considéré comme celui de l'établissement de la thèse de l'immortalité de l'âme humaine comme dogme chrétien.

Rappelons, avec P. Walter, qu'un dogme se définit comme « une vérité que l'Eglise pose comme devant être crue »[377] . À partir de 1150, et jusqu'à la redécouverte du *Commonitorium* de Vincent de Lérins édité par J. Sichard à Bâle en 1528, le dogme passe sous l'appellation d' « article de foi ». L'article de foi doit être cru pour deux raisons : premièrement il participe de la vérité divine, deuxièmement il est nécessaire au salut. Nier l'immortalité de l'âme humaine revient à renier la vérité divine ainsi qu'à risquer son salut. En effet, nier ou mettre en doute une vérité de foi constitue une hérésie, qui, en principe, exclut du salut ceux qui s'y engagent[378].

Il ne fait nul doute que le lecteur de la *Bulla Apostolici regiminis* se trouve face à l'énonciation d'un dogme. Les redoutables conséquences de la négation du dogme se retrouvent dans la bulle : l'hérésie et l'exclusion du salut sont présents tout au long du texte. Ses premières lignes nous apprennent que la cause première de la rédaction de la bulle est la sollicitude du pape envers les âmes égarées. Par la suite, les pères conciliaires visent les philosophes qui nient le dogme comme de « détestables et abominables hérétiques et infidèles qui ébranlent la foi catholique », et ils « condamnent et réprouvent ceux qui affirment que l'âme intellective est mortelle ou unique en tous les hommes, ou qui sont dans le doute à ce sujet »[379].

L'affirmation de la mortalité et de l'unicité de l'âme humaine est propre aux aristotéliciens hétérodoxes : « que l'âme est mortelle en tant que forme du corps » est une proposition généralement attribuée aux interprètes d'Alexandre d'Aphrodise et « que l'âme est unique en tant que capacité intellective » est une proposition soutenue par les averroïstes – c'est ce que nous verrons plus en détail au cours de la partie consacrée aux institutions académiques

[376] *Ibid*., p. 1237-1239.
[377] Peter Walker, « Dogme », in LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. p. 416.
[378] Walter Kern, « Hérésie », *Ibid*., p. 631.
[379] ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p. 1237-1239.

de ce chapitre[380]. Ce qu'il faut à présent comprendre, c'est qu'aussi bien la mortalité que l'unicité de l'âme nient le dogme chrétien.

Nier bien sûr, mais aussi mettre en doute une vérité de foi, constitue une hérésie. Le doute nous intéressera tout particulièrement dans les condamnations du concile. Nous le verrons dans notre analyse, ce doute prend deux formes. Outre la condamnation du mortalisme et de l'unicisme, soutenir que le contenu des doctrines précitées soit vrai, même seulement d'un point de vue philosophique, ainsi que se tourner vers le doute, est fortement réprouvé par l'assemblée conciliaire. Si l'attaque à l'endroit des alexandriniens et averroïstes est explicite, le deuxième volet de l'accusation, plus subtil, est sujet à des interprétations divergentes. Il ne s'agit plus de critiquer le contenu d'une doctrine philosophique (que l'âme humaine est mortelle ou unique pour tous les hommes), mais il s'agit plutôt d'une attitude[381] philosophique (qu'on ne puisse jamais savoir ou être certain que l'âme humaine est immortelle et multipliée selon les corps).

Nous voyons dans cette partie de la bulle un point commun fécond avec la réflexion sur les raisonnements probatoires de deuxième degré du philosophe padouan Pietro Pomponazzi dans son *Tractatus de immortalitate animæ*, paru trois ans après la promulgation de la *Bulla Apostolici regiminis.* Plus précisément, nous pensons que le concile de Latran V condamne l'attitude philosophique de Pietro Pomponazzi dans la *Bulla Apostolici regiminis*. De très nombreux auteurs[382], depuis le XIX^{e} siècle, s'accordent à penser que la constitution approuvée lors de cette VIII^{e} session à la Basilique du Latran est une condamnation de la doctrine de Pietro

[380] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.2 Institutions académiques et autorités ecclésiastiques dans l'Italie du XV^{e} siècle »

[381] Nous reprenons le terme d'"attitude" de l'article d'Annalisa Cappiello : « The *Apostolici regiminis* derived from the urgency to censor the Alexandrist doctrine of the mortality of the individual soul and the Averroist doctrine of the unity of the intellect – as well as the attitude of those who asserted that these doctrines were true "at least from a philosophical point of view" (*secundum saltem philosophiam*) ». CAPPIELLO Annalisa. Apostolici regiminis and vera philosophia. From Savonarola to Javelli, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* Tome 64:1 (2017), p. 45-46.

[382] Selon ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p. 1213, c'est le cas de : A. Denifle, « Die Absicht des V. Laterankonzils » *Scholastik*, 8, 1933, 359-379 ; S. Offelli, « Il pensiero del concilio lateranense V. sulla dimonstrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana », *Studia Patavina* 1, 1954, 7-40 ; GILSON Etienne, « Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 36, 1961, 163-276 ; M. Pine, « Pomponazzi and the Problem of Double Truth », *Journ. of Intell. History* 29, 1968, p. 163-176. Nous ajoutons Guy Bedouelle, à l'entrée « Latran V (Concile) » in LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. p. 773 ; DENZINGER Heinrich. *Symboles et définitions de la foi catholique*. P. Hünermann (éd. originale), J. Hoffmann (éd. française). Paris : Cerf, 2010, p. 400 ; KRISTELLER, Paul Oskar. Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi, in *Studies in Renaissance thought and letters.* p. 353 et seq. ; PASTOR Von Ludwig Freiherr. *The history of the popes from the close of the middle ages. Drawn from the secret archives of the Vatican and other original sources.* (Vol. VIII) Ralph Francis Kerr (éd.), London : Kegan Paul, Trench, Trübner & CO., 1908; RENAN Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. p. 255. En outre, J. Monfasani, dans son article MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (2017) 64:1, écrit à la p. 27 « The most famous decree to come out of the Council was the papal bull *Apostolici Regiminis,* which has traditionally been viewed as aimed at the secular Aristotelians in Padua who refused to make philosophy conform to the dictates of theology », ce qui correspond bien à Pietro Pomponazzi.

Pomponazzi. Nous nous rangeons à leurs côtés. Afin d'étayer et de soutenir ce point de vue, il nous faudra examiner à l'aide d'une étude de contexte et d'histoire des idées comment et pourquoi les pères conciliaires condamnent Pietro Pomponazzi.

Le texte de la bulle *Apostolici regiminis* est extrêmement synthétique. Il ne nomme pas les adversaires visés. Il n'y est pas non plus fait clairement état des intentions du concile sur différents points, pourtant centraux. Il s'agit pour nous, préalablement à l'analyse textuelle de la *Bulla Apostolici regiminis*, de montrer que le couple « foi-mœurs » se recoupe avec le vote des pères conciliaires dans l'étude des liens institutionnels entre autorités ecclésiastiques et universités[383]. Les pères conciliaires, dans le cadre de leur programme, soutiennent un arrière-fond intellectuel professionnel précis. C'est ce que nous entendons découvrir en nous posant deux questions de recherche, questions énoncées dans la prochaine partie de ce travail. Ces questions nous suivrons dans notre travail de contextualisation, mais aussi dans notre travail d'analyse du texte de la bulle.

Distinguer les contours du contenu doctrinal de ce décret implique de déplier le résumé (extrêmement bref, donné en une formule frappante) des spéculations philosophiques visées par la condamnation du pape Léon X. Après avoir mené une étude de contexte et d'histoire des idées, notre analyse de texte aura pour but de retracer le plus fidèlement possible le raisonnement des pères conciliaires, en développant sa logique, en développant ses références explicites et en lui rattachant ses différentes références implicites. Nous espérons ainsi pouvoir montrer pourquoi les pères conciliaires visent l'attitude philosophique de Pietro Pomponazzi, ainsi que leurs manquements et incompréhension face à une telle attitude.

[383] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.2 Institutions académiques et autorités ecclésiastiques dans l'Italie du XV^e^ siècle »

3.1 Que vise la Bulla Apostolici regiminis ? Doctrines et interprétations

Comprendre les intentions des membres de la VIII[e] session du concile de Latran implique de se poser la question suivante : que vise au juste la *Bulla Apostolici regiminis* ? Cette question doit être comprise comme comprenant aussi bien les doctrines et thèses que les membres du concile soutiennent que les doctrines et thèses que les membres du concile souhaitent interdire. Aussi décomposons-nous cette question comme suit :

Que vise la *Bulla Apostolici regiminis* ?

1. Qui sont les personnes et quelles sont les thèses qui ont causé l'établissement de la *Bulla Apostolici regiminis* ?
2. Qui sont les personnes et quelles sont les thèses que la *Bulla Apostolici regiminis* attaque ?

Ces deux questions se recoupent en partie, mais il est important de les distinguer. Il s'agira de nos questions de recherche pour notre étude de contexte et d'histoire des idées ainsi que pour notre analyse du texte de la bulle. Premièrement, nous mènerons une étude des interprétations déjà soutenues par les plus grands spécialistes contemporains, que nous confronterons aux éléments historiques pertinents afin de nous positionner parmi ces différentes interprétations. Parmi les causes de la rédaction de la bulle se trouveront aussi bien les personnes et les thèses qui ont soutenu le décret que celles qui l'ont involontairement provoqué. Les causes de la rédaction de la bulle consistent autant en les convictions qui l'ont portée qu'en les opinions, considérées comme déviantes, qui ont généré la volonté, exprimée dans la bulle, de les exclure.

Deuxièmement, nous nous attellerons à une analyse approfondie de la bulle dans le but de déterminer plus précisément, dans le texte, quelles sont les personnes et les thèses attaquées par les pères conciliaires. Nous développerons la réflexion des pères conciliaires et nous ferons un travail de références explicites et implicites du texte, tout en gardant en tête l'interprétation qui sera la nôtre au sujet des personnes et des thèses ayant soutenu la bulle, ainsi que de celles ayant généré la volonté de les exclure.

Nous espérons que les différentes interprétations de la bulle, soutenues par les spécialistes nous permettront d'acquérir une bonne vue d'ensemble des relations logiques que les positions au sujet des nombreuses affirmations du concile entretiennent entre elles. E. Constant établit une liste des différentes interprétations de la bulle par les plus grands chercheurs s'étant

intéressés à cette question[384]. Je me propose de répartir ces noms, travaux et points de vue en trois grandes lignes d'interprétation ci-après :

Selon la première interprétation, les auteurs de la bulle s'opposent à l'humanisme montant en général, avec ce qu'il amène de scepticisme, de libertinage, etc. Félix Gilbert[385], en 1967, voit en l'édition par Aldus Manutius du *De rerum natura* de Lucrèce en 1500 à Venise, par Hieronymus Avancius de Vérone, la cause première de la condamnation *Apostolici regiminis*. Pour Constant, J. Headley en 1990, et J. B. Ross en 1970 s'inscrivent dans cette ligne interprétative. Selon nous, L. Ranke initie déjà cette réflexion en 1888[386].

La deuxième interprétation consiste à voir, dans le texte de la bulle, une attaque caractérisée contre les aristotéliciens laïques qui n'ont pas accordé leurs propos à ceux de la Bible, c'est-à-dire, ceux qui ont contredit le dogme de l'immortalité de l'âme. C'est la ligne interprétative qui rassemble le plus d'auteurs. Elle est déjà défendue par E. Renan en 1849[387]. L. von Pastor, dans la même veine, soutient que cette bulle attaque les averroïstes en général et Pietro Pomponazzi en particulier. Ainsi, ce qui aurait incité l'établissement de ce décret seraient les cours bien connus de Pomponazzi, comme le soutient Pastor[388]. Kristeller, quant à lui, estime que c'est le platonisme montant, par le biais de Marsile Ficin, s'opposant aux aristotéliciens

[384] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 33, n°2 (2002), pp. 353-379.
[385] GILBERT Felix. Cristianesimo, umanesimo e la bolla "Apostolici Regiminis", in *Rivista storica italiana*. N°79 (1967), pp. 976-90.
[386] « Au milieu de cette exaltation d'études et de productions de la littérature et des arts, Léon X jouissait alors de la puissance temporelle réservée à la plus haute dignité ecclésiastique. (…) C'est en sa présence qu'on a représenté la première tragédie et les premières comédies en langue latine, malgré le scandale du sujet tiré de Plaute. Arioste était du nombre des connaissances de sa jeunesse ; Machiavel a écrit plusieurs choses particulièrement pour lui ; Raphaël remplissait ses appartements, ses galeries et ses chapelles de l'idéal de la beauté humaine. (…) Au milieu d'un tel état de choses, les convictions et les sentiments de la foi chrétienne durent nécessairement s'affaiblir ; elle fut même l'objet d'attaques directes. » RANKE Léopold. *Histoire de la papauté pendant les seizième et dix-septième siècles.* p. 108-109. Les attaques en question étant décrites par Ranke comme provenant des « écoles des philosophes » en général, et de « Pietro Pomponazzo » en particulier, nous pensons que Ranke estimait que l'ambiance humaniste qu'il relate dans l'extrait que nous mentionnons a affaibli la foi, ce qui a permis ensuite aux philosophes de l'attaquer de façon directe.
[387] Précisons ici que E. Renan confond trois personnages lorsqu'il aborde le sujet du contexte historique des discussions sur l'immortalité de l'âme à la cour de Léon X : il dit avec raison que c'est Bembo (soit : le cardinal Petrus Bembus) qui corrigea le *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi et le sauva du bûcher. Mais ensuite, Renan confond Bembus et Javelli lorsqu'il affirme que c'est "encore sous sa protection que Pomponat publia un *Defensorium* contre Niphus." Peu après, Renan se trompe encore, prenant un évêque de Bergame pour un autre ; parlant du même Petrus Bembus, il écrit : "que pouvait-on attendre de sérieux d'une bulle contre-signée *Bembo* et ordonnant de croire à l'immortalité ?" Or, ce n'est pas Bembus, évêque de Bergame de 1544 à 1547, mais Nicolaus Lippomanus, évêque de Bergame de 1512 à 1516, qui a assisté à la séance ayant abouti à la *Bulla Apostolici regiminis.* De plus, permettons-nous de rappeler que Nicolaus Lippomanus n'a pas validé ladite bulle, ce qui semble aller à l'encontre du terme "contre-signée" employé par Renan. Ernest Renan. *Averroès et l'averroïsme.* p. 255.
[388] PASTOR Von Ludwig Freiherr. *The history of the popes from the close of the middle ages. Drawn from the secret archives of the Vatican and other original sources.* p. 8:389.

laïques, qui est à l'origine dudit décret[389]. Constant relate que John Monfasani s'inscrit dans cette ligne d'interprétation en 1993[390]. Dans son dernier article, paru en 2017, Monfasani persiste et signe : il soutient la thèse selon laquelle ce n'est pas l'anti-humanisme (contrairement aux tenants de l'interprétation de la première ligne), mais l'anti-aristotélisme et l'influence sceptique qui ont motivé la mise en place de la *Bulla Apostolici regiminis*[391].

Selon une troisième interprétation, la bulle consiste avant tout en une condamnation de la théorie de la double vérité. Que le concile prenne la démontrabilité de l'immortalité pour acquise ou qu'il ne se prononce tout simplement pas à ce sujet, le point central de cette interprétation de la bulle consiste à affirmer qu'en tous les cas, le but du concile n'est pas d'émettre une déclaration dogmatique de plus au sujet de l'immortalité de l'âme, mais bien de promulguer une condamnation de la théorie de la double vérité. Selon E. Constant, lorsque les pères conciliaires définissent comme fausse toute thèse allant à l'encontre de la foi, ils s'opposent à toute conception de la double vérité, qu'ils jugent comme étant une hérésie[392]. L. Bianchi semble adopter également l'interprétation selon laquelle la bulle condamne la théorie de la double vérité : selon lui, la bulle reflète une conception thomiste de la vérité philosophique comme unique et provenant de la raison, elle-même guidée par la foi[393].

Quelle que soit l'interprétation, l'élément de départ fait l'unanimité : la *Bulla Apostolici regiminis* intervient dans un contexte d'attention particulière portée aux questions « de foi et de mœurs »[394], comme le formule très justement Heinrich Denzinger. Dans la bulle, les pères conciliaires s'inquiètent de ceux qui nient le dogme de l'immortalité de l'âme. Leur but est d'endiguer le flux des fidèles décidant de se détourner du dogme en question. En outre, le constat de l'affaiblissement général de la foi mène le concile à se questionner sur les mœurs alors en vigueur. Le concile entend restaurer la bonne morale des laïcs comme celle du clergé.

---

[389] KRISTELLER Oscar. The Theory of Immortality in Marsilio Ficino, in *Journal of the History of Ideas.* N°1 (1940), pp. 299-319.
[390] MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly.*
[391] MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.*
[392] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in *The Sixteenth Century Journal*. p. 356.
[393] « Par-delà toute discussion sur les sources (platoniciennes, ficiniennes, scolastiques) qui ont inspiré la décision de se prononcer sur l'immortalité de l'âme, la section disciplinaire de la constitution *Apostolici regiminis*, en imposant des normes rigides de comportement aux professeurs de philosophie, reflète une conception de la vérité philosophique qui me paraît strictement scolastique, et précisément thomiste. Elle donne, pour ainsi dire, une traduction institutionnelle des principes fondateurs de la conception des rapports entre la raison et la foi formulée par Thomas et largement diffusée à la Renaissance dans les milieux ecclésiastiques : unicité de la vérité, fausseté de tout énoncé qui contredit les données de la foi chrétienne, possibilité de la raison de reconnaître son erreur, une fois avertie par la foi qui joue donc le rôle de critère négatif dans la démarche philosophique. » BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 127-128.
[394] DENZINGER Heinrich. *Symboles et définitions de la foi catholique*. p. 400.

L'un des signes forts de la volonté de réforme morale de l'Eglise est tout d'abord celui de la célèbre oraison, pour l'ouverture du concile de Latran V en 1512, de Gilles de Viterbe (1469-1532), général de l'ordre des Augustins, tenu en haute estime par le pape Léon X[395]. L'autre signe fort de la volonté de réforme morale de l'Eglise est celui du *Libellus ad Leonem X Pontificem Maximum*. Ce texte consiste en un programme détaillé de la réforme morale de l'Eglise[396]. Paul Giustiniani (1476-1528), moine bénédictin de l'ordre des Camaldules et Vincenzo Querini (1478-1514), clerc vénitien du même ordre, le rédigent ensemble en juillet 1513, soit cinq mois avant la tenue de la VIII[e] session du concile de Latran V. Autant dire que le *Libellus* a fort bien pu influencer l'écriture de la bulle dans le sens de la réforme des mœurs.

3.1.1 Platonisme et scepticisme comme sources de la *Bulla Apostolici regiminis*

F. Gilbert fait partie de ceux qui pensent que le *libellus ad Leonem X Pontificem Maxmimum* de Giustiniani et Querini a influencé l'écriture de la *Bulla Apostolici regiminis*[397]. Selon lui, les deux moines réagissent contre l'édition dite « Aldine » de Lucrèce, publiée en 1500, et considérée comme de la littérature païenne valorisée par le courant humaniste montant. Avant de nous plonger dans cette interprétation de la bulle, démêlons les liens que les personnages que nous étudions entretiennent entre eux, afin de cerner les associations et répulsions des idées tenues par ces personnages ou, tout du moins, le contexte général.

Aldus Manutius (1449-1515), dit « Alde l'Ancien », avait été mandaté pour être le précepteur d'Alberto III Pio (1475-1531), fils de Caterina Pico et Lionello I Pio di Savoia, par l'oncle de l'enfant, le fameux philosophe et théologien Jean Pic de la Mirandole (1463-1494). Quelques années plus tard, Aldus Manutius installe son imprimerie à Venise. S'entourant des meilleurs éditeurs vénitiens, s'associant financièrement avec Alberto III Pio, alors devenu seigneur de Carpi, travaillant avec de nombreux érudits de l'Empire byzantin ayant fui la conquête ottomane, Alde l'Ancien fait fructifier son imprimerie et publie plus d'une centaine de titres, parmi lesquels on note que la langue grecque est prépondérante. Pietro Pomponazzi, qui connaît fort bien Alberto III Pio pour avoir été son professeur et son grand ami[398], apparaît

[395] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in The Sixteenth Century Journal. p. 358.
[396] MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. p. 37-38.
[397] GILBERT Felix. Cristianesimo, umanesimo e la bolla "Apostolici Regiminis", in *Rivista storica italiana*. p. 976-90.
[398] Ils ont en outre travaillé ensemble lors de l'exil de Pomponazzi à Ferrare (Cf. le chapitre de notre travail intitulé « 1.1 La période padouane (1487-1508) »), où ils se sont tous deux liés d'amitié avec Petrus Bembus, qui, comme Alberto, fut l'un des étudiants de Pomponazzi à Padoue. Bembus ne sera pas moins que le secrétaire du pape Léon X, puis conservateur de la bibliothèque St-Marc, puis évêque de Bergame de 1544 à 1547. En 1495, Bembus est publié par Alde et est bien connu pour reproduire, dans ses oeuvres littéraires, le style de Cicéron.

sur l'une des fresques de la chapelle du palais Carpi en compagnie d'Aldus Manutius et de Lionello II Pio, premier fils de Caterina et Lionello I Pio. Alberto III Pio, associé au courant humaniste, défend l'Eglise contre la Réforme. Il participe à la VIII[e] session du concile de Latran et accorde son *placet* à la *Bulla Apostolici regiminis* – contrairement à l'évêque de Bergame, Nicolaus Lippomanus et contrairement aussi au maître de l'ordre général des Prédicateurs, Cajétan.

Si, comme l'interprète F. Gilbert, les auteurs de la bulle attaquent l'humanisme et le scepticisme montants, encore faut-il également mentionner le rôle que le scepticisme humaniste a joué dans l'établissement du décret *Apostolici regiminis*. L'humanisme de la Renaissance se distingue, selon C. B. Schmitt, par l'accent particulier que ses tenants mettent sur les auteurs classiques, accent qu'il s'agit de replacer dans le contexte du renouveau classique[399] . Celui-ci, on l'a vu, permet un retour aux textes grecs d'Aristote ainsi qu'une redécouverte de Platon. De manière générale, comme le définit Schmitt, c'est avant tout un goût prononcé pour la grammaire grecque et latine, pour l'histoire, la rhétorique, la littérature et la philosophie morale qui s'exprime durant la période humaniste. En dehors de ces champs d'intérêt bien connus, la pensée purement philosophique à l'œuvre, à cette époque où les enjeux scientifiques se confrontent, n'est pas sans importance. Le renouveau classique apporte un intérêt certain pour les philosophes de l'Antiquité, qui mène lui-même en partie à la révolution scientifique visant à écarter le système aristotélicien prévalant au cours des siècles de scolastique. De même, certains philosophes chrétiens et théologiens font partie de cette volonté de dépasser la métaphysique du Stagirite, bien établie par les grandes autorités médiévales. Pensons au platonisme florentin, ainsi qu'au scepticisme antique, et plus notamment au scepticisme pyrrhonien. L'influence humaniste doit être reconnue dans ces courants de pensée, en lesquels de grands auteurs ont vu autant de possibilités métaphysiques salvatrices en ces temps mouvementés pour l'Eglise catholique.

M. Granada l'explique bien : si le scepticisme ancien fait partie du programme humaniste depuis le début du XV[e] siècle, c'est plutôt dans la perspective d'un intérêt historique quant au développement de la philosophie ancienne que dans celle d'un intérêt véritablement

[399] Selon C. B. Schmitt, la définition de l'humanisme souligne sa référence classique, « en éliminant presque complètement l'idée d'un engagement particulier (idéologique ou philosophique) de la part des humanistes. À l'égard de certains pans de l'héritage de l'Antiquité classique, les humanistes ont eu en commun une dévotion et une compétence. La grammaire grecque et latine, l'histoire, la rhétorique, la littérature et la philosophie morale furent les ingrédients essentiels de l'humanisme de la Renaissance. » SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. p. 6.

philosophique[400]. À ses débuts, la philosophie humaniste s'ancre encore dans le prolongement dogmatique de la philosophie médiévale mais l'attrait pour l'histoire des idées, pour l'Antiquité, pour la langue grecque s'insère quant à lui dans l'ambition d'érudition apportée par la révolution culturelle humaniste. Dans le milieu florentin, Marsile Ficin (1433-1499) illustre bien ce propos : alors qu'en bon humaniste, il connaît le scepticisme antique, le philosophe qu'il est se tourne vers Platon afin de satisfaire sa pensée dogmatique selon laquelle la connaissance de la vérité est accessible pour l'homme[401]. Granada nous apprend que Ficin a pour projet de restaurer la *prisca theologia*, afin d'établir la vérité de la religion en général face aux aristotéliciens radicaux (alexandrinisme, averroïsme)[402]. Selon la *prisca theologia* en effet, les peuples païens, depuis l'Antiquité, auraient développé une pensée doctrinale cohérente mais parallèle à la révélation biblique, dont l'apogée se trouverait chez Platon[403].

Dans un second temps, à la fin du XV^e^ siècle à Florence, Girolamo Savonarola (1452-1498) développe sa propre stratégie pour établir la vérité du christianisme, en particulier contre les aristotéliciens de tout genre[404]. Contrairement à Ficin, Savonarola abandonne le dogmatisme puisqu'il sape toute prétention humaine de parvenir à la connaissance de la réalité par la raison naturelle. Il développe un fort intérêt pour l'œuvre de Sextus Empiricus (160-210), dont il demande la traduction en latin à Amerigo Vespucci (1454-1512) ainsi qu'à Zanobi Acciaiuoli (1461-1519)[405]. C'est par le scepticisme antique que Savonarola entend mener à bien son projet. Puisqu'il meurt avant de pouvoir atteindre son but, Savonarola et Gianfrancesco II Pico Mirandola (1469-1533) se font les dignes successeurs de ce projet au cœur duquel le scepticisme est la clé de la défense du christianisme.

Gianfrancesco II Pico Mirandola, fils de Galeotto I Pico (frère de Caterina Pico) et de Bianca d'Este (cousin d'Alberto Pio II et, lui aussi, neveu de Jean Pic de la Mirandole), rédige, entre 1513 et 1514, un document en faveur d'une réforme des mœurs, intitulé *De reformandis moribus*. Il y exhorte le pape Léon X et le concile de Latran V à réformer la morale au sein de l'Eglise. Il n'est pas certain que cette exhortation ait pu influencer la rédaction de la *Bulla Apostolici regiminis* (1513), mais elle a l'avantage de présenter la pensée de Gianfracesco Pico à l'égard de l'Eglise. Alors que Gianfrancesco en appelle à la réforme des mœurs dans l'Eglise,

[400] GRANADA Miguel. Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole, in *Le scepticisme aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. P.-F. Moreau (dir.) Tome II, Paris : Albin Michel, 2001, p. 12-14.
[401] *Ibid*., p. 19.
[402] *Ibid*., p. 22.
[403] *Ibid*., p. 19.
[404] *Ibid*., p. 29.
[405] *Idem.*

il soutient que la philosophie antique est incompatible avec le christianisme. Jusqu'ici, l'interprétation de F. Gilbert semble se tenir : la pensée chrétienne orthodoxe ne souffre pas les auteurs païens de l'Antiquité. Or, il s'agit, avant de souscrire à cette interprétation, de découvrir précisément quels auteurs Gianfrancesco vise lorsqu'il parle de « philosophie antique » : dans son *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae* (1520), c'est bien la pensée aristotélicienne, et avec elle tous ses commentateurs scolastiques orthodoxes, qu'il attaque. En 1523, Gianfrancesco écrit un *De immortalitate animae digressio*, dans lequel il prend à parti la position d'Averroès au sujet de l'âme humaine individuelle ainsi que celle d'Alexandre quant à la mortalité de l'âme humaine[406].

Gianfrancesco Pico, comme son précédesseur Savonarola, se méfie de la raison humaine et ne lui reconnaît que la possibilité d'atteindre des conclusions arbitraires. Il nie, à l'aide de Sextus Empiricus[407], la validité des syllogismes et de l'induction, dévaluant l'idée de causalité. Rien n'est connaissable, et la foi ne peut se fonder que sur les Ecritures saintes. Gianfrancesco utilise le scepticisme pyrrhonien pour mettre en doute la raison humaine et ainsi rendre à la foi un statut supérieur. Aucun philosophe, dont le rôle est d'exploiter la raison humaine afin de parvenir à des connaissances, ne peut atteindre la vérité donnée par la révélation.

Comme l'écrit C. B. Schmitt[408], pour ceux qui identifient le scepticisme à une attitude anti-religieuse, l'utilisation d'arguments sceptiques de la part de Gianfrancesco peut paraître surprenante ; mais l'usage du scepticisme est considéré par le second Pico comme une occasion inespérée d'attaquer la philosophie dogmatique au nom du christianisme. En cela, la réflexion que développe Gianfrancesco est le symptôme de la suite de la révolution humaniste, cette fois-ci non plus généralement culturelle, mais bel et bien proprement philosophique. Le dogmatisme médiéval est petit à petit abandonné, laissant place au doute philosophique. Schmitt nous le confirme : alors qu'au début du XV^e^ siècle, à l'instar de Marsile Ficin et de son platonisme, la tendance croissante consiste à placer l'accent sur la raison et l'importance de la connaissance

[406] BOULÈGUE Laurence. La *Digressio* sur le *De Anima* III de Jean-François Pic de la Mirandole. Une contribution paradoxale la tradition péripatéticienne, in *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis, Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*. p, p. 247.

[407] «*Gianfrancesco goes on for many pages, basically repeating the argument given by Sextus, but also adding additional arguments, to show that the ancient philosophers' various attempts to find a stable criterion for the discovery of truth were unsuccessful. The pre-Socratics, Plato and his school, the Pythagoreans, the Stoics, the Epicureans, Aristotle and and the Peripatetics have failed to overcome the obstacles which the Sceptics introduced. He, therefore, concludes that the philosophers have not yet found a reliable criterion of truth upon which judgments can be based.* » SCHMITT Charles B. *Gianfrancesco Pico della Mirandola: (1469-1533) and his critique of Aristotle.* The Hague: M. Nijhof, 1967, p. 50.

[408] « *In his view the destruction of the validity of the general laws of philosophy and science could have only the effect of inducing his contemporaries and successors to withdraw their confidence in Aristotelianism and to place it rather in the undemonstrated, yet unquestionable, truths of Christian Scripture.* » *Ibid*., p. 6.

naturelle, certains auteurs – Girolamo Savonarola, Gianfrancesco II Pico della Mirandola, ou encore Martin Luther (1483-1546) – quant à eux, insistent sur le fait que la religion doit être basée sur la foi en la révélation chrétienne plutôt que sur la raison[409].

Soulignons que ces deux oppositions philosophiques fondamentales (dogmatisme et anti-dogmatisme) ont lieu dans le même milieu : le milieu humaniste florentin de la fin du XV[e] siècle. À quel moment le platonisme laisse-t-il l'espace nécessaire à l'entrée en scène du scepticisme ? Certains indices donnent une idée temporelle de cette succession. M. Granada évoque une conversation, rapportée par Pietro Crinito (disciple de Pic de la Mirandole), au début du XVI[e] siècle, entre Pic de la Mirandole, Savonarola et Laurentianus, au sujet de l'accord entre le christianisme et la philosophie antique, conversation durant laquelle Savonarole proteste vigoureusement déjà contre un tel accord, pointant en passant l'orgueil de Platon et l'impiété d'Aristote[410]. Pour R. H. Popkin, c'est la dispute, déclenchée par la Réforme, au sujet du « critère correct du savoir religieux (alors connu sous le nom de « règle de la foi ») » qui fut la porte d'entrée du scepticisme antique dans la Renaissance avancée, et qui mena par la suite à la « crise pyrrhonienne du début du XVII[e] siècle »[411]. Ces deux indices nous montrent que le scepticisme entre dans les discussions des philosophes dès le début du XVI[e] siècle.

Le propos que Pietro Pomponazzi développe dans ce que nous avons nommé « les raisonnements probatoires de second degré » a pour similitude avec celui de Savonarola et de Gianfrancesco Pico le scepticisme d'origine pyrrhoniste, envers les démonstrations rationnelles au sujet des objets de foi tel que celui de l'immortalité de l'âme. Pietro et Gianfrancesco se connaissaient-ils ? Rien ne l'indique. Néanmoins, nous pouvons citer deux connaissances communes qui occupent une place importante dans la vie de l'un comme dans celle de l'autre : d'abord Alberto III Pio, excellent ami de Pomponazzi avec lequel il étudie de nombreuses années, et cousin germain de Pico, qu'il aide à plusieurs reprises dans ses graves querelles familiales. Ensuite Petrus Bembus, qui fut une aide précieuse pour Pomponazzi au moment de la polémique entourant son *Tractatus de immortalitate animae*, était l'un des amis de Gianfrancesco avec lequel il entretenait une correspondance au sujet de ses œuvres. Certes, nous ne pouvons décidément pas associer Pietro Pomponazzi, foncièrement scolastique, au

[409] «*In a period of history in which increasingly emphasis was being placed both on reason and on the importance of natural knowledge, Pico's – as well as Savonarola's and Luther's – insistence that religion must be based on* fides *rather than* ratio *is understandable*. *Ibid*., p. 7-8.
[410] GRANADA Miguel. Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole, in *Le scepticisme aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. p. 29.
[411] POPKIN Richard H. *Histoire du scepticisme, d'Erasme à Spinoza*. C. Hivet (trad.). Paris : Presses universitaires de France, 1995, p. 23.

courant humaniste ; pour autant, l'influence sceptique est primordiale dans sa critique de la raison humaine, et la pensée d'un personnage aussi proche que celui de Gianfrancesco Pico, explicitement développée en ce sens, ne peut que nous convaincre d'y rechercher des résonances intéressantes. Nous montrerons, dans la troisième partie de ce travail, quels liens entretiennent le scepticisme et la pensée de Pomponazzi.

Pour ce qui nous intéresse ici, nous désirons démontrer que l'influence sceptique, portée par le renouveau grec de cette période nommée « humanisme de la Renaissance », se retrouve dans les arguments des philosophes orthodoxes et autres théologiens. Selon nous en effet, cette influence fait partie de celles ayant causé l'établissement du décret *Apostolici regiminis*. Gianfrancesco II Pico, contrairement à son cher cousin germain Alberto III Pio, n'est pas nommé dans la liste des votants disponible dans l'édition de Mansi[412]. A-t-il assisté à la VIII[e] session du concile de Latran ? Comme l'explique L. Boulègue, « Pic dit avoir été présent, cependant, si ce fut le cas, il ne l'a pas été en tant que membre officiel puisque son nom n'apparaît pas dans les listes du concile. »[413] K. J. Hefele assure qu'il était présent. Et en effet, la liste se terminant par « *ac quamplures illustres domini, & magistri sacrarum literarum, & in utroque jure doctores celeberrimi* », rien n'empêche de formuler cette hypothèse – qui reste toutefois impossible à prouver. Retenons du rôle du sceptique Pico qu'il fait montre de la même volonté que les pères conciliaires du concile de Latran V : réformer les mœurs et raffermir la foi. Son *De reformandis moribus* à l'adresse de Léon X le place dans la volonté générale de la réforme des mœurs. Pourtant pour lui – et il n'est pas le seul – c'est par la critique des capacités rationnelles que ce but pourra être atteint. Nous verrons plus tard si cet avis était compatible avec celui des auteurs de la bulle ; pour l'instant, notons que le scepticisme antique pousse certains penseurs comme Pico, baignés dans l'orthodoxie chrétienne, à critiquer et souhaiter la fin du règne de ceux que l'on a nommés les « aristotéliciens orthodoxes ».

Nous ne nous accordons pas entièrement avec l'interprétation de F. Gilbert, selon laquelle la volonté des auteurs de la bulle était de viser l'humanisme montant, puisque de grands humanistes se trouvaient parmi leurs rangs (Pio, Bembus, Léon X). En ceci, nous rejoignons les rangs de J. Monfasani[414], selon qui la bulle vise plutôt l'aristotélisme dans son école scolastique, comme nous le détaillerons dans la partie suivante. En revanche, nous nous

[412] MANSI Ioh. Dominicus (ed). *Sacrorum Conciliorum nova collectio*. p. 827.
[413] BOULÈGUE Laurence. La *Digressio* sur le *De Anima* III de Jean-François Pic de la Mirandole. Une contribution paradoxale à la tradition péripatéticienne, in *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis, Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*. p. 245.
[414] MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. pp.27-44.

accorderons avec F. Gilbert lorsque nous montrerons, dans la partie de ce travail consacrée à l'analyse de la bulle, que le scepticisme, l'une des influences apportées par l'humanisme et portée par philosophes et des théologiens désirant agir dans l'intérêt de l'Eglise (Savonarola, Pico), ne fait pas l'unanimité parmi les autorités ecclésiastiques. Ainsi, le rôle du scepticisme dans l'histoire de ce décret est complexe : il aura été une probable influence ayant causé son établissement dudit décret, avant de se transformer en une très plausible cible du même décret.

Revenons-en aux différentes interprétations contemporaines de la bulle ainsi qu'aux courants de pensée qui gravitaient à l'époque autour de celle-ci. J. Monfasani, se distançant de l'interprétation de la bulle de F. Gilbert, qui consiste à voir un soulèvement contre l'humanisme montant de la part de Giustiniani et Querini, souligne que le programme de la réforme morale de l'Eglise que décrit le *libellus ad Leonem X Pontificem Maxmimum* de ces deux auteurs passe par une réforme éducative du clergé[415]. Les deux auteurs du *libellus*, en accord avec Erasme, en appellent à la fin du système scolastique, et mettent ainsi en relief le conflit entre vérité chrétienne et philosophie païenne, dont l'aristotélisme est la figure de proue. Ajoutons que Gilles de Viterbe, influencé par le platonisme florentin, est vivement opposé aux positions des aristotéliciens padouans, souvent hétérodoxes, tout particulièrement à celles de Pietro Pomponazzi[416]. À ce point, nous devons nous demander si les auteurs de la bulle s'opposent aux aristotéliciens hétérodoxes, ou à l'aristotélisme en général.

3.1.2 Contre l'aristotélisme : tous les aristotéliciens sont-ils visés ou seuls les aristotéliciens hétérodoxes ?

J. Monfasani s'oppose à F. Gilbert en ceci qu'il nie tout parti-pris anti-humaniste dans la rédaction de la bulle. C'est, selon lui, le conflit entre vérité chrétienne et scolastique italienne qui se trouve au cœur de cette VIII^{e} session du concile de Latran[417]. Ainsi, l'appel à la réforme morale de l'Eglise, soutenue par tant d'illustres théologiens, trouve principalement sa source, pour J. Monfasani, dans l'opposition entre le contenu des théories philosophiques et celui de la religion chrétienne. Pour preuve, Monfasani fait référence à l'adresse de Gianfrancesco II Pico

[415] MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* p. 37-38.
[416] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in The Sixteenth Century Journal. p. 358.
[417] « *If one frees oneself from the silly belief that at the time of* Apostolici Regiminis *there was an overriding fear of pagan literature in general and of Lucretius in particular, then the traditional understanding of* Apostolici Regiminis *as primarily arising from a concern with the threat to Christian truth posed by contemporary Aristotelianism becomes unavoidable.* Pace *Gilbert and his successors,* Apostolici Regiminis *is in no way an anti-humanistic document. But it is in a very particular way, however, an anti-philosophical document, at least from the perspective of Italian Scholasticism.* » MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. p. 35.

della Mirandola à Léon X, dans laquelle le plus gros du propos est concentré sur la réforme morale de l'Eglise. En s'attaquant à l'aristotélisme en général, Pico exorte le pape à abandonner la formation scolastique qui prévalait jusqu'alors. Autrement dit, dans son programme sceptique, Pico vise l'aristotélisme.

Selon K. J. von Hefele, Pico aurait joué un rôle important dans la rédaction de la bulle. S'opposant aux aristotéliciens, il aurait précipité leur mise en accusation. Lui « qui avait travaillé à démontrer contre la fausse science de son temps l'incertitude de la doctrine d'Aristote », aurait fait prendre au concile, sur « son initiative énergique et puissante » [418], la décision de condamner fermement ceux qui soutiennent que l'âme est mortelle ou qu'elle est unique, et que cela peut être vrai selon la philosophie. En reprenant l'étude que nous avons menée peu avant, souvenons-nous, avec M. Granada, de la position de Pico, inspirée de Sextus Empiricus : l'homme, étant dépourvu d'un critère de vérité, ne peut se prononcer sur la vérité ou la fausseté d'un jugement[419]. Sa raison naturelle est limitée. La seule et véritable source de vérité est la révélation. Aucun courant philosophique (platonisme ou aristotélisme) donc, n'est compatible avec la position de Pic.

J. Monfasani attire en outre notre attention sur d'autres acteurs intéressants ayant joué un rôle dans la mise en relief du conflit entre doctrine chrétienne et philosophie païenne : Zanobi Acciaiuoli, ami de Pico, moine dominicain, préfet de la bibliothèque du Vatican, partage l'avis de Pico selon lequel le problème de ses contemporains est celui du conflit entre vérité chrétienne et philosophie païenne. Il englobe, au sein de la philosophie païenne, aussi bien les néo-platoniciens que les aristotéliciens de son époque. Suite à la publication, en 1513, de l'édition grecque de Platon par Alde Manuce, Pico presse Acciaiuoli de traduire en latin le *De curatione graecarum affectionum libri XII* de Théodoret de Cyr (393-460). Il publie cette traduction en 1519 et la dédicace au pape Léon X. La raison de cette publication, nous explique M. Granada, est d'ériger un rempart contre la doctrine platonicienne[420].

Mais Acciaiuoli, contrairement à Pico, veut sauver la raison : pour lui, la philosophie païenne doit être contrée par des auteurs capables de rendre compatible la philosophie, en tant qu'elle se fonde sur la raison naturelle, avec l'orthodoxie chrétienne. Acciaiuoli relate dans sa préface adressée au pape Léon X que si Marsile Ficin est parvenu à ne pas tomber dans « l'hérésie pernicieuse » en lisant Platon, c'est grâce à « l'intervention providentielle

[418] HEFELE (von) Karl Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux.* p. 420.
[419] GRANADA Miguel. Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole, in *Le scepticisme aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. p. 44.
[420] *Ibid.*, p. 38.

d'Antoninus, évêque de Florence » qui lui « fournit une sorte d'antidote en les quatre livres que Thomas d'Aquin a écrit contre les païens »[421]. Acciaiuoli, contrairement à Gianfrancesco Pico, n'accuse pas l'aristotélisme en général, mais seulement les positions philosophiques déviant de la doctrine chrétienne.

Gianfrancesco II Pico della Mirandola, à cause de son scepticisme pyrrhonien, critique la place de la raison, ayant, par rapport à celle de la foi, pris la part belle dans la scolastique. Gilles de Viterbe, fort de son platonisme florentin, s'oppose aux aristotéliciens padouans. Giustiniani et Querini mettent en relief l'opposition entre philosophie païenne et vérité chrétienne. Tous les trois s'adressent au pape Léon X au moment de la session du concile de Latran V qui verra naître la *Bulla Apostolici regiminis* pour lui demander de réformer les mœurs et l'éducation au sein de l'Eglise. Tous les trois s'opposent, à leur manière, à la place de l'aristotélisme que la scolastique a contribué à établir quant aux questions d'ordre théologique.

Ici se situe une subtilité primordiale pour la compréhension du décret : il ne faut pas placer tous les platoniciens et aristotéliciens dans un seul et même camp, celui des philosophes païens, celui des cibles. En effet, certains aristotéliciens et platoniciens sont pour certains perçus comme orthodoxes et utiles à la foi. Néanmoins, comme on peut le constater chez Gianfrancesco Pico, Viterbe ou Giustiniani et Querini, ainsi que dans la volonté de réforme éducative qui anime le concile, l'aristotélisme général est en perte de vitesse. Pico témoigne : « Il y en a certains aujourd'hui qui commencent à ouvrir leurs yeux et jugent qu'il faut passer à mieux ; et ils ne pensent pas qu'Aristote devrait être autant estimé qu'il le fut »[422]. L'affaiblissement de la mouvance aristotélicienne laisse place à la redécouverte ou au raffermissement d'autres doctrines philosophiques.

Plus précisément, nous pensons que le platonisme renaissant se trouve à la base de l'influence philosophique décisive qui soutient l'écriture de la *Bulla Apostolici regiminis*. C. B. Schmitt relate le renouveau de l'intérêt pour Platon qui se manifeste à partir du pontificat d'Eugène IV (1431-1447) lorsque Pletho, Bessarion, Nicolas de Cuse et Ficin placent Platon avant Aristote[423]. E. Constant décrit l'influence grandissante du platonisme florentin allant jusqu'à imposer, à la fin du XV^{e} siècle, la doctrine de l'immortalité de l'âme ficinienne dans

[421] Theodoritus Cyrensis. *De curatione Grecarum Affectionum Libri Duodecim*. Zenobi Acciaiuoli (trad.). Paris 1519, f. 3r, in MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. p. 35.
[422] "*Sunt et ad hanc diem nonnulli qui aperire oculos incipiant et ad meliora pergendum arbitrentur ; nec existiment Aristotelem tanti esse faciendum, quanti solebat*." PICO DELLA MIRANDOLA Gianfrancesco. *Ex. Van.*, IV, 2, in SCHMITT Charles B. *Gianfrancesco Pico della Mirandola: (1469-1533) and his critique of Aristotle*. p. 61.
[423] *Ibid.*, p. 61.

les cercles intellectuels italiens, desquels Jean de Médicis, autrement dit le pape Léon X, est lui-même issu. Avec J. Monfasani[424], E. Constant fait état des dispositions platonisantes régnant au sein de l'assemblée conciliaire.

Ces dispositions sont favorisées par un anti-scotisme certain, et ce parmi les scotistes eux-mêmes : Antonio Trombetta (1436-1517), éminent théologien franciscain scotiste, présent à la VIII^e^ session du concile de Latran V, est l'un des représentants d'une mouvance, au sein même des penseurs scotistes, affirmant contre Scotus que l'immortalité de l'âme est philosophiquement démontrable[425]. Une ligue anti-scotiste existe, en revanche la théologie ockhamienne est absente : à partir du XIV^e^ siècle, Monfasani ne trouve plus aucun théologien ockhamiste parmi les franciscains italiens. Il l'explique par la structure institutionnelle italienne, qui contrairement aux universités du nord, n'inclut pas la théologie comme branche universitaire. Ainsi, alors que la logique terministe ou encore la physique ockhamiste sont bien connues, la théologie de Guillaume d'Ockham est quant à elle absente des universités italiennes. Notons que Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham nient tous deux que la philosophie puisse démontrer l'immortalité de l'âme.

Les dispositions platonisantes, la mouvance anti-scotiste ainsi que l'absence de théologie ockhamiste au sein de l'assemblée conciliaire expliquent que la *Bulla Apostolici regiminis* soit tournée contre les aristotéliciens et identifie l'immortalité de l'âme comme démontrable. Au sujet de la démontrabilité de l'immortalité pour le concile, L. Bianchi pointe le fait que « dans six des septs sermons prêchés devant le pape entre la fin du XV^e^ et le début du XVI^e^ siècle où l'immortalité de l'âme est traitée », on soutient « ouvertement que cette vérité de la foi chrétienne est philosophiquement démontrable »[426], avant de situer la VIII^e^ session du concile de Latran V dans cette lignée.

La perte de vitesse de l'aristotélisme orthodoxe prend, en cette première moitié du XVI^e^ siècle, la direction d'une attaque contre l'hérésie que représente la mise en doute d'un article de foi. C'est pourquoi le concile se positionne en faveur de la démontrabilité rationnelle de l'immortalité de l'âme, démontrabilité facilitée par la doctrine platonicienne de l'âme. Si le platonisme renaissant est à compter dans les fortes influences philosophiques portant l'écriture de la bulle, le rôle du scepticisme, on l'a vu, ne doit pas être négligé. Contrairement au platonisme, le scepticisme nie la possibilité d'appréhender rationnellement l'immortalité de

[424] MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly*. pp. 247-276.
[425] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in The Sixteenth Century Journal. p. 359.
[426] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 120.

l'âme. C'est pourquoi les sceptiques attaquent l'aristotélisme dans son entier, orthodoxe comme hétérodoxe.

Type d'apologétique	En faveur de	En opposition à
Platonicienne	Défense de la religion	Anti aristotélisme hétérodoxe
Sceptique	Défense du christianisme	Anti aristotélisme, anti platonisme

Figure 4 : Tableau des apologétiques en milieu florentin du XVe siècle

À la fois le platonisme et le scepticisme accusent l'aristotélisme de ne plus faire l'affaire en matière de démonstration de l'immortalité de l'âme[427], mais leur convergence s'arrête là. Alors que le premier, s'inscrivant dans la continuité du dogmatisme médiéval, a pour ambition de montrer qu'il est possible pour les hommes de parvenir, à l'aide de leur raison naturelle, à la vérité des thèses énoncées par la religion, Gianfrancesco Pico, au contraire, sépare, selon les mots de Granada, « la philosophie incertaine et vaine de la religion chrétienne sûre et vraie »[428]. Pour Pico, les thèses philosophiques sont discordantes, souvent fausses et hérétiques, enfin elles sont incertaines. Nous verrons que c'est un argument que Pietro Pomponazzi mentionne dans la conclusion de son traité sur l'immortalité de l'âme.

Le scepticisme a premièrement joué (avec le platonisme), le rôle d'une conviction porteuse, d'une façon marginale (notamment en la personne de Gianfrancesco II Pico). Mais il s'est, dans un second temps, présenté (avec l'aristotélisme hétérodoxe) pour les membres du concile de Latran V comme une opinion déviante à supprimer. L'ambiguïté du rôle du scepticisme dans l'établissement du décret qui nous occupe montre son effet sur la question de la démontrabilité de l'immortalité de l'âme humaine : encore quelque peu teintée du scepticisme qui a contribué à la façonner, la bulle présuppose la démontrabilité de l'immortalité tout au long de son texte sans jamais l'affirmer de manière explicite. C'est un point que nous nous proposons d'explorer dans les détails de notre analyse du texte de la *Bulla Apostolici regiminis*.

[427] Comme l'explique Granada, le point commun entre le sceptique Gianfrancesco Pico et le platonicien Marsile Ficin est celui de « la destruction de l'impiété aristotélicienne », GRANADA Miguel. « Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole », in *Le scepticisme au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle*. 2001, p. 45.
[428] GRANADA Miguel. Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole, in *Le scepticisme aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. p. 46.

Si nous nous accordons avec étude menée par J. Monfasani dans l'article intitulé « Humanism and the Fifth Lateran Council », selon laquelle les pères conciliaires se soucient du conflit, clairement avéré en ce qui concerne les aristotéliciens hétérodoxes, entre la vérité chrétienne et la philosophie païenne, nous ne pensons pas du tout qu'il faille par-là même endosser la ligne interprétative d'E. Constant[429], que nous jugeons erronnée. Celle-ci consiste à voir en la position des pères conciliaires une attaque avant tout portée contre la « double-vérité ».

3.1.3 La bulle vise-t-elle à condamner toute doctrine et usage de la « double vérité » ?

Le conflit entre aristotélisme et doctrine chrétienne prend le sens, dans l'article « A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513) » d'E. Constant, de l'affirmation de la véracité, par les philosophes païens en question, de deux contenus pourtant opposés. Ces derniers, tout en affirmant la vérité du dogme chrétien, défendraient, dans le même temps, la vérité de doctrines philosophiques contredisant le contenu dudit dogme. C'est, selon Constant, cette position bien spécifique que le concile condamnerait. Il s'agit, dans ce résumé extrêmement condensé, de distinguer trois questions :

1. la question de comprendre ce qu'est la théorie de la double vérité en elle-même,

2. la question de déterminer si les aristotéliciens hétérodoxes de l'époque du concile ont tenu la théorie de la double vérité,

3. la question de savoir si le concile de Latran V, dans son décret *Apostolici regiminis*, condamne la théorie de la double vérité.

Si nous nous intéressons ici à la troisième question, gardons en tête qu'elle est liée à la question de savoir si certains philosophes ont soutenu la théorie de la double vérité. Que ce soit le cas ou non nous en apprendra davantage sur les intentions du concile : soit la condamnation du concile témoigne de l'existence de tenants de la théorie de la double vérité, soit la condamnation fait état d'une incompréhension entre le camp des pères conciliaires et celui des philosophes : tout comme pour Etienne Tempier en 1277, la théorie de la double vérité est le symbole, aux

[429] Ce que J. Monfasani semble faire: après avoir énoncé sa position selon laquelle le concile de Latran V, dans sa VIII[e] session, se réunit sur l'impulsion d'un certain nombre d'intellectuels réclamant une réforme morale à cause de l'emprise des idées en vogue des aristotéliciens hétérodoxes (souvent padouans), il paraît reconnaître que la réelle mesure prise par le concile fut celle de la condamnation de la théorie de la double vérité: « *Nonetheless, despite the wide-spread need for a moral reform, as exemplified by the oration of Giles of Viterbo, the* Libellus *of Giustiniani and Quirini, the oration of Gianfrancesco Pico, and, outside the Council, by Erasmus, the one consequential decree to come out of the Council was that condemning the theory of a double truth.* » MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. p. 35.

yeux des pères conciliaires, du processus d'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie, processus dans lequel bon nombres de philosophes s'engagent. Mais ces deux questions exigent premièrement que nous comprenions en quoi consiste cette fameuse théorie de la double vérité. Prenons donc ces trois points dans l'ordre.

3.1.3.1 Qu'est-ce que la théorie de la « double vérité » ?

Deux propositions qui ne peuvent être ni vraies, ni fausses en même temps sont dans un rapport de contradiction. L'une est vraie si et seulement si l'autre est fausse : c'est ce dont il semble être question avec deux propositions telles que : « l'âme est mortelle » et « l'âme est immortelle ». Une brève description de la théorie de la « double vérité » est extraite de l'article de J. Monfasani : la théorie selon laquelle une opinion philosophique ou scientifique qui contredit la vérité chrétienne peut aussi être considérée comme vraie[430]. À partir de cette description, nous formalisons la théorie de la double vérité comme suit :

- Double vérité : V « P » ∧ V ¬ « P » (V = $_{df.}$ « être vrai »)

Afin de bien comprendre en quoi consiste la théorie de la double vérité, attachons-nous à comprendre comment cette formule est liée aux principes logiques appartenant au même contexte (quand bien même ceux-ci ont parfois été formulés bien des siècles après la discussion qui nous intéresse). Nous partons de l'idée selon laquelle les hommes ont des inuitions, qu'ils partagent à travers les siècles, et que ces intuitions doivent être explorées même lorsqu'elles n'ont pas encore été mises en forme par des règles logiques spécifiques. Nous serons en mesure de mieux comprendre le mécanisme et le détail de ces intuitions en leur appliquant les règles logiques dont nous disposons aujourd'hui. En fonction des principes logiques que nous allons présenter, deux possibilités s'offrent aux tenants de la double vérité.

La première possibilité, très souvent mentionnée par les chercheurs, prévoit que les tenants de la double vérité nient le principe aristotélicien de non-contradiction :

- Principe de non-contradiction : ¬ (p ∧¬ p)

Le principe de non-contradiction est ce qu'Aristote présente comme étant le premier axiome, soit le principe le plus sûr de tous. Selon ce principe, il n'est pas possible d'affirmer et de nier la même proposition. Il fait référence à l'extrait de la *Métaphysique* suivant :

[430] « (...) *the theory* [of a double truth, NdLGR] *that a philosophical or scientific opinion that contradicted Christian truth could also be viewed as true* » *Ibid.*, p. 37.

> Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue.[431]

Or, le principe de non-contradiction relève de la syntaxe quand la double vérité relève de la sémantique. Aussi, si les tenants de la double vérité nient le principe de non-contradiction, alors ils admettent la loi d'Alfred Tarski (1901-1983)[432].

- Loi de Tarski : V « P » ssi p

Il y a évidemment beaucoup à dire sur la loi de Tarski. Nous ne garderons ici que ce qui nous est utile pour mieux comprendre la position des tenants de la double vérité, ainsi que celle de leurs adversaires. Qu'une proposition soit vraie, si et seulement si elle s'actualise, représente l'idée de bon nombre de participants au débat sur l'immortalité de l'âme, tenants de la double vérité ou non. La loi de Tarski fait référence à l'extrait suivant de la *Métaphysique* d'Aristote :

> En effet, dire que l'être n'est pas ou que le non-être est, c'est faux ; dire que l'être est et que le non-être n'est pas, c'est vrai, de sorte que celui qui dit que c'est ou que ce n'est pas dira la vérité ou se trompera ; mais on ne dit pas de l'être, non plus que du non-être, qu'il n'est pas ou qu'il est.[433]

Cette conception de la vérité comme correspondance entre ce qui est dit et ce qui est, Thomas d'Aquin la formule de la façon suivante : *veritas est adaequatio rei et intellectus*[434]. Cette conception substantielle et réaliste de la vérité est largement partagée dans le contexte de la discussion aristotélicienne sur l'immortalité de l'âme. Ainsi, soutenir que la proposition « l'âme est mortelle » est vraie revient à dire que l'âme est mortelle. On comprend le courroux des pères conciliaires qui, croyant lire chez certains philosophes que cette proposition peut être vraie selon la philosophie, en tirent la conclusion que ces mêmes philosophes tiennent l'âme pour mortelle. Souvenons-nous de la méfiance des adversaires de Pomponazzi quant à la sincérité de sa foi, lorsque le Mantouan présente la mortalité de l'âme à partir des axiomes aristotéliciens[435]. Spina, en particulier, témoigne de l'égarement des élèves ayant lu les écrits de Cajétan et de

[431] « Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό » ARISTOTE. *Métaphysique* Γ 1005b20. « Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue » ARISTOTE. *Métaphysique*. Trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin. p. 153.
[432] GÒMEZ-TORRENTE Mario. Alfred Tarski, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), Spring 2019 Edition, [en ligne]. Ajoutons que la loi de Tarski fait particulièrement sens dans le contexte de notre étude lorsque l'on sait qu'Alfred Tarski cherche à saisir les intuitions qui se cachent dans la conception aristotélicienne classique de la vérité.
[433] ARISTOTE, *Métaphysique* Γ 1011b 25. ARISTOTE. *Métaphysique*. Trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, p. 174.
[434] THOMAS D'AQUIN. *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Card. Caietani.* Commissio Leonina. Romae : Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906, I, quaestio 16, art. 1.
[435] Voir les chapitres de notre travail intitulés « 1.2.1 L'affaire Pietro Pomponazzi » et « 1.4.1 Pietro Pomponazzi, la raison et le dogme chrétien : un rationaliste, un libre-penseur ? »

Pomponazzi. Sans une conception de la vérité comme correspondance entre ce qui est dit et ce qui est, ces différentes réactions explosives n'auraient pas eu lieu d'être !

La difficulté, lorsqu'on en vient aux tenants de la double vérité, réside dans le fait que la conception de la vérité comme correspondance entre les contenus de l'intellect et les choses engage ces personnes à soutenir que l'âme est effectivement à la fois mortelle et immortelle. Or, non seulement cela est complètement absurde, mais en plus cela ne semble par rendre exactement compte de l'intuition qui se trouve derrière la volonté, de la part des tenants de la double vérité, de préciser *dans quels contextes* se trouvent les deux vérités en question. Dire qu'on peut qualifier de vraie la proposition « l'âme est mortelle » dans un champ d'étude scientifique ou philosophique, tout en qualifiant de vraie la proposition « l'âme est immortelle » paraît relever de la volonté de relativiser la vérité au champ d'étude dans lequel la proposition s'inscrit. La relativité de la vérité au champ d'étude dans lequel une proposition s'inscrit nous amène à la seconde possibilité que les tenants de la double vérité pourraient exploiter.

En voulant conserver le principe de non-contradiction ainsi que la loi de Tarski, les tenants de la double vérité pourraient défendre l'idée selon laquelle ils n'utilisent pas le même prédicat de vérité pour les deux propositions :

- Contextualisation : V_{c1} « p » ∧ V_{c2} ¬ « p »

Ainsi la vérité de la proposition « l'âme est mortelle » ne serait que philosophique et la vérité de la proposition « l'âme est immortelle » ne serait, quant à elle, que théologique. Si cette solution semble à première vue une bonne solution, en ceci qu'elle permet aux tenants de la double vérité d'éviter de nier le principe de non-contradiction et de tomber dans l'absurdité, soyons bien conscients qu'elle requiert de développer une sémantique entière, afin de paramétrer les contextes. Il s'agit d'une opération extrêmement complexe[436]. En outre, à part les problèmes techniques auxquels cette possibilité mène, on parvient également à une difficulté de taille en ne considérant que l'idée capturée ici. En effet, ce sont les conditions de vérité d'un énoncé qui varient en fonction du contexte, et non la vérité elle-même, ce qui revient à une forme de relativisme faible. Pour autant, ce relativisme faible oblige les tenants de la double vérité à renoncer à une vérité absolue. Or, la conception de la vérité des personnes impliquées dans le débat sur l'immortalité de l'âme humaine au XVIe siècle, même – et surtout ! – celle des philosophes hétérodoxes, ne semble admettre aucun relativisme.

[436] Voir notamment: LEWIS David. Scorekeeping in a language game, in *Journal of Philosophical Logic*. Vol. 8 :3 (1979 June), pp. 339-359.

Pietro Pomponazzi, s'appuyant sur Aristote, aborde la question des deux modes de prédication : *simpliciter* et *secundum quid*[437]. Le Mantouan soutient que dans l'âme humaine, c'est une seule nature qui est mortelle et immortelle. Il soutient lui-même l'une absolument et l'autre relativement. La position consistant à soutenir les deux *secundum quid* est rejetée au début du traité en raison de son invraisemblance. Elle n'est mentionnée que comme possibilité logique. Selon Pomponazzi, affirmer que l'âme humaine « *aequaliter esse mortalem et immortalem* »[438], quand bien même cela est rendu logiquement possible par le mode de prédication *secundum quid,* ne fait aucun sens puisque « rien ne peut être formé de deux contraires »[439]. Il est probable que l'absurdité relevée par Pomponazzi se résolve avec le paramétrage des deux contextes à l'aide d'une nouvelle sémantique. Pour autant la problématique de l'abandon d'une vérité absolue n'est pas résolue. Nous nous situons ici, pour la philosophie, dans un problème très similaire à celui que les philosophes rencontrent lorsque, souhaitant laisser à la théologie son privilège épistémologique, ils revoient leurs ambitions à la baisse et se cantonnent aux seules probabilités : le discours philosophique se vide de sa substance et n'existe plus en tant que tel. Nous le verrons en détail dans notre chapitre sur les institutions académiques et autorités ecclésiastiques de l'Italie du XVI^{e} siècle. Sans vérité absolue, la philosophie ne semble plus parvenir à son but initial. Pour ce qui concerne la théologie, nous comprenons très bien, là encore, le courroux du concile : la vérité biblique, exprimée dans le dogme chrétien, est bien évidemment absolue. La contextualisation à laquelle les tenants de la double vérité tiendraient ne permet ni l'émancipation de la philosophie en tant que telle, ni la concorde entre la philosophie et la théologie.

Ainsi, la première possibilité mène à l'absurde quand la seconde paraît n'avoir aucun intérêt. Il semble donc peu crédible qu'un philosophe ait sciemment soutenu quelque chose comme la théorie de la « double vérité ». Malgré tout, montrons-nous consciencieux, et passons à notre deuxième question.

3.1.3.2 Les aristotéliciens hétérodoxes à l'époque du concile de Latran V ont-ils soutenu la théorie de la « double vérité » ?

Notre analyse a montré qu'aucune des deux possibilités (nier le principe de non-contradiction, contextualiser) ne produit une théorie soutenable de la vérité. Voyons à présent ce qu'il en est du point de vue historique.

[437] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 2.1.4 Deux modes de prédication : *simpliciter* et *secundum quid*. »
[438] POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 17.
[439] « *Similiter nullus posuit eandem rem aequaliter esse mortalem et immortalem, sicuti nihil aequaliter potest constitui ex duobus contrariis, sed semper oportet unum alteri praedominari* (…). » *Idem*.

Un grand nombre de spécialistes s'accordent à dire que la théorie de la « double vérité » est née dans l'esprit d'Etienne Tempier (1210–1279) lorsqu'il a souhaité empêcher le processus d'autonomisation de la philosophie à Paris de 1277. Alain de Libera nous enseigne que Boèce de Dacie (1240–1284), représentant malgré lui de la double vérité, a pour réelle motivation la séparation des terrains de compétences respectifs du philosophe et du théologien, tandis que Tempier « refuse cette possibilité de coexistence pacifique du philosophe et du croyant » :

> Considérons celui que les historiens ont voulu, pour un temps, transformer en champion de la double vérité : le maître parisien Boèce de Dacie. Son traité *Sur l'éternité du monde* n'a rien d'ambigu : c'est, au pis, un plaidoyer pour la séparation des pouvoirs. (…). Mais il [Boèce, NdLGr] n'a jamais eu, comme le croyait Sajo, à « jeter un pont entre elles », ni à « trouver un expédient pour y parvenir », pour la simple raison qu'il ne voyait pas qu'elles puissent jamais se contredire tant qu'elles resteraient à leur place. Or, c'est là ce que refuse Tempier : cette possibilité de coexistence pacifique du philosophe et du croyant. C'est pourquoi *il invente la double vérité.* Attitude de théologien, de représentant d'un tiers état universitaire du monde qui, ayant tout le pouvoir, a aussi celui de décréter que la coexistence doit passer, s'établir, se fixer en chacun, dans l'esprit du philosophe comme dans celui du croyant.[440]

Créer de toutes pièces la doctrine de la double vérité est la meilleure stratégie que Tempier et son équipe aient trouvé pour « neutraliser une revendication d'autonomie en lui imposant le leurre d'une conciliation intérieure, en l'obligeant à supporter le coût théorique d'une obligation qui n'était pas la sienne »[441]. Cet affrontement entre théologiens et philosophes en 1277 présente de grandes similitudes avec l'affrontement entre le *Tractatus de immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi et la polémique qui suivit sa publication, ainsi que la *Bulla Apostolici regiminis.* Nous verrons les points de ces similitudes dans les chapitres consacrés à l'analyse de la bulle et au fameux traité.

L. Bianchi relate la réflexion de Henri de Gand (1217-1293) qui, peu avant de participer à la commission d'enquête de Tempier, exprime son idée d'une vérité unique, en fonction de laquelle toutes les sciences doivent se coordonner. Attribuant à la théologie le primat de la connaissance de la vérité (privilège épistémique), Henri de Gand estime que les autres sciences, plus particulièrement la philosophie, doivent régler leurs conclusions en toute cohérence avec celles de la théologie[442]. Aux racines de cette condamnation se trouve donc l'idée selon laquelle il s'agit de replacer la philosophie dans son rapport de subordination à la théologie. Bianchi nous apprend que l'extrait suivant du prologue de la condamnation de 1277 est à l'origine de la légende de la double vérité :

[440] DE LIBERA Alain. *Penser au Moyen Age.* Paris, : Seuil, 1996, p. 123.
[441] *Ibid.*, 125.
[442] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 32-37.

> Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires, et comme si, contre la vérité de l'Ecriture sainte, il y avait du vrai dans les dires de ces païens damnés, à propos desquels il est écrit : « Je détruirai la sagesse des sages », car la vraie sagesse anéantit la fausse sagesse.[443]

La formule « *quasi sint duae contrariae veritates* » représente le *topos* de la doctrine de la double vérité tel que nous l'avons précédemment formalisé. Ces mêmes termes sont repris par le concile de Latran V, comme nous le verrons plus précisément dans notre analyse de la *Bulla Apostolici regiminis*[444]. Dans ce prologue, Etienne Tempier déplore que certains hommes d'étude ès arts soutiennent qu'une thèse puisse être vraie selon la philosophie alors qu'elle ne l'est pas selon la foi catholique, parce que cela :

1. sous-entend qu'il peut y avoir deux vérités contraires (*quasi sint duae contrariae veritates*),
2. sous-entend qu'une affirmation peut se tenir contre la vérité des Ecritures saintes (*et quasi contra veritatem sacrae Scripturae sit*),
3. sous-entend qu'il peut y avoir du vrai dans les thèses hétérodoxes (*et quasi… sit veritas in dictis gentilium damnatorum*).

Les points 2. et 3. disent la même chose : l'un peut être inféré logiquement de l'autre. Et ce sont bien ces deux points qui posent véritablement problème. Qu'il puisse y avoir deux vérités contraires n'est mentionné que pour souligner l'absurdité de la position des auteurs qui usent du stratagème de la double vérité. Tempier montre qu'il n'est pas dupe de ce stratagème et c'est bien celui-ci qui lui pose problème. La révolte porte sur la suggestion qu'il puisse y avoir de la vérité dans les thèses contraires aux dogmes chrétiens, le problème porte sur le stratagème inquiétant utilisé par les philosophes pour s'émanciper de la théologie. Tempier met son lecteur en garde contre la *sapientiam sapientium*, condamnée à l'échec par Dieu dans I Corinthiens 1 :19 et Esaïe 29 :14. Les philosophes hétérodoxes, ces gentils damnés, seront démasqués par la vraie sagesse comme les faux sages qu'ils sont. La fausse sagesse, qui trouve son salut en nul autre endroit qu'elle-même, est condamnée.

Si cet extrait a contribué à créer le fantasme d'une doctrine de la double vérité chez les spécialistes, Tempier n'a pas lui-même inventé l'idée que certains philosophes défendent qu'il

[443] TEMPIER Etienne. *La condamnation parisienne de 1277.* D. Piché (trad.). Paris : Vrin, 1999, p. 75. « *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum, de quibus scriptum est : « Perdam sapientiam sapientium », quia vera sapientia perdit falsam sapientiam.* », in HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277.* p. 13-14.

[444] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.2.3 Soutenir la mortalité ou l'unicité « au moins selon la philosophie » : ce que le concile condamne est précisément ce qui permet à Pomponazzi de conserver son adhésion personnelle à la vérité de la foi ».

peut exister deux « vérités » contraires. On la trouve déjà dans le *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin qui, en 1270, attaque la position de Siger de Brabant (1240-1284). Siger soutient que sa démonstration aboutissant à la nécessité de l'unicité de l'âme humaine n'a pour but que d'expliquer Aristote puisque la seule vérité est celle de la foi éclairée, mais Thomas soulève les différents problèmes que cette position provoque. Nous rentranscrivons ici le dernier de ces problèmes car c'est celui qui concerne la prétendue doctrine de la double vérité :

> Mais il y a encore plus grave – c'est ce qu'il dit ensuite : « Par la raison je conclus de nécessité que l'intellect est numériquement un, mais je tiens fermement le contraire par la foi. » Il pense donc que la foi porte sur des affirmations dont on peut conclure le contraire en toute nécessité ; or puisqu'en toute nécessité seul peut être conclu le vrai nécessaire dont l'opposé est le faux impossible, il s'ensuit, selon son propre dire, que la foi porte sur du faux impossible, hypothèse que Dieu lui-même ne pourrait réaliser et que l'oreille d'un fidèle ne peut supporter.[445]

Il n'est pas acceptable pour Thomas de soutenir une proposition par la raison et son contraire par la foi pour deux raisons : cela viole la logique d'Aristote et cela sous-entend qu'une proposition contraire à celle des Ecritures Saintes peut être soutenue. Premièrement, l'Aquinate reprend le carré logique pour démontrer que le vrai nécessaire que Siger soutient à l'aide de sa raison le conduit à croire en du faux impossible par sa foi. Or Dieu ne peut réaliser du faux impossible. Autrement dit, dans la perspective de Siger, Dieu ne saurait multiplier l'âme humaine selon les corps, ce qui rend la croyance en le dogme chrétien complètement absurde, ce qui est en soi absurde. Thomas a décidé de montrer l'absurdité qui ressort lorsqu'on veut soutenir deux propositions contradictoires en même temps. Quant à savoir si Siger soutient réellement *la vérité* de ces deux propositions alors qu'elles sont contradictoires entre elles, c'est une question que nous laissons aux spécialistes. Nous nous consacrerons à cette étude au chapitre sur les raisonnements probatoires de second degré chez Pietro Pomponazzi et nous notons ici la proximité des thèses de Pomponazzi avec celles de Siger.

Deuxièmement, il est intéressant de noter la formule que Thomas choisit pour montrer l'absurdité de la thèse de la double vérité : *Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt*. Il débute tout son raisonnement logique par le premier de tous les outrages : celui qui consiste à prétendre qu'on peut nier les propositions sur

[445] « *Adhuc autem grauius est quod postmodum dicit « Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem ». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt ; cum autem de necessitate concludi non possit nisi uerum necessarium, cuius oppositum est falsum impossible, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest : quod fidelium aures ferre non possunt.* » THOMAS D'AQUIN. *Contre Averroès.* Trad. A. de Libera. Paris : GF-Flammarion, 1994, p.195-197.

lesquelles porte la foi en les Ecritures Saintes. C'est pour Thomas une très grave implication. Là aussi, la double vérité n'est pas tant ce qui dérange, mais c'est bien plutôt la rétrogradation de l'autorité des Ecritures Saintes, entraînant une perte de foi en celles-ci. L'absurdité à laquelle conduit le fait de soutenir deux vérités contradictoires en même temps n'est exacerbée par Thomas qu'afin d'éviter cet écueil. Nous verrons que cette structure est reprise dans la condamnation du concile de Latran V.

La prétendue théorie de la double vérité concerne selon nous en réalité l'autonomisation progressive de la philosophie vis-à-vis de la théologie. Nous plaçons donc son examen au point de notre travail qui concerne les institutions académiques et les autorités ecclésiastiques de l'Italie du XVI^{e} siècle. Nous verrons dans ce chapitre de notre travail que ce n'est pas la doctrine de la double vérité en elle-même qui pose problème au concile de Latran V, mais qu'il s'agit pour lui de garder l'autorité au sujet de l'immortalité de l'âme, dans un contexte historique et institutionnel en ébullition.

3.1.3.3 La Bulla Apostolici regiminis condamne-t-elle les tenants de la « double vérité » ?

Voyons à présent si l'on peut plausiblement soutenir que le concile de Latran V, dans sa bulle nommée *Apostolici regiminis*, condamne des philosophes en tant qu'ils soutiennent la vérité d'une opinion philosophique contredisant un dogme chrétien[446], dont ils admettent également la vérité. Dans notre introduction au chapitre sur le concile de Latran V, nous avons endossé la considération commune selon laquelle la bulle *Apostolici regiminis* est une déclaration du dogme de l'immortalité de l'âme humaine. Un certain nombre de spécialistes, dont L. Bianchi[447] ou E. Constant en revanche ne partagent pas cette interprétation. Selon ce dernier:

> *The bull is not in fact a dogmatic pronouncement on the individual immortality of the soul. Instead, it dogmatically declares that every statement contrary to the truth of faith is false, thereby condemning as heresy any conception or use of the so-called doctrine of the double truth*.[448]

Ainsi, Constant soutient que le dogme prononcé par les pères conciliaires n'est pas celui de l'immortalité de l'âme, mais une sorte de « méta-dogme » qui établit que toute proposition contredisant un dogme est une erreur et une hérésie, dont la conséquence est de condamner

[446] Pour nous montrer précis, nous prendrons le « dogme chrétien » ou « doctrine chrétienne », acception bien trop large pour notre propos, pour « immortalité de l'âme », ce dont il est question dans le texte de la bulle.
[447] « Il convient de rappeler que vingt-six ans auparavant, précisément le 19 décembre 1513, le pape Léon X avait approuvé la constitution *Apostolici regiminis*, rédigée par les cardinaux de la huitième session du concile de Latran V, dans laquelle la 'doctrine de la double vérité' était formellement condamnée et l'unicité du vrai était érigée en dogme de l'Eglise catholique : *Cumque verum vero minime contradictat*... BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 27.
[448] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in *The Sixteenth Century Journal*. p. 357.

toute conception ou utilisation de la doctrine de la double vérité. Une première confusion doit être signalée : il s'agit du caractère doublement obligeant d'un dogme (vérité divine et nécessité pour le salut) que de se trouver dans l'erreur et l'hérésie lorsqu'on le contredit, et non pas, comme semble le suggérer ici Constant, d'un dogme supplémentaire. L'argumentation selon laquelle le concile ne soutient pas le dogme de l'immortalité de l'âme parce qu'il soutient un *autre* dogme ne fonctionne donc pas.

Deuxièmement, affirmer que le concile, en condamnant toute affirmation contraire à la vérité de la révélation, condamne par-là toute conception ou utilisation de la doctrine de la double vérité nous paraît relever d'une fausse inférence : s'opposer à la vérité de la phrase « l'âme est mortelle » ne revient pas à s'opposer à la théorie de la double vérité. Mais Constant argumente en ce sens à l'aide de points précis et primordiaux extraits du texte de la bulle, que nous analyserons à notre tour par la suite. Résumons ici de façon extrêmement concise le raisonnement de Constant : le fait que les auteurs de la bulle énoncent que « la vérité ne peut aucunement être contraire à la vérité » et qu'ils définissent « comme étant complètement fausse toute assertion contraire à la vérité de la foi révélée » montre que d'autres « vérités » que celle de la foi révélée ont été proposées et que le concile attaque non pas les assertions contraires à la vérité de la foi, mais bel et bien la doctrine de la double vérité. Que des opinions contraires à la vérité de la foi aient été proposées, qu'elles aient été nommées « vérités » par leurs auteurs et que les pères conciliaires replacent le terme de « vérité » sur le dogme biblique ne permet pas d'assurer que la théorie de la double vérité ait réellement été soutenue par certains philosophes ni qu'elle représente le véritable point de condamnation du concile. Ces considérations reposent sur des bases très faibles.

Ce qui nous intéresse bien plus relève de la logique du raisonnement : nous constatons une erreur de degré dans le raisonnement de Constant. Si elle portait sur la thèse de la double vérité, la condamnation des pères conciliaires devrait porter sur le fait de soutenir le caractère véridique de l'opinon contraire à la vérité révélée en même temps que la vérité révélée. En portant sur l'opinion contraire à la vérité révélée, la condamnation du concile montre que la *Bulla Apostolici regiminis* consiste en une réaffirmation du dogme de l'immortalité contre la thèse païenne proclamée par les aristotéliciens radicaux. En prenant parti dans le conflit qui oppose une opinion au dogme biblique, les auteurs de la bulle condamnent le fait de soutenir une hérésie et non pas la théorie de la double vérité. Ils prennent parti pour l'une des deux affirmations contradictoires en affirmant l'erreur de l'autre. Bien sûr, ce faisant, leur opposition à la possibilité de concorde entre deux affirmations contradictoires est impliquée ! Mais prendre parti pour une affirmation contre sa contraire ne revient pas, comme le pense Constant, à réfuter

la théorie de la double vérité. Réfuter la théorie de la double vérité demande de s'opposer à une thèse qui soutient la possibilité de concorde entre deux affirmations contradictoires. Si l'on estime par ailleurs que l'une des deux affirmations est vraie et l'autre fausse, il s'agit d'une question qui ne relève pas du même degré que la condamnation de la théorie de la double vérité.

À ceux qui pensent que le fait de soutenir une hérésie n'est pas tant ce que le concile condamne, mais bien la conséquence de ce qu'il condamne, nous répondons que si nous comprenons bien en quoi la doctrine de la double vérité pose problème à un niveau philosophique, nous ne voyons pas en quoi soutenir deux « vérités » mutuellement contradictoires constitue une hérésie. N'oublions pas que les partisans de la double vérité persistent à affirmer la vérité chrétienne en même temps qu'ils affirment la vérité d'une opinion contradictoire – c'est bien là tout le problème philosophique que la double vérité pose. S'ils niaient la vérité d'un dogme chrétien, alors nous ne serions pas en train de traiter d'une condamnation de la doctrine de la double vérité, mais bien d'une condamnation pour hérésie, celle qui consiste à contredire un dogme. Nous estimons que la réfutation de la possibilité d'une concorde entre deux affirmations contradictoires est impliquée dans la condamnation du concile, qui porte sur l'hérésie consistant à nier un dogme chrétien. Il s'agit d'une implication extrêmement élémentaire.

Afin d'explorer à fond l'interprétation de Constant et nous assurer que notre opposition à son encontre ne résulte pas d'une incompréhension de notre part, faisons ressortir pour finir l'emploi qu'il fait des termes « conception » et « utilisation » de la doctrine de la double vérité. En effet, si nous avons jusqu'ici, en la prenant pour une théorie intellectuellement honnête, traité de la conception de la doctrine de la double vérité, nous n'avons pas encore envisagé l'utilisation concrète de cette dernière.

La théorie de la double vérité pose un véritable problème philosophique. On comprend dès lors aisément qu'elle ne devrait pas satisfaire les honnêtes intellectuels tenant à la logique aristotélicienne. La théorie de la double vérité offre donc l'occasion, comme E. Constant le reconnaît lui-même[449], de lancer contre les philosophes une accusation de double discours : l'un de surface, pour se protéger des condamnations religieuses et l'autre de fond, pour pouvoir affirmer ce qu'ils pensent vraiment. En se cachant derrière l'écran de la double vérité, les philosophes seraient emplis de mauvaise foi, voire d'intentions cachées.

[449] « *Many have suspected that the "double-truth" was more often than not a shield devised by philosophers to hide their belief that only philosophic truth represented genuine Truth, especially when that "truth" of philosophy contradicted religious doctrine.* » CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in *The Sixteenth Century Journal*. p. 354.

M. Pine, qui admet, comme nous, que la bulle *Apostolici regiminis* proclame l'immortalité de l'âme comme dogme de l'Eglise[450], soutient l'idée que l'usage de la double vérité est le stratagème qui permet à Pietro Pomponazzi d'éviter un conflit direct avec les autorités ecclésiastiques. Pine, contrairement à Constant, ne dit pas que l'usage de la double vérité par Pomponazzi forme l'objet de l'attaque de la bulle (puisqu'il lui est postérieur), mais qu'il offre un bon exemple de l'usage de la double vérité dans une volonté d'avancer masqué. Pine se base sur deux extraits du *Tractatus de immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi, dans lesquels le maître mantouan affirme que les philosophes désirent exprimer la vérité, et que les prophètes établissent les lois en se souciant davantage de la vertu que de la vérité, pour émettre sa thèse – qu'il présente comme une « conclusion inévitable » – selon laquelle, pour Pomponazzi, les philosophes sont les seuls qui établissent la doctrine vraie, à savoir celle de la mortalité.

Précisons que, comme nous le montrerons dans la partie de ce travail dédiée à l'analyse de son traité sur l'immortalité de l'âme, Pomponazzi ne présente pas la doctrine des philosophes, mais ce qu'il pense être la position d'Aristote lorsqu'il montre que son raisonnement aboutit à la conclusion de la mortalité de l'âme. Or, Pomponazzi opère une scission nette entre Aristote et la vérité d'une part, ainsi qu'entre Aristote et sa propre position d'autre part. Ajoutons que si Pomponazzi souligne l'importance des lois établies par les prophètes afin de mener les hommes à une vie vertueuse, nous ne voyons pas en quoi ce qu'ils établissent devrait s'opposer à la vérité.

Pourtant, Pine nous l'assure, l'immortalité est, pour Pomponazzi, une « fable », une vérité « non littérale mais allégorique »[451], ayant pour but de mener les hommes non à la vérité, mais à la vertu. Pour Pine, Pomponazzi, s'inspirant d'Averroès, inverse le rapport entre théologie scripturaire et philosophie qui prévalait à son époque, ne laissant à la première que la responsabilité de la conduite morale des hommes pour confier à la seconde la noble tâche de la recherche de la vérité. Pine comprend donc les déclarations de foi, que Pomponazzi ne manque jamais de faire dans chacun de ses traités, comme étant cohérentes avec la vision de la foi qu'il lui prête (sans qu'on ne sache exactement dans quel texte). Selon Pine, Pomponazzi ferait ces professions de foi dans le but de contrôler la nature bestiale des hommes communs qui ne peuvent être instruits de la vérité philosophique. Mais avant tout, elles lui seraient utiles pour se prémunir des potentielles attaques du clergé. Nous pensons que Pine livre une interprétation trop averroïste de Pomponazzi, préférant les inférences aux références textuelles. Néanmoins,

[450] PINE Martin. Pomponazzi and the Problem of "Double Truth", in *Journal of the History of Ideas*. p. 170.
[451] *Ibid.*, p. 173.

son interprétation illustre bien l'usage possible de la théorie de la double vérité : Pomponazzi affirmerait la vérité du dogme de l'Eglise afin d'éviter les terribles conséquences auxquelles il pourrait être mené par sa doctrine philosophique hétérodoxe.

Ceux qui pensent qu'il s'agit-là de la véritable accusation du concile de Latran V contre les aristotéliciens hétérodoxes, nous les renvoyons à la justification de notre projet au sujet de Pietro Pomponazzi : en préférant nous concentrer sur la partie philosophique de cette affaire, nous mettons de côté toute suspicion, stérile selon nous, concernant les intentions, la conscience, la sincérité, ou les aspects relationnels des protagonistes. Nous nous efforçons d'apporter les aspects historiques nécessaires à la bonne compréhension du cadre dans lequel les discussions sont menées. Hormis ces aspects historiques nécessaires, nous ne nous autorisons aucun empiètement sur un terrain autre que celui de la philosophie. Nous partirons donc du principe que non seulement ce que le concile condamne est fondé sur des faits (et non sur de seules hypothèses), mais qu'en plus, il tient un propos pourvu d'une véritable pertinence philosophique. Nous étaierons notre thèse par des éléments textuels et l'analyse que nous ferons de ceux-ci dans la partie de notre travail consacrée à l'étude de la *Bulla Apostolici regiminis.*

3.1.4 Conclusion du contexte historique entourant la *Bulla Apostolici regiminis*

La dernière session du concile de Latran V a lieu le 13 mars 1517. À la fin du mois de juillet de la même année, Etienne Guillery est commissionné par la curie pour imprimer une collection des décrets du concile. Le 15 septembre 1518, une autre collection est publiée à Milan par Alessandro Minuziano[452]. Les actes du concile de Latran V ont été pour la première fois publiés le 31 juillet 1521 dans leur entier, sous forme d'*acta* officiels, sous la presse de Jacopo Mazzocchi à Rome, sur ordre du pape Léon X, par le cardinal Antonio del Monte sous le titre de *SA. Lateranense concilium novissimum sub Iulio II et Leone X celebratum* (=Lc). Plusieurs collections conciliaires suivirent, depuis Crabbe 3 (1551) p. 3-192 jusqu'à l'*Amplissima Collectio* de Mansi, 31 (1802), p. 649-1002[453].

Léon X parvint à mettre fin au schisme de Pise ainsi qu'au conflit armé avec la France[454]. Pourtant, le concile de Latran V donne une impression mitigée à ses contemporains. N. H. Minnich décrit la plainte d'un frère à Wittenberg selon qui ce synode fut une perte d'énergie, ayant laissé la réforme de l'Eglise inachevée. Pire : le maître des cérémonies du

[452] MINNICH, Nelson H. Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512-17), in *Erasmus of Rotterdam. The man and the Scholar.* p. 53
[453] ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p. 1213-1214.
[454] MINNICH Nelson Hubert. The Closing of the Fifth Lateran Council (1512-1517), in *Annuarium Historiae Conciliorum*. (2013) Leiden : Brill, p. 18.

concile lui-même, Paride de Grassi, a le sentiment que le concile a perdu du temps sur des problèmes puérils, et paraît soulagé qu'il soit enfin terminé[455]. À cause du contexte politique qui est le sien, mais aussi de ses thèmes et visées, le concile de Latran V a été qualifié de « concile de velléitaires », de « brouillon du concile de Trente », et alors que sa légitimité formelle est indubitable, Erasme est allé jusqu'à se demander si l'on pouvait vraiment parler d'un concile[456]. Cajétan lui-même admet que le fait qu'un certain nombre de règles édictées par le concile de Latran V ne soient pas observées donne probablement la force juridique d'abroger lesdites règles[457]. La VIII[e] session du concile ne fait pas exception à cette vision globalement négative. Manque d'efficacité, rangs divisés (deux voix officiellement contestataires), force est de constater que le pape Léon X n'a pas complètement atteint son but.

J.-Y. Lacoste affirme simplement que « Latran V rappela les décisions du concile de Vienne (1312) »[458], ce qui vide quelque peu le contenu doctrinal de sa substance, la ramenant au rang de simple répétition. Il est néanmoins intéressant pour nous de comprendre pourquoi les décisions du concile de Vienne ont dû être répétées deux siècles plus tard, afin de préciser les cibles de la *Bulla Apostolici regiminis* et, surtout, que nous pourrons apporter des réponses à la question fondatrice de ce travail, à savoir : pourquoi Pietro Pomponazzi ne tient-il pas compte des exigences du concile de Latran V lorsqu'il décide, trois ans plus tard, de publier son traité *Sur l'immortalité de l'âme* ?

[455] *Ibid*., p. 58.
[456] LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. p.773. Nelson H. Minnich écrit: « *For a variety of reasons Erasmus held that the Lateran Council had not been properly gathered in the Holy Spirit. Most of these arguments focused on the authority of the papal office and its occupant Julius II (1503-13)* » MINNICH, Nelson H. Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512-17), in *Erasmus of Rotterdam. The man and the Scholar*. p. 46. Il semble donc qu'Erasme soit en désaccord avec ce concile pour des raisons doctrinales et politiques : étant donné ses études théologiques à la Sorbonne, sa pensée conciliariste gallicane, il défend la validité du concile de Pise, basé sur des idées conciliaristes, que le concile de Latran condamne, et remet en question le pouvoir papal, craignant la tyrannie et souhaitant que les princes chrétiens limitent ce pouvoir. Nous référons, pour une étude de la position d'Erasme vis-à-vis du Concile de Latran V, à l'excellent article de MINNICH, Nelson H. Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512-17), in *Erasmus of Rotterdam. The man and the Scholar.*
[457] *Ibid*., p. 55
[458] LACOSTE Jean-Yves (dir). *Dictionnaire critique de théologie*. p. 774.

3.2 Institutions académiques et autorités ecclésiastiques dans l'Italie du XVe siècle

Le contexte dans lequel les institutions académiques sont plongées à la fin de la période médiévale dépend de leur localisation. Dans le Nord de l'Europe, les universités se divisent en quatre facultés : arts, théologie, médecine, et droit. Or, la faculté de théologie et la faculté des arts ne siégeaient pas sur un pied d'égalité : les théologiens, en effet, jouissaient d'une autorité qui leur permettait de vérifier le travail des philosophes, de créer des conflits institutionnels[459] et d'exercer une certaine censure. En revanche, dans les universités italiennes, la théologie ne semble pas exercer de censure sur la faculté des arts. Dans le sens de ce propos, l'ouvrage de Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* en 1728, qui recense toutes les censures réalisées par les facultés de théologie, contient un index spécial concernant la faculté de théologie de Paris, alors qu'aucune censure d'aucune faculté de théologie italienne n'est recensée avant la Réforme[460].

Cette différence s'explique fondamentalement par une distinction institutionnelle entre les universités du Nord et les universités italiennes : J. Monfasani explique que l'Italie ne comptait aucune faculté universitaire de théologie, au sens moderne du terme, dans sa pré-Réforme. Jusqu'au XVe siècle en effet, la théologie était constituée en différents *collegia theologorum*, qui ne faisaient pas partie de l'université, et la médecine régnait dans la faculté des arts. Ainsi, les professeurs de philosophie œuvraient en toute liberté. Les conflits étaient plus particulièrement centrés sur des questions d'obédience philosophique. P. Grendler distingue deux grandes attitudes générales qui, jusqu'à la Réforme, co-existent avec remarquablement peu de conflits : les autorités ecclésiastiques portent la responsabilité de protéger la société contre l'erreur, tandis que les philosophes ont la conviction que les textes sacrés doivent être librement explorés en vue de chercher la vérité.

Avant le décret qui nous intéresse, P. Grendler dénombre deux condamnations principales (en plus d'une poignée de décrets civils et ecclésiastiques à l'effet extrêmement limité, publiés entre 1475 et 1517 à l'encontre de quelques livres et proclamant le principe de censure de la presse). En 1487, neuf cents thèses de Giovanni Pico della Mirandola sont condamnées pour hérésie, mais il lui suffira de les modifier pour recevoir en 1493 l'absolution d'Alexandre VI. En 1512, soit au même moment que le concile de Latran V, l'Empereur Maximilien I condamne

[459] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in The Sixteenth Century Journal. p. 373.
[460] MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly.* p. 252.

les traités polémiques de Johannes Reuchlin (1455-1522) visant à défendre les études hébraïques[461] . Ces faits nous permettent de constater qu'à la fin du XV^e^ siècle, entre autorités ecclésiastiques et philosophes en Italie, la tendance n'est pas encore à la méfiance.

3.2.1 L'aristotélisme hétérodoxe inquiétant

Ce n'est qu'à la fin du XV^e^ siècle qu'en Italie, les autorités ecclésiastiques commencent à s'inquiéter de ce qui se passe dans les universités, ainsi qu'en témoignent les premières mesures visant à limiter les libertés de l'enseignement philosophique. Plus spécifiquement, l'enseignement philosophique qui pose problème a pour thème la question de l'immortalité de l'âme et touche l'« aristotélisme hétérodoxe »[462], aussi appelé « aristotélisme radical ». Roland Hissette, dans son *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris*, distingue les arisotéliciens radicaux des aristotéliciens modérés[463]. Les premiers sont des maîtres de la faculté des arts, menés par Siger de Brabant, défendant une philosophie autonome, quand bien même elle s'avère (souvent) incompatible avec le christianisme. Les seconds sont représentés par Thomas d'Aquin et leur but est d'accorder la philosophie avec le dogme chrétien.

Quelles doctrines les aristotéliciens radicaux soutiennent-ils ? Notons premièrement le succès de l'averroïsme aux XV^e^ et XVI^e^ siècles à Padoue et à Venise[464]. En effet, les cours et les disputes publiques sur l'unité de l'intellect, ainsi que les éditions imprimées d'Averroès prennent de l'ampleur. Comme le relate Eric Constant[465], plusieurs professeurs séculiers de philosophie aristotélicienne à l'université de Padoue au début du XVI^ème^ siècle enseignaient les commentaires d'Averroès mais aussi d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De anima*. L'interprétation de la psychologie aristotélicienne faite par Alexandre, basée sur un certain matérialisme[466] était connue pour attribuer au Stagirite la démonstration de la mortalité de l'âme humaine, faisant matériellement partie du corps humain.

---

[461] P. F. Grendler, « Printing and censorship », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 43.

[462] Pour reprendre les mots de BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*.

[463] HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. p. 7.

[464] « (…) l'enseignement de Nicoletto Vernia, Agostino Nifo et Alessandro Achillini, l'activité du savant juif Elia del Medigo, traducteur et commentateur des œuvres d'Averroès, les premières grandes éditions imprimées de ses œuvres, presque toutes sorties des presses de Venise, témoignent du succès extraordinaire de la pensée du philosophe cordouan dans les milieux universitaires italiens. Il est également notoire que, le 6 mai 1418, l'évêque de Padoue Pietro Barozzi et l'inquisiteur Marco da Lendinara prirent la décision d'interdire, sous peine d'excommunication, les disputes publiques sur l'unité de l'intellect. » BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 119.

[465] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in The Sixteenth Century Journal.

[466] Il faudrait ici nuancer et préciser, mais ce n'est pas l'objet de notre propos. Sur l'interprétation de la théorie de l'âme aristotélicienne d'Alexandre, voir THILLET, Pierre. Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise, in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*. Tome 171, n°1 (janvier-mars 1981), pp. 5-24.

La théorie d'Averroès de l'âme intellective comme forme unique pour tous les hommes, élaborée dans son *Grand commentaire du traité* De l'âme *d'Aristote,* qui pose problème aussi bien à d'autres interprétations de la psychologie aristotélicienne, comme nous le développerons en détails ultérieurement, qu'à la théologie scripturaire, est condamnée en 1277 par Etienne Tempier, évêque de Paris. La faculté des arts ne cessant pas ses activités aristotéliciennes radicales, des théologiens conservateurs néo-augustiniens, ayant pour chef de file Etienne Tempier, se mettent à enquêter sur injonction du pape Jean XXI. À l'issue de cette enquête, le 7 mars 1277, ce ne sont pas moins de 219 positions qui sont condamnées. Ce décret et celui du concile de Latran présentent les points communs de condamner les thèses philosophiques des aristotéliciens radicaux qui, soutenant ouvertement des thèses opposées au dogme chrétien, paraissent s'engager dans un processus d'autonomisation de la philosophie.

3.2.2 Autonomisation de la philosophie (condamnations parisiennes et concile de Latran V) et usage de la double vérité

Les condamnations parisiennes et la VIII[e] session du concile de Latran V mettent toutes deux en lien un mouvement entre théologie et philosophie parfaitement résumé par J. Y. Lacoste :

> Mais des maîtres ès arts parisiens du XIII[e] s. aux derniers averroïstes de Padoue, l'histoire de la philosophie est celle d'une toujours plus grande autonomisation par rapport à la théologie – et cette autonomisation s'accomplit sous la forme d'un conflit de la vérité philosophique (de la vérité strictement rationnelle) et de la vérité théologique (de la vérité fondée sur l'autorité de la révélation chrétienne). On cherchera une issue au conflit en distinguant entre vérité et probabilité, le dogme de l'Eglise étant vrai en vertu d'une autorisation divine, et les énoncés philosophiques (aristotéliciens), appuyés sur l'expérience et l'induction, n'étant que probables. Cette distinction n'était pourtant pas viable. Et c'est fort logiquement que l'averroïsme padouan attirera une nouvelle censure (condamnation de Pomponazzi à Latran V) : le principe de contradiction vaut dans les rapports du théologique et du philosophique, la vérité ne peut être qu'une.[467]

Le problème politique et institutionnel qu'engendre l'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie scripturaire repose sur un conflit regardant la vérité. Vérité purement rationnelle et vérité révélée doivent s'articuler de façon cohérente concernant les objets qui leur sont communs. On ne peut concilier le privilège épistémologique du discours théologique scripturaire et l'autonomisation du raisonnement philosophique : si ce dernier prétend à la vérité, il peut se trouver à concurrencer frontalement la théologie scripturaire et s'il ne prétend plus à la vérité mais seulement à certains degrés de probabilité, il se vide de sa substance et n'existe plus en tant que tel. Ainsi, lorsqu'elles parviennent à des conclusions opposées, la théologie scripturaire oblige la philosophie à s'effacer devant elle tandis que dans son processus

[467] Jean-Yves Lacoste, entrée « Vérité B. » in LACOSTE Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. p.1484.

d'autonomisation, la philosophie fait courir à la théologie scripturaire le risque de perdre son privilège épistémologique.

En ne prétendant plus à la vérité mais à la seule probabilité, le discours philosophique se vide de sa substance car la philosophie ne peut alors plus prétendre au statut de science. I. Hacking[468] rappelle que la conception médiévale de la probabilité diffère de celle que nous avons aujourd'hui. Quand nous attribuons la qualité de « probable » à une opinion étayée par de bonnes raisons, ou par l'évidence factuelle, les penseurs médiévaux l'accordent à une opinion émanant d'une autorité reconnue comme telle. La notion de probabilité n'a pas de lien avec la raison mais est rattachée à l'opinion justifiée par l'« accord ou assentiment de personnes intelligentes »[469]. Nous avons entrepris d'étudier la source aristotélicienne et la théorie médiévale de la démonstration en profondeur à la deuxième partie de ce travail[470]. Pour l'instant, retenons que la démonstration par déduction constitue le seul véritable type de preuve pour la tradition aristotélicienne. La philosophie est chargée de ce type de démonstration, la seule qui soit scientifique. Aussi, cantonner la philosophie au seul domaine des probabilités revient à lui retirer son ambition ultime et son statut de science.

Lacoste estime que c'est parce que la distinction entre vérité et probabilité n'était pas viable que Pomponazzi est condamné par le concile de Latran V. Il sous-entend par là que Pomponazzi n'a pas su, ou n'a pas voulu garder et articuler probabilité et vérité, mais qu'il a préféré présenter, face à la vérité révélée, une autre « vérité », celle de la raison. En outre, Lacoste identifie, dans cet extrait, Pomponazzi à un averroïste padouan. Il le fait certainement dans l'acception qu'E. Renan propose pour qualifier les « libres penseurs » qui usent du subterfuge consistant à affirmer que « certaines choses sont vraies théologiquement, qui ne sont pas vraies philosophiquement », c'est-à-dire des philosophes ayant pour but de s'émanciper de la contrainte de leur époque, et non des partisans de la doctrine de l'unicité de l'intellect[471]. Présenter une « vérité » rationnelle contraire à la vérité révélée, faire partie des libres penseurs cherchant à soutenir une telle « vérité » tout en prétendant soutenir dans le même temps la vérité révélée dans le but d'échapper aux conséquences de la contrainte dont ils cherchent à s'émanciper correspond à l'usage de la double vérité que nous avons précédemment étudié[472]. Nous avons présenté notre argumentation à l'encontre de ceux qui accusent Pomponazzi de

[468] HACKING Ian. *L'émergence de la probabilité.*
[469] *Ibid*., p. 52.
[470] Voir les chapitres « 2.2.2.1 Théorie de la démonstration : les sources aristotéliciennes » et « 2.2.2.2 Histoire de la théorie médiévale de la démonstration et source aristotélicienne de la discussion ».
[471] RENAN Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. p. 253.
[472] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.1.3 La bulle vise-t-elle à condamner toute doctrine et usage de la « double vérité » ? »

double discours[473]. En ce qui concerne l'immortalité de l'âme, jamais Pietro Pomponazzi ne place l'argumentation des philosophes sur le même plan que la vérité révélée. Il conserve l'ambition d'atteindre la vérité à l'aide des outils propres à la philosophie et il refuse de démontrer la vérité révélée. Il ne présente pas d'argument rationnel dans le but de contredire la vérité révélée. Il ne dénie pas à la théologie son privilège épistémologique. Il ne restreint pas sa pensée à la vie terrestre et au monde temporel, quoique son travail philosophique ne franchisse jamais ces limites.

L'autonomisation de la philosophie, en un sens fort, consiste à :

I. Attribuer à la philosophie le statut de science, ce qui implique que les philosophes recherchent la vérité à l'aide des outils philosophiques
II. Attribuer aux conclusions que la philosophie fournit le statut de vérité, même lorsque sur les sujets communs, elles s'opposent à la vérité révélée.
III. Ces deux points ont pour conséquence de retirer à la théologie scripturaire son privilège épistémologique.

L'autonomisation de la philosophie prônée par Pietro Pomponazzi est faible : il ne conserve que le premier point. Pour éviter le deuxième point, le Mantouan distingue soigneusement les sujets qui relèvent de la philosophie des sujets qui relèvent de la théologie scripturaire. Il ne s'agit pour la philosophie que de démontrer ce qui est rationnellement démontrable, c'est-à-dire de n'étudier que les sujets qui lui reviennent et de ne jamais servir d'argumentaire ou pire, de fournir des démonstrations qui n'en sont pas comme renforcement ou remplacement de la foi en la vérité révélée. Aussi, chez Pomponazzi, la théologie scripturaire conserve son privilège épistémologique sur les sujets qui lui reviennent, comme celui de l'immortalité de l'âme humaine.

Le deuxième point peut être perçu comme permettant la théorie de la « double vérité » : vérité rationnelle et vérité révélée cohabiteraient dans la contradiction, chacune dans leur champ scientifique respectif. Or, nous avons montré que la conception de la vérité des protagonistes du débat aristotélicien sur l'immortalité de l'âme n'avait aucune raison d'admettre un quelconque relativisme, même faible, dans leur conception de la vérité. De plus, nous avons vu que la théorie de la « double vérité » n'a en fait jamais autrement existé que dans les accusations de l'évêque de Paris Etienne Tempier, tentant d'endiguer le processus d'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie scripturaire[474]. De fait, aucun

[473] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.4 Justification du projet et conclusion du premier chapitre »
[474] « Née peut-être plus chez les experts d'Etienne Tempier, qui la condamna en 1277, que dans l'esprit de philosophes aristotéliciens et averroïstes, la théorie de la « double vérité » constitue la première mise en problème

philosophe n'a jamais défendu quoi que ce soit qui se rapporte à la « double vérité »[475], terme visant les universitaires parisiens qui tentaient non pas de faire tenir ensemble deux opinions contradictoires, mais d'obtenir une plus grande indépendance philosophique. Comme le précise G. Fioravanti, c'est « la renaissance d'une philosophie séculière en milieu chrétien que l'évêque et ses conseillers théologiques condamnaient »[476].

Mais, qu'il s'agisse d'une autonomisation forte (la seule vérité est celle de la philosophie) ou une autonomisation faible (la philosophie permet l'accès à la vérité sur les sujets qui la concerne), la théologie scripturaire se trouve privée de la philosophie pour servir ses conclusions, tandis que cette dernière travaille pour sa part « à la construction intellectuelle d'un monde physique et éthique qui se passe des miracles ou des récompenses et des peines *post mortem* »[477]. Aussi la condamnation de la *Bulla Apostolici regiminis*, tout comme celles de 1277, visent le groupe de tous les philosophes oeuvrant dans le sens de l'autonomisation de leur science vis-à-vis de la théologie scripturaire, groupe au sein duquel Pietro Pomponazzi est compris.

Pomponazzi distingue les objets d'étude appartenant à la philosophie de ceux qui relèvent de la théologie scripturaire. Il n'est toutefois pas toujours aisé d'opérer cette distinction, car certains objets présentent des facettes susceptibles d'intéresser la philosophie et d'autres la théologie scripturaire. L'âme humaine présente la spécificité d'intéresser aussi bien la philosophie au sujet de son existence terrestre que la théologie scripturaire à propos de son devenir après la mort du corps. Sachant qu'une continuité, si elle n'est naturelle, doit du moins se tenir de façon logique entre le premier et le second état, la question fondamentale qui sous-tend le débat entre vérité rationnelle et vérité révélée peut être formulée comme suit : comment accorder les conclusions de la philosophie et de la théologie scripturaire sur l'âme humaine ? Il faudra, dans ce qui suit, chercher quelle est la position du concile de Latran V, avant d'apporter

sérieuse des raisons théologiques. Existe-t-il une « vérité philosophique » qui contredise la vérité théologique (en affirmant l'éternité du monde ou l'existence d'une seule âme collective pour tous les hommes) tout en laissant à la théologie le droit d'affirmer avec raison, en son ordre, la création du monde et l'existence d'âmes individuelles ? Ni Siger de Brabant, ni Boèce de Dacie, ni aucun des penseurs impliqués dans les censures de 1277 ne l'ont vraiment affirmé. » Jean-Yves Lacoste, entrée « Vérité B. » in LACOSTE Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. p.1484.

[475] Luca Bianchi révèle, en évoquant la condamnation de 1277, que « pendant longtemps, presque personne ne fait allusion au passage du prologue relatif aux "deux vérités contraires" ». Pour autant, Bianchi ne souhaite pas diminuer l'influence de ce passage. Tandis que certains attribuent la doctrine de la double vérité aux tenants de l'averroïsme, Pierre Bayle l'attribue à Martin Luther. Leibniz quant à lui l'attribue aussi bien aux averroïstes italiens qu'aux théologiens allemands. BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 23-25.

[476] Gianfranco Fioravanti, entrée « Naturalisme », in LACOSTE Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. p. 945.

[477] Gianfranco Fioravanti, entrée « Naturalisme », *Ibid*., p. 945.

la réponse de Pietro Pomponazzi, afin de comprendre où se situe exactement le réel conflit entre les deux textes.

Si l'aristotélisme, courant auquel appartient Pietro Pomponazzi, prime toujours en philosophie au sein de l'univers académique, il se trouve néanmoins dans une division tout à fait nouvelle. La distinction générale sur laquelle nous nous appuierons pour décrire la situation de l'aristotélisme au XV^e^ siècle dans les universités italiennes est celle que reconnaît Charles B. Schmitt dans *Aristotle and the Renaissance* : il s'agit de la différence entre scolastique et humanisme. D'une part l'étude "traditionnelle", comprenant logique et philosophie de la nature, résiste à la critique humaniste, et d'autre part la philosophie morale aristotélicienne est introduite dans le programme des humanités[478]. Quand les scolastiques, pour interpréter et, à terme, expliquer un texte, s'attachent au commentaire et à son procédé bien spécifique, les humanistes pratiquent les *adnotationes*[479], ne concentrant pas tous leurs efforts sur la compréhension purement philosophique mais posant au texte des questions de philologie, d'histoire, de philosophie classique. Pour cette période bien particulière, la philosophie est divisée entre deux mouvances qui, poussées à leur extrême, aboutiront par la suite non plus simplement à des différences de style et de méthode mais carrément à des divergences philosophiques. Pomponazzi, au début du XVI^e^ siècle, appartient aux représentants de la scolastique décidés à en conserver la méthode face à la contestation humaniste.

Le contexte historique, institutionnel et doctrinal dans lequel se tient la VIII^e^ session du concile de Latran V ayant été parcouru, plongeons à présent dans l'analyse du texte produit à cette occasion, selon un découpage dont nous assumons les contours.

[478] SCHMITT B. Charles. *Aristote et la Renaissance*. p. 19-20.
[479] *Ibid*., 21.

3.3 Analyse de la Bulla Apostolici regiminis

Dans le chapitre concernant l'histoire et la doctrine du concile de Latran V, nous avons principalement tenté de répondre à la première partie de notre question initiale : qui sont les personnes et quelles sont les thèses qui ont causé l'établissement de la *Bulla Apostolici regiminis* ? En reprenant les différentes lignes interprétatives proposées par les spécialistes du décret en question, et en alléguant les points historiques pertinents dans le contexte humaniste qui est celui de la bulle, nous avons voulu montrer que dans le contexte de l'affaiblissement de l'aristotélisme, l'établissement du décret a été causé par deux facteurs d'ordre philosophique : un certain scepticisme à l'égard de la philosophie quant à sa capacité à expliquer[480] la vérité révélée, et surtout le platonisme renaissant, se présentant comme une doctrine philosophique davantage capable d'endosser la démonstration rationnelle de l'immortalité de l'âme. Les deux facteurs qui causent l'établissement de la *Bulla Apostolici regiminis* concourent tant qu'il s'agit de reprocher à l'aristotélisme son incapacité à asseoir la vérité révélée. Ensuite ils ne peuvent plus que se contredire, obligeant les anti-aristotéliciens à choisir ou le scepticisme, ou le platonisme.

Nous avons distingué l'activité d'argumentation, qui permet à la philosophie de se cantonner au champ des probabilités et ainsi de ne pas concurrencer la théologie scripturaire (au prix pour la philosophie de perdre son statut de science), de l'activité de démontrer qui exige la vérité comme conclusion. La démonstration philosophique, si elle va dans le sens de ce que la théologie scripturaire préconise, apporte à cette dernière un appui de taille. Dans le cas contraire, elle s'avère un dangereux ennemi. Les pères conciliaires ont donc le choix, comme le conseille Gianfrancesco Pico, de dénier à la philosophie toute prétention de démonstration, ou de prendre le risque d'autoriser la philosophie à conserver son statut de science, qui implique qu'elle recherche et établisse la vérité à l'aide de ses propres outils.

Dans notre analyse du texte de la bulle, nous constaterons que les auteurs de la bulle interdisent explicitement aux philosophes deux positions : celles qui sont contraires au dogme chrétien de l'immortalité de l'âme, et celle qui consiste à se tourner vers le doute, prétextant que la philosophie ne saurait prouver ce que la théologie scripturaire affirme. Ne leur laissant plus aucun autre choix, le pape Léon X et son concile exigent des philosophes qu'ils affirment l'immortalité de l'âme, ce qui implique qu'ils élaborent les moyens d'en fournir la preuve. Or, si les philosophes doivent démontrer l'immortalité de l'âme, cela signifie que le concile estime

[480] Nous englobons « argumenter » et « démontrer » dans « expliquer ». Nous choisissons volontairement ce verbe à la portée très générale, puisqu'il retranscrit correctement l'avis des sceptiques, selon lesquels la philosophie ne peut ni démontrer la vérité révélée, ni même argumenter dans son sens.

qu'ils le *peuvent*. C'est à ce degré, que nous avons nommé les « raisonnements probatoires de second degré », que le concile et Pietro Pomponazzi s'opposent. Pour notre auteur, il n'est pas possible que les philosophes démontrent l'immortalité de l'âme.

Pour le sceptique, la philosophie ne peut démontrer l'immortalité de l'âme humaine tandis que la démonstration de l'immortalité de l'âme humaine fait partie intégrante de la doctrine platonicienne. C'est pourquoi le scepticisme et le platonisme ne concourent qu'en tant que causes de l'établissement de la bulle. Le propos de la bulle, quant à lui, est construit sur un seul de ces deux chemins. Dans ce propos, les racines sceptiques de la bulle ne sont pas assumées : le scepticisme n'est qu'une hérésie de plus.

Rappelons-nous à présent de la seconde partie de notre question initiale : qui sont les personnes et quelles sont les thèses que ce décret attaque, et pour quelles raisons ? Si l'étude que nous avons fournie précédemment et la position que nous en avons extraite sont correctes, nous voulons justifier la place de la pensée sceptique comme cible de la condamnation *Apostolici regiminis* en l'ancrant dans le texte de la bulle. Dans la dernière partie de ce travail, nous analyserons la composante sceptique à l'œuvre au sujet de l'immortalité de l'âme chez notre philosophe Pietro Pomponazzi.

3.3.1 Première partie : Introduction

La première ligne du texte de la *Bulla Apostolici regiminis* nous informe que la voix qui qui s'exprime est celle du pape Léon X, avec l'approbation du concile du Latran V.

> Léon, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, pour mémoire perpétuelle, avec l'approbation du saint concile. La sollicitude propre au gouvernement apostolique, par laquelle Nous devons soigner les maladies [langueurs, abattements, faiblesses, mollesses, paresses, NdLGr] des âmes dont le Seigneur tout-puissant a voulu Nous confier le soin, Nous pousse continuellement à accorder une attention empressée aux fidèles qui paraissent en avoir présentement le plus urgent besoin, en leur donnant, à l'instar du Samaritain de l'Evangile, un remède composé d'huile et de vin. De la sorte, on ne Nous reprochera pas ce que dit Jérémie : *N'y a-t-il pas de baume en Galaad, n'y a-t-il pas là un médecin ?*[481]

Ces lignes introductives présentent ensuite un propos descriptif. Il y est fait état d'une langueur des âmes et, contre cette faiblesse, d'un soin que le pape se propose de prodiguer aux fidèles concernés. Le pape et son concile expliquent que leur gouvernement apostolique (« *Apostolici regiminis* », qui donne son nom à cette bulle) est constamment poussé à la sollicitude envers

[481] « *Leo episcopus servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam, sacro approbante concilio. Apostolici regiminis sollicitudo nos assidue pulsat, ut medendis animarum languoribus, quarum nos ex alto omnipotens Auctor curam habere voluit, iis potissimum qui instantius fideles nunc urgere cernuntur, salutifero olei et vini medicamine ad instar samaritani in evangelio solicitam operam impendamus, ne nobis illud Ieremiae obiiciatur:* Numquid resina non est in Galaad, aut medicus non est ibi. »

les âmes affaiblies dont le soin leur a été confié par le Créateur tout-puissant. Nous le verrons peu après, cette langueur, cette faiblesse, cette mollesse (« *languor* » est carrément traduit par « maladie » dans l'édition d'Alberigo) concerne l'affaiblissement de la foi. Cet affaiblissement résulte d'erreurs philosophiques, que le texte de la bulle nomme ensuite clairement. Le problème de l'affaiblissement de la foi, par lequel nous avons introduit l'établissement de ce décret[482], se pose donc comme suit : la faiblesse de la foi, constatée par le concile, est causée par les erreurs des philosophes. La philosophie peut donc, dans sa pratique et ses conclusions, avoir un impact sur la foi de toute la société, foi dont le concile s'est porté garant. L'objectif du concile est double : endiguer cet affaiblissement de la foi, et le prévenir, en s'adressant à des futurs professeurs (soit des étudiants). Partant, il n'est pas étonnant que le concile intervienne directement dans le débat, proprement philosophique, qui pose problème. Le lecteur de la bulle apprend, dans ces premières lignes, que le pape entend apporter un remède aux fidèles qui en ont besoin. Si le détail du programme ne sera dévoilé qu'à la troisième partie de la bulle (selon notre propre découpage), la sollicitude des auteurs, premier moteur de leur intention curative, est illustrée et justifiée sur la base de deux éléments précis et référencés.

Premièrement, le programme curatif prévu dans le décret s'inscrit dans le sillon de la parabole du bon Samaritain, dont le soin est fondé sur la miséricorde à l'égard de l'homme blessé sur la route : « Mais un Samaritain, faisant son chemin, vient à lui, et en le voyant, est mû par la miséricorde »[483]. La parabole du bon Samaritain est en effet explicitement mentionnée dans le texte de la bulle. Cette référence nous fait entrer, par le biais du jugement, au cœur du problème de l'immortalité de l'âme. Rappelons brièvement cette référence. Alors qu'un docteur demande à Jésus ce qui doit être fait en vue d'hériter la vie éternelle et que ce dernier cite la loi « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même », ce même docteur de la loi demande qui, au juste, est son prochain. Lui est alors narrée l'histoire d'un homme qui, laissé à demi-mort sur le chemin de Jérusalem à Jéricho, est ignoré par un prêtre, puis par un lévite pour enfin être soigné par un Samaritain qui verse de l'huile et du vin sur ses blessures, et le prend en charge durant la suite de sa convalescence. Le maître de la loi comprend que le prochain du Samaritain est l'homme attaqué et, avec l'injonction de Jésus, qu'il s'agit pour lui d'en faire de même. La sollicitude portée à l'homme blessé est citée en exemple de celle qui est requise en vue d'hériter la vie éternelle. Les trois éléments – la miséricorde, le jugement et la vie éternelle – s'articulent

[482] La défense de la foi est l'un des quatre points de l'ordre du jour de ce concile.
[483] « *Samaritanus autem quidam iter faciens, venit secus eum, et videns eum, misericordia motus est.* » Luc 10 :33

ici ainsi : le jugement divin se base sur la charité, afin de récompenser par la vie éternelle celui qui en a fait preuve durant sa vie terrestre.

La question du jugement est particulièrement importante pour ce travail. Pietro Bovati décrit le jugement dernier comme l'« acte eschatologique par excellence, qui séparera de manière définitive les justes des méchants »[484]. Distinguons, grâce à l'article de Peter Hünermann, le jugement particulier du jugement universel : premièrement, à la mort d'un homme, son âme est ou n'est pas autorisée, à l'issue du jugement particulier, à accéder à la béatitude éternelle. Dans un second temps, les corps des hommes sont ressuscités pour le jour du jugement universel, apportant à l'âme humaine un accroissement quantitatif et qualitatif de sa félicité[485]. Gardons en tête que le concile de Latran V s'inscrit dans la doctrine catholique médiévale, ayant notamment pour but, lors d'une session ultérieure, de condamner les thèses luthériennes. Le jugement particulier implique l'immortalité ainsi que la multiplicité des âmes humaines. C'est pourquoi, même si le jugement dernier est annoncé comme imminent dans les textes du Nouveau Testament[486], il est important pour le concile de rappeler que tout d'abord chacun, après la mort de son corps, fera l'objet d'un jugement particulier. D'un point de vue thomiste, les âmes jugées à ce moment précis subsistent dans un état hors nature, en ceci qu'elles sont alors privées de corps et de monde. Cet état non naturel est précisément ce qui rend la résurrection des corps nécessaire, afin de rétablir l'ordre naturel, c'est-à-dire que le corps et l'âme soient à nouveau unis et qu'ainsi l'homme retrouve sa substantialité. Souvenons-nous que Pomponazzi prend l'exemple de la résurrection du Christ[487] comme preuve indirecte de l'immortalité de l'âme : en prouvant que le corps revient de la mort, l'immortalité de l'âme est présupposée.

Ainsi, par la problématique du jugement, le lecteur de la bulle est introduit à l'immortalité de l'âme dont il sera question dans la suite du texte. La miséricorde, qui se retrouve dans l'attitude du pape envers les fidèles, sur l'exemple du bon Samaritain, s'inscrit dans la problématique du jugement dernier, intrinsèquement liée à celle de l'immortalité de l'âme. De plus, la référence à Luc 10 :33 doit être, sur le thème de la miséricorde, rapprochée de celle de

[484] Pietro Bovati, entrée « Jugement », in LACOSTE Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. p. 737.
[485] Peter Hünermann, entrée « Jugement », *Ibid.*, p. 738.
[486] Pietro Bovati, entrée « Jugement », *Ibid.*, p. 737.
[487] « *Et, domini, ut dicit divus Augustinus, solus Christus, cum ad nos venerit, demonstravit immortalitatem animae intellectivae, quando resurrexit. Enim si Christus resurrexit et nos resurgemus, et si resurgemus animae immortalitatem ostendemus ; sed cum Christus resurrexit, ut patet per tot testimonia quae videntes testificati sunt et tot miracula, ideo anima est immortalis, quare etc.* » POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». p. 10. Sur la présupposition de l'immortalité dans la preuve de la résurrection, voir : « 1.1.1 Premières réflexions au sujet de l'âme humaine » de ce travail.

Matthieu 25 :46, dont il est question peu après (nous l'aborderons en troisième partie de cette analyse) et qui concerne le jugement plus précisément encore. Dans l'Evangile de Matthieu, Dieu condamne ceux qui n'ont pas pris soin des nécessiteux, rappelant qu'ignorer le plus faible revient à commettre la même négligence envers Lui-même. Les exemples tirés de Luc et de Matthieu illustrent tous les deux que les actions posées au cours de la vie terrestre de chacun sont jugées dans un temps post-mortem, ce qui montre que le jugement implique que l'âme soit immortelle et individuelle. La peine et la récompense, inhérentes au jugement, doivent pouvoir s'appliquer à des âmes qui non seulement ont survécu à la mort du corps, mais qui peuvent aussi être distinguées les unes des autres sur les actions qui ont été posées au cours de la vie terrestre.

Le deuxième élément sur lequel repose la sollicitude papale est celui de la complexité du remède qu'il s'agit d'apporter à ceux qui souffrent. Le texte de la bulle cite le prophète Jérémie : « En Galaad n'y a-t-il plus de baume calmant ou de médecin ? » Jérémie n'a de cesse d'en appeler à la conscience des habitants du royaume de Juda. Il tente de les sauver de leur piteux état moral, de leur abandon de l'Eternel et de leur idolâtrie en les faisant revenir à Dieu[488]. Il décrit son peuple refusant la grâce salvatrice, tentant de panser lui-même les blessures infligées par l'Eternel. Un baume était fabriqué pour guérir les blessures avec la résine des balsamiers de la région de Galaad. Le prophète, par sa question rhétorique – *numquid resina non est in Galaad aut medicus non est ibi ?* –, se lamente de l'indifférence de son peuple quant au mal qu'il a commis. La métaphore présente dans la plainte de Jérémie compare ce baume à la grâce, qui pourrait sauver les hommes de leurs blessures morales. Le pape et les pères conciliaires ne veulent pas tomber sous le coup de l'accusation du prophète qui pleure, reprochant à son peuple de ne pas avoir utilisé le médicament et le médecin, pourtant tous deux à disposition.

La question du salut est, elle aussi, primordiale dans ce travail : le jugement permet, essentiellement, l'espoir du salut. Le salut est une notion complexe qui, de façon très générale, exprime l'expérience d'être sauvé d'un danger par lequel l'on risquait de périr[489]. Le verbe français « sauver », duquel est formé le substantif « salut », traduit un certain nombre de verbes hébreux et grecs de la Bible. Les différents sens que dénotent ces verbes sont, outre celui de

[488] «20. – La moisson est passée, l'été est fini, et nous ne sommes pas sauvés ! 21. Je suis brisé par la blessure de la belle, de mon peuple, je suis sombre, la dévastation me saisit. 22. N'y a-t-il plus de baume au Galaad ? N'y a-t-il plus de médecin là-bas ? Pourquoi la belle, mon peuple, ne se rétablit-elle pas ? » Jérémie 8 :22, La Nouvelle Bible Segond. « 20 *transiit messis finita est aestas et nos salvati non sumus* 21 *super contritionem filiae populi mei contritus sum et contristatus stupor obtinuit me* 22 *numquid resina non est in Galaad aut medicus non est ibi quare igitur non est obducta cicatrix filiae populi mei* » Jérémie 8 :22, Vulgate de Jérôme de Stridon.

[489] Colomban Lesquivit et Paul Lamarche, entrée « Salut », LEON-DUFOUR Xavier (dir.). *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris : Cerf, 1970, p. 1185.

« sauver », très globalement ceux de « libérer, affranchir, racheter, extraire, préserver, prendre soin »[490]. Comme l'expliquent Colomban Lesquivit et Paul Lamarche, c'est en fonction de la nature du péril que l'acte salvateur trouve son acception spécifique : protéger, libérer, racheter, guérir, et c'est par celui-ci également que le salut est assimilé à la victoire, la paix, ou encore la vie. Quelle est donc la nature dudit danger lorsque l'on évoque le salut ? Romano Penna nous éclaire sur les maux dont les bénéficiaires du salut réchappent : ils se situent à un niveau matériel (esclavage, persécution, maladie, l'actuelle condition terrestre) ou à un niveau moral et spirituel (le mal en général, le péché en particulier), mais surtout, le salut libère de la condamnation eschatologique[491]. L'histoire individuelle et universelle du salut présuppose que tout ce que Dieu a créé ne retourne pas au néant, mais est admis à participer à la vie éternelle, ce qui implique en premier lieu que le monde actuel, comme le formule précautionneusement Gisbert Greshake, « soit libéré de sa fragilité dans l'ordre spatial et temporel »[492]. Dans cette fin inéluctable du monde naturel, l'homme, en tant que créature, est donc admis à participer à la vie éternelle grâce au salut espéré. Romano Penna explique que le concept biblique du salut implique toujours « que Dieu intervient dans l'histoire pour instaurer un nouveau rapport dialogal avec l'homme, un homme qui demeure pleinement lui-même face à un Dieu distinct de lui »[493] : le salut autonome de l'homme n'est jamais envisagé dans la Bible.

Le but exprimé dans cette introduction est d'éviter le choix impossible de l'auto-guérison et de s'en remettre à la grâce divine. Jérémie attend avec douleur la colère divine à la suite des péchés commis par son peuple qui pensait pouvoir se sauver lui-même, signe du manque ou de l'absence de foi. Les maladies des âmes, mentionnées dans les premières lignes de la bulle, sont à rapprocher des blessures du peuple de Jérémie : le manque de foi suscite l'inquiétude de Jérémie comme celle du concile, puisque cet affaiblissement pousse les hommes à abandonner l'idée du salut divin pour tenter de se sauver eux-mêmes. Nous associons l'idée du salut, dévelopée à l'aide de Jérémie 8 :22, au contexte scientifique dans lequel s'inscrit le concile de Latran V. Si les philosophes se concentrent sur le champ intellectuel de la philosophie naturelle, que les questions de la condition *post-mortem* excèdent, ils pourraient être amenés à ne se concentrer que sur leurs connaissances et à abandonner leurs croyances excédant les limites naturelles[494]. Rappelant l'importance de la grâce divine par l'exemple des conséquences

[490] Romano Penna, entrée « Salut », in LACOSTE Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. p. 1276.
[491] *Idem.*
[492] Gisbert Greshake, entrée « Eschatologie », *Ibid.*, p. 479.
[493] Romano Penna, entrée « Salut », *Ibid.*, p. 1277.
[494] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.4.2.1 Le concile de Latran V et la démontrabilité de l'immortalité de l'âme humaine : une histoire platonicienne ».

auxquelles le choix de l'auto-guérison du peuple de Jérémie mène, le pape et son concile avertissent les philosophes de la gravité de leur décision, semblant considérer ainsi que ceux-ci estiment qu'il n'y a rien au-delà des limites de leur monde physique.

3.3.2 Deuxième partie : erreurs philosophiques mentionnées, erreurs philosophiques condamnées

Quelle est la cause de la maladie des âmes, ou, comme nous l'avons exposé précédemment, de l'affaiblissement de la foi ?

> De nos jours, Nous le disons avec douleur, le semeur de zizanie, l'antique ennemi du genre humain, a osé à nouveau semer et multiplier dans le champ du Seigneur des erreurs très pernicieuses, qui ont toujours été rejetées par les fidèles, au sujet de l'âme et principalement de l'âme raisonnable, à savoir que celle-ci serait mortelle ou unique en tous les hommes. Et certains, s'adonnant à la philosophie avec témérité, soutiennent que cela est vrai, au moins selon la philosophie. Désirant appliquer un remède opportun contre cette peste, avec l'approbation de ce saint concile, Nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme intellective est mortelle ou unique en tous les hommes, et ceux qui sont dans le doute à ce sujet.[495]

La deuxième partie de la bulle s'ouvre sur la réponse à cette question : la raison pour laquelle l'état de la foi est si faible relève de deux erreurs philosophiques au sujet de l'âme humaine. Ces erreurs philosophiques sont classées en fonction de ceux qui les portent. Premièrement, un *antiquus humani generis hostis* (soit : le diable) sème l'erreur dans le champ intellectuel. Cette erreur consiste à prédiquer de l'âme rationnelle qu'elle est mortelle, ou qu'elle est unique en tous les hommes. Souvenons-nous qu'en ce début de XVI^{e} siècle, l'université de Padoue est bien connue pour contenir en ses murs un certain nombre de professeurs séculiers de philosophie arisotélicienne « radicale » : les commentaires d'Averroès ainsi que ceux d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De anima* d'Aristote connaissent un succès certain. Ce sont les thèses de ceux que la postérité a nommés le Commentateur et l'Exégète au vu de leur excellente pratique du texte aristotélicien, qui sont visées par les pères conciliaires. Pietro Pomponazzi fait partie des professeurs d'inspiration aristotélicienne radicale. Voyons donc à présent laquelle des deux interprétations philosophiques au sujet de l'âme humaine vaut au professeur padouan le courroux du concile de Latran V.

[495] « *Cum itaque diebus nostris (quod dolenter ferimus) zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverant; contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus et haec in dubium vertentes*. »

3.3.2.1 « (…) reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus » : influences averroïstes et alexandriniennes chez Pietro Pomponazzi

La formulation la bulle indique qu'aucun philosophe ne peut rationnellement affirmer que l'âme humaine est mortelle ou unique pour tous les hommes : *quod mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus*. Le choix de la conjonction de coordination « *aut* » par les rédacteurs de la bulle dans le texte latin original montre que l'affirmation de l'une des deux positions erronées citées exclut l'autre. Pomponazzi s'accorde parfaitement avec ce point de vue.

Pourtant, Pietro Pomponazzi peut être accusé d'avoir affirmé et l'une, et l'autre des deux propositions mutuellement insoutenables (mortelle ou unique). La différence vient de ce que le Mantouan ne les affirme pas dans le même champ scientifique : il est convaincu par l'interprétation averroïste d'Aristote (en 1504, il déclare notamment qu'Averroès a correctement interprété Aristote[496]), et, dans le même temps, il juge la position d'Alexandre d'Aphrodise soutenable d'un point de vue naturaliste[497]. Il montre, dans la réflexion spéculative, avec Averroès, que l'immortalité de l'âme est soutenable chez Aristote, puis ajoute que, se tenant dans la réflexion portant sur les choses purement naturelles, l'interprétation matérialiste d'Alexandre d'Aphrodise est également défendable. La réflexion spéculative et la science des choses naturelles soutenant respectivement l'unicité de l'intellect et la matérialité de l'âme humaine, Pomponazzi maintient le doute sur la conclusion à adopter. Il est donc susceptible d'être accusé des deux erreurs pernicieuses condamnées par les pères conciliaires.

Est-ce donc pour ces positions concernant la nature de l'âme humaine que notre auteur est visé par le concile ? Celles-ci relèvent de ses enseignements padouans, qui, bien connus de tous, participent de la réputation de Pomponazzi. En ce sens, leur rôle ne doit pas être négligé dans la polémique qui l'entoure. Pour autant, en 1513, l'année durant laquelle le concile de Latran tient sa VIII[e] session, ces positions appartiennent au passé. Pomponazzi abandonne la *via averroïsta* au cours de la progression de sa réflexion. Considérant que la *Bulla Apostolici regiminis* est émise à peine trois ans avant la publication du *Traité de l'immortalité de l'âme* dans lequel Pomponazzi affirme sans ambages que la position d'Averroès est « fausse, aussi

[496] « *Sed ego credo* (…) *quod Philosophi opinio sit animam rationalem immortalem, separatam esse, etc. Cum hoc dico etiam, ut credo, quod opinio Commentatoris sit opinio Aristotelis.* » POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». p. 10. « Mais moi je crois que l'opinion du Philosophe est que l'âme rationnelle immortelle est séparée, etc. Ainsi je dis, en effet, comme je le crois, que l'opinion du Commentateur est l'opinion infaillible d'Aristote. » (Trad. LGr)

[497] « *Respondetur quod mihi videtur, quod stando in puris naturalibus possit substentari opinio Alexandri, licet aliter dicendum sit secundum fidem.* » *Ibid*., p. 50-51, note n°2. « On répond qu'il me semble, qu'en me tenant dans <les limites des choses> purement naturelles, on puisse soutenir l'opinion d'Alexandre, bien qu'il faille dire autrement selon la foi. » (Trad. LGr)

inintelligible que monstrueuse, et étrangère à Aristote »[498], nous pouvons légitimement inférer que le pape Léon X et son concile n'accusent pas Pomponazzi de soutenir l'unicité de l'âme intellective.

Quant à une filiation alexandrinienne, un certain nombre de chercheurs affirment la trouver dans la pensée de Pomponazzi. Dans sa période d'enseignement à l'université de Padoue, le Mantouan présente les thèses de l'Exégète comme plausibles. Dans son *Traité de l'immortalité de l'âme,* Pomponazzi présente sa théorie de l'âme comme mortelle *simpliciter* et immortelle *secundum quid* que beaucoup rapprochent de celle d'Alexandre d'Aphrodise. Pour T. Gontier, la psychologie de Pomponazzi est plus matérialiste encore que celle d'Alexandre, s'approchant ainsi davantage de celle de Galien[499]. Pourtant, Pomponazzi ne se réclame jamais d'Alexandre : dans son traité, son nom n'apparaît qu'en neuf occasions (bien moins que celui d'Averroès), sans que jamais Pomponazzi ne se rapproche de sa théorie.

Le contexte dans lequel les théories d'Alexandre d'Aphrodise et d'Averroès trouvent leurs partisans est important : comme le relate Gontier, « Marsile Ficin déclare que la quasi-totalité du monde aristotélicien est divisé en deux sectes, celle des alexandristes qui proclament que notre intellect est mortel et celle des averroïstes qui pensent qu'il est unique pour tous les hommes »[500]. Alors que les pères conciliaires sont bien conscients que les averroïstes et les alexandristes parviennent à des conclusions inarrangeables entre elles, ainsi que leurs textes en témoignent, leurs deux doctrines sont placées au même niveau de condamnation. Sans réduire la position philosophique de Pomponazzi à ces considérations historiques, nous reconnaissons qu'elles doivent être prises en compte dans le contexte padouan qui est celui de Pietro Pomponazzi. Le texte de la bulle les prend effectivement en compte ensemble, ce qui montre leur irréligiosité commune, et l'abandon d'Averroès ainsi que l'absence de trace consistante d'Alexandre chez Pomponazzi fait penser que l'averroïsme et l'alexandrinisme étaient, au XVI[e]

[498] « *Quamvis hæc 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.* » « Bien que cette position [« Que l'intellect soit unique pour tous les hommes », NdLGR] soit de nos jours grandement considérée, et qu'elle soit quasi unanimement tenue pour être celle d'Aristote, je pense quant à moi qu'en plus d'être par elle-même très fausse, elle est aussi inintelligible et monstrueuse, et totalement étrangère à Aristote. » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de Immortalitate Animæ*. Trad. T. Gontier. p. 20-21.

[499] « Paradoxalement, Pomponazzi se rallie dans cet ouvrage [*Tractatus de immortalitate animae,* NdLGR] à une position qui n'est pas éloignée de celle de Galien, plus matérialiste donc que celle même d'Alexandre, tel qu'il la comprenait en 1504-1505. » T. Gontier, « Introduction », in POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de Immortalitate Animæ*. p. XLVI.

[500] *Ibid.*, p. XL-XLI, chez *Plotini Opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini, cum Marsilii Ficini Comentariis*. Fac-similé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580, Phénix édition, 2005, Proemium-Praefatio, f°2.

siècle à Padoue, davantage des tendances de pensée qu'une stricte obédience à des thèses philosophiques bien définies.

Cela étant, comme le souligne A. de Libera dans l'*Archéologie du sujet III*, « l'alexandriniste, matérialiste » que « l'averroïste, monopsychiste » sont deux manières « de nier l'immortalité personnelle, et (…), alexandrinisme ou averroïsme, le résultat final est, de ce point de vue, le même. »[501] Que l'on puisse trouver l'une ou l'autre trace des aristotéliciens hétérodoxes chez Pomponazzi, le concile de Latran V condamne donc les deux positions comme une même hérésie. Mais la condamnation de l'averroïsme ou de l'alexandrinisme ne constituent pas, selon nous, l'attaque la plus ciblée à l'égard de Pomponazzi. Nous allons à présent nous concentrer sur la troisième condamnation du concile : *et haec in dubium vertentes*.

3.3.2.2 « (…) haec in dubium vertentes » : les trois adhésions de Pietro Pomponazzi

Nous recensons, comme nous l'avons déjà montré, trois adhésions très fortes chez Pomponazzi, trois adhésions qui, chez lui, ne se recoupent pas : les deux premières, l'adhésion à l'interprétation la plus plausible d'Aristote, et l'adhésion aux résultats les plus crédibles obtenus à l'aide de la philosophie de la nature, forment ce que nous avons appelé la « position professionnelle » de Pomponazzi. Reste la dernière, la plus subtile et la plus intime des adhésions, sur laquelle les pères conciliaires, comme nous allons à présent le montrer, émettent un jugement bien précis. Il s'agit de l'adhésion à la vérité, donnée, en ultime instance pour Pomponazzi, par la révélation. Point focal de toutes les discordes, cette troisième adhésion nous mène à la seconde erreur dénoncée par le concile. En la fameuse année académique 1503-1504, la réflexion du Mantouan sur ce qui semble vrai tant que l'on se tient dans la science de la nature (l'âme est matérielle), et qui ne l'est plus dès lors que l'on dépasse le champ purement physique (l'âme est immatérielle) tend à montrer que d'un point de vue logique, aucune des deux thèses (l'âme est matérielle ou l'âme est immatérielle) ne ressort victorieuse. Cela étant, aucune réponse n'est donnée à la question de base du débat sur l'immortalité de l'âme : l'âme humaine est-elle une forme matérielle ou immatérielle ? Pour Pomponazzi, ni Aristote, ni la raison et l'expérience humaines ne *prouve* quoi que ce soit à ce sujet.

Ces éléments de réflexion, rassemblés dans les notes des étudiants du maître padouan, nous ont permis de montrer les débuts de la réflexion de Pietro Pomponazzi sur les raisonnements probatoires de second degré, notre auteur s'interrogeant sur les outils à sa

[501] DE LIBERA Alain. *Archéologie du sujet III. La double révolution. L'acte de penser 1*. Paris : Vrin, 2014, p. 104.

disposition pour raisonner sur le sujet de l'âme humaine[502]. Alors que les outils rationnels ne lui permettent pas de conclure définitivement sur le sujet des prédicats contradictoires attribués à l'âme, Pomponazzi affirme[503], durant cette même année académique, que seul le Christ, par sa résurrection, a démontré l'immortalité de l'âme, fournissant ainsi le type de preuve attendu pour une telle conclusion[504].

Ici nous voyons comment s'agencent entre elles les différentes adhésions dans la pensée de Pomponazzi : l'adhésion à la réflexion spéculative et celle à la philosophie de la nature ne permettant pas de parvenir à une conclusion tranchée, notre philosophe se raccroche à son adhésion à la vérité donnée par la révélation. Sa position personnelle, contrairement à sa position professionnelle, nous l'avons vu, ne varie pas au cours du temps. Dès 1503, ainsi qu'en témoignent les notes de ses étudiants, Pomponazzi affirme qu'il tient pour vraie l'immortalité de l'âme multipliée selon les corps, avec le dogme chrétien et Thomas d'Aquin. Seulement, Pomponazzi y tient, la vérité de cette proposition n'est prouvée ni par Thomas d'Aquin, ni par Aristote.

> En soutenant l'opinion chrétienne, nous disons que les âmes sont nombrées selon le nombre des individus. (…) Mais que Thomas me pardonne, cette solution décapite Aristote. Je crois bien que la solution est vraie, mais <je ne crois pas> qu'elle soit de l'esprit d'Aristote.[505]

C'est bien là le problème pour le concile de Latran V : la thèse thomiste, comme l'explique A. de Libera, « autrement dit un ensemble de points, ajoutés à la position intimée par le concile de Vienne »[506], constituent la réponse qui ne laisse pas place au doute.

Pourtant, Pomponazzi soutient exactement la même chose dans son *Tractatus de immortalitate animae* : la vérité de l'immortalité et de la multiplicité des âmes humaines est

---

[502] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.1.1 Premières réflexions au sujet de l'âme humaine »

[503] « *Et, domini, ut dicit divus Augustinus, solus Christus, cum ad nos venerit, demonstravit immortalitatem animae intellectivae, quando resurrexit. Enim si Christus resurrexit et nos resurgemus, et si resurgemus animae immortalitatem ostendemus ; sed cum Christus resurrexit, ut patet per tot testimonia quae videntes testificati sunt et tot miracula, ideo anima est immortalis, quare etc.* » POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». p. 10. « Et, chers élèves, comme le dit St. Augustin, seul le Christ, alors qu'il est venu à nous, a démontré l'immortalité de l'âme intellective, quand il a ressuscité. En effet si le Christ a ressuscité alors nous ressusciterons, et si nous ressusciterons, nous montrerons l'immortalité de l'âme ; mais comme le Christ a ressuscité, comme cela apparaît dans tant de témoignages, qui ont certifié tant de miracles en les voyant, je pense que l'âme est immortelle. » (Trad. LGr)

[504] Rappel : nous avons montré ce point chez Pomponazzi par son choix de termes (*demonstrare, ostendere* pour l'action du Christ, et *opiniones* pour Alexandre, Averroès et Aristote).

[505] « *Substinendo autem Cristianorum opinionem dicamus animas esse numeratas secundum numerum individuorum.* (…) *Sed parcat mihi Thomas, solutio ista obtruncat caput Aristoteli. Credo bene solutionem esse veram, sed non de mente Aristotelis.* » (Trad. LGr) POMPONAZZI Pietro, « *Pomponazzi questio de immortalitate animae* », Naples, biblioteca Nazionale, Ms. VIII D 81, in KRISTELLER, Paul Oskar. Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi, in *Studies in Renaissance thought and letters.* p. 389.

[506] DE LIBERA Alain. *Archéologie du sujet III. La double révolution. L'acte de penser 1*. p. 105.

indubitable, en ceci qu'elle est donnée par les Ecritures canoniques, autorité à laquelle il faut se référer puisqu'elle excède le raisonnement (adhésion à la réflexion spéculative) et l'expérience humaine (adhésion à la philosophie de la nature). Elle est indubitable, mais au sens de l'autorité crédible de sa source ; non comme le concile l'entend, c'est-à-dire au sens de son intelligibilité :

> Pour moi la vérité de cette opinion ne fait absolument aucun doute, car elle est consacrée par les Ecritures canoniques, lesquelles doivent être préférées à tout raisonnement et à toute expérience humaine, du fait qu'elles ont été données par Dieu. Ce qui reste pour moi sujet au doute, c'est de savoir si ces affirmations excèdent les limites naturelles, en faisant intervenir quelque élément qui relève de la croyance ou de la révélation, et si elles sont conformes aux dires d'Aristote, ainsi que le déclare saint Thomas.[507]

L'intéressante formule « *an ista dicta excedant limites naturales* » peut être mise en regard de la formule « *haec in dubium vertentes* » : pour Pomponazzi, ni la raison humaine, ni l'expérience ne parviennent à la vérité au sujet de l'âme humaine. Il est donc impossible de connaître la vérité sans faire intervenir la croyance ou la révélation. Notre philosophe s'octroie la permission d'opérer une hiérarchie entre les différentes sources potentielles de vérité : en ce qui concerne l'âme humaine, il constate que la philosophie échoue là où les Ecritures canoniques parviennent à nous donner accès à la vérité. Nous nous sommes déjà plus avancés encore en disant que pour Pomponazzi, si quelque chose tombe en dehors des limites de la nature, l'attitude rationnelle consiste alors à se fier à la révélation – il s'agit de la thèse que nous avons défendue en deuxième partie de ce travail, consacrée à l'étude du traité éponyme de Pomponazzi. Par leur « *haec in dubium vertentes* », les pères conciliaires quant à eux expriment que ce qui est posé comme échappant à la démonstration rationnelle des philosophes risque l'inintelligibilité, ce qui mène à la conséquence du doute rationnel.

3.3.2.3 « (…) secundum saltem philosophiam » : entre condamnation et adhésion personnelle à la vérité de la foi

Nous arrivons ici à la question fondatrice de la troisième partie de notre travail : en quoi cette position – l'adhésion personnelle de Pietro Pomponazzi à la vérité révélée – dérange-t-elle le concile ? Pour le comprendre, nous devons à présent étudier le deuxième type d'erreur que le

[507] « *De veritate quidem huius positionis apud me nulla prorsus est ambiguitas, cum Scriptura canonica, quae cuilibet rationi et experimento humano præferenda est, cum a deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium est an ista dicta excedant limites naturales, sic quod aliquod vel creditum vel revelatum præsupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse divus Thomas enuntiat.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 56-57.

concile reproche à certains philosophes. Dans la *Bulla Apostolici regiminis*, deux types de position sont décrits[508] :

1. celle des philosophes qui soutiennent la mortalité ou l'unicité de l'âme raisonnable,
2. celle des philosophes qui soutiennent que la mortalité ou l'unicité est vraie, *secundum saltem philosophiam*.

Nous avons déjà vu pourquoi le concile pouvait attaquer Pomponazzi sur le premier type de position. Nous allons à présent nous concentrer sur le second type de position. Dans cet extrait de la bulle, la fameuse attitude philosophique que nous allons analyser, pour ensuite la confronter aux raisonnements probatoires de second degré dans la pensée de Pietro Pomponazzi, est décrite à deux reprises. L'analyse que nous entendons livrer de cette bulle veut se concentrer sur la condamnation de l'attitude philosophique de Pomponazzi, qui consiste à se tourner vers le doute. Selon nous, cette condamnation vise une attitude philosophique[509] et non une doctrine philosophique. Nous allons à présent étudier plus en détail le *secundum saltem philosophiam*, en tant que condamnation de la part du concile de Latran V, et adhésion personnelle à la vérité de la foi pour Pomponazzi. Suite à cet approfondissement, nous entendons faire le lien entre le *secundum saltem philosophiam* et le *haec in dubium vertentes* déjà étudié peu avant, étant entendu que ces deux propositions sont énoncées dans la condamnation du concile de Latran V et que, selon nous, elles visent l'attitude philosophie que de Pomponazzi.

« Et certains, s'adonnant à la philosophie avec témérité, soutiennent que cela [la mortalité ou l'unicité de l'âme, NdLGr] est vrai, au moins selon la philosophie. » Trois choses dérangent le concile. Premièrement, tenir la mortalité ou l'unicité pour vraie, *secundum saltem philosophiam*, revient à accorder aux textes philosophiques la même importance qu'aux des textes sacrés, même quand les premiers s'opposent frontalement aux seconds. Deuxièmement, pour ce qui concerne les raisonnements probatoires de second degré, *que cela peut être vrai, au moins selon la philosophie,* signifie que le concile remarque que pour ces philosophes, il est possible d'argumenter philosophiquement en faveur de la mortalité ou de l'unicité de l'âme humaine. Nous écrivons « argumenter » et non « démontrer » car nous notons qu'en ce qui concerne son vocabulaire, le concile n'utilise aucunement des verbes indiquant le succès tels que « démontrer » ou « prouver ». Au contraire, il utilise un verbe de processus : « *asseverare* »,

[508] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3 Analyse de la *Bulla Apostolici regiminis* ». Au prochain sous-chapitre (« 3.3.2.4 La condamnation du concile porte sur P. parce qu'il distingue la philosophie de la théologie scripturaire et parce qu'il ne démontre pas rationnellement l'immortalité de l'âme »), nous aurons pour tâche de relier la position consistant à soutenir quelque chose *secundum saltem philosophiam* à celle qui consiste à se tourner vers le doute.
[509] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3. Concile de Latran V : la Bulla Apostolici regiminis ».

indiquant par là que rien ne peut s'opposer à la vérité révélée donnée dans le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme. Mais même la simple argumentation dans le sens opposé dudit dogme ne convient pas au concile. L'ultime affront des philosophes se dessine avec ce *secundum saltem philosophiam* : ils expriment leur volonté de se détacher du champ théologique scripturaire.

Les philosophes doivent continuer à rechercher la vérité, sans abaisser leur ambition à la seule recherche de la plus haute probabilité, afin que la philosophie continue à exister en tant que science. Or, si conflit entre vérité rationnelle et vérité révélée il y a, alors, au nom du principe de non-contradiction et du privilège épistémologique de la théologie scripturaire, la philosophie se trouve subordonnée à la théologie scripturaire et les philosophes se doivent d'ajuster leur discours en fonction de cette dernière. Si, suivant le processus d'autonomisation de la philosophie, les philosophes n'accordent pas leur discours avec celui des théologiens scripturaires, ils remettent en question soit le principe de non-contradiction, soit le privilège épistémologique du discours théologique scripturaire. Dans l'histoire du processus d'autonomisation de la philosophie, on observe que c'est le privilège épistémologique du discours théologique scripturaire que les philosophes ébranlent. Remettre en question le principe de non-contradiction ne fait pas sens dans une discussion proprement aristotélicienne. La remise en question du privilège épistémologique de la théologie scripturaire a pour effet de saper l'autorité religieuse. Le concile, en condamnant le *secundum saltem philosophiam*, affirme qu'on ne peut soutenir que l'âme est mortelle ou unique quand il est donné dans la Bible que l'âme est immortelle et multiple. Plus que pour sauver la logique classique, nous estimons qu'il condamne le *secundum saltem philosophiam* dans le but de préserver l'autorité religieuse.

En cette VIII^e^ session du concile de Latran V, l'un des enjeux cruciaux est celui de l'autorité. Au XV^e^ siècle, nous explique W. Beinert[510], le concile se fait réformateur, dans l'idée de rétablir l'unité et opérer la réforme de l'Eglise à la suite des périls qui la menacent (Grand schisme, schisme d'Orient). Nous avons inféré, avec G. Alberigo, qu'à la suite du Grand schisme, l'orientation théologique des conciles se fait de plus en plus scientifique et autoritaire, ceux-ci ayant pour but de trouver une définition théorique de la foi, et d'établir une véritable législation sociale en ce qui concerne les mœurs. Tout au long du XVI^e^ siècle, le couple « foi et mœurs » est prédominant dans les conciles. Les autorités ecclésiastiques (conciles) et intellectuelles (institutions académiques) tissent des liens complexes, dans la continuité de la théologie scolastique.

[510] Wolfgang Beinert, « Concile » in LACOSTE Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. p. 239.

En ce qui concerne l'aspect scientifique, comme nous l'avons mis en exergue avec la question de la vérité, le lien entre la théologie scripturaire et la philosophie est celui d'une assujétion : dès lors que l'une affirme quelque chose, l'autre doit s'y conformer. Pour ce qui est de la législation sociale, J. L. O'Donovan indique que la loi et l'autorité, dans l'Eglise, s'incarnent dans des structures juridiques et disciplinaires et sont de nature christologique et eschatologique[511]. Les structures juridiques et disciplinaires sont fondées par la théologie, qui définit théoriquement les lois dont elles usent. Décomposons ce raisonnement. Puisque la théologie scripturaire rend raison de la foi en le témoignage de la vérité révélée donné dans les Ecritures[512], et que la législation sociale d'un concile se fonde sur la théologie scripturaire, le plus important, pour les autorités ecclésiastiques, est que rien ne nuise, dans les esprits, à la véracité de la révélation. Si le concile veut conserver son autorité sociale, la théologie scripturaire doit garder le statut hiérarchique scientifique le plus élevé, et la foi en la vérité révélée doit rester forte.

Nous avons ici les éléments nécessaires pour prouver que le concile s'attaque bel et bien à Pietro Pomponazzi, lorsqu'il affirme que l'âme est mortelle selon la doctrine aristotélicienne : contredire la révélation peut faire vaciller l'autorité ecclésiastique. Le concile de Latran V reproche aux philosophes non seulement de soutenir que l'âme est mortelle ou alors unique, mais encore de s'octroyer le droit de tenir cette position au nom de la philosophie. Trois ans plus tard, Pietro Pomponazzi fait paraître son *Tractatus de immortalitate animae*, dans lequel il présente Aristote comme un mortaliste. Moins de deux ans plus tard, le treize juin 1518, le pape Léon X en personne ordonne à Pomponazzi de se conformer au décret du Concile de Latran V :

> *Petrus de Mantua asseruit quod anima rationalis, secundum principia philosophiæ et mentem Aristotelis, sit seu videatur mortalis, contra determinationem concilii Lateranensis. Papa mandat ut dictus Petrus revocet, alias contra ipsum procedatur*.[513]

Léon X demande à Pomponazzi de révoquer son affirmation selon laquelle l'âme rationnelle est mortelle selon la philosophie et l'esprit d'Aristote. Pour répondre à la seconde partie de

[511] Joan Lockwood O'Donovan, « Société », *Ibid*., p. 1337.
[512] Jean-Yves Lacoste, « Théologie » *Ibid*., p. 1377.
[513] Un extrait de lettres des papes, fait par Contelori, in RANKE Léopold. *Histoire de la papauté pendant les seizième et dix-septième siècles.* p. 110. « Petrus de Mantoue a soutenu qu'il semble que l'âme rationnelle, selon les principes de la philosophie et la pensée d'Aristote, soit mortelle, contre la détermination du concile de Latran. Le pape charge Petrus de révoquer sa parole, <ou> d'autres poursuites seront engagées contre lui. » (Trad. LGR) Voir aussi : LAURENT M.-H, « Introductio », in CAJETANUS Thomae de Vio. *Thomas de Vio cardinalis Caietanus (1469-1534), Scripta Philosophica : commentaria in De Anima Aristotelis*., p. XXXIX, PERRONE COMPAGNI Vittoria, « L'*Apologia* : bilanci, anticipazioni, polemiche », in POMPONAZZI Pietro. *Apologia*. p. LV, « Cronologia della vita e delle opere », in POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. p. 234, et RENAN Ernest, *Averroès et l'averroïsme*. p. 257.

notre question initiale, nous pouvons donc ajouter Pietro Pomponazzi, lorsqu'il affirme que l'âme est mortelle selon la philosophie naturelle et selon Aristote, à la liste des personnes et des thèses qui sont attaquées par les auteurs de la *Bulla Apostolici regiminis*. Nous irons plus loin en affirmant que le concile reproche aussi à Pomponazzi de ne pas démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme. C'est ici que nous devons lier la position décriée consistant à affirmer que l'âme est mortelle *secundum saltem philosophiam* et la position proscrite consistant à se tourner vers le doute.

3.3.2.4 Condamnation : distinction entre philosophie et théologie scripturaire et refus de démontrer l'immortalité de l'âme

Souvenons-nous de l'introduction de la bulle : le sens de l'action des pères conciliaires est celui que le Créateur tout-puissant leur a confié, c'est-à-dire le soin des âmes affaiblies. La foi s'affaiblit au fur et à mesure qu'une opinion, opposée à la vérité révélée, est présentée comme la vérité (ici : par les philosophes). Alors que le concile se conçoit comme garant, institué par Dieu, de la foi et des mœurs de la société, la philosophie semble détourner de la foi chrétienne les membres de cette société. Les pères conciliaires, constatant l'affaiblissement de la foi, veulent endiguer ainsi que prévenir ce problème. Ils commencent toujours par énoncer la vérité révélée, en premier lieu pour la rappeler à tous ceux dont la foi flanche, puis comme signe de leur autorité en matière scientifique et législative.

Suivant la première partie descriptive, la seconde partie de cet extrait condamne deux types de positions bien précises. Sont condamnés et réprouvés :

1. ceux qui affirment que l'âme intellective est mortelle ou unique en tous les hommes
2. ceux qui se tournent vers le doute en ces matières.

Le concile de Vienne, sur lequel les pères conciliaires se basent explicitement dans la troisième partie de leur décret, rejette « comme étant fausse et ennemie de la foi toute position qui affirme témérairement ou qui met en doute que la substance de l'âme rationnelle n'est pas vraiment et par elle-même forme du corps humain »[514]. Nous discuterons de la première partie de la condamnation de Vienne, qui se trouve dans la condamnation de Latran dans la troisième partie

[514] « *Porro doctrinam omnem seu positionem, temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma…* » ALBERIGO Giuseppe, (coll.). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. p.748-749.

de la bulle[515]. Nous signalons ici que l'origine de la formule « *et haec in dubium vertentes* » de notre décret de 1513 se trouve dans la formule « *aut vertentem in dubium* » du décret de 1312.

Les pères conciliaires de Vienne considèrent que nier ou douter que la substance de l'âme rationnelle soit vraiment et par elle-même forme du corps humain est problématique : aussi bien la négation que le doute empêchent d'accéder à la vérité et font courir le risque de s'engager dans l'erreur. Les pères conciliaires de Latran partagent ce souci, qui est l'une des causes de l'établissement de leur décret. Néanmoins, contrairement au concile de Vienne, le concile de Latran V concentre son propos sur les philosophes et la question de l'âme humaine. Il n'y a pas d'autres occurrences axées sur la philosophie ou sur l'âme humaine dans le décret viennois, en dehors des termes philosophiques « *substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma* ».

Dans la *Bulla Apostolici regiminis,* la description de la position consistant à soutenir « que l'âme raisonnable est mortelle *au moins selon la philosophie* » est placée en regard de la condamnation de « ceux qui se tournent vers le doute ». Le problème que posent les philosophes qui soutiennent que l'âme raisonnable est mortelle, du moins selon la philosophie, est de faire douter de la vérité révélée de l'immortalité de l'âme. En présentant leurs conclusions, les philosophes sont accusés par les pères conciliaires de faire douter de l'unique vérité, affaiblissant ainsi la foi des fidèles et, par là, sapant l'autorité de l'Eglise. Le concile s'inquiète du devenir des âmes de ses fidèles égarés, ainsi que de sa perte d'autorité. Ces deux inquiétudes sont regroupées face à l'attitude qui consiste à se tourner vers le doute : mettre en doute un dogme consiste en une hérésie, et faire douter de la vérité révélée affaiblit la foi, ce qui par conséquent affaiblit aussi l'autorité ecclésiastique.

Nous souscrivons à l'interprétation selon laquelle dans la *Bulla Apostolici regiminis* se trouve l'affirmation du dogme de l'immortalité : dans ces conditions, le concile doit, premièrement, réaffirmer le dogme de l'immortalité. Il décrit donc les erreurs des philosophes, il les condamne puis, dans la troisième partie de la bulle, il énonce très clairement le dogme de l'immortalité de l'âme. Mais intervenir avec autorité dans une querelle d'ordre philosophique, dans laquelle il est convenu qu'on questionne et qu'on argumente sa position, n'est pas efficace. Ainsi, toujours dans la troisième partie, le concile entre dans le débat en proposant un lexique proprement philosophique, ainsi que des arguments théologiques.

Nous observons, dans cette deuxième partie, que le concile se positionne philosophiquement en faveur de la démonstration rationnelle du dogme de l'immortalité,

[515] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 3.3.3 Troisième partie : prise de position et affirmation du dogme chrétien »

puisque c'est ce qu'il exige des philosophes dans ses réprobations et condamnations. Les philosophes ont l'interdiction formelle d'affirmer la mortalité ou l'unicité de l'âme intellective, et les philosophes ont l'interdiction formelle de (faire) douter de la vérité biblique. Les philosophes n'ont non seulement pas le droit d'émettre des opinions contredisant le dogme de l'immortalité, mais il ne leur est pas non plus permis de ne simplement pas se prononcer. La seule voie restante est celle d'affirmer l'immortalité de l'âme, et pour cela, d'élaborer des moyens d'en donner la preuve !

Affirmer l'immortalité de l'âme est précisément ce qu'à titre professionnel Pomponazzi se refuse de faire, justement parce que cela exige d'élaborer, en amont, des moyens d'en donner la preuve. Il explique pourquoi, alors qu'il est un philosophe qui traite du sujet de la nature de l'âme humaine, il lui est impossible de statuer scientifiquement sur le sujet de la mortalité ou de l'immortalité. Nous avons déjà eu le loisir d'observer dans les notes de ses étudiants cette position professionnelle, que nous avons distinguée de sa position personnelle[516]. Grâce à l'explication qu'il en donne dans son *Tractatus de immortalitate animae,* nous comprendrons les raisons de cette position, si originale, qui lui vaut l'accusation du concile de Latran V.

3.3.3 Troisième partie : prise de position et affirmation du dogme chrétien

Après avoir dénoncé les positions hérétiques des philosophes concernant la nature de l'âme humaine, le concile s'insère dans le débat proprement philosophique sur la nature de l'âme humaine afin d'énoncer la doctrine chrétienne à ce sujet. Ce faisant, les auteurs de la bulle répondent aux deux points de discorde qu'ils ont précédemment énoncés : l'unicité et la mortalité.

> En effet, non seulement celle-ci est vraiment, par soi et essentiellement forme du corps humain, comme il est dit dans le canon de notre prédécesseur, le pape Clément V, publié au concile de Vienne, mais elle est à la vérité immortelle, sujette à la multiplicité selon la multiplicité des corps dans lesquels elle est infusée, effectivement multipliée et sujette à être multipliée dans l'avenir. Cela apparaît manifestement dans l'Evangile, lorsque le Seigneur dit : *Ils ne peuvent tuer l'âme*. Et ailleurs : *Celui qui hait son âme en ce monde, la garde en vue de la vie éternelle* ; et aussi lorsqu'il promet une récompense ou un supplice éternels à ceux qui doivent être jugés en fonction de ce qu'ils auront mérité durant leur vie. Autrement, l'Incarnation et les autres mystères du Christ ne nous serviraient à rien et nous ne devrions pas espérer la résurrection, de sorte que les saints et les justes seraient, selon l'Apôtre, *plus misérables que tous les autres hommes*. [517]

[516] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 1.1.2 Immortalité de l'âme : une position professionnelle et une position personnelle ».

[517] « *Cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. Quod manifeste constat ex evangelio, cum Dominus ait :* Animam autem occidere non possunt.

Les pères conciliaires, dans le but de contredire toute position hérétique tenue par les philosophes – qu'il s'agisse de l'unicité, de la mortalité ou du doute – , énoncent le dogme chrétien en employant le langage proprement aristotélicien. L'âme comme « *humani corporis forma* » reprend en effet les termes de l'hylémorphisme du Stagirite. Le débat aristotélicien sur l'unicité et l'immortalité repose sur cette question : l'âme rationnelle est-elle véritablement la forme du corps humain et, si c'est le cas, quel est exactement son lien avec la matière corporelle ? Les pères conciliaires s'introduisent dans ce débat philosophique complexe mais ils ne l'approfondissent pas.

Après avoir donné leur position, ils ont recours à l'autorité du pape Clément V dans le concile de Vienne. On reconnaît les termes employés par les pères conciliaires viennois en 1312 : « *quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma* » fait directement écho à « *non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat* ». Les auteurs de la *Bulla Apostolici regiminis* se font comprendre de leurs interlocuteurs, les philosophes, mais veillent à conserver la place qui leur revient, relative au domaine (la théologie scripturaire) et à l'autorité qui lui est dûe. Voyons à présent en quoi consiste précisément le dogme chrétien formulé en termes aristotéliciens.

3.3.3.1 Définition de l'âme humaine par le concile au sein du débat aristotélicien : la multiplication

La première partie de la première proposition des pères conciliaires consiste en l'affirmation de l'âme intellective comme forme du corps humain. Cette affirmation peut être rapprochée de la définition générique de l'âme chez Aristote comme : « la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes » (*DA*, 412b5). Les pères conciliaires inscrivent donc leur propos dans la théorie aristotélicienne : en tant que composant de la substance hylémorphique, l'essence de l'âme est d'être la forme du corps. Pour autant, soyons conscients que le Stagirite n'attribue cette définition de façon certaine qu'à l'âme végétative et sensitive tandis que les auteurs de la bulle, eux, l'attribuent très précisément à l'âme intellective. Cette distinction, entre âme végétative et âme sensitive d'une part, et âme intellective d'autre part, est extrêmement importante dans le débat concernant l'immortalité de l'âme. Le lien de l'âme intellective avec le corps n'est pas clairement établi par Aristote. Pourquoi donc les auteurs de la bulle prennent-

(Jean 12 :25, NdLGr) *Et alibi:* Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam (Matthieu 10:28 NdLGr). *Et cum aeterna praemia, et aeterna supplicia pro merito vitae iudicandis repromittit : alias incarnatio, et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret, ac sancti et iusti* miserabiliores *essent, (iuxta Apostolum)* cunctis hominibus. »

ils position de façon aussi précise et radicale dans un débat philosophique ancien et très complexe ?

Selon notre appréciation, poser que l'âme intellective est *vere per se et essentialiter humani corporis forma*, c'est s'assurer de sa multiplicité. Chez Aristote, la matière représente la seule possibilité d'individuation au sein de l'espèce. L'âme est une forme, elle ne relève donc en rien de la matière[518], aussi ne peut-elle être en soi multipliée. Mais si l'essence de l'âme intellective est d'être la forme du corps humain, en tant que telle, l'âme intellective est multipliable. Elle forme avec le corps un composé hylémorphique : il en résulte que la matière du corps est déterminée par la forme de l'âme, et que l'âme est individuée par le corps. Ainsi les âmes, grâce à la matière du corps dont elles sont essentiellement les formes, sont individuelles, donc multiples. Le concile achève cette idée à la fin de sa première proposition : *et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.* Développons la formulation des pères conciliaires :

i. [DEFINITION] L'âme est vraiment, par soi et essentiellement la forme du corps humain.
ii. [POSSIBILITE] L'âme est multipliable (*multiplicabilis*) selon chaque corps dans lequel elle est appelée à être infusée. En tant que l'un des deux composants du composé hylémorphique, l'âme possède par nature la possibilité d'être multipliée.
iii. [NECESSITE] L'âme doit être multipliée (*multiplicanda sit*) selon chaque corps dans lequel elle doit être infusée. En tant que l'un des deux composants du composé hylémorphique, il est nécessaire que l'âme soit multipliée.
iv. [FAIT] L'âme étant infusée dans la multitude des corps, elle est effectivement multipliée (*multiplicata*) selon chaque corps dans lequel elle est infusée. En tant que l'un des deux composants du composé hylémorphique, l'âme est multipliée.

Les points ii. à iv. partent de la définition des pères conciliaires de l'âme intellective comme forme du corps humain. La nécessité – donc également la possibilité – de la multiplication de l'âme intellective est déjà présente dans sa définition comme forme du corps. Ajoutons que chez Aristote, la forme pure et la matière première n'ont pas d'existence réelle mais que toute substance, en ce monde sublunaire, est un composé hylémorphique. Ainsi, il découle de la définition de l'âme intellective établie par les auteurs de la bulle qu'une âme individuelle est effectivement infusée dans chaque corps humain. À ce moment, le concile a verrouillé toutes les positions du débat aristotélicien en ce qui concerne la multiplication de l'âme humaine.

[518] HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277.* p. 187.

Dans la seconde partie de leur proposition, les pères conciliaires mentionnent très brièvement l'immortalité de l'âme, simplement pour l'affirmer, sans développer davantage leur propos. Du point de vue philosophique, le problème le plus ardu n'est pas celui qui porte sur l'immortalité elle-même, mais celui qui se situe à l'intersection entre la multiplication et l'immortalité de l'âme humaine. Les auteurs de la bulle affirment l'une puis l'autre, mais de la multiplicité et de l'immortalité de l'âme ensemble, ils ne disent mot. Or, toute la complexité du défi des aristotéliciens orthodoxes consiste à faire tenir ensemble la multiplicabilité et l'immortalité de l'âme. Rappelons que c'est précisément la question de l'individuation de l'âme par la matière chez Aristote qui est à l'origine de toute la polémique averroïste. En postulant une séparation ontologique entière entre l'intellect matériel et les corps humains, l'immortalité de l'âme va de soi, mais son unicité s'impose. En définissant l'âme intellective comme forme du corps, le concile s'assure de sa multiplicité dans le débat aristotélicien, mais son immortalité est mise à mal.

Il n'est pas étonnant que les pères conciliaires se soucient tout particulièrement du caractère multipliable de l'âme humaine. Au XVI^e^ siècle en Italie, où l'averroïsme connaît un succès manifeste au sein des universités, les auteurs de la bulle doivent rappeler que l'âme humaine est individuelle. L'on peut d'autant mieux comparer la position du concile avec celle d'Averroès que le même procédé que celui que nous avons appliqué au raisonnement des pères conciliaires peut être appliqué au raisonnement rushdien : Averroès part de la définition de l'âme intellective comme étant par essence une forme en soi pour parvenir à la nécessité de son unicité. Ajoutons qu'il s'agit d'une telle nécessité que, selon le très fameux averroïste Siger de Brabant (1240 – 1284), même Dieu ne peut multiplier l'âme intellective[519]. La *Bulla Apostolici regiminis* s'inscrit dans la démarche d'Etienne Tempier, qui avait condamné en 1277 cette position parmi plus de deux cents positions aristotéliciennes radicales. Cette démarche vise à rétablir la vérité chrétienne et l'autorité de la théologie scripturaire, tentant de stoper le processus d'autonomisation de la philosophie. Si la philosophie, avec Averroès, parvient à la conclusion de la nécessité de l'unicité de l'âme humaine, il s'agit non seulement de lui interdire de poursuivre cette activité en ce sens, mais aussi d'exiger qu'elle produise des raisonnements aboutissant à la nécessité de la multiplication de l'âme.

Pietro Pomponazzi est compris dans cette condamnation non pas comme un rushdien soutenant la théorie de l'unicité de l'âme intellective, non pas comme un douteux averroïste cherchant un subterfuge (« que cela est vrai, au moins selon la philosophie ») pour s'émanciper

[519] « *Quod Deus non posset facere plures animas in numero* (27 ; 6,6) » *Ibid.*, p. 188.

de la théologie scripturaire et échapper aux sanctions des autorités religieuses, mais il est condamné à cause de son attitude philosophique consistant, en l'absence de moyens rationnels, à soutenir la vérité chrétienne à l'aide de sa foi personnelle et non par la démonstration philosophique. Par cette attitude philosophique, Pomponazzi autonomise également [520] la philosophie vis-à-vis de la théologie scripturaire, la libérant de sa servitude démonstrative. Comme nous l'avons montré, le point d'accroche entre l'attitude philosophique de Pomponazzi et les autorités religieuses est que sans la philosophie pour démontrer ses conclusions, la théologie scripturaire risque de perdre son privilège épistémologique. Précisons bien que pour Pomponazzi, la philosophie n'est pas en mesure de démontrer quoi que ce soit au sujet de l'immortalité de l'âme. Elle ne peut donc pas servir, mais elle ne peut pas non plus concurrencer la théologie scripturaire à ce sujet. Il n'en reste pas moins que, bien qu'elle présente une menace moins forte que celle de l'alexandrinisme ou de l'averroïsme, l'attitude philosophique de Pomponazzi ne peut convenir au concile de Latran V pour qui, on l'a dit, le dogme de l'immortalité de l'âme doit être démontré par la philosophie.

Aux prises avec l'averroïsme ambiant, face à l'hérésie consistant à nier le dogme de l'immortalité individuelle de l'âme ou à en douter, combattant le processus d'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie scripturaire, le concile ne peut se satisfaire de la position de Pietro Pomponazzi. Pour gagner ses trois combats (unicité, mortalité, doute), il a besoin que la philosophie produise une démonstration rationnelle de ce qu'affirme le dogme chrétien. Ainsi, s'opposant à l'attitude philosophique du philosophe mantouan parce que le doute est déjà une hérésie et parce que la théologie scripturaire est en passe de perdre son privilège épistémologique, le concile de Latran V estime que les moyens rationnels existent pour démontrer l'immortalité de l'âme à l'aide de la raison.

3.3.3.2 Preuve de l'immortalité et de la multiplication des âmes intellectives par l'autorité doctrinale biblique

Les auteurs de la bulle tranchent radicalement dans le débat philosophique pour établir l'âme intellective comme forme du corps humain. Partant, ils verrouillent leur position en déduisant son caractère multipliable, nécessairement multiplié et effectivement destiné à être multiplié. Ils n'offrent en revanche pas le même appui à l'immortalité, qu'ils se contentent de mentionner brièvement. Quant au point culminant du débat aristotélicien, qui concerne la conjonction de la multiplicité et de l'immortalité, les auteurs ne disent absolument rien.

[520] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.2.2 Autonomisation de la philosophie dans les condamnations parisiennes et le concile de Latran V et usage de la double vérité ».

Le rôle des pères conciliaires est de rétablir le dogme chrétien en réaffirmant sa vérité au sein d'une vaste discussion de philosophes, sans entrer dans un champ scientifique auquel ils n'appartiennent pas. Les pères conciliaires se tiennent strictement dans deux rôles pré-définis. En tant qu'autorité, le concile exige des philosophes qu'ils suivent, dans leurs travaux, des positions orthodoxes. En tant que théologiens scripturaires, les membres de ce concile apportent l'autorité doctrinale nécessaire à la preuve de ces positions. D'une part, le canon de Clément V, publié au concile de Vienne sert de base historique et législative. D'autre part, l'autorité de la Bible est utilisée comme référence doctrinale. Nous reviendrons à la base historique et législative lors de la condamnation émise par les pères conciliaires à la quatrième partie de la bulle. Consacrons-nous à présent aux références doctrinales tirées de la Bible.

La Bible est citée directement à trois reprises et indirectement à une reprise. La première référence se trouve chez Matthieu 10:28 :

> Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut faire disparaître et l'âme et le corps dans la géhenne.[521]

Les pères conciliaires choisissent de citer cet extrait de l'Evangile de Matthieu pour prouver et lier la multiplicité et l'immortalité de l'âme. L'âme et la vie sont ici comparables ; la vie ne concerne pas le corps, mais bien l'âme. Les hommes peuvent tuer le corps, mais ils ne peuvent tuer l'âme : l'âme humaine survit à la mort du corps. D'un autre côté, Dieu a la puissance de faire périr le corps et l'âme : l'âme humaine est individuelle en ce qu'elle est soumise au jugement de Dieu. Souvenons-nous que le jugement particulier, au cours duquel l'âme d'un homme est ou n'est pas autorisée à accéder à la béatitude éternelle, implique la multiplicité et l'immortalité des âmes humaines. À ce moment, selon le *Vocabulaire de théologie biblique* de X. Léon-Dufour, « les âmes, qui attendent sous l'autel (Ap 6, 9 ; 20, 4) leur récompense (Sg 2, 22), n'existent là que comme un appel à la résurrection, œuvre de l'Esprit de vie, non d'une force immanente »[522]. Privées de corps et de monde, les âmes subsistent alors dans un état non naturel rendant nécessaire la résurrection des corps, prenant place lors du second jugement qu'est le jugement universel, afin que l'homme retrouve sa substantialité. C'est par la problématique du jugement que le lecteur de la bulle est introduit à l'immortalité de l'âme[523]. Nous voyons ici que cette problématique lie le caractère individuel et immortel de l'âme. Non

[521] Matthieu 10:28, La Nouvelle Bible Segond. « *Et nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere ; sed potius eum timete, qui potest et animam et corpus perdere in gehenna.* » Vulgate de Jérôme de Stridon.
[522] LEON-DUFOUR Xavier (dir.). *Vocabulaire de théologie biblique*. p. 42-43.
[523] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.1 Première partie : Introduction ».

seulement le jugement particulier nécessite une âme individuelle, mais encore la résurrection des corps requiert bien sûr l'âme comme *vere per se et essentialiter humani corporis forma,* sans quoi elle n'est plus nécessaire, rendant caduque le jugement universel.

La deuxième référence directe se trouve chez Jean 12 ; 25. Jésus explique à Philippe et André qu'un grain de blé ne produit beaucoup de grains qu'à la condition de tomber à terre et de mourir. À la suite de cette métaphore, Jésus conclut :

> Celui tient à sa vie (Vulgate : « anima sua » NdLGr) la perd, et celui qui déteste sa vie (vulgate : « anima sua », NdLGr) dans ce monde la gardera pour la vie éternelle.[524]

Les auteurs de la bulle se réfèrent à ce passage dans le même but qu'ils se sont référés au précédent extrait, soit pour prouver que l'âme humaine est bien multipliée selon les corps et immortelle. En effet, que Jésus évoque une vie éternelle, qui prend place après ce monde, montre bien qu'il n'est pas question de mort pure et simple à la suite de la mort du corps. Jésus parle ainsi à ses disciples en vue de sa crucifixion prochaine, pour les inciter à le suivre et le servir ; il ajoute « mon Père honorera celui qui me sert ». Là encore, la question du jugement est prégnante et s'ajoute à elle l'espérance d'une vie éternelle permettant le dépassement de son propre corps, de sa propre vie terrestre. Alors que le précédent extrait liait multiplication et immortalité de l'âme, dans ce propos, l'individualité de l'âme est sous-jacente et l'accent est mis davantage sur l'immortalité. L'individuation fonctionne ici comme un pré-requis tandis que l'immortalité est véritablement le point central : la mort du grain de blé est nécessaire à sa perpétuité, la mort du Christ est nécessaire au salut des hommes, les disciples sont encouragés à suivre l'exemple du Christ en dépassant le souci de leur vie purement terrestre et en s'attachant à celui de leur vie éternelle. Le sens de la mort terrestre réside en la vie éternelle, et celui qui aime sa vie est celui qui ne le voit pas.

Remarquons la traduction française[525] pour ce qu'il est question d'aimer ou de détester, à savoir en latin, « *anima* » : « vie », alors que le texte de la bulle mentionne bien *anima* et a été traduit, dans l'édition Alberigo, par « âme ». L'assimilation âme-vie est déjà présente dans la précédente référence. Souvenons-nous que dans la citation de Matthieu 10:28, la vie concernait l'âme et non le corps, puisque celle-là ne pouvait être anéantie que par Dieu ; même dans cet anéantissement, nous concluions que son immortalité était nécessaire. Dans le texte latin de la référence qui nous occupe ici, celui qui hait *son âme* en ce monde la conserve pour *la vie*

[524] Jean 12:25, La Nouvelle Bible Segond. « *Qui amat animam suam, perdet eam; et, qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.* » Vulgate de Jérôme de Stridon.
[525] Cette traduction française est choisie pour les Bibles Segond (nouvelle et ancienne), ainsi que pour la Bible de Jérusalem.

éternelle. L'âme est conservée en une vie éternelle, ce qui ne fait pas grande différence avec la version française selon laquelle c'est la vie qui est conservée éternellement.

Les auteurs de la bulle s'attachent au jugement puisqu'ils font référence à Matthieu 25 ; 46 en évoquant la récompense ou le supplice éternels en fonction du jugement particulier. Cette référence, au contraire des deux précédentes, n'est pas explicitement citée dans le texte de la bulle. Nous en donnons ci-dessous la citation :

> Et ceux-ci [ceux qui ne se sont pas mis au service des plus petits, NdLGr] iront au châtiment éternel, mais les justes, à la vie éternelle.[526]

Cet extrait concerne le jugement dernier au cours duquel les hommes sont séparés en deux groupes, les bons à la droite de Dieu, les mauvais à Sa gauche, puis sont jugés et livrés respectivement à la vie éternelle ou au châtiment éternel. Tout comme chez Jean 12:25, il est question de vie éternelle, méritée par l'action conforme à la volonté divine et sanctionnée par le jugement de Dieu. Nous pouvons donc en tirer les mêmes conclusions : cet extrait vient prouver encore une fois que l'âme humaine est individuelle et immortelle. Cette citation de Matthieu 25:46 est intéressante parce qu'elle opère un lien avec celle de Luc 10:33 (parabole du Bon Samaritain) que nous avons étudiée en première partie de la bulle. Peu avant cet extrait de Matthieu, Dieu explique que ceux qu'Il condamne au feu éternel sont ceux qui ne sont pas venus en aide à leur prochain. Chez Luc, Jésus enjoint chacun à prendre soin de son prochain en utilisant la parabole du Bon Samaritain, faisant preuve de *misericordia* envers l'homme laissé pour mort sur son chemin. Ainsi la compassion, la charité, le soin envers autrui sont donnés comme conditions *sine qua non* de la récompense qu'est la vie éternelle. En ce qu'elles sont accomplies par des individus au cours de leur vie terrestre, ces bonnes actions nécessitent une âme individuelle et immortelle afin que le jugement divin leur offre la récompense justement méritée.

Notons encore que cet extrait de Matthieu, tout comme celui de de Jean 12:25, présentent tous deux des moments situés peu avant ou peu après des passages de trouble et de peine chez Jésus, qui évoque sa mort imminente. Dans les deux extraits, Jésus redoute sa fin prochaine et exprime clairement son désir d'y échapper, avant de se ressaisir et de se soumettre à la volonté divine. Le thème du jugement, impliquant châtiment et peine, individualité et immortalité, introduit aussi la question de la crainte, du doute et de la faiblesse qui font partie de la nature humaine. Nous ne pouvons nous empêcher de trouver cet aspect intéressant, considérant que la

[526] Matthieu 25:46, La Nouvelle Bible Segond. *« Et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.* » Vulgate de Jérôme de Stridon.

réflexion générale développée dans la bulle est celle du renforcement de la foi face à un problème de doute. Néanmoins, il s'agit de distinguer le doute et les questionnements humains du doute philosophique (scepticisme, attitude philosophique). En outre, le doute et les questionnements humains dans le contexte du salut, du jugement et, plus généralement, de la foi font l'objet de problématiques à part entière qui ne relèvent pas de notre cible pour ce travail. Tout comme le choix des extraits cités nous le montre, le concile ne se concentre pas sur ces questions mais se cantonne à l'individualité et l'immortalité de l'âme comme dogme en lequel il est requis de croire afin de mériter la vie éternelle.

Le dernier extrait de la Bible cité par les auteurs de la bulle se rapporte, quant à lui, à la résurrection du Christ. Il s'agit de I Corinthiens 15:19 :

> Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espérance dans le Christ, nous sommes les plus pitoyables de tous.[527]

Cette phrase est la conclusion du raisonnement par l'absurde qui se présente de la manière suivante :

i. Si le Christ est revenu d'entre les morts, alors les morts se relèveront. Si les morts ne se relèvent pas, alors le Christ n'est pas ressuscité.

ii. Si le Christ n'est pas ressuscité, il n'y a rien ni à prêcher, ni à croire, ses disciples sont de faux témoins de Dieu, la foi est une illusion et nous sommes encore en plein dans nos péchés, et ceux qui sont morts en croyant au Christ sont perdus.

iii. Si le Christ n'est pas ressuscité, alors ceux qui ont mis leur espérance en lui en cette vie sont les plus à plaindre de tous les hommes[528].

---

[527] I Corinthiens 15 :19, La Nouvelle Bible Segond. « *si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus miserabiliores sumus omnibus hominibus* » Vulgate de Jérôme de Stridon.

[528] « 12. Or si l'on proclame que le Christ s'est réveillé d'entre les morts, comment quelques-uns d'entre vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? 13. S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus ne s'est pas réveillé. 14. Et si le Christ ne s'est pas réveillé, alors notre proclamation est inutile, et votre foi aussi est inutile. 15. Nous apparaissons même comme de faux témoins de Dieu, puisque nous avons témoigné contre Dieu qu'il a réveillé le Christ, alors qu'il ne l'a pas réveillé, s'il est vrai que les morts ne se réveillent pas. 16. En effet, si les morts ne se réveillent pas, le Christ non plus ne s'est pas réveillé. 17. Et si le Christ ne s'est pas réveillé, votre foi est futile, vous êtes encore dans vos péchés 18. et ceux qui se sont endormis dans le Christ sont perdus. 19. Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espérance dans le Christ, nous sommes les plus pitoyables de tous. » I Corinthiens 15 : 12 à 19, La Nouvelle Bible Segond.
« *si autem Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est*
si autem resurrectio mortuorum non est neque Christus resurrexit
si autem Christus non resurrexit inanis est ergo praedicatio nostra inanis est et fides vestra
invenimur autem et falsi testes Dei quoniam testimonium diximus adversus Deum quod suscitaverit Christum quem non suscitavit si mortui non resurgunt
nam si mortui non resurgunt neque Christus resurrexit
quod si Christus non resurrexit vana est fides vestra adhuc enim estis in peccatis vestris
ergo et qui dormierunt in Christo perierunt

C'est le même raisonnement par l'absurde qui est proposé dans cette partie de la *Bulla Apostolici regiminis* : si nous n'étions pas récompensés par la vie éternelle ou punis par un châtiment éternel, l'Incarnation et les autres mystères du Christ nous seraient inutiles, nous ne devrions pas espérer la résurrection, et les saints seraient les plus misérables de tous les hommes. Tout repose sur cette prémisse qui pose une équivalence entre deux implications : si le Christ est ressuscité, alors nous ressusciterons et si nous ne ressuscitons pas, alors le Christ n'a jamais ressuscité. L'espérance en la résurrection du Christ est fondamentale car une fois cette prémisse admise, le prêche, la croyance, les témoins de Dieu, la foi, le salut sont valides.

Cet extrait des Corinthiens s'inscrit dans la continuité des précédentes références dont le point commun est de rappeler la puissance divine en ce qui concerne le sort post-mortem de l'âme. Premièrement, Dieu est le seul à pouvoir récompenser de la vie éternelle et Il le fait nécessairement. Deuxièmement, Il récompense ceux qui ont accordé, en ce qui les concerne, plus d'importance à la vie éternelle qu'à leur âme en ce monde ainsi que ceux qui ont pris soin d'autrui en ce monde, c'est-à-dire : Il récompense nécessairement par la vie éternelle ceux qui ont suivi l'exemple du Christ. Enfin, il fait sens de placer son espérance en lui et en la résurrection des corps, donc en la vie éternelle, puisqu'il est ressuscité. Placer toute la mise de la multiplicité et de l'immortalité des âmes humaines sur la résurrection du Christ revient à défier les philosophes avec le pivot central du christianisme. Pour pouvoir affirmer que l'âme humaine est unique pour tous les hommes ou mortelle, les philosophes doivent désormais nier la résurrection du Christ. Pietro Pomponazzi ne nie ni la multiplicité, ni l'immortalité de l'âme intellective puisqu'il affirme la résurrection jusque dans son *Tractatus de immortalitate animae* de 1516. Pourtant, cela ne suffit pas : nous avons vu que le concile se voit dans l'obligation d'exiger des philosophes sur l'immortalité une argumentation digne de ce nom.

3.3.4 Quatrième partie : condamnation et prescription aux philosophes qui présentent des raisonnements hétérodoxes

Le quatrième extrait de la *Bulla Apostolici regiminis* présente des subtilités en latin qu'il est important de prendre en compte afin de poursuivre notre analyse logique du raisonnement proposé. Comme pour les précédents extraits, nous utilisons la traduction officielle du Magistère de l'Eglise, telle que nous la trouvons dans l'édition d'Alberigo ou de Hünermann. Néanmoins, nous nous permettons, dans cet extrait, quelques incursions entre crochets là où

si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus miserabiliores sumus omnibus hominibus. » Vulgate de Jérôme de Stridon.

nous estimons qu'une traduction plus littérale permet de saisir mieux les éléments du vocabulaire logique que nous reprenons peu après.

> Puisque la vérité ne peut aucunement être contraire à la vérité [*Cumque verum vero minime contradicat* : puisque le vrai ne contredit aucunement au vrai, NdLGr], Nous définissons donc comme étant complètement fausse toute assertion contraire [*contrariam* : opposée/contraire, NdLGr] à la vérité de la foi éclairée [*veritati illuminatae fidei*], et Nous interdisons avec la plus grande rigueur de permettre que soit enseignée une position différente. Et Nous décidons que tous ceux qui adhèrent à l'affirmation d'une telle erreur, en disséminant de la sorte les hérésies les plus condamnables, doivent être totalement évités et punis, comme étant de détestables et abominables hérétiques et infidèles qui ébranlent la foi catholique. De plus, Nous ordonnons et prescrivons rigoureusement à tous et chacun des philosophes qui enseignent publiquement dans les universités et ailleurs, que, lorsqu'ils présentent ou expliquent [*legerint, seu explanaverint* : lisent ou expliquent, NdLGr] à leurs auditeurs les principes ou les conclusions [*principia aut conclusiones*] des philosophes, quand il s'agit de questions où l'on sait que ceux-ci se sont écartés d'une foi droite, comme c'est le cas pour la mortalité ou l'unité de l'âme, pour l'éternité du monde ou pour d'autres questions de ce genre, ils soient tenus de déployer tous leurs efforts [*omni conatu*] pour rendre manifeste à ces auditeurs la vérité de la religion chrétienne [*veritatem religionis christianae*] et, dans la mesure du possible, pour l'enseigner d'une façon convaincante [*et persuadendo pro posse docere*]. De même, que, [*ac* : et, NdLGr] dans la mesure de leurs capacités [*pro viribus* : dans la mesure de leurs forces, NdLGr], ils mettent tout leur soin [*omni studio huiusmodi* : tout leur zèle, ardeur, dévouement, étude en cette matière, NdLGr] à écarter et à résoudre les arguments de ces philosophes, puisque tous ont une solution [*philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant,* (…) *excludere atque resolvere* : à exclure et résoudre les arguments des philosophes, puisqu'ils sont tous solubles, NdLGr], (…) [529].

La vérité représente le nœud du conflit entre le concile et les philosophes ; nous le constatons dans la volonté dont le concile fait preuve de rétablir la définition dogmatique et de contraindre les philosophes à l'orthodoxie vis-à-vis du dogme de l'immortalité et de la multiplicité des âmes humaines. Le but est de rétablir la vérité au sujet de l'âme humaine face à l'erreur dont il prend connaissance chez certains philosophes et professeurs de philosophie. Il mentionne ces erreurs précisément, des plus évidentes (que l'âme est mortelle ou unique pour tous les hommes) au plus subtiles (soutenir les erreurs évidentes *secundum saltem philosophiam*, se tourner vers le doute) puis les condamner en bloc. Dans la partie précédente, les auteurs de la bulle fournissent une définition philosophique de l'âme humaine, dans laquelle le caractère véridique de ce qui est affirmé est souligné à plusieurs reprises (*Cum illa non solum* ***vere*** *per se et essentialiter*

[529] « *Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus : omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia, ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus. Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc de animae mortalitate aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere.* »

humani corporis forma existat (…) ***verum*** *et immortalis*). Dans cette quatrième partie, le concile clôt son propos sur la vérité au sujet de l'âme humaine, vérité révélée, qu'il s'agit de ne pas contredire.

Listons les trois usages que les protagonistes du débat sur l'immortalité sont susceptibles de faire du mot « vérité » :

1. Les propositions vraies : il est vrai de dire « que l'âme est immortelle ».
2. La propriété de vérité : les propositions vraies possèdent la propriété de vérité. La vérité, dans le contexte de la discussion aristotélicienne médiévale sur l'immortalité de l'âme, endosse une conception substantielle et réaliste. Cette conception est exprimée par la formule « *veritas est adaequatio rei et intellectus* ». La proposition « l'âme est immortelle » est rendue vraie par le fait que l'âme est immortelle. Ainsi, une proposition est vraie si et seulement si elle est en adéquation avec la chose. La propriété de vérité d'une proposition est celle de l'adéquation (ou de la correspondance) avec les choses.
3. La cause de l'existence de la propriété de vérité : la propriété de vérité existe (et, ainsi, l'accessibilité à des propositions vraies de la part des hommes) grâce à Dieu.

Le pape a la responsabilité des âmes des fidèles. Dans ce décret, ce qui menace l'avenir desdites âmes est explicitement mentionné : il s'agit des erreurs que les philosophes disséminent au sujet de l'âme humaine. Ces erreurs consistent en certaines propositions, qui s'opposent à celles du dogme chrétien. Pour soigner les âmes dont ils ont la charge, le pape et son concile doivent rétablir la foi en la vérité des Ecritures saintes contre sa négation par les Maîtres ès arts des universités environnantes. Dans ce contexte, la vérité est absolument cruciale parce qu'elle mène au Salut. C'est pourquoi les auteurs de la bulle définissent avec précision la nature de l'âme humaine par des propositions d'ordre philosophique, qu'ils soutiennent et argumentent par des références théologiques. On trouve dix occurrences du terme « vérité » et de ses dérivés (« vrai », « vraiment », « véritablement ») dans le texte de la bulle. La première de ces occurrences se trouve dans la deuxième partie, puis nous en trouvons deux dans la troisième partie, quatre dans la quatrième, une dans la cinquième et deux dans la sixième. Cette quatrième partie, qui nous concerne ici, est donc celle qui contient le plus d'occurrences du nom « vérité ». Eclaircissons ce que les pères conciliaires entendent à chacune des quatre occurrences qui concerne la partie de la bulle que nous analysons actuellement en étudiant le vocabulaire latin.

Pour évoquer la vérité, les auteurs emploient deux noms différents :

- *verum, i* n. (substantivé de l'adjectif *verus, a, um* : « vrai, véritable, réel »)

- *veritas, atis* f. (« la vérité, le vrai, le réel »).

Voyons à présent à laquelle des trois acceptions de la vérité se rapportent chacune de nos quatre occurrences.

Lorsque les pères conciliaires écrivent « puisque *le vrai* ne contredit aucunement *au vrai* », ils se réfèrent les deux fois à la vérité de la définition de l'âme rationnelle, c'est-à-dire à l'unique vérité qu'il faut de rappeler aux philosophes et professeurs de philosophie. Ici, on peut substituer à *verum* les propositions suivantes, que nous trouvons à la troisième partie de la bulle : « que l'âme intellective est vraiment, par soi et essentiellement forme du corps humain », « qu'elle est immortelle » et « qu'elle est sujette à la multiplicité selon la multiplicité des corps dans lesquels elle est infusée, effectivement multipliée et sujette à être multipliée dans l'avenir ». Ainsi, le nom *verum,* dans la proposition circonstancielle causale *cumque verum vero minime contradicat,* fait référence aux propositions que les pères conciliaires ont précédemment énoncées au sujet de l'âme intellective. Ces propositions forment le corpus définitionnel de l'âme humaine, tel qu'il a été énoncé, afin de contrer une bonne fois pour toutes les propositions erronnées mentionnées au début de la bulle.

D'ailleurs, les trois expressions de la vérité dans les précédentes parties de la bulle sont toutes liées à la première acception de la vérité. Elles font elles aussi référence aux propositions philosophiques erronnées ou aux propositions du corpus définitionnel des pères conciliaires. Hormis l'adverbe *vere* dans la troisième partie, venant appuyer la définition de l'âme comme forme du corps humain, le concile emploie aussi le nom *verum, i* n. pour qualifier de « vérité » les propositions hérétiques des philosophes *au moins selon la philosophie* ainsi que pour qualifier de vérité l'immortalité de l'âme intellective. Cela est cohérent avec l'utilisation de ce même nom, dans cette quatrième partie, qui fait référence à la vérité des propositions du corpus définitionnel de l'âme intellective.

En ce qui concerne la deuxième occurrence du terme « vérité » de cette quatrième partie, les pères conciliaires ont choisi d'apposer côte à côte deux occurrences de *verum*, l'une au nominatif, l'autre au datif. Ils donnent ainsi à voir la similarité des deux occurrences, qui ne se distinguent que par leur rôle grammatical. Cette similarité est doublement importante : premièrement, les deux occurrences du nom *verum* sont liées à la même acception de vérité, celle des propositions vraies. Deuxièmement, le propos du concile, dans cette formule, est de montrer que les propositions vraies des Ecritures saintes ne sauraient être contredites par les propositions, nécessairements fausses, des philosophes. La vérité est une et ne saurait se nier elle-même.

Ensuite vient la proposition principale *omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus* (Nous définissons donc comme étant complètement fausse toute assertion contraire à la vérité de la foi éclairée). Dans cette phrase, les auteurs de la bulle parlent de *veritas fidei* pour désigner les propositions vraies (*omnes assertiones*) qu'assume la foi. Puisque la vérité est unique[530], les propositions vraies de la foi soutiennent, tout comme les propositions vraies d'ordre philosophique, que l'âme humaine est multiple et immortelle. C'est aussi le cas de l'expression *veritas religionis christianae,* dernière évocation de la vérité dans cette partie de la bulle : il est prescrit aux professeurs de rendre manifeste à leurs auditeurs la *vérité de la religion chrétienne*, entendu les propositions vraies assumées par la religion chrétienne. L'expression *veritas religionis christianae* est le rappel de l'expression *veritas fidei* : par cette tournure, les auteurs de la bulle font référence au dogme selon lequel l'âme humaine est immortelle et multiple. Quoique les pères conciliaires utilisent deux noms (*verum* et *veritas*) pour parler de la vérité, le propos de cette quatrième partie porte sur la même acception de la vérité : il s'agit dans les deux cas de la vérité de propositions, qu'elles soient d'ordre philosophique ou d'ordre théologique scripturaire.

Mettons en rapport cet extrait de la bulle avec un extrait tiré du dernier chapitre du *Tractatus de immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi :

> Puisque donc <le Christ> est le vrai Dieu, Lui seul est la vraie lumière par laquelle toutes choses sont vues, comme il est dit dans l'*Evangile de Jean*, 1, et Lui seul est la vérité [*veritas*], par laquelle les autres choses sont vraies [*caetera vera sunt*], comme il est dit dans l'*Evangile de Jean,* 14 : « je suis le chemin, la vérité et la vie » [« *Ego sum via, veritas et vita.* »]. (…) Or, d'autant plus grande est la différence entre la lumière et ce qui est illuminé, ou entre la vérité et ce qui est vrai [*veritas a vero*], et d'autant plus puissante est la cause infinie par rapport à son effet fini, d'autant plus efficacement est démontrée l'immortalité de l'âme.[531]

L'auteur mantouan assimile la « vraie lumière » et « la vérité » à Dieu, par lequel « toutes choses sont vues » et « les autres choses sont vraies ». La vérité, donnée par Dieu, est ce que Pomponazzi qualifie comme étant la « seule voie très solide, inébranlable et sûre (*sola via*

[530] Voir les chapitres de ce travail intitulés « 3.1.3.1 Qu'est-ce que la théorie de la « double vérité » ? » et « 3.1.3.3 La *Bulla Apostolici regiminis* condamne-t-elle les tenants de la « double vérité » ? ». Si nous écrivons ici que la vérité est unique, c'est que nous avons vu, d'une part, que les participants à la discussion aristotélicienne sur l'immortalité de l'âme partageaient une conception substantielle et réaliste de la vérité. D'autre part, nous prenons en compte l'avis du concile selon qui la vérité biblique, exprimée dans le dogme chrétien, est absolue. Les tenants des deux parties donc (philosophes aristotéliciens avec lesquels les pères conciliaires dialoguent dans ce décret ainsi que les pères conciliaires eux-mêmes) sont d'avis que la vérité est unique et ne sauraient faire de place à aucune forme de relativisme.

[531] « *Cum igitur ille verus sit deus, ipse solus vere est lux, per quam omnia videntur, ut Ioannis primo »* (Jean 1:9, NdLGr), *ipseque etiam solus est veritas, per quam caetera vera sunt, ut Ioannis 14 : « Ego sum via, veritas et vita. »* (Jean 14:6, NdLGr) (…) *Verum quanto lux distat a lucido et veritas a vero et quanto causa infinita est potior effectu finito, tanto efficacius hoc demonstrat immortalitatem animae.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 212-213.

firmissima, inconcussa et stabilis est) » tandis que les propositions vraies et éclairées ne sont quant à elle « ni la lumière ni la vérité (*non lux et veritas sunt*) » et elles sont « incertaines (*fluctuantes*) ». Pomponazzi évoque les trois acceptions de la vérité. Le but de Pomponazzi est de distinguer entre :

- « ce qui est vrai » (*vero*, substantif *verum, i*, n)
- les « choses vraies » (*caetera vera*, de l'adjectif *verus, a, um*),
- et « la vérité » (*veritas, atis* f.).

Lorsqu'il utilise le nom *veritas, atis* f., il le fait selon la troisième acception de la vérité, c'est-à-dire de la cause de l'existence de la propriété de vérité. Dieu est assimilé à la vérité *par laquelle* les choses possèdent la propriété de vérité. Par la suite, Pomponazzi emploie l'adjectif *verus, a, um* pour évoquer la deuxième acception de la vérité, soit la propriété de vérité. Les choses sont vraies par la vérité : les choses possèdent la propriété de vérité grâce à l'existence de la propriété de vérité. Enfin, Pomponazzi aborde la première acception de vérité, c'est-à-dire la proposition vraie, en la comparant à la troisième acception de vérité. Il y a une différence, écrit le Mantouan, entre la cause de l'existence de la propriété de vérité, cause grâce à laquelle les choses peuvent être vraies, et ce qui est vrai. Pour qualifier « ce qui est vrai », Pomponazzi choisit cette fois le nom *verum*, substantivé de l'adjectif *verus*. Comme la première phrase de la quatrième partie de la *Bulla Apostolici regiminis*, ce substantif signifiant « la vérité, le vrai, le réel », désigne la vérité en tant que proposition vraie.

La différence à laquelle Pietro Pomponazzi nous rend attentifs porte sur le nom *veritas, atis* f. : les propositions vraies et la cause de l'existence de la propriété de vérité sont deux choses dont la distinction se donne directement à voir dans le vocabulaire choisi. Pour le concile en revanche, *verum* et *veritas* sont indistinctement utilisés pour désigner la même chose, à savoir les propositions vraies – quoiqu'il s'agisse la première fois des propositions vraies d'ordre philosophique et la seconde fois des propositions vraies assumées par la foi.

À présent que nous avons vu, dans le vocabulaire latin, à quelle acception de la vérité se rapportent les noms utilisés, poursuivons notre analyse logique du raisonnement des auteurs de la bulle. Dans cette quatrième partie, les pères conciliaires agissent en deux temps : premièrement, ils condamnent officiellement les positions philosophiques hérétiques et secondement, ils énoncent leurs prescriptions aux philosophes. C'est la dernière fois qu'ils traiteront de l'immortalité de l'âme ; la fin du décret sera consacrée à l'organisation du programme éducatif des séculiers comme des réguliers.

3.3.4.1 La condamnation des positions philosophiques considérées comme hérétiques

Poursuivant leur volonté de trancher dans le débat proprement philosophique au sujet de l'âme humaine, les pères conciliaires donnent à leur condamnation une tournure définitionnelle : *omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus*. Nous avons fait mention de l'orientation de plus en plus scientifique et autoritaire des conciles latins après le Grand Schisme ; en outre, un certain nombre d'éminents théologiens, Cajétan à leur tête, est présent à cette VIII^{e} session du concile de Latran V. Cette tournure définitionnelle est le signe de la volonté scientifique et autoritaire des pères conciliaires. L'autorité du concile s'appuie sur une définition théorique de la foi. La définition théorique de ce qu'il s'agit de croire (l'âme humaine est immortelle et multipliée selon la multiplicité des corps) a été établie dans la partie précédente de la bulle ; elle est ici utilisée comme prémisse dans le raisonnement que les auteurs de la bulle développent ici. La définition selon laquelle toute assertion contraire à la vérité de la foi est fausse détient quant à elle le statut de conclusion. Donnons à ce raisonnement son aspect formel :

i. [Négation de la double vérité : ¬ (V « P » ∧ V ¬ « P ») (V = $_{df.}$ « être vrai »)]
Une proposition vraie ne contredit jamais une proposition vraie,

ii. [Position d'une proposition vraie : V « P » (P = $_{df.}$ « L'âme humaine est immortelle et multipliée selon la multiplicité des corps »)]
La proposition vraie est celle qui est assumée par la foi éclairée,

iii. Donc, toute assertion contraire à la proposition vraie assumée par la foi éclairée est fausse.

Les pères conciliaires usent du principe que nous avons nommé « négation de la double vérité » comme première prémisse. Néanmoins, nous avons vu au cours des développements de notre travail qu'aucun philosophe n'a jamais défendu quoi que ce soit qui s'apparente à de la « double vérité » puisqu'ou bien cette dernière mène à l'absurde, ou bien elle ne présente absolument aucun intérêt. Comme nous l'avons déjà montré[532], l'accusation de « double vérité », lors des condamnations d'Etienne Tempier en 1277, relève la crainte du processus d'émancipation de la philosophie. Afin de stopper ce processus, Tempier et, à sa lointaine suite, le concile de Latran V, condamnent tous ceux qui affirment des propositions hétérodoxes en les plaçant uniquement dans le champ de la philosophie. En niant la double vérité, les auteurs de la bulle rappellent qu'il ne fait pas sens d'affirmer deux propositions contradictoires en même temps,

[532] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.1.3.2 Les aristotéliciens hétérodoxes à l'époque du concile de Latran V ont-ils soutenu la théorie de la « double vérité » ? ».

mais ils rappellent surtout que le processus d'émancipation de la philosophie est toujours sous surveillance.

Le prologue de la condamnation parisienne de 1277 est à l'origine de la légende de la double vérité. Dans sa lettre, Etienne Tempier se plaint de « certains hommes d'étude ès arts » qui présentent et discutent de thèses hérétiques « comme s'il était possible de douter de leur fausseté »[533]. En dépit de la distance temporelle, de nombreuses similitudes peuvent être observées entre les condamnations de Tempier de 1277 et la *Bulla Apostolici regiminis* de 1513. Aussi bien à Paris qu'au Latran, le problème, ce sont les artiens qui se permettent de présenter et de discuter des thèses hétérodoxes, comme si elles pouvaient ne pas être fausses, comme si elles détenaient une certaine « vérité » en philosophie. Présenter des thèses hétérodoxes seules est problématique puisque, portant la négation des thèses orthodoxes, les hétérodoxes nient ou, du moins, mettent en doute les orthodoxes. Mettre en doute la fausseté d'une thèse hérétique revient à mettre en doute la vérité d'un dogme chrétien : les deux attitudes sont condamnées, l'une au cours des condamnations de 1277 et l'autre dans le décret *Apostolici regiminis.* Le doute n'est pas permis car il affaiblit la foi. L'affirmation et la démonstration des dogmes sont requises car la philosophie est subordonnée à la théologie scripturaire. Comme nous l'avons vu, les condamnations de Tempier n'avaient pas pour but d'expliquer aux philosophes que la théorie de la « double vérité » était, d'un point de vue philosophique, absurde ou dénuée d'intérêt, mais bien de stopper le processus d'émancipation de la philosophie.

La formule d'Etienne Tempier :

- « *Dicunt enim ea esse **vera** secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie **veritates*** » (Ils disent que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires).

est à rapprocher de celle des auteurs de notre décret :

- « *et nonnulli* (…) *secundum saltem philosophiam **verum** id esse asseverant* ; (…) *Cumque **verum vero** minime contradicat, omnem assertionem **veritati illuminatae fidei** contrariam, omnino falsam esse definimus* » (Et certains (…) soutiennent

[533] « *Magnarum et grauium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuauit relatio, quod nonnulli parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas,* (…) *quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt* (…). » « Un rapport réitéré venant de personnes éminentes et sérieuses, animées d'un zèle ardent pour la foi, nous a fait savoir qu'à Paris, certains hommes d'étude ès arts, outrepassant les limites de leur propre faculté, osent exposer et disputer dans les écoles, comme s'il était possible de douter de leur fausseté, certaines erreurs manifestes et exécrables, ou plutôt des mensonges et des fausses déraisons, (…). » TEMPIER Etienne. *La condamnation parisienne de 1277.* D. Piché (trad.). Paris : Vrin, 1999, p. 72-75.

> que cela est vrai, au moins selon la philosophie. (…) Puisque la vérité ne peut aucunement être contraire à la vérité, Nous définissons donc comme étant complètement fausse toute assertion contraire à la vérité de la foi éclairée) .

Le parallèle entre les deux extraits est frappant : *secundum saltem philosophiam verum id esse asseverant* reprend la même tournure que *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam*. Il est question, dans les deux cas, de soutenir une proposition prétendument vraie contre une autre proposition, celle-ci avérée par la foi éclairée. On constate que les auteurs de la *Bulla Apostolici regiminis* reprennent l'acception de la vérité d'Etienne Tempier. Lorsque l'évêque de Paris écrit *quasi sint due contrarie veritates*, il imagine que les artiens parisiens qu'il condamne soutiennent qu'à une proposition vraie assumée par la foi catholique, il est possible d'opposer une autre proposition, prétendument également vraie. Il utilise donc le nom *veritas* selon la première acception de la vérité, soit au sens de proposition vraie.

Bien entendu, l'idée qu'il y ait deux « vérités » contraires ne convient pas à Etienne Tempier, mais cette position ne peut satisfaire aucun philosophe digne de ce nom, selon l'étude que nous avons fournie précédemment[534]. Selon notre analyse, le véritable problème pour Etienne Tempier, comme pour Thomas d'Aquin sept ans avant lui, est que l'on puisse insinuer qu'il y a de la vérité dans les paroles des philosophes hétérodoxes, car cette insinuation a pour effet de faire douter des thèses orthodoxes. L'affaiblissement général de la foi doit être redouté si les thèses hétérodoxes sont diffusées, car la présentation publique de ces dernières risque de troubler des auditeurs peu préparés à de telles libertés intellectuelles. Les participants de la VIII[e] session du concile de Latran V manifestent la même préoccupation [535] qu'Etienne Tempier : les philosophes qui présentent et discutent les thèses qui contredisent les dogmes chrétiens mettent en péril la foi de leur auditoire[536]. Tempier met ainsi son lecteur en garde contre la prétendue sagesse des sages, condamnée à l'échec par Dieu dans I Corinthiens 1:19[537], référence que l'on retrouve implicitement à la cinquième partie de la *Bulla Apostolici regiminis*.

[534] Cf. le chapitre de notre travail intitulé « 2.1.1.3.1 Qu'est-ce que la théorie de la « double vérité » ? ».
[535] Rappelons que cette préoccupation est explicitement exprimée par Bartoloméo Spina en 1518 au sujet de ses étudiants, bouleversés par les idées de Pietro Pomponazzi (Cf. le chapitre de notre travail intitulé « 1.2.1 L'affaire Pietro Pomponazzi ».). « Dans la Dédicace au cardinal Grimani, Spina rappelle qu'il a défendu devant ses élèves la vérité à demi-morte dans leurs cœurs. » GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. p. 264.
[536] « (…) certains hommes d'étude ès arts (…) ne portant pas attention à ces paroles de Grégoire : " Que celui qui s'efforce de parler savamment craigne vivement de bouleverser par son discours l'unité de son audience " », TEMPIER Etienne. *La condamnation parisienne de 1277*.p. 73.
[537] « Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires, et comme si, contre la vérité de l'Ecriture sainte, il y avait du vrai dans les dires de ces païens damnés, à propos desquels il est écrit : « Je détruirai la sagesse des sages », car la vraie sagesse anéantit la fausse sagesse. » *Ibid.*, p. 73.

Etienne Tempier et le pape Léon X partagent, à deux siècles et demi de distance, la même ligne argumentative : ils défendent le privilège épistémologique théologique, la théologie scripturaire comme science régulant les autres sciences (en particulier la philosophie) et la subordination de la philosophie à la théologie scripturaire. Le concile de Latran V se soucie de l'affaiblissement de la foi causé par la mise en doute des dogmes chrétiens que les philosophes opèrent en présentant et discutant les thèses hérétiques. Ainsi, suivant la structure argumentative de Thomas et de Tempier, après avoir déploré que certains philosophes présentent voire défendent des thèses hétérodoxes, le pape Léon X et son concile affirment l'unité de la vérité, définissent la vérité comme étant celle de la foi éclairée et condamnent toute opposition à cette dernière.

En ce qui concerne la seconde prémisse du raisonnement de cet extrait de la *bulla*, la vérité de la foi éclairée, les pères conciliaires ont précédemment défini l'âme humaine comme multipliable, effectivement multipliée et immortelle. Ils ont condamné et réprouvé tous ceux qui affirment que l'âme est mortelle ou unique, ainsi que tous ceux qui doutent de l'immortalité ou de la multiplicité de l'âme. La définition de l'âme donnée par le concile est donc la vérité, et la foi éclairée consiste à croire cette définition. Cette seconde prémisse ne présente rien d'étonnant, en cela qu'elle retranscrit les trois buts de ce concile : en posant la vérité comme étant celle de la foi éclairée, la foi est raffermie, la théologie scripturaire garde son privilège épistémologique et l'Eglise conserve son autorité. Le concile ayant le devoir de « confesser l'Evangile et le transmettre dans sa pureté inaltérée à tout l'univers habité »[538] et jouissant de l'autorité papale, les pères conciliaires ont le devoir et l'autorité requis pour établir cette seconde prémisse. Ajoutons que cette prémisse n'est pas étrangère à Pietro Pomponazzi qui la rappelle dans chacun de ses traités concernant l'immortalité de l'âme.

La conclusion du concile s'ensuit logiquement des deux prémisses qu'il a posées. Les deux prémisses sont elles-mêmes claires et la deuxième a même été argumentée. Avec cette conclusion, le concile fait un pas supplémentaire : après avoir défini la multiplicabilité et l'immortalité de l'âme en tranchant dans le débat philosophique et en fondant théologiquement son propos, il montre qu'en vertu du principe de la négation de la double vérité, toute affirmation venant nier la multiplicabilité et l'immortalité de l'âme est fausse. Le travail des auteurs de la bulle est ainsi rondement mené. Résumons les différentes étapes de ce travail :

1. Constatation : certains affirment que l'âme humaine serait mortelle ou unique en tous les hommes, ou doutent que l'âme humaine est immortelle et multiple.

[538] Wolfgang Beinert, entrée « Concile » in LACOSTE Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. p.295.

2. Explication : l'âme humaine est multipliée et immortelle, ainsi que cela est donné et fait sens dans la Bible.
3. Condamnation : affirmer le contraire de l'explication donnée par les auteurs de la bulle est mauvais (cela affaiblit la foi), insensé (cela va à l'encontre des Ecritures saintes), faux (cela va à l'encontre de la définition de l'âme humaine). Par conséquent, affirmer le contraire de l'explication donnée par les auteurs de la bulle au sujet de l'âme humaine est interdit.

La liste de ces trois étapes fait clairement ressortir le but du travail des auteurs de la bulle : il s'agit de rappeler, de réaffirmer et de redonner son autorité au dogme de l'immortalité de l'âme multipliée dans les humains. Cela corrobore notre interprétation de la *Bulla Apostolici regiminis* selon laquelle la bulle est une déclaration du dogme de l'immortalité de l'âme personnelle.

En revanche, pour certains spécialistes, il en va tout autrement. Pour E. Constant, le fait même que les pères conciliaires déclarent que « toute assertion contraire à la vérité de la foi est fausse » montre que la bulle est en réalité une condamnation de toute conception ou utilisation de la doctrine de la double vérité[539]. Constant s'appuie sur la formulation « puisque la vérité ne peut aucunement être contraire à la vérité, nous définissons comme étant complètement fausse toute assertion contraire à la vérité de la foi éclairée » pour étayer son interprétation. L. Bianchi se tient dans la même ligne. Pour lui aussi, le fait que le concile nie la double vérité montre qu'il s'agit là du véritable propos de la bulle, qui consiste en fait en la dogmatisation de l'unicité du vrai :

> (...) le pape Léon X avait approuvé la constitution *Apostolici regiminis*, rédigée par les cardinaux de la huitième session du concile de Latran V, dans laquelle la 'doctrine de la double vérité' était formellement condamnée et l'unicité du vrai était érigée en dogme de l'Eglise catholique : *Cumque verum vero minime contradictat*...[540]

Comment soutenir qu'une chose comme l'unicité du vrai puisse être un « dogme de l'Eglise catholique » ? Pourtant, qu'il s'agisse d'une dogmatisation de l'unicité de la vérité ou d'une condamnation de toute utilisation de la prétendue double vérité, pour ces auteurs, la bulle n'est pas une « simple » déclaration du dogme de l'immortalité de l'âme. Il est vrai que la première prémisse (le vrai ne contredit jamais au vrai), qui est celle que Bianchi et Constant relèvent, pose question. Nous l'avons noté, il s'agit bien du principe de négation de la double vérité.

[539] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in *The Sixteenth Century Journal*. p. 357.
[540] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 27.

Néanmoins, il est primordial de replacer ce principe dans le raisonnement auquel il appartient, et de prendre en compte la trame textuelle dans laquelle ce raisonnement s'insère.

En ce début de quatrième partie, les pères conciliaires reprennent la stratégie adoptée dans la précédente partie de leur texte : intervenant sur le terrain de la philosophie, ils imposent leur raisonnement par leur autorité émanant de l'ordre théologique scripturaire afin de définir comme fausse toute assertion contraire à la définition de l'âme humaine qu'ils ont précédemment établie et, puisque c'est faux, ils interdisent aux professeurs d'enseigner une autre position. Notons une différence de taille toutefois entre leur intervention dans le débat philosophique au sujet de l'immortalité et de la multiplicité de l'âme humaine et cette intervention sur les pratiques des professeurs de philosophie : pour la première, l'immortalité de l'âme humaine fait l'objet du propos, développé et justifié théologiquement. En revanche, dans la seconde, la négation de la double vérité (ou l'unicité de la vérité) n'est prise que comme une étape dans le raisonnement. Le but de ce raisonnement est d'empêcher qu'une autre position que celle de l'immortalité et multiplicabilité de l'âme soit enseignée. L'objet du propos des pères conciliaires est donc toujours bel et bien l'immortalité.

L'interprétation consistant à voir en la bulle une condamnation du thème de la double vérité ne tient donc pas. En revanche, nous voyons une structure et un but communs aux condamnations de 1277 et de 1513 en dépit de leur distance temporelle. Souvenons-nousque nous avons soutenu que les condamnations d'Etienne Tempier ne sont pas non plus des condamnations de la doctrine de la double vérité en elle-même[541]. Plus encore : la critique de Thomas d'Aquin à l'encontre de Siger de Brabant, qui inspire, sept ans plus tard, l'accusation de Tempier, n'est pas non plus une condamnation de la doctrine de la double vérité. Ces trois critiques disent la même chose, visent la même cible. À l'origine lancée comme invective par Thomas d'Aquin à l'encontre de Siger de Brabant, l'accusation selon laquelle soutenir une proposition par le dogme chrétien et sa contraire par la raison est illogique et insensé, manifeste le sentiment d'offense que ressent l'Aquinate. La prétention de considérer que les assertions bibliques sont de sorte que l'on puisse conclure à leur contraire est la cause de cette invective. Thomas, tout comme Tempier et les pères du concile de Latran V, se servent de la logique pour appuyer leurs raisonnements visant à montrer que les dogmes chrétiens ne peuvent être niés. La négation de la concorde de deux propositions contradictoires est une simple prémisse évidente dans le raisonnement des auteurs de la bulle servant à mener à la conclusion, qui manifeste leur véritable but, celui de rétablir la vérité de la foi éclairée, soit l'immortalité de l'âme humaine.

[541] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.1.3.2 Les aristotéliciens hétérodoxes à l'époque du concile de Latran V ont-ils soutenu la théorie de la « double vérité » ? ».

Après avoir défini toute assertion contraire au dogme de l'immortalité de l'âme comme complètement fausse, le concile interdit aux professeurs d'enseigner une position différente. En basant son interdiction sur une définition qu'il a pris la peine de développer sur le terrain de la philosophie avec l'autorité de la théologie scripturaire, le concile adopte une démarche claire et justifiée, quasi pédagogique à la fin de cette quatrième partie. Il semble s'appliquer à lui-même le traitement qu'il préconise pour les professeurs de philosophie : déployer tous les efforts qu'il peut pour rendre manifeste la vérité chrétienne, se montrer convaincant, prendre tous les soins à écarter les arguments contraires.

Alors qu'il s'adressait jusqu'ici aux philosophes, le concile s'attaque maintenant aux professeurs de philosophie. Affirmer ou, pire encore, enseigner que l'âme est mortelle ou unique pour tous les hommes présente le risque de faire douter du contenu des Ecritures saintes ou même de rencontrer des esprits favorablement disposés envers ces positions hétérodoxes. L'une des préoccupations manifestées par le concile tout au long de son décret est que l'erreur au sujet de l'âme humaine se dissémine. La justification première de l'établissement de ce décret est celle de la préoccupation du pape devant l'alanguissement général de la foi. Cet état est dû aux erreurs provenant de la philosophie, enseignées par les professeurs. Le concile réfute et condamne donc officiellement les positions hétérodoxes afin que chacun connaisse la vérité. En ce qui concerne la contamination des âmes par de fausses croyances, le concile se montre très prévoyant : non seulement il interdit leur enseignement et ordonne que ceux qui disséminent ces hérésies soient évités et punis, mais encore il donne des prescriptions précises aux professeurs de philosophie.

3.3.4.2 La prescription du concile aux professeurs qui présentent des questions polémiques

La première cible des auteurs de la *Bulla Apostolici regiminis* sont les philosophes tenant des positions hétérodoxes. Après avoir été identifiées, les théories de ces philosophes ont été réfutées. Dans la partie de la bulle qui nous concerne ici, les interlocuteurs des pères conciliaires se situent à l'interface entre les condamnés – les philosophes s'étant rendu coupables d'hétérodoxie – et ceux qu'il faut sauver – les fidèles : ce sont les professeurs de philosophie. Détenant le pouvoir de propager les pires hérésies, les professeurs sont aussi capables de les réfuter et surtout, par la philosophie, ils peuvent enseigner la vérité de la foi. Puisque tout est en leur puissance, le concile doit les diriger avec rigueur et précision. Réfuter, interdire, éviter, punir sont autant de mesures que le concile prend contre les philosophes qui affirment et enseignent des thèses hétérodoxes. À présent, bien conscient du pouvoir de l'enseignement, il ordonne et prescrit un chemin bien précis aux professeurs de philosophie se trouvant face à des

raisonnements hétérodoxes. Mais quoique le chemin soit précis, le concile manifeste sa conscience de la difficulté de son exigence.

Les pères conciliaires manient un vocabulaire qui dénote bien toute la difficulté de l'entreprise qu'ils exigent des professeurs de philosophie : « les philosophes qui enseignent publiquement » sont

> tenus de déployer tous leurs efforts pour rendre manifeste à ces auditeurs la vérité de la religion chrétienne et, dans la mesure du possible, pour l'enseigner de façon convaincante, de même que, dans la mesure de leurs capacités, ils mettent tout leur soin à écarter et à résoudre les arguments de ces philosophes, puisque tous ont une solution.
>
> (…) *teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere*.

Comme le relève L. Bianchi en se référant à Siro Offelli[542], tout l'enjeu repose sur la façon de comprendre l'expression *persuadendo pro posse docere*. L'expression « *pro posse* » relève du pouvoir, ou de la capacité du sujet à accomplir l'action, ici précisée par l'adjectif verbal « *persuadendo* » : l'idée globale est d'enseigner de façon persuasive, autant que faire se peut. On peut ici se poser la question suivante : le *pro posse* porte-t-il sur sur les capacités de l'enseignant ou sur le sujet à enseigner ? Si on le fait porter sur les capacités de l'enseignant, on pourrait alors, selon J. Monfasani, traduire ce *persuadendo pro posse docere* par quelque chose comme : « l'enseigner de façon convaincante, autant qu'ils [les philosophes qui enseignent publiquement, NdLGr] le peuvent »[543]. En revanche, si le *pro posse* porte sur le sujet à enseigner, alors la traduction se fait plus neutre et pourrait être rendue par : « l'enseigner de façon convaincante, dans la mesure du possible ». Cette seconde traduction a été retenue pour le texte de la bulle en français que nous utilisons, se trouvant dans *Les Conciles œcuméniques 2** de G. Alberigo. Elle place ainsi la difficulté davantage sur l'enseignement du caractère immortel de l'âme humaine que sur les capacités du professeur. Nous nous rattachons à cette traduction car, nous l'avons dit, l'ébullition intellectuelle des universités italiennes présente le débat au sujet de l'immortalité de l'âme de façon riche et complexe : selon les obédiences aristotéliciennes, et néoplatonicienne, le sujet à enseigner est disputé. C'est pourquoi,

[542] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 122.
[543] « It (…) orders teachers of philosophy, when discussing these doctrines, to persuade their listeners of the Christian position as best they can (*pro posse, pro viribus*), (...). » MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly*. p. 259-260.

quoiqu'aucune indication grammaticale ou syntaxique ne nous enjoigne à choisir plutôt l'un que l'autre, nous prenons le parti de faire porter le *pro posse docere* sur le sujet à enseigner et non sur les capacités de l'enseignant. En outre, faire peser la peine sur le sujet à enseigner plutôt que sur les capacités humaines permet de rendre compte du contraste intéressant entre l'enseignement de la vérité de la religion chrétienne et le fait de rendre manifeste la vérité de la religion chrétienne. Avant de nous expliquer sur le contraste que nous pensons devoir faire ressortir dans la pensée des auteurs de la bulle entre le fait d'enseigner et celui de rendre manifeste la vérité de la religion chrétienne, attardons-nous sur une position concurrente de la nôtre, qui consiste précisément à lier ces deux tâches.

J. Monfasani rapproche l'expression *pro posse* et l'expression *pro viribus* pour affirmer que les pères conciliaires demandent aux professeurs de persuader leurs auditeurs de la position chrétienne *du mieux qu'ils le peuvent*. Monfasani interprète le texte de la bulle dans le sens des capacités des professeurs. Que Jean Duns Scot (1266-1308) ou Guillaume d'Ockham (1285-1347) aient nié que la philosophie puisse démontrer l'immortalité de l'âme, que Cajétan ait conclu à la mortalité de l'âme selon Aristote dans son commentaire du *De anima* montre, selon Monfasani, que ne pas considérer l'immortalité de l'âme comme démontrable philosophiquement n'était pas considéré comme une hérésie, à tel point que le concile lui-même se montre prudent au sujet de la démonstration de l'immortalité de l'âme, prenant en considération les capacités des professeurs de philosophie et « laissant la porte grande ouverte à quiconque trouvant philosophiquement supérieure une position contraire. »[544]

La conditionnelle dans le raisonnement de Monfasani est valide : s'il est vrai que ce que les pères conciliaires prennent en considération lorsqu'il s'agit de démontrer l'immortalité de l'âme sont les capacités des philosophes, alors ils leur laissent la possibilité de trouver philosophiquement supérieure une position contraire à celle de l'immortalité. Or, on constate depuis le début du décret que le pape et son concile ne manifestent aucune intention de laisser la porte grande ouverte aux philosophes qui soutiennent des positions contraires au dogme chrétien. La philosophie est subordonnée à la théologie scripturaire, qui explique et rend le sens du dogme chrétien de l'immortalité individuelle de l'âme humaine. Il est hors de question d'accorder aux philosophes la liberté de soutenir une position contraire à celle que l'on trouve dans les Ecritures saintes. Mais Monfasani prétend que les auteurs de la bulle condamnent les philosophes « qui affirment l'unicité ou la mortalité de l'âme humaine comme vraies tout

[544] « Which leaves the door wide open to anyone who finds the contrary position philosophically superior. » *Ibid.*, p. 259-260.

court »[545], passant sous silence leur formule, pourtant éloquente « ou qui se tournent vers le doute ». Son analyse ne comprend donc pas l'attitude philosophique consistant à se tourner vers le doute rationnel. C'est pourtant la condamnation de cette attitude qui montre l'importance, pour les pères conciliaires, d'asseoir le dogme chrétien *par la philosophie elle-même,* face à la crainte d'un processus d'autonomisation de la part de la philosophie vis-à-vis de la théologie et de l'affaiblissement de la foi.

De plus, nous ne voyons pas comment le fait que ne pas considérer l'immortalité comme philosophiquement démontrable ne soit pas une hérésie permet d'inférer que les pères conciliaires prennent en considération les capacités des professeurs. P. Grendler, qui, comme nous, traduit le *pro posse* par *so far as this is possible*, explique que parmi les pères conciliaires certains « affirmaient quand d'autres niaient ou mettaient en doute la possibilité de démontrer philosophiquement les vérités chrétiennes »[546]. Monfasani a raison : ne pas considérer l'immortalité de l'âme comme démontrable philosophiquement n'est pas considéré comme une hérésie, puisqu'on trouve des tenants de cette position au sein même des membres de la VIII[e] session du concile de Latran V. En revanche c'est un sujet qui divise la commission de cette session, empêchant ses membres de trancher clairement sur la possibilité de démontrer. Nous pensons que les pères conciliaires font porter la difficulté sur le sujet à enseigner et non sur l'enseignant précisément parce que c'est bien la possibilité d'enseigner la vérité chrétienne qui pose problème, et non les capacités du professeur. Ils parviennent ainsi à cette formulation tiède, qui convient aussi bien à ceux qui affirment qu'à ceux qui nient ou mettent en doute cette possibilité – *autant que cela soit possible*, il est demandé aux professeurs d'enseigner la vérité de la religion chrétienne. C'est aussi pourquoi le concile ne se montre pas plus explicite au sujet de la démontrabilité de l'immortalité de l'âme humaine, alors qu'il la présuppose tout au long de son texte.

Remarquons que le débat entre les pères conciliaires au sujet de la possibilité de démontrer philosophiquement les vérités chrétiennes relève du raisonnement probatoire de second ordre. Si les membres de cette VIII[e] session du concile de Latran V se mettent finalement d'accord – quoique frileusement –sur une telle possibilité de démontrer, ils s'opposent frontalement à Pietro Pomponazzi pour qui il est impossible de démontrer philosophiquement l'immortalité de l'âme humaine. La formule *teneantur eisdem veritatem religionis christianae persuadendo* ***pro posse*** *docere* en tant que résultat du consensus entre les membres qui défendent la possibilité de démontrer philosophiquement et ceux qui la nient ou la mettent en

[545] *Ibid.*, p. 259-260.
[546] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 122.

doute, fournit au lecteur de la bulle la position du concile (même si elle n'est pas aussi affirmée qu'elle aurait pu l'être en résultant de l'unanimité) dans le débat de second ordre. Malgré les divisions au sein même de leur commission ainsi que l'absence d'hérésie, les pères conciliaires ne peuvent pas laisser aux professeurs de philosophie le choix de démontrer ou non l'immortalité individuelle de l'âme humaine, laissant ainsi la porte ouverte à n'importe quelle théorie philosophique concurrente menant à nier ou douter rationnellement du dogme chrétien. Ces théories philosophiques concurrentes qu'ils combattent, les nommant expressément et tenant la vérité pour unique, obligent les pères conciliaires à exiger des professeurs qu'ils démontrent philosophiquement la vérité de la religion chrétienne. Notons que parmi les partisans de l'impossibilité de démontrer l'immortalité, Cajétan, présent en cette VIII[e] session du concile du Latran V, n'a pas pu aller jusqu'à adhérer au consensus et n'a pas approuvé la *Bulla Apostolici regiminis*[547].

Revenons au contraste qui, selon nous, rend justice à la pensée des pères conciliaires, entre leur demande aux professeurs de rendre manifeste la vérité de la religion chrétienne *de tous leurs efforts* et celle d'enseigner la vérité de la religion chrétienne de façon convaincante *dans la mesure du possible*. Les pères conciliaires attendent deux choses des professeurs de philosophie lorsqu'ils enseignent publiquement les principes et les conclusions des questions litigieuses de la mortalité et de l'unicité de l'âme : qu'ils rendent manifeste (*manifestam facere*) et qu'ils enseignent à leurs auditeurs la vérité de la religion chrétienne. La seule conjonction de coordination *et,* employée par les auteurs de la bulle pour lier les deux tâches qui incombent aux enseignants, n'indique pas de relation précise (rendre possible, impliquer, entraîner…) entre elles. Les deux activités se distinguent l'une de l'autre quoiqu'elles aient et l'une et l'autre le même objet grammatical : la *veritas religionis christianae*. Le premier signe de cette distinction repose sur le déplacement de la notion de difficulté de l'enseignant (*omni conatu*) à ce qu'il enseigne (*pro posse*). Commençons par analyser l'enseignement de la vérité chrétienne dans le propos des auteurs du décret. Nous devons comprendre ce qu'ils entendent par « enseigner la vérité de la religion chrétienne de façon convaincante » : comment ils s'attendent à ce que les professeurs procèdent, à quel type de vérité la vérité de la religion chrétienne doit être rattachée, et pourquoi le déplacement de la notion de difficulté sert un contraste qui nous paraît rendre justice à la pensée des auteurs.

Au début de leur phrase, les auteurs de la bulle mentionnent deux tâches qui font partie de l'activité d'enseigner publiquement : lorsque les philosophes enseignent (*publice legentibus*),

[547] *Et reverendus pater dominus Thomas generalis ordinis Praedicatorum dixit, quod non placet secunda pars bullae, praecipiens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei.* Voir : sixième partie de la bulle.

« ils présentent ou expliquent à leurs auditeurs les principes ou les conclusions des philosophes » (*cum philosophorum principia aut conclusiones* (…) *auditoribus suis legerint, seu explanaverint*). Quant à ce que signifie pour les pères conciliaires « enseigner la vérité de la religion chrétienne de façon convaincante » (*veritatem religionis christianae* (…) *persuadendo pro posse docere*), on peut émettre deux hypothèses – qui ne s'excluent pas nécessairement l'une l'autre. Premièrement, on peut comprendre, d'après ce qui précède, qu'afin d'enseigner la vérité de la religion chrétienne, un professeur de philosophie fasse, tout comme il le fait pour ses cours sur des sujets propres à la philosophie, une lecture et une explication de principes et de conclusions propres au corpus théologique chrétien. Néanmoins, il ne semble pas qu'il revienne à un professeur de philosophie d'avoir pour objet d'enseignement des principes et des conclusions d'ordre théologique scripturaire. Cette première hypothèse n'est donc pas la plus plausible mais peut-être cette activité pourrait-elle s'insérer de façon annexe dans un cours portant principalement sur un sujet d'ordre philosophique.

Secondement, il s'agit de prendre en compte le programme prescrit à l'enseignant de philosophie : tout d'abord, l'enseignant est envisagé dans la situation bien précise où il présente et explique les principes et les conclusions des philosophes que l'on connaît pour s'être écartés d'une foi juste (*a recta fide deviare noscuntur*). Après avoir présenté et expliqué, l'enseignant devra écarter et de résoudre (*excludere atque resolvere*) les principes et les conclusions de sujets litigieux, c'est-à-dire, précisent les auteurs de la bulle, ceux portant sur la mortalité ou l'unicité de l'âme, ainsi que sur l'éternité du monde et d'autres questions de ce genre (*ac alia huius modi*). Les autres questions de ce genre sont mentionnées dans le *Tahafut-al-Tahafut* d'Averroès, ainsi que dans les thèses condamnées en 1277. Les auteurs ne permettent pas à leurs lecteurs d'inférer une relation plus précise entre l'activité d'enseigner la vérité chrétienne (*veritatem religionis christianae persuadendo pro posse docere*) et celle d'exclure et de résoudre les arguments hétérodoxes (*omni studio huiusmodi philosophorum argumenta,* (…)*, pro viribus excludere atque resolvere*) puisqu'ils ne posent entre elles qu'une simple conjonction de coordination : *ac*. Mais la construction choisie

1. la description d'une situation spécifique : *philosophis in universitatibus studiorum generalium* (…) *legentibus,* (…) *cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc de animae mortalitate aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi…*
2. l'ordre d'un but à atteindre : *teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere…*

3. et l'ordre d'une marche à suivre dans cette situation : *ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere*

nous montre que le second point agit comme un guide. Les enseignants, lorsqu'ils lisent et expliquent ces principes et ces conclusions, doivent garder en tête le but d'enseigner la vérité chrétienne et, ainsi, exclure et résoudre ces arguments hétérodoxes. Dans tous les cas, que ce soit en lisant et en expliquant les principes et les conclusions théologiques ou en lisant et présentant les principes et les conclusions philosophiques, puis en écartant et les résolvant ces arguments, tout en étant guidé (pourrait-on dire) par le but d'enseigner la vérité de la religion chrétienne, c'est bel et bien comme un certain nombre de propositions vraies que cette dernière se présente ici. Soit on lit et on explique directement ces propositions, soit ces propositions jouent le rôle de modèle sur lequel les propositions d'ordre philosophique doivent s'aligner. Ainsi, la vérité de la religion chrétienne, en tant qu'elle est enseignée, se rattache à la première des trois acceptions de la vérité dont nous avons précédemment fait la liste.

Le concile, par l'imposition de cette précise marche à suivre, exige des philosophes qu'ils réalisent la démonstration philosophique de la vérité chrétienne entendue comme l'ensemble des propositions vraies au sujet de l'âme humaine et d'autres sujets. Présenter, expliquer, puis exclure et résoudre les principes et les conclusions des philosophes qui se sont écartés d'une foi droite sur des questions telles que la mortalité, l'unité de l'âme, mais aussi de l'éternité du monde et d'autres questions de ce genre, représente aux yeux du concile la recette de la démonstration philosophique de l'immortalité individuelle de l'âme intellective. Enseigner la vérité de la religion chrétienne, c'est-à-dire réaliser la démonstration philosophique d'un ensemble de propositions vraies d'ordre théologique, se fait *dans la mesure du possible*. Les pères conciliaires sont conscients de la difficulté inhérente à la transdiplinarité qu'ils imposent à des philosophes devant démontrer une vérité chrétienne. Mais si la théologie scripturaire est dotée du privilège épistémique, elle règle la vérité des propositions relevant d'un autre ordre. C'est donc en toute logique que les autres ordres, qui sont inférieurs à la théologie scripturaire, s'alignent sur cette dernière et la démontrent.

Le type de vérité auquel rattacher la *veritas religionis christianae manifestam facere* est, quant à lui, plus difficile à cerner. On voit bien comment des propositions vraies peuvent être lues, expliquées, enseignées *via* d'autres propositions qui s'alignent sur leur modèle. Mais qu'entendent exactement les pères conciliaires lorsqu'ils exortent les enseignants de philosophie à rendre manifeste la vérité de la religion chrétienne ? Le contexte et les protagonistes n'ont pas changé : ce sont toujours les philosophes qui, lorsqu'ils lisent et

expliquent publiquement « les principes et les conclusions des philosophes » qui se sont parfois écartés « d'une foi droite », sont « tenus de déployer tous leurs efforts pour rendre manifeste à ces auditeurs la vérité de la religion chrétienne ». Selon la construction que nous avons listée en trois points ci-dessus, le fait de rendre manifeste la vérité chrétienne est le but qu'il s'agit de garder en tête lorsqu'on présente et explique les principes et les conclusions des philosophes hérétiques et qu'on écarte et résoud les arguments hétérodoxes. Ce faisant, on enseigne les propositions vraies assumées par la religion chrétienne (selon nos deux hypothèses quant à la manière de s'y prendre) et on rend manifeste la vérité de la religion chrétienne. Rendre manifeste, rendre palpable, rendre évident, relève davantage de la monstration que de la démonstration. Il faut cette fois non plus présenter, expliquer, exclure, résoudre, mais montrer la vérité.

Selon notre hypothèse, l'expression *veritas religionis christianae* ne se réfère pas à la même acception de vérité selon qu'il s'agisse de l'enseignement ou du fait de rendre manifeste. Le même programme vise à atteindre deux buts distincts : celui d'enseigner des propositions vraies (ou : de rendre la vérité de ces propositions intelligibles), et celui de rendre manifeste la propriété de vérité de ces propositions. Considérons la proposition vraie suivante : 'L'âme humaine est immortelle'. Selon le programme des auteurs de la bulle, en faire la démonstration revient à présenter et expliquer les principes et les conclusions des philosophes qui soutiennent que l'âme humaine est mortelle, puis à exclure et résoudre leurs arguments. La propriété de vérité de cette proposition est son adéquation avec le fait de l'immortalité : le fait que l'âme est immortelle est ce qui rend cette proposition vraie. Les auteurs semblent penser qu'en réalisant la démonstration de la proposition vraie 'L'âme humaine est immortelle' selon le programme qu'ils leur ont prescrit, les philosophes enseignants mettent dans le même temps en évidence le fait que l'âme est immortelle. On peut comprendre cette hypothèse de la façon suivante : de l'adhésion intellectuelle obtenue par la démonstration rationnelle de l'immortalité de l'âme, il résulte la conviction quant au fait même que l'âme est immortelle. Le pape et son concile se préoccupent des thèses hétérodoxes soutenues par les philosophes hérétiques parce qu'elles gagnent du terrain dans les universités, bouleversant les étudiants, les convainquant, les incitant à renoncer à leurs croyances chrétiennes. On voit bien que l'adhésion intellectuelle entraîne la conviction, c'est-à-dire l'intime croyance en le fait qui vérifie la proposition considérée. Si le concile veut conserver la vigueur de la foi de ses fidèles, il doit emporter l'adhésion intellectuelle, ce qu'il fait grâce au privilège épistémique de la théologie scripturaire, sur lequel doit s'aligner la philosophie et ses démonstrations qui mènent à la manifestation du fait.

Pour rendre la vérité manifeste, les auteurs de la *Bulla Apostolici regiminis* comptent sur tous les efforts (*omni conatu manifestam facere*) des enseignants alors que plus d'indulgence leur est montrée quant à l'enseignement des propositions vraies assumées par la religion chrétienne : alors, il s'agit de l'enseigner de façon convaincante dans la mesure du possible (*pro posse docere*). Aussi, le contraste entre rendre manifeste cette vérité et l'enseigner n'en est que renforcé. Enseigner la vérité de la religion chrétienne est une entreprise difficile en soi, tandis que rendre manifeste la vérité de la religion chrétienne dépend surtout des efforts de chaque enseignant. La difficulté de la seconde activité relève de la conviction de chacun : la croyance en le fait que l'âme est immortelle doit animer le professeur, croyance qui dépend de sa bonne foi.

Le pape et son concile n'interdisent pas l'enseignement des principes et conclusions hétérodoxes qui peuvent être présentés et expliqués ; cela pour autant qu'ultimement, ils soient écartés et résolus, car les auteurs ayant approuvé ce décret considèrent que tous les principes et toutes les conclusions des arguments hétérodoxes ont une solution. L'ajout « *cum omnia solubilia existant* », rapide et décisif, mérite qu'on s'y attarde. La tâche d'exclure et de résoudre les arguments philosophiques hétérodoxes est solidement liée (*cum* + subjonctif : relation causale) à l'affirmation selon laquelle une solution existe pour chacun d'entre eux. Tout en étant conscient de la difficulté de la tâche, le concile manifeste sa confiance dans les capacités rationnelles humaines quant à l'appréhension de la vérité de la religion chrétienne. Entrant dans le programme de la démonstration philosophique de la vérité chrétienne, ce *excludere atque resolvere* est crucial : c'est par lui, selon le texte, qu'on trouve les solutions aux arguments hétérodoxes. Pourquoi les auteurs du décret ont-ils choisi de lier exclure et résoudre quant aux arguments hétérodoxes ? La réponse se trouve dans l'analyse du terme technique *solubilia.*

Cum omnia solubilia existant : cette formule est à traduire littéralement en français par « puisque tous [les arguments des philosophes, NdLGr] sont solubles ». Les pères conciliaires semblent considérer que les arguments des philosophes qui se sont écartés d'une foi droite sur les questions de la mortalité, de l'unicité et de l'éternité du monde, entre autres, entrent dans la catégorie des *solubilia*, ce qui fait qu'ils peuvent être exclus et résolus. Pour mieux comprendre ce que signifie, pour un argument, d'« être soluble », étudions tout d'abord ce que signifie « être insoluble ». À l'opposé des *solubilia* se trouvent les *insolubilia*. Selon P. V. Spade, la première occurrence du terme technique *insolubilia* est rédigée par l'anonyme *Dialectica Monacensis* dans la seconde moitié du XII^{e} siècle lorsque, discutant du sophisme *secundum quid et*

simpliciter chez Aristote, il place le paradoxe du menteur dans la catégorie des insolubles[548]. P. T. Geach explique qu'en général, les *insolubilia* sont compris comme des paradoxes sémantiques impliquant la négation, telle que la preuve obtient la conclusion suivante : 'Donc, *p* si et seulement si ¬*p*, ce qui est absurde'[549]. Les philosophes qui se frottent aux paradoxes sémantiques comme celui du paradoxe du menteur aboutissent à une conclusion absurde, à une aporie, à une incompréhension. Le problème auquel ils se sont attaqués est insoluble.

Précisons ici que les arguments de la mortalité de l'âme, de l'unicité de l'âme, ou encore de la création du monde ne sont pas, en eux-mêmes, des problèmes (qu'ils soient solubles ou insolubles). Considérés au regard de leur contraire, posé comme vérité, ils posent problème. Le problème à résoudre est donc celui des thèses hétérodoxes face aux dogmes chrétiens. Les pères conciliaires parient que le problème que les arguments soutenant la mortalité de l'âme, l'unicité de l'âme, ou encore l'éternité du monde face aux dogmes de l'immortalité individuelle ou de la création du monde sont solubles, contrairement aux paradoxes sémantiques. Ce ne sont donc pas les arguments hétérodoxes qui sont solubles, mais le problème posé par la conjonction de la thèse du philosophe selon laquelle *p*, et celle des Ecritures saintes selon laquelle ¬*p*, qui se voient attribuer le nom de *solubilia*. Ce problème est soluble, c'est-à-dire qu'il ne se conclut pas par l'absurdité '*p* si et seulement si ¬*p*', mais par une prétendue conjonction '*p*∧¬*p*', où *p* n'a pas lieu d'être, ¬*p* étant donné comme vrai. Être soluble (*solubilium*) et résoudre (*resolvere*) fonctionnent comme le couple logique modale – logique déontique suivant :

- le problème prétendument formé par '*p*∧¬*p*' est soluble → il est possible de le résoudre
- il est obligatoire de résoudre le problème prétendument formé par '*p*∧¬*p*'.

Nous pensons en revanche qu'exclure (*excludere*) s'applique vraiment à l'argument hétérodoxe. Les auteurs de la bulle mentionnent d'abord l'exclusion pour désigner, une fois encore, la vérité du dogme chrétien : si les philosophes soutiennent *p* et que le dogme chrétien contient ¬*p*, il faut bien évidemment exclure *p*. Ensuite, résoudre le problème soluble passe par la démonstration philosophique de ¬*p* (autant que cela se peut faire), de sorte qu'aucune porte ne soit laissée ouverte, et que *p* soit définitivement exclu.

Pietro Pomponazzi défend, quant à lui, que l'immortalité de l'âme est un *neutrum problema*, c'est-à-dire qu'elle ne peut être démontrée au moyen de la philosophie. Au contraire

[548] SPADE Paul Vincent. Five Early Theories in the Mediaeval Insolubilia-Literature, in *Vivarium.* Vol 25, n°1 (1987), p. 25.
[549] GEACH Peter Thomas. On Insolubilia, in *Analysis.* Vol. 15, n°3 (jan. 1955). Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, p. 71.

des pères conciliaires, le Mantouan ne tient pas les capacités rationnelles humaines pour capables de démontrer le dogme chrétien. Parvenu à la conclusion de la mortalité de l'âme *simpliciter* et de son immortalité *secundum quid*, il constate que son intellect ne lui permet pas d'embrasser le contenu de sa croyance en la religion chrétienne[550]. Le problème de la prétendue conjonction '$p \wedge \neg p$' n'est pas un *solubilium* pour Pomponazzi puisque $\neg p$ n'est pas philosophiquement démontrable. En revanche, comme nous le verrons au chapitre consacré à l'analyse de son traité, Pomponazzi choisit de faire peser la responsabilité de soutenir la vérité de $\neg p$ non pas sur les capacités rationnelles, la démonstration philosophique, le savoir, mais sur la compréhension théologique scripturaire, ainsi que sur la foi, la croyance[551].

Lorsqu'il s'agit d'objets d'étude qui tombent hors de la raison, donc qui ne peuvent être démontrés déductivement, les médiévaux s'en remettent à la probabilité – l'opinion probable. On reconnaît, ce faisant, qu'aucune démonstration ni connaissance scientifique ne peut avoir lieu. I. Hacking recense deux possibilités offertes, à ce stade de la réflexion : réduire le nombre d'autorités et s'en remettre « aux Ecritures et à la lumière naturelle de la raison »[552], ou alors, dans une vision plus téléologique, considérer toutes les autorités probables, et opérer un choix entre elles en fonction des effets moraux et sociaux de leurs doctrines. La première possibilité consiste à supprimer la philosophie au profit de la théologie axée sur les Ecritures, ainsi qu'à sous-entendre que la raison, par laquelle le philosophe réalise ses démonstrations, est une autorité qui n'émet qu'une opinion – non une preuve. Heureusement, tous les objets d'étude ne tombent pas dans la catégorie du *neutrum problema*, la philosophie peut donc conserver son statut de science. Mais concernant l'immortalité, Pomponazzi va plus loin en ne reconnaissant qu'une seule des deux autorités citées par Hacking : celle des Ecritures. La philosophie, pour le Mantouan, s'efface effectivement complètement devant la théologie puisque l'outil de travail du philosophe, sa raison, n'émet qu'une opinion, nécessairement irrationnelle, donc inutilisable et non-pertinente en philosophie. La seconde possibilité consiste en ce que nous appelons les *leges*, soit l'interprétation du rôle de la religion comme incitant les hommes à vivre de façon moralement bonne, non comme les menant à la vérité. Nombre de spécialistes actuels s'accordent à interpréter la pensée de Pietro Pomponazzi dans le sens des *leges*. En réalité, Pomponazzi prête cette intention non au christianisme mais à Platon dont la doctrine, comme on le verra, représente le courant philosophique prédominant chez les rédacteurs de la *Bulla*

[550] Voir le chapitre de notre travail intitulé « 2.1.4 Deux modes de prédication : simpliciter et secundum quid. »
[551] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 2.3 Les limites naturelles de la raison humaine »
[552] HACKING Ian. *L'émergence de la probabilité.* p. 65.

Apostolici regiminis qui estiment que la vérité du dogme chrétien est démontrable par la philosophie.

3.3.4.2.1 Le concile de Latran V et la démontrabilité de l'immortalité de l'âme humaine : une histoire platonicienne

De nombreux participants sont présents à cette VIII[e] session du concile du Latran V, participants issus d'obédiences et de courants théologiques et philosophiques multiples. Tandis que l'aristotélisme est en perte de vitesse, on compte parmi les pères conciliaires des affinités humanistes d'ordre néoplatoniste, sceptique, anti-scotiste. Alors que le scepticisme et le platonisme ont concouru à provoquer la tenue de cette discussion sur l'immortalité de l'âme intellective, ils ne pouvaient ensuite que s'opposer sur la question de la démontrabilité. Force est de constater que le scepticisme a perdu la bataille, mais sa trace persiste chez les membres de cette VIII[e] session, qui sont divisés entre démontrabilité et indémontrabilité de l'immortalité, division dont résulte l'ambiguïté que l'on constate dans le texte du décret, où la démontrabilité de l'immortalité est présupposée sans jamais être explicitement exigée.

Précisons qu'au cœur du débat entre les sceptiques, les platoniciens et Pomponazzi, on assiste à trois manières différentes de considérer Platon : parmi les premiers se trouve Gianfrancesco Pico, qui loue Platon parce qu'il lui semble s'appuyer davantage sur la foi qu'Aristote, les seconds se fondent sur la théorie platonicienne de l'âme et du corps, et Pomponazzi enfin reproche à Platon de ne pas parvenir à la certitude concernant l'immortalité de l'âme, allant jusqu'à le soupçonner de vouloir « rendre les citoyens bons, non <de les rendre> savants »[553]. Nous nommons les platoniciens ceux qui entendent fonder leurs arguments sur la théorie de Platon, non Pico ou Pomponazzi dont les considérations s'appuient sur leurs conceptions et impressions des textes de Platon.

Le renouveau d'intérêt pour la langue et la culture grecques depuis 1453 se manifeste, notamment à Florence, par un retour vers Platon. Le pontificat d'Eugène IV (1431-1447) voit fleurir ce renouveau d'intérêt, à tel point que la doctrine de l'immortalité de Marsile Ficin s'impose dans les cercles intellectuels dont est issu le pape Léon X, né de la noble famille des Médicis. Le pape est en outre un grand admirateur de Gilles de Viterbe, lui-même fortement influencé par cette doctrine platonicienne. Selon Constant, l'hostilité que l'on perçoit dans la bulle contre les doutes philosophiques sur l'immortalité est largement due à la doctrine ficinienne de l'immortalité de l'âme, doctrine à laquelle se joignent l'anti-scotisme, l'absence

[553] POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 216.

de théologie ockhamienne et même les thomistes[554], qui forment un ensemble en faveur de la démonstration philosophique de l'immortalité de l'âme. Pour ajouter à cette conjonction, notons avec L. Bianchi que, comme le manifestent les six sermons sur sept au sujet de l'immortalité de l'âme prêchés devant le pape entre la fin du XV^e^ et le début du XVI^e^ siècle[555], la tendance générale est à considérer l'immortalité comme démontrable.

À la fin du XV^e^ siècle, Aristote a déjà un long passé et son exploitation à des fins chrétiennes semble, à certains du moins, toucher à ses limites. Pour autant, l'étude du corpus aristotélicien se renforce avec les nouvelles perspectives apportées par le renouveau hellénique, et l'aristotélisme radical continue de compter des adeptes dans les universités. Nous assistons ainsi à un abandon progressif d'Aristote en milieu chrétien tandis que l'aristotélisme continue d'être exploité à des fins de philosophie naturelle. Dans ce contexte, on comprend que Platon, remis au goût du jour, incarne pour la philosophie chrétienne un espoir nouveau.

Afin de mieux comprendre les débuts de la lutte des autorités intellectuelles qui se joue en Italie dès le XIV^e^ siècle au sein de l'Eglise, permettons-nous un détour par le monde de l'art. Bien connues des historiens de l'art, plusieurs scènes réalisées par des peintres catholiques dépeignent un Thomas d'Aquin surplombant un Averroès défait : l'aristotélisme chrétien dominant l'aristotélisme radical en données visuelles. Nous considérerons deux « Triomphe de saint Thomas » majeurs : premièrement, le « Triomphe de St Thomas d'Aquin » attribué tantôt à Traini, tantôt à Lippo Memmi[556] (école siennoise) réalisé en 1323 (à l'occasion de la canonisation de Thomas d'Aquin), qui se trouve à l'église de Sainte Catherine de Pise. Secondement, nous prendrons en compte celui de Benozzo Gozzoli (école florentine), réalisé entre 1470 et 1475[557], qui vient de la Cathédrale de Pise et se trouve à présent au Musée du Louvre à Paris. Les triomphes de Thomas d'Aquin sont particulièrement éclairants pour nous, car ils représentent Thomas dominant Averroès dans la lutte qui les oppose sur la meilleure interprétation d'Aristote. Ces deux triomphes nous intéressent particulièrement en ceci que, réalisés à 140 ans d'intervalle à Pise, ils représentent visuellement la progression de l'insertion d'Aristote et celle de Platon dans la culture chrétienne italienne, pour le dernier une trentaine d'années avant la VIII^e^ session du concile de Latran V.

[554] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in *The Sixteenth Century Journal*. p. 358-360.
[555] BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. p. 120.
[556] POLZER Joseph. The "Triumph of Thomas" panel in Santa Caterina, Pisa. Meaning and date, in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*. Max-Planck-Institut, 37. Bd., H. 1 (1993), p. 29-30.
[557] Voir Annexes

Sur les deux œuvres citées, Aristote et Platon entourent Thomas. Ils sont respectivement placés à sa droite et à sa gauche. La présence de philosophes pré-chrétiens autour du Docteur de l'Eglise au XIV^e^ et au XV^e^ siècles viendrait de la représentation de la philosophie sous les traits de Socrate et de Platon au XII^e^ siècle dans l'encyclopédie *Hortus Deliciarum* (1159-1175) de Herrade de Landsberg (1125/30-1195). Si cette piste est fondée, il ne s'agit ici pas de Socrate mais d'Aristote et de Platon, et nous pensons que la présence des deux philosophes, conjointement, est bien plus significative qu'une simple représentation de la philosophie. Certains triomphes, comme celui d'Andrea Bonaiutto (1365) ne représentent qu'Aristote. En outre, plusieurs détails montrent l'évolution de la place d'Aristote et de Platon dans la pensée catholique au cours des siècles. Chez Memmi (1323), sous le Christ en mandorle se trouvent, au niveau de la tête de Thomas, les quatre évangélistes ainsi que St Paul et Moïse, offrant au docteur de l'Eglise leurs livres ouverts et les tables de la Loi. Au centre apparaît un monumental Thomas d'Aquin en position assise, dans un cercle, tenant sur ses genoux et dans ses mains plusieurs livres ouverts. Platon et Aristote se situent à ses côtés, quoique plus petits que lui. J. Polzer décrit:

> *Directly above the heads of the two groups of clerics appears a shelf surfaced with textured stone wide enough to support the ancient philosophers Plato and Aristotle who flank Thomas. Their names are also given, and they offer opened books for his scrutiny*[558].

Les clercs, au même niveau, mais derrière Averroès, sont juste sous Platon et Aristote, faisant presque office de support pour les philosophes. Les noms des deux philosophes les rendent parfaitement identifiables. La fresque représente le thème de la connaissance en deux parties : celle de la descente de la connaissance divine sur Thomas, et celle de la connaissance de la pensée rationnelle et de la philosophie naturelle donnée par Platon et Aristote s'élevant jusqu'à Thomas[559].

L'œuvre de Benozzo Gozzoli (1475) reprend le même motif que celle de Memmi : la disposition verticalement hiérarchisée, un grand Thomas placé au centre de la composition et les deux philosophes se tenant au-dessus des têtes des clercs. Gozzoli rehausse les deux philosophes, qui se tiennent désormais aux côtés du maître dominicain, tandis que les évangélistes le surplombent. En un siècle, un renforcement de la philosophie semble s'opérer au sein de la représentation qu'en a l'Eglise. L'Eglise représente son triomphe par la personne de Thomas, qui se revendique d'Aristote, mais elle lui adjoint subtilement Platon en qualité

[558] POLZER Joseph, « The "Triumph of Thomas" panel in Santa Caterina, Pisa. Meaning and date », in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, Max-Planck-Institut, 37. Bd., H. 1 (1993), p. 33.
[559] *Ibid.*, 35.

d'aîné, muni des mêmes attributs et placé à la même échelle qu'Aristote. La montée en puissance de Platon se donne autant à voir dans l'histoire des idées que dans la représentation picturale des triomphes de Thomas d'Aquin. Pensons également à l'« Ecole d'Athènes » de Raphaël (1483-1520), dont le centre du tableau représente Platon, argumentant d'égal à égal avec Aristote. Nuançons notre propos : Polzer explique que le contenu des livres lisibles dans l'œuvre de Gozzoli est choisi et disposé de telle sorte qu'il représente la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin comme représentant de façon compréhensive la doctrine officielle de l'Eglise catholique. Un autre extrait est choisi dans la *Somme contre les Gentils,* dont le début cite un passage d'Aristote : *Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter* (Aristote, *Topiques* II, 110a 16-17)[560]. Si Platon se fait de plus en plus présent, pour autant Aristote ne lui cède pas entièrement la place au sein de la pensée de Thomas d'Aquin, compris comme représentant de la doctrine de l'Eglise.

Pour en revenir à la philosophie, selon E. Kessler, la bulle décrète la démontrabilité de l'immortalité de l'âme. Le platonisme implique la démontrabilité de l'immortalité de l'âme intellective. Ainsi, E. Kessler explique que les pères conciliaires conçoivent la philosophie en temes de synchrétisme néoplatonicien [561] :

> *When in 1513 the Lateran Council decreed the philosophical demonstrability of the immortality of the individual soul, obviously philosophy was conceived in terms of the Neoplatonic syncretism which Nifo introduced into the Aristotelian tradition following the mature Vernia and his friend Pico. The reaction to this decree sprang from a defence of the traditional concept of an autonomous natural philosophy.*[562]

En effet, comme E. Gilson le relate[563], Agostino Nifo, le *concurrens* détesté de Pietro Pomponazzi, prétend pouvoir démontrer l'immortalité de l'âme en trouvant les arguments nécessaires chez Aristote. Qu'il suive en cela Nicoletto Vernia, le maître de Pomponazzi, nous en doutons fort car appartenant à la tradition averroïste, Vernia aurait été bien incapable de démontrer l'immortalité de l'âme *individuelle*. En revanche, Jean Pic de la Mirandole, fameux pour sa volonté de réconcilier Platon et Aristote, a très bien pu inspirer Nifo dans sa volonté de démontrer l'immortalité par les principes mêmes du Philosophe. Ce que nous retenons de cette citation de Kessler est sa conclusion : la défense du concept traditionnel d'une philosophie

[560] *Ibid*., p. 42. « L'usage commun, que le Philosophe conseille de suivre quand il faut donner des noms aux choses, vont généralement, etc.» *Somme contre les Gentils*, I chap. 1, 2, trad. C. Michon, p. 139.
[561] KESSLER E., « The intellective soul », in SCHMITT C. B. & SKINNER Q. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. p. 500.
[562] *Idem.*
[563] GILSON Etienne, « Autour de Pomponazzi, Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle », in *Humanisme et Renaissance*. p. 213.

naturelle autonome aurait été la réaction à la *Bulla Apostolici regiminis.* C'est précisément la réaction de Pietro Pomponazzi, qui milite en faveur du doute rationnel au sujet de l'immortalité de l'âme, problème neutre pour la raison. Il désire que la philosophie s'attache aux objets qu'elle peut traiter, c'est-à-dire ceux qui ne dépassent pas les limites naturelles de la raison ou du monde.

Quant à Platon, Pomponazzi se permet ce remarquable trait d'esprit :

> Mais il ne nous faut pas suivre la voie qu'ont suivi les sages de ce siècle. Ceux-ci, tout en se prétendant sages, sont en réalité devenus fous. Quiconque en effet suivra cette voie errera toujours, selon moi, dans l'incertitude et l'irrésolution. Je pense ainsi que Platon, quoiqu'il ait écrit tant et tant de choses remarquables sur l'immortalité de l'âme, n'est cependant pas parvenu, selon moi, à la certitude. (…) Aussi, après avoir examiné l'ensemble de ses textes, il m'apparaît qu'il parle plutôt sur le mode de la conjecture que de la certitude. Son intention est de rendre les citoyens bons, non <de les rendre> savants.[564]

Reprenant implicitement la référence déjà implicite dans la *Bulla Apostolici regiminis* à la sagesse des sages de I Corinthiens 1 : 19, Pomponazzi l'utilise contre Platon, inspiration des pères conciliaires. Sa critique s'applique au problème de second ordre. Sous sa plume, la sagesse détruite par Dieu est celle du sage Platon qui n'est pas parvenu à la certitude sur l'immortalité de l'âme. Pomponazzi se permet même de réduire la théorie platonicienne de l'âme humaine au simple instrument servant à rendre bons les citoyens. Pour Pomponazzi, démontrer l'immortalité serait une injure faite à la foi, étant entendu que la démonstration de l'immortalité est impossible et que la foi se passe de toute démonstration. Pour Pomponazzi, qui place la foi au-dessus de la raison, le sage devenu fou ne peut être celui qui doute de la raison humaine, mais il doit être celui qui prétend parvenir à la vérité chrétienne à l'aide de sa simple raison.

Il est en outre intéressant de noter que la formule *an ista dicta excedant limites naturales*, que Pomponazzi choisit pour exprimer son doute rationnel au sujet de l'immortalité *simpliciter* et la mortalité *secundum quid* de l'âme intellective fait curieusement écho au sermon prononcé à la première session du Concile de Latran V, le 10 mai 1512. L'archevêque vénitien de Spalato, Bernardino Zane, ayant pris pour texte II Chroniques 19-21, dit :

> Il promet ce bonheur [le bonheur éternel, NdLGr] à qui croira et sera baptisé, aux baptisés à cause du sacrement qu'il a institué dans le Jourdain, aux croyants parce qu'on devient agréable à Dieu par la foi (Hebr., XI, 6) et que la foi est le fondement de la religion et le lieu de la vérité. L'excellence de la foi je ne puis ni n'ose vous la montrer. Je ne puis parce que révélée de Dieu elle

[564] « *Verum non ea via incedendum est qua huius saeculi sapientes incesserunt. Qui, cum sapientes se dixerunt, stulti facti sunt. Quisquis enim hac via procedet, ut existimo, semper incertus et vagus fluctuabit. Unde credo quod, quantumcumque Plato tot et tanta egregie scripserit de animorum immortalitate, firmitatem tamen non habuisse existimo.* (…) *Quare, omnia dicta eius conferendo, mihi videtur magis opinando quam asserendo loqui. Conatusque eius est cives bonos facere, non autem doctos.* » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 216-217.

> excède les limites de l'intelligence humaine ; je n'ose, car ce serait vouloir mesurer, ce serait vouloir prouver ce que tant de saints Pères ont si solidement établi.[565]

Pour Zane, ce qui est révélé par Dieu, qui est infini, ne peut être compris par l'intelligence humaine, finie. Face à cette nécessaire incompréhension ne subsiste que la foi comme lieu de la vérité. Cette position est si semblable à celle de Pomponazzi qu'il semblerait presque qu'il s'en soit inspiré. Bernardino Zane, dans ce prélude aux premières sessions du Concile de Latran V, montre bien les racines sceptiques de la *Bulla Apostolici regiminis*. Les sceptiques se donnent à voir dans la bulle par la condamnation des philosophes païens qui prétendent pouvoir se prononcer sur un dogme chrétien. Cette condamnation est émise de commun accord avec les néoplatoniciens, puisqu'eux condamnent les aristotéliciens hétérodoxes (compris dans les philosophes païens détestés par les sceptiques chrétiens) se permettant de démontrer philosophiquement à l'encontre du dogme chrétien.

Depuis le début de notre travail, nous effectuons des parallèles entre les condamnations parisiennes d'Etienne Tempier et le décret *Apostolici regiminis* de Latran V. Nous avons utilisé ces parallèles en ce qui concerne l'accusation de la prétendue doctrine de la double vérité[566]. Cette doctrine a été stipulée par Tempier en rempart à la séparation des pouvoirs prônée par Boèce de Dacie. Ce faisant, Tempier s'est lui-même inspiré de la critique que Thomas d'Aquin adresse à Siger de Brabant, qui démontre rationnellement, avec le matériel aristotélicien, l'unicité de l'intellect, tandis qu'il prône que la seule vérité est celle de la foi, selon laquelle l'âme intellective est multipliée selon la multiplicité des corps. La séparation des pouvoirs, faisant partie du processus d'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie, n'est pas vue d'un bon œil par les théologiens scripturaires.

Si l'on attribue à la philosophie le statut de science, et aux conclusions philosophiques le statut de vérité même lorsqu'elles s'opposent à la vérité révélée, alors, en un sens fort, l'autonomisation de la philosophie implique de retirer à la théologie scripturaire son privilège épistémologique. Avec la perte de son privilège épistémologique, la théologie scripturaire ne serait plus à même de soutenir l'autorité de l'Eglise. Le texte de la *Bulla Apostolici regiminis* repose entièrement sur la sollicitude du gouvernement apostolique envers l'affaiblissement général de la foi. La perte du privilège épistémologique de la théologie scripturaire, permettant à la philosophie la mise en doute des dogmes chrétiens et des thèses orthodoxes, risque de faire croire qu'il est possible de trouver son salut en soi-même, soit de réduire le monde au seul

[565] Texte cité par HEFELE (von) Karl Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux.* p. 351.
[566] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.1.3.2 Les aristotéliciens hétérodoxes à l'époque du concile de Latran V ont-ils soutenu la théorie de la « double vérité » ? ».

monde naturel, sur lequel portent les propositions d'ordre philosophique. Alors la foi est non seulement affaiblie (voire supprimée) au profit d'un rationalisme englobant, mais il n'y a plus de salut possible. C'est pourquoi, selon notre interprétation du décret *Apostolici regiminis*, il est si important pour les pères conciliaires d'affirmer la vérité du dogme chrétien qu'est l'immortalité de l'âme humaine individuelle.

A. de Libera explique que l'accusation de « double vérité » est utilisée pour contrer les philosophes qui, à l'instar de Boèce de Dacie, attribuent au philosophe le devoir d'argumenter démonstrativement et au croyant de croire[567]. Autrement dit, ceux qui accusent les philosophes de « double vérité » sont ceux qui s'opposent à une délimitation claire des outils cognitifs propres, d'une part, aux philosophes et, d'autre part, aux croyants. Comme Boèce, Pomponazzi prône la séparation des pouvoirs et refuse de démontrer philosophiquement ce qui appartient au domaine de la croyance. Il se prononce en faveur de l'autonomisation de la philosophie vis-à-vis de la théologie scripturaire, mais il croit fermement en l'absence de conflit entre théologie scripturaire et philosophie. Il conserve pour la philosophie l'ambition d'atteindre la vérité qui lui est accessible à l'aide de ses outils, et pour la théologie scripturaire son privilège épistémologique lui permettant d'expliquer la vérité qui lui est révélée par la plus haute instance. Ainsi, lorsqu'une conclusion philosophique semble s'opposer à une conclusion théologique scripturaire, c'est que la philosophie doit céder du terrain à la théologie, non que la philosophie doit servir la théologie scripturaire en démontrant, à sa place, les conclusions théologiques.

Alors que Tempier et les pères conciliaires de Latran V craignent la séparation des pouvoirs à cause de la perte pouvant frapper les âmes qui s'aventurent de façon trop téméraire dans le processus d'autonomisation de la philosophie, c'est précisément cette séparation des pouvoirs qui permet à Pietro Pomponazzi de défendre le privilège épistémologique de la théologie scripturaire. Si la philosophie s'astreint à ne démontrer que ce qui est rationnellement démontrable, elle ne se trouvera jamais en concurrence frontale avec les conclusions de la théologie scripturaire ou les dogmes chrétiens, puisque ces derniers sont donnés et relèvent de la croyance. C'est pourquoi les professions de foi de Pomponazzi sont si importantes : en les prenant au sérieux, on comprend que le Mantouan ne réduit pas le monde à ses limites naturelles, même si c'est ce qu'il se contraint de faire en tant que philosophe. En reconnaissant à la philosophie un terrain complètement distinct de celui de la théologie scripturaire, Pomponazzi reconnaît également un terrain propre à la théologie scripturaire, légitime et utile en tant qu'elle explique les Ecritures saintes en lesquelles il croit. Pomponazzi ne peut être considéré comme

[567] DE LIBERA Alain. *Penser au Moyen Age.* p. 123.

un rationaliste car même s'il réduit la philosophie à ce qui est accessible à la raison humaine, il ne réduit pas l'accès cognitif des hommes à la vérité à ce qui est acessible à la raison humaine.

3.3.5 Cinquième partie : le contrôle du parcours éducatif des philosophes

L'erreur mène à l'absence de foi, l'absence de foi mène à l'erreur : ce slogan n'a cessé de parcourir le texte de la *Bulla Apostolici regiminis.* L'absence de foi étant son souci premier, le concile traque l'erreur. Après avoir défini l'âme humaine comme immortelle et multipliée, il interdit qu'une autre position soit enseignée et prescrit aux professeurs de philosophie de rendre manifeste la vérité de la religion chrétienne, de l'enseigner d'une façon convaincante, d'écarter et de résoudre les arguments hétérodoxes. Alors les auteurs de la bulle ont clos le sujet de l'immortalité.

Gardant un intérêt marqué pour les étudiants et professeurs de philosophie, chez qui l'erreur est une possibilité dévastatrice de chaque instant, les pères conciliaires reviennent à la source du mal et se concentrent sur leur parcours éducatif. L'étude prolongée de la philosophie humaine nourrit l'erreur, donc l'hérésie. C'est ce que les pères conciliaires doivent encadrer avec rigueur : ils ordonnent et statuent, pour les clercs comme pour les séculiers, que l'étude publique de la philosophie ou de la poésie dans les études générales ne se fasse jamais plus de cinq ans sans être accompagnée d'études en théologie ou en droit pontifical. Le cinquième extrait de la bulle définit un *cursus studiorum* :

> (…) parfois encore, il ne suffit pas de couper les racines des mauvaises herbes sans [mais pour qu'elles ne pullulent pas de nouveau il faut, NdLGr] arracher en profondeur et sans supprimer les semences et les souches qui les produisent aisément, surtout lorsqu'il s'agit de l'étude prolongée de la philosophie humaine, que, selon la parole de l'Apôtre, Dieu rejette et rend stupide[568] lorsqu'elle n'est pas assaisonnée par la sagesse divine, et qui, sans la lumière de la révélation divine, conduit parfois plutôt à l'erreur qu'à l'élucidation de la vérité. En conséquence, pour supprimer toute occasion d'erreur dans les questions susdites, Nous ordonnons et statuons, par cette salutaire constitution, que personne, séculier ou régulier, ayant reçu les saints ordres ou étant en droit tenu de les recevoir, ne s'adonne à l'avenir plus de cinq ans, après avoir étudié la grammaire et la dialectique, à l'étude publique de la philosophie ou de la poésie dans les *studia generalia* ou ailleurs sans quelque étude de la théologie ou du droit pontifical. Ces cinq années écoulées et à condition qu'il se soit appliqué, en même temps ou par la suite, à la théologie et aux saints canons, qu'il soit loisible à celui qui veut se consacrer à ces études de le faire, afin qu'on puisse trouver dans ces professions saintes et utiles des prêtres du Seigneur qui soient en mesure de purifier et d'assainir les sources infestées de la philosophie et de la poésie. Et Nous mandatons, en vertu de la sainte obéissance, que ces canons soient publiés au début de chaque année d'études par les ordinaires des lieux où se trouvent des *studia generalia* et par les recteurs d'universités. Que personne, donc… Si quelqu'un… [569]

[568] 1 Co 1:19

[569] « *Et cum non sufficiat aliquando tribulorum radices praescindere, nisi et, ne iterum pullulent, funditus evellere, ac eorum semina originalesque causas, unde facile oriuntur, removere, cum praecipue humanae philosophiae*

Les pères conciliaires se soucient de l'étude prolongée de la philosophie humaine, qu'ils n'interdisent pas mais encadrent fermement. Ils décrivent la situation de la philosophie dans le cadre des études universitaires médiévales, c'est-à-dire la situation dans laquelle un étudiant a déjà un bagage intellectuel comprenant l'étude de la grammaire et de la dialectique (suivant le *trivium* préparant à l'étude des lettres) avant de s'adonner à l'étude de la philosophie ou de la poésie, comme spécialisations du *studium generale* prévu depuis le XI[e] siècle.

Les auteurs de la bulle donnent une première instruction temporelle : l'étude de la philosophie ou de la poésie ne peut se faire plus/au-delà de cinq ans (*ultra quinquennium*) sans être accompagnée d'étude de théologie ou de droit pontifical. Jusqu'à cinq ans de philosophie, l'étudiant n'est pas obligé de faire des études de théologie, mais au-delà de cinq ans de philosophie, l'étudiant doit prendre des cours de théologie. Il n'est pas fait mention de la durée exigée de l'étude de théologie ou du droit pontifical. Les auteurs de la bulle donnent une deuxième indication temporelle qui se construit à l'aide de deux conditions nécessaires et suffisantes : on peut poursuivre des études de philosophie librement si 1. on a dépassé cinq ans d'étude de philosophie (*verum dicto exacto quinquennio*) et 2. on a étudié en même temps que les études de philosophie ou indépendamment d'elles (*dum tamen simul aut seorsum*) la théologie ou le droit canon. La seconde condition nous renseigne sur la première instruction temporelle : l'étude de la théologie peut être faite en même temps que l'étude de la philosophie (si l'étudiant sait par avance que ses études de philosophie vont durer plus de cinq ans) ou après l'étude de la philosophie (si l'étudiant s'aperçoit qu'il est sur le point de dépasser cinq ans d'étude de philosophie), ce qui rallonge son cursus universitaire. Dans les deux cas, on ne sait pas si l'étude de la théologie ou du droit canon doit être de durée égale à l'étude de la philosophie (cinq ans au moins) ou si elle peut être moindre. Notons encore que les universités italiennes n'ont pas de faculté de théologie mais des collèges de théologie séparés. Cette prescription du concile de Latran V donne ainsi à ces collèges de théologie une forme de préséance sur la faculté des arts comprenant la philosophie.

---

studia diuturniora, quam Deus, secundum verbum Apostoli, evacuavit et stultam fecit, absque divinae spientiae condimento, et quae sine revelatae veritatis lumine in errorem quandoque magis inducunt, quam in veritatis elucidationem : ad tollendam omnem in praemissis errandi occasionem, hac salutari constitutione ordinamus et statuimus, ne quisquam de cetero in sacris ordinibus constitutus, saecularis vel regularis, aut alias ad illos a iure arctatus, in studiis generalibus, vel alibi publice audiendo, philosophiae aut poesis studiis ultra quinquennium post grammaticam et dialecticam, sine aliquo studio theologiae aut iuris pontificii, incumbat. Verum dicto exacto quinquennio, si ex illis studiis insudare voluerit, liberum sit ei, dum tamen simul aut seorsum, aut theologiae, aut sacris canonibus operam navaverit, ut in his sanctis et utilibus professionibus sacerdotes Domini inveniant, unde infectas philosophiae et poesis radices purgare et sanare valeant. Et hoc canones per ordinarios locorum, ubi generalia studia vigent, et rectores universitatis eorumdem studiorum singulis annis in principio studii, in virtute sanctae obedientiae publicari mandamus. Nulli ergo… Si quis autem… »

Dans cette partie de la bulle on retrouve, de manière implicite, la référence à I Corinthiens 15:19, déjà citée par E. Tempier en 1277, dont on a étudié le raisonnement par l'absurde à la troisième partie de la *Bulla Apostolici regiminis*[570]. L'orgueil de la sagesse des sages est utilisé comme exemple édifiant par les pères conciliaires, comme par Tempier, pour brandir une menace à l'encontre des philosophes qui prétendent trouver de la vérité dans leurs arguments hérétiques. Cette référence est fortement liée à la référence à Jérémie 8:22 présente dans la première partie de cette bulle, selon laquelle les hommes, par leur absence de foi, cherchent leur salut en eux-mêmes. Rappelant que la sagesse humaine ne pourrait se passer de la sagesse divine, le concile réassigne à la philosophie son rôle d'adjuvante de la théologie. Alors que la faculté de théologie occupe une position supérieure à la faculté des arts dans les universités du Nord de l'Europe[571], le concile de Latran V semble ici tenter de suppléer à la faiblesse des collèges de théologie, qui, dans les universités italiennes, sont complètement séparés de la faculté des arts, et n'ont aucun droit de regard sur les activités philosophiques.

Les pères conciliaires gardent tout de même en estime la philosophie. Après avoir autorisé qu'on l'enseigne (même les positions hétérodoxes, si elles sont suivies d'exclusion par la solution au problème qu'elles forment avec le dogme chrétien), ils autorisent qu'on l'étudie, à condition de l'accompagner de cours de théologie ou de droit pontifical. C'est même par la philosophie qu'ils trouvent la solution aux *infectae philosophiae et poesis radices* : il n'y a qu'elle qui puisse arracher, parmi ses propres racines, celles qui sont infectées. Loin, donc, de condamner toute philosophie, le concile exprime à plusieurs reprises son besoin d'aide dans sa lutte contre l'erreur. Il faut que la philosophie, à l'aide de ses outils, démontre le dogme chrétien.

Il est intéressant de noter que la poésie est comprise dans le programme des *studia generalia* qu'il s'agit d'encadrer à l'aide de la théologie scripturaire ou du droit pontifical. La faculté des arts concerne la médecine et la philosophie, et l'on trouve les mathématiques ainsi que le droit dans les autres facultés de l'université. L'ajout d'un programme littéraire et humaniste dans une réflexion portant à première vue sur des études universitaires dénote une préoccupation de la part des pères conciliaires sur les mœurs intellectuelles de leur temps. F. Gilbert[572], pour qui Giustiniani et Querini ont influencé l'écriture de la bulle, défend l'idée que les deux moines réagissent contre l'édition dite « aldine » de Lucrèce, publiée en 1500. Pour

[570] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.3.2 Preuve de l'immortalité et de la multiplication des âmes intellectives par l'autorité doctrinale biblique ».
[571] CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in *The Sixteenth Century Journal*. p. 373.
[572] GILBERT Felix. Cristianesimo, umanesimo e la bolla "Apostolici Regiminis", in *Rivista storica italiana*. p.976-90.

Gilbert, la bulle est donc une attaque à l'encontre de l'humanisme favorisant la littérature et la philosophie païennes. Nous concédons à Gilbert qu'ici l'ajout de la poésie semble aller dans son sens. Néanmoins, la place de la poésie n'est pas éminente : à part deux ajouts rapides dans cette cinquième partie, nous n'avons pas constaté d'autres occurrences dans la bulle pouvant nous faire penser que celle-ci est véritablement une attaque à l'encontre de l'humanisme.

La fin de cette cinquième partie est la fin de la bulle dans l'édition de G. Alberigo, dont nous avons jusqu'ici utilisé la traduction en français. Nous avons tiré la sixième et réelle dernière partie de l'*Amplissima Collectio* de Mansi, 31 (1802), p. 649-1002, dont nous avons assuré la traduction.

3.3.6 Sixième et dernière partie : *non placet*

La conclusion de la *Bulla Apostolici regiminis* est classique : elle rappelle l'interdiction d'enfreindre le contenu du décret, puis sont donnés le lieu et la date de son établissement. Ce qui possède une importance cruciale pour ce travail vient ensuite. La bulle est soumise à l'approbation de la commission de rédaction. Chaque père donne son *placet* excepté deux hommes : Nicolas, évêque de Bergame, et le maître Thomas, de l'ordre général des Prédicateurs.

> Qu'il ne soit donc permis à absolument aucun homme, [d'enfreindre, NdLGr] [et que/et puisse] cette page de notre condamnation, réprobation, limitation, inhibition, décret, ordonnance, décision et de notre mandat décourager, ou aller à l'encontre de cet acte d'audace téméraire. Si, cependant, quelqu'un avait été présumé tenter cela, il aura su qu'il encourt l'indignation de Dieu tout-puissant ainsi que celle des bienheureux les apôtres Pierre et Paul. Donnée à Rome en session publique, dans la basilique sacrosainte de Latran, solennellement célébrée en l'année de l'incarnation du Seigneur de 1513, le 14 des calendes de janvier, première année de notre pontificat. Le contenu de ce feuillet ayant été lu, on demanda aux pères leur approbation. Et tous répondirent simplement qu'ils approuvaient, excepté le révérend père, le maître Nicolas, évêque de Bergame, qui dit qu'il ne lui convenait pas que des théologiens s'imposent au sein d'une dispute de philosophes au sujet de la vérité de l'intellect, en tant qu'objet la pensée d'Aristote, sur laquelle s'impose Averroès, quand bien même, selon la vérité, une telle opinion est fausse. Et le révérend père, le maître Thomas, de l'ordre général des Prédicateurs, dit que la seconde partie de la bulle, qui prescrit aux philosophes d'enseigner publiquement la vérité de la foi de façon persuasive ne lui plaisait pas. Enfin, le révérend père et maître Johannes Vicentius, archevêque de Sienne, monta sur la tribune et lu ce feuillet sur les conditions de paix rédigées ci-dessous. [Trad. LGr, 06.09.16] [573]

[573] « *Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae damnationis, reprobationis, diffinitionis, inhibitionis, decreti, ordinationis, statuti et mandati infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius noverit incursurum. Datum Romae in publica sessione, in Lateranensi sacrosanta basilica solemniter celebrata anno incarnationis dominicae 1513. XIV Kalendas Januarii, pontificatus nostri anno primo. Qua perlecta, petiit, an placerent paternitatibus suis contenta in schedula. Et omnes responderunt simpliciter placere, excepto reverendo patre domino Nicolao episcopo Bergomensi, qui dixit, quod non placebat sibi, quod theologi imponerent philosophis disputantibus de veritate intellectus, tamquam de materia posita de mente Aristotelis, quam sibi imponit Averrois, licet secundum veritatem talis opinio est falsa. Et reverendus pater dominus Thomas generalis ordinis Praedicatorum dixit, quod non placet secunda pars bullae, praecipiens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei. Deinde reverendus pater dominus Joannes Vicentius archiepiscopus*

L'histoire des évêques de Bergame est compliquée. Tout d'abord, Niccolò Lippomani est évêque de Bergame entre 1512 et 1517. Il est l'oncle de Pietro Lippomano (1504-1548), qu'il participe à nommer évêque de Bergame alors que le petit n'a que treize ans (il a donc fallu engager un co-adjuteur, Gabriele Castelli). Lippomano et Pomponazzi ont un lien, quoiqu'éloigné : de de 1516 à 1519, Lippomano étudie le droit canonique avec Vincenzo Contarini, le frère de Gaspard Contarini, l'ami de Pietro Pomponazzi. À la suite de Lippomano, à partir de 1544 et ce jusqu'en 1547, c'est Pietro Bembo (sans lien, selon nos recherches, avec les Lippomani) qui occupe la fonction d'évêque de Bergame. Ici le lien est étroit : Bembo a étudié à Padoue avec Pomponazzi et s'avère un excellent ami et protecteur pour le Mantouan. Bembo jouit de la faveur des princes de Ferrare et d'Urbino, ainsi que de celle du pape Léon X. Il ne trouve aucune forme d'hérésie dans le *Tractatus de immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi et permet au Mantouan de voir son livre réimprimé dans l'année.

Nicolas, dont nous n'avons pas connaissance d'un quelconque lien avec Pomponazzi, se range du côté du Mantouan en ne donnant pas son assentiment à la *Bulla Apostolici regiminis*. Selon le texte même, il s'insurge de ce que des théologiens s'imposent dans une dispute de philosophes, quand bien même ces derniers sont dans l'erreur. Il n'a pas de toute : l'âme est individuelle et immortelle. Il sait que l'aristotélisme a donné une tradition de discussion au sein de laquelle l'unicisme et le mortalisme existent. Il l'affirme : ces aristotéliciens ont tort, ils sont dans l'erreur. Pourtant, selon sa conception, les philosophes doivent garder la liberté de ne pas voir leurs opinions, en ultime instance, rectifiées par les théologiens[574]. Que Niccolò Lippomani s'affirme en faveur de la liberté de mouvement des philosophes, en tant qu'évêque de Bergame et membre du concile, est pour le moins surprenant ! A-t-il lui-même des affinités avec la philosophie ? Est-il, plus radicalement que Léon X, un ami des sciences, arts et lettres au point d'embrasser une forme d'autonomisation de la philosophie ? Pouvons-nous imaginer qu'il soit convaincu par l'opinion de Pietro Pomponazzi, ami des deux évêques de Bergame suivants ? Ce sont des hypothèses peu élaborées mais ce sont les seules que nous puissions ici émettre.

Le cas de Thomas de Vio, o.p. cardinal, théologien et philosophe, est moins étonnant. Il était alors déjà bien connu pour ses commentaires du *De anima* d'Aristote, dans lesquels il soutenait que l'immortalité de l'âme n'était pas démontrable et que le matériel aristotélicien ne

Senensis ascendit ambonem, & legit quamdam schedulam super pace tenoris infra scripti. » MANSI Ioh. Dominicus (ed). *Sacrorum Conciliorum nova collectio*. p. 843

[574] Quand bien même les pères conciliaires ne se prennent pas pour des philosophes, ils tranchent nettement dans le débat proprement philosophique au sujet de l'immortalité de l'âme humaine. Voir : le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.3.2 Preuve de l'immortalité et de la multiplication des âmes intellectives par l'autorité doctrinale biblique ».

permettait que de conclure à sa mortalité[575]. L'une des expressions de la bulle que nous avons précisément analysée dans les termes[576], afin de comprendre la subtilité du sens rendu par les choix rédactionnels des pères conciliaires, est la suivante : le *persuadendo doceant veritatem fidei* ne convient pas au maître général des dominicains. L'ajout du *pro posse persuadendo doceant veritatem fidei* indique tous les débats que cette prescription a dû susciter ; souvenons-nous des racines sceptiques de la bulle. Les adeptes du scepticisme montrent ici qu'ils se trouvent bel et bien parmi les pères conciliaires.

Pourtant, aussi prudente qu'elle soit, cette formule ne convient toujours pas à Cajétan. « Enseigner de façon convaincante la vérité de la foi, dans la mesure du possible » : pour des philosophes, enseigner – au sens de démontrer à l'aide des outils philosophiques – un dogme chrétien est-il seulement possible ? Dans la commission, chacun n'a pas le même avis. Malgré la prudence de la formule, et la décharge de la responsabilité des philosophes (enseigner, autant que cela soit possible), une prescription reste une prescription : les philosophes sont tenus d'enseigner publiquement la vérité de la foi de façon convaincante. Cette prescription est précisément celle à laquelle Thomas de Vio s'oppose, en n'accordant pas son *placet* à la *Bulla Apostolici regiminis*.

[575] Cajétan n'affirme pas que l'immortalité de l'âme est indémontrable ; il estime qu'elle est indémontrable chez Aristote, cf. GILSON Etienne. « Autour de Pomponazzi, problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle », in *Humanisme et Renaissance*. p. 226.
[576] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 3.3.4.2 La prescription du concile aux professeurs qui présentent des questions polémiques ».

3.4 Conclusion du troisième chapitre

La *Bulla Apostolici regiminis* est une affirmation du dogme de l'immortalité individuelle de l'âme humaine. Selon notre interprétation, la rédaction de cette affirmation trouve racine dans les différentes doctrines philosophiques représentées par les membres de la VIII[e] session du concile de Latran V. Parmi ces doctrines se trouvent le scepticisme, le néoplatonisme et dans une moindre mesure le thomisme. D'autres aspects, d'ordre contextuel et historique, sont à relever : l'anti-scotisme et l'absence de théologie ockhamienne. Le but de l'analyse de la *Bulla Apostolici regiminis* est de découvrir qui sont les personnes et les thèses visées par le décret. Selon notre hypothèse, il s'agit du scepticisme, quand bien même il avait au départ contribué à constituer l'élan menant à cette session du concile.

Le principal souci des auteurs de la bulle est l'affaiblissement général de la foi, provoquée par l'erreur. L'erreur est assimilée à l'hérésie, consistant à nier ou à mettre en doute un dogme chrétien. À cause d'une hérésie, le salut des âmes est mis en péril. Il s'agit plus précisément des erreurs au sujet du caractère multiplié et immortel de l'âme intellective, nécessaire au dogme de l'immortalité individuelle de l'âme humaine. Les artiens radicaux se permettent d'enseigner des doctrines philosophiques hétérodoxes, semant des hérésies. Le processus d'autonomisation de la philosophie est problématique : il risque de faire perdre à la théologie scripturaire son privilège épistémologique. Ce faisant, il retirerait son autorité à l'Eglise et il affaiblirait l'état général de la foi : dans son sens le plus fort, le processus d'autonomisation conduit les philosophes et leurs élèves à croire qu'ils peuvent trouver leur salut en eux-mêmes et à réduire le monde aux seules limites naturelles de celui-ci, les rendant incroyants.

Si les pères conciliaires renient le scepticisme, qui fait pourtant partie des causes de la critique envers les aristotéliciens radicaux qu'ils développent dans les deuxième et troisième parties de la bulle, c'est qu'ils craignent que refuser à la raison humaine toute capacité de prouver la vérité révélée mène à la même fatale issue que le processus d'autonomisation de la philosophie. Comme le fait remarquer M. Granada, l'un des risques de « l'application de l'outil sceptique à toutes les croyances humaines » et celui de finir par mettre en doute la croyance religieuse elle-même et de balancer dans le libertinisme[577]. Avec le scepticisme, la vérité chrétienne, ne pouvant être démontrée rationnellement, est condamnée à être crue envers et contre tout. Si le philosophe ne démontre rationnellement que ce qui ne dépasse pas les limites

[577] GRANADA Miguel. Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole, in *Le scepticisme aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. p. 47.

naturelles de son esprit et du monde, et si ses conclusions ne sont pas en accord avec ce que les Ecritures saintes décrivent quant à ce qui se passe en dehors de ces limites, la croyance en ces dernières risque bien de s'affaiblir, voire de disparaître.

Confronté au risque de l'affaiblissement de la foi, voire même du libertinisme, le concile a choisi d'autoriser la philosophie à conserver son statut de science, lui laissant la prétention de démontrer rationnellement les thèses bibliques. Mais de ce fait, le concile doit empêcher que la philosophie ne s'autonomise vis-à-vis de la théologie. C'est pourquoi il s'assure que la position philosophique qu'il s'agit de défendre soit bien définie, que ceux qui s'en écartent soient bien avertis de la punition qu'ils encourent et, finalement, que les professeurs soient bien encadrés par une prescription précise. A. de Libera voit en l'imposition de cette prescription « une conception de la vérité philosophique qui paraît *strictement scolastique*, et précisément *thomiste* », en ce qu'elle « donne, pour ainsi dire, une traduction institutionnelle des principes fondateurs de la conception des rapports entre la raison et la foi formulée par Thomas »[578].

Et en effet, les études de philosophie sont bien encadrées : lorsqu'elles dépassent cinq années, elles doivent être accompagnées d'étude de théologie ou de droit pontifical. Comme l'écrit A. de Libera, « ce plan d'études quinquennal a quelque chose de la mise au pas »[579]. Il est exigé des philosophes non seulement qu'ils ne nient ni ne doutent de l'immortalité individuelle de l'âme, qu'ils l'affirment, mais aussi que les professeurs la rendent manifeste par tous leurs efforts (*omni conatu*), qu'ils l'enseignent de façon convaincante dans la mesure du possible (*pro posse*), qu'ils mettent tous leur soin (*omni studio*) à écarter et résoudre les arguments hétérodoxes, dans la mesure de leurs capacités (*pro viribus*). La question qu'il reste à se poser ici est celle de la postérité théorique de la prescription du concile de Latran V.

Selon A. de Libera, la *Bulla Apostoligi regiminis* est « le trait d'union entre le Moyen Âge et Descartes »[580]. Il ajoute : « le cahier des charges théorique imposé à tout penseur chrétien par le concile de Latran V (..) concerne au plus haut point Descartes. »[581] Il est remarquable qu'en 1641, soit plus d'un siècle après la promulgation de la *Bulla Apostolici regiminis*, René Descartes, dans l'*Epître à Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée Faculté de théologie de Paris* aux *Méditations métaphysiques* mentionne la VIII[e] session du concile de Latran V :

> (…) C'est pourquoi j'ai pensé qu'il ne serait point hors de propos, que je fisse voir ici par quels moyens cela se peut faire, et quelle voie il faut tenir, pour arriver à la connaissance de Dieu avec plus de facilité et de certitude que nous ne connaissons les choses de ce monde. Et pour

[578] DE LIBERA Alain. *Archéologie du sujet III. La double révolution. L'acte de penser 1*. p. 114.
[579] *Ibid.*, p. 113.
[580] *Idem*.
[581] *Ibid.*, p. 114.

> ce qui regarde l'âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule Foi qui nous enseignait le contraire, néanmoins, d'autant que le Concile de Latran, tenu sous Léon X, en la session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. Davantage, sachant que la principale raison, qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine est distincte du corps, est qu'ils disent que personne jusques ici n'a pu démontrer ces deux choses (…).[582]

Souvenons-nous que le concile condamne deux types de positions philosophiques : celle qui consiste à affirmer quelque chose de faux concernant l'âme rationnelle (qu'elle soit mortelle ou unique pour tous les hommes) et celle qui consiste à se tourner vers le doute. Or cette deuxième position, que nous avons liée à la position, également mentionnée et condamnée par le concile, selon laquelle l'âme peut être mortelle ou unique *secundum saltem philosophiam,* est celle que Descartes retient lorsqu'il décrit ce que le concile condamne. Ceux qui croient qu'il n'est pas aisé de connaître la nature de l'âme, ceux qui disent que la raison humaine nous amène à la conclusion de la mortalité de l'âme, ceux qui ne soutiennent l'immortalité qu'à l'aide de leur seule foi, ce sont ceux qui, après avoir constaté l'âme peut être mortelle ou unique *secundum saltem philosophiam* (position que le pape lui-même mentionne dans la lettre qu'il adresse à Pomponazzi pour lui demander de se révoquer), se tournent vers le doute rationnel et font appel à leur foi en ultime recours, autrement dit, c'est Pietro Pomponazzi.

Descartes inscrit son travail en adéquation avec la prescription du concile. En désignant les positions condamnées, il montre, s'il le fallait encore, que la véritable cible de la *Bulla Apostolici regiminis* est bel et bien Pomponazzi. En expliquant son projet, Descartes donne à voir sa compréhension de la prescription du concile : montrer comment et par quelle voie on peut connaître Dieu par la raison (« sans sortir de soi-même »). De plus, il mentionne explicitement ce qu'il estime être l'ordonnance du concile : que les philosophes chrétiens répondent aux arguments des philosophes condamnés, qu'ils emploient toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité. Cette interprétation de la prescription du concile de Latran V correspond à notre analyse selon laquelle le problème soluble que les pères conciliaires demandent aux philosophes de résoudre passe par

1. l'exclusion des arguments en faveur de la mortalité
2. la démonstration de l'immortalité de l'âme humaine, en tenant compte des capacités de chacun.

[582] DESCARTES René. « A Messieurs les Doyen & Docteurs de la Sacrée Faculté de théologie de Paris », in DESCARTES René. *Œuvres de Descartes*. Ed. C. Adam et P. Tannery. Paris : Léopold-Cerf, 1904, p. 5, t. IX.

Descartes va plus loin et développe l'importance que revêt la démonstration rationnelle du dogme de l'immortalité de l'âme. Ceux qui refusent ou ne peuvent pas démontrer l'immortalité de l'âme portent une lourde responsabilité : selon lui, ne pas démontrer fournit la raison aux impies de ne point croire. Descartes est précautionneux : pour lui, beaucoup de raisons apportées en faveur de l'immortalité peuvent être considérées comme des démonstrations « quand elles sont bien entendues »[583]. Néanmoins, force est de constater qu'elles ne forcent pas l'entendement et ne sont pas toujours considérées à leur juste valeur. Aussi, Descartes se donne la mission de rechercher les meilleures démonstrations et de les « disposer en un ordre si clair et si exact qu'il soit constant désormais à tout le monde que ce sont de véritables démonstrations » [584] . Quoiqu'une mention de la qualité desdites « démonstrations » de l'immortalité de l'âme ou de l'existence de Dieu soit faite dans l'Epître de Descartes, on constate que bien vite, l'attention est à nouveau portée sur ce qu'il s'agit de démontrer. Encore et toujours, la question subsiste : qui va / quand va-t-on enfin réaliser la démonstration qui emportera l'adhésion de tous, enlevant aux hérétiques jusqu'à l'idée d'avancer des arguments hétérodoxes et aux impies ne serait-ce que l'effleurement d'un doute ?

Cette question, principal enjeu du raisonnement probatoire de premier degré, ne fait aucun sens dans le nouvel angle d'attaque que Pomponazzi propose. Pour le Mantouan, personne ne pourra jamais réaliser de démonstration déterminante de l'immortalité de l'âme pour la simple et bonne raison qu'une telle démonstration est impossible : l'immortalité de l'âme est un problème neutre pour la raison, c'est un article de foi qui ne peut être prouvé que par les principes propres à la foi. Si aucune démonstration rationnelle réalisée jusqu'à présent n'a permis d'apporter le point final que le concile de Latran V et Descartes attendent tant, c'est parce que la démonstration rationnelle n'est pas adéquate à l'objet de foi qu'est l'immortalité de l'âme ; partant, son efficacité probante ne peut être que nulle[585].

Quand l'argument de Descartes pour affirmer qu'il est injustifié d'avoir des doutes quant au statut de démonstration des raisons en faveur de l'immortalité est que l'immortalité est vraie, Pomponazzi explique qu'il est parfaitement justifié d'accepter la vérité l'immortalité par la foi tout en leur refusant le statut de démonstration par la philosophie[586]. Descartes comme

[583] *Idem*.
[584] *Idem*.
[585] Voir le chapitre de ce travail intitulé « 1.1.2.1 Adéquation de la preuve à son objet : condition nécessaire pour l'efficacité probante »
[586] « Pour moi la vérité de cette opinion ne fait absolument aucun doute (…). Ce qui reste pour moi sujet au doute, c'est de savoir si ces affirmations excèdent les limites naturelles, en faisant intervenir quelque élément qui relève de la croyance ou de la révélation (…). » « *De veritate quidem huius positionis apud me nulla prorsus est ambiguitas* (…). *Sed quod apud me vertitur in dubium est an ista dicta excedant limites naturales, sic quod aliquod*

Pomponazzi font état des doutes concernant le statut de démonstration des raisons apportées en faveur de l'immortalité de l'âme. Alors que pour Descartes, ces doutes représentent un problème pour la foi, pour Pomponazzi, ils constituent le fondement même de l'attitude rationnelle consistant à faire le choix de se tourner vers la foi en l'ultime autorité. Descartes s'inscrit dans la droite ligne du concile de Latran V, qui estime que la raison doit fournir les démonstrations nécessaires au soutien de la foi en le dogme de l'immortalité de l'âme. Pomponazzi, quant à lui, s'inscrit partiellement dans la mouvance de Gianfrancesco Pico, et constate qu'on ne peut que dénier à la philosophie toute responsabilité de démonstration des dogmes chrétiens, ce qui permet, dans un second temps, de connaître ces derniers comme ils devraient l'être, c'est-à-dire uniquement par la foi.

vel creditum vel revelatum praesupponant (…). » POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. T. Gontier. p. 56-57.

Conclusion

La doctrine du concile de Latran V, qui prend racine dans celle du concile de Vienne, retentit dans l'histoire de la philosophie[587]. Deux éléments façonneront l'étude de l'âme humaine à sa suite : premièrement, l'affirmation de l'âme humaine comme essentiellement la forme du corps humain, immortelle et individuelle et deuxièmement les trois condamnations formulées dans la *Bulla Apostolici regiminis* qui sont la mortalité de l'âme humaine, l'unicité de l'intellect, ce que nous avons identifié comme le doute rationnel ainsi que le fait de soutenir qu'une proposition soit tenue pour vraie relativement à son champ d'étude. Pietro Pomponazzi se rend coupable de la troisième condamnation : il doute philosophiquement de la thèse hétérodoxe affirmée par le concile car il estime sa démonstration rationnelle impossible.

La véritable attaque, menée dans le texte de la *Bulla Apostolici regiminis* contre la thèse de Pomponazzi, est d'ordre philosophique. Mû par le scepticisme de l'humanisme montant ainsi que par le déclin du système aristotélicien, le concile de Latran V s'est tourné vers le néoplatonisme et s'est prononcé en faveur de la démonstration rationnelle de l'immortalité de l'âme. Pomponazzi, quant à lui, n'abandonne pas l'aristotélisme et explore radicalement les options offertes en matière de lien entre l'âme et le corps. Il souscrit au type de dépendance de l'intellect envers le corps *ut obiecto* selon lequel l'intellect humain ne dépend pas de la matière pour son opération, mais n'est pour autant pas séparable du corps. Entre les deux modes de prédication *simpliciter* et *secundum quid*, aucun ne permet de parvenir à une définition complète de l'âme humaine. La nature double de l'âme humaine empêche fondamentalement cette définition : en tant qu'intellect, elle est un objet d'étude pour la théologie mais en tant qu'âme, elle doit être étudiée par la physique. Étant un moteur mû par le corps qu'elle meut par accident, elle ne peut être définie par aucune science, et aucune démonstration ne peut être faite de sa mortalité ou de son immortalité. Au cours de son étude sur la nature de l'âme humaine, Pomponazzi propose une exploration des limites de la raison.

Le travail du Mantouan pose la question suivante : comment quelque chose de limité pourrait-il se prendre pour objet de réflexion ? Il faudrait que la faculté intellective transcende ses propres limites afin de pouvoir opérer, dans un second temps, un mouvement de réflexion sur elle-même. Or cette transcendance relève de l'impossibilité métaphysique ; en effet, il est dans l'essence même de l'âme humaine – comme échoue à l'expliquer et à le démontrer à la fois la physique et la métaphysique – d'être pourvue de ces limites.

[587] DE LIBERA Alain. *Archéologie du sujet III. La double révolution. L'acte de penser 1*. p. 32.

Lorsqu'on ne peut user de sa raison pour parvenir à la vérité, la seule attitude rationnelle restante est celle du choix du recours à la foi. Il s'agit d'un accès à la foi par la raison, basé sur le constat de l'impuissance de la raison en premier lieu. Entre le concile de Latran V et Pietro Pomponazzi, deux stratégies s'opposent quant au renforcement de la foi. Les pères conciliaires, chevillés à leur conviction néoplatoniste que la philosophie peut démontrer le dogme de l'immortalité de l'âme, utilisent le raisonnement pour servir la foi. Pietro Pomponazzi, quant à lui, vise à réhabiliter la foi non par la démonstration rationnelle mais par son accès par la raison. C'est pour lui l'ultime recours après l'aveu d'impuissance de la raison sur la question de la nature de l'intellect humain.

Bibliographie

Sources premières

Aristote

ARISTOTE. *Analytica posteriora*. Transl. Iacobi, anonymi sive "Ioannis", Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka. Ediderunt Laurentius Minio-Paluello et Bernardus G. Dod. Bruges-Paris : Desclée de Brouwer, 1968.

ARISTOTE. *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Frankfurt am Main : Minerva, 1962.

ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. E. Barbotin. Paris : Les Belles Lettres, 2009.

ARISTOTE. *De l'âme.* Trad. R. Bodéüs. Paris : GF-Flammarion, 1993.

ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. P. Thillet. Paris : Gallimard, 2005.

ARISTOTE. *Métaphysique*. Trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin. Paris : GF-Flammarion, 2008.

ARISTOTE. *Premiers analytiques.* Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 2007.

ARISTOTE. *Seconds analytiques*. Trad. P. Pellegrin. Paris : GF-Flammarion, 2005.

ARISTOTE. *Traité du ciel.* Trad. C. Dalimier et P. Pellegrin. Paris : GF-Flammarion, 2004.

Platon

PLATON. *Apologie de Socrate. Criton.* Trad. L. Brisson. Paris : GF-Flammarion, 1997.

PLATON. *La République*. Trad. J. Cazeaux. Paris : Le livre de poche, 1995.

PLATON. *Les mythes de Platon. Anthologie*. Textes choisis et présentés par J.-F. Pradeau. Paris : GF-Flammarion, 2004.

PLATON. *Phédon.* Trad. M. Dixsaut. Paris : GF-Flammarion, 1991.

Averroès

AVERROES. *Discours décisif.* Trad. M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion, 1996.

AVERROES. *L'intelligence et la pensée.* Trad. A. de Libera. Paris : GF-Flammarion, 1998.

AVERROES. *L'islam et la raison.* Trad. M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion, 2000.

AVERROES. *La béatitude de l'âme.* Trad. M. Geoffroy et C. Steel. Paris : Vrin, 2001.

AVERROES. *Tahafut Al-Tahafut*. *The Incoherence of the Incoherence.* (Vol. I et II) Trad. S. Van Den Bergh. Cambridge: The Gibb Memorial Trust, 2008.

Thomas d'Aquin

THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique.* (2e édition) Trad. J. Wébert, O.P. Paris-Tournai-Rome : Desclée et Cie, 1949.

THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique.* Trad. A.-M. Roguet. Paris : Les éditions du Cerf, 2011.

THOMAS D'AQUIN. *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Card. Caietani.* Commissio Leonina. Romae : Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.

THOMAS D'AQUIN. *Summa contra gentiles.* Trad. R. Bernier, M. Corvez (et al.), introd. A. Gauthier. Paris : P. Lethielleux, 1951-1961.

THOMAS D'AQUIN. *Summa contra gentiles.* Trad. C. Michon, Paris : GF Flammarion, 1995.

THOMAS D'AQUIN. *Commentaire du traité* De l'âme *d'Aristote*. Trad. J.-M. Vernier. Paris : Vrin, 2007.

THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones de anima*. Ed. J. H. Robb. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies. 1968

THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones disputatae de anima*. Ed. B. C. Bazán. Commissio Leonina. Roma – Paris : Éd. du Cerf, 1996.

THOMAS D'AQUIN. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* Ed. M.-R. Cathala. Roma : Marietti 1964.

THOMAS D'AQUIN. *L'âme et le corps.* Trad. J.-B. Brenet, intr. B. C. Bazan. Paris : Vrin, 2016.

THOMAS D'AQUIN. *Contre Averroès.* Trad. A. de Libera. Paris : GF-Flammarion, 1994.

Pietro Pomponazzi

POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae Magistri Petri Pomponatii Mantuani*. Bononiae : Justinianus Leonardus Rubieriensis, 1516 [en ligne]. URL : https://books.google.ch/books?id=G19oAAAAcAAJ&dq=tractatus%20de%20immortalitate%20animae%20magistri%20petri%20pomponatii%20mantuani%20justinianus%20leonardus&hl=fr&pg=PP1#v=onepage&q&f=false

POMPONAZZI Pietro. *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici.* Venitiis : haeredibus Octaviniani Scoti, 1525 [en ligne]. URL : https://books.google.ch/books?id=--5OAAAAcAAJ&dq=inauthor%3A%22Pietro%20Pomponazzi%22&hl=fr&pg=PA2-IA1#v=onepage&q&f=false

POMPONAZZI Pietro. *Petri Pomponatii Mantuani Tractatus de Immortalitate Animae*. 1534 [en ligne]. URL : https://books.google.ch/books?id=0Yoe0ok43ogC&hl=fr&pg=PA1#v=onepage&q&f=false

POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de immortalitate animae*. Trad. et intro. T. Gontier. Paris : Les Belles Lettres, 2012.

POMPONAZZI Pietro. *Trattato sull'immortalità dell'anima*. A cura di V. Perrone Compagni. Firenze : Leo S. Olschki Editore, 1999.

POMPONAZZI Pietro. *Tutti i trattati peripatetici*. A cura di F. P. Raimondi & J. M. García Valverde. Milano : Bompiani, 2013.

POMPONAZZI, Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano I.* « *Super libello de substantia ornis expositio et quaestiones quattuor (1507)* ». A cura di A. Poppi. Padova : Editrice Antenore, 1966.

POMPONAZZI Pietro. *Corsi inediti dell'insegnamento padovano II.* « *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)* ». A cura di A. Poppi. Padova : Editrice Antenore, 1970.

POMPONAZZI Pietro. *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements.* Trad. H. Busson. Paris : Editions Rieder, 1930.

POMPONAZZI Pietro. *Apologia*. Intr., trad., e com. di V. Perrone Compagni. Firenze : Leo S. Olschki Editore, 2011.

Autres auteurs

AL-FARABI Abû Nasr. *L'Epître sur l'intellect.* Trad. D. Hamzah. Paris : L'Harmattan, 2001.

AL-FARABI Abû Nasr. *Aphorismes choisis.* Trad. S. Mestiri et G. Dye. Paris : Fayard, 2003.

AL-FARABI Abû Nasr. *La politique civile ou les principes des existants.* Trad. A. Cherni. Paris : Dar Albouraq, 2012.

ANONYMI, MAGISTER ARTIUM. *Lectura in librum de anima, a quodam discipulo reportata*. Ed. R. A. Gauthier, o.p. Roma : Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1985.

CAJETANUS Thomae de Vio. *Commentaria in libros Aristotelis De Anima Liber III.* Ed. cur. G. Picard, S. J., G. Pelland, S. J. Bruges-Paris : Desclée de Brouwer, 1965.

CAJETANUS Thomae de Vio. *Thomas de Vio cardinalis Caietanus (1469-1534), Scripta Philosophica : commentaria in De Anima Aristotelis*. Ed. cur. P. J. Coquelle. Romae : apud Institutum "Angelicum", 1938.

DESCARTES René. *Epître à Messieurs les doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris.* Texte établi par V. Cousin. Paris : Levrault, 1824.

DESCARTES René. *Œuvres de Descartes*. Ed. C. Adam et P. Tannery. Paris : Léopold-Cerf, 1904.

DOLET Etienne. *Carmina*. (Travaux d'Humanisme et Renaissance n°CDLV) Ed. C. Langlois-Pézeret. Genève : Droz, 2009.

DUNS SCOT Jean. *Traité du Premier Principe.* Trad. J.-D. Cavigioli, J.-M. Meilland, F.-X. Putallaz. Paris : Vrin, 2001.

GROSSETESTE Robert. *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*. P. Rossi (cur.), Firenze : Leo S. Olschki Editore, 1981.

LAERCE Diogène. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres.* (Tomes I et II) Trad. R. Genaill., Paris : GF-Flammarion, 1965.

MAÏMONIDE Moïse. *Le guide des égarés.* Trad. S. Munk. Paris : Verdier, 2012.

SIGER de Brabant. *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate Mundi.* (Philosophes médiévaux Tome XIII) Ed. B. Bazan. Paris : Louvin Publications universitaires, 1972.

Bulla Apostolici regiminis

ALBERIGO Giuseppe, DOSSETTI J. A., JOANNOU P.-P., LEONARDI C., PRODI P., JEDIN H. (coll.) (édition originale). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé (édition française). Paris : Editions du Cerf, 1994.

Centro di documentazione Istituto per le scienze religiose - Bologna (ed). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Cur. J. Alberigo, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi. Basileae Friburgi etc : Herder 1962.

Eglise catholique. *Bullarum diplomatum et privilegiorum santorum romanorum pontificum : taurinensis editio*. (Tome V) C. Cocquelines (op. et stud.). Augustae Taurinorum : S. Franco et H. Dalmazzo (éd.), 1857.

DENZINGER Heinrich. *Symboles et définitions de la foi catholique*. P. Hünermann (éd. originale), J. Hoffmann (éd. française). Paris : Cerf, 2010.

HARDHOUIN Jean (éd.). *Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum*. Paris, 1714.

LABBE Philippe (studio), COSSART G., COLET N. (curante). *Sacrosancta Concilia ad Regiam Editionem exacta quae olim quarta parte prodiit auctior.* (Tome IX) Venetiis : *Soc.* Jesu *presbyterorum,* 1671.

LAURITZEN F., MINNICH N.-H., STIEBER J., SUERMANN H., UHLICH J. (cur). *Conciliorum oeucumenicorum generaliumque decreta. II/2. The general Councils of latin Christendom, From Basel to Lateran V (1431-1517).* Turnhout : Brepols, 2013.

MANSI Ioh. Dominicus (ed). *Sacrorum Conciliorum nova collectio*. (Tome 32) Paris : H. Welter, 1901.

Sources secondaires

Bible : traduction de Louis Segond (1910) et La nouvelle Bible Segond (2002), La Bible de Jérusalem (1998), Vulgate de Jérôme de Stridon

ANAGNOSTOPOULOS Georgios (ed). *A companion to Aristotle.* Malden Mass : Wiley-Blackwell, 2009.

AMERINI Fabrizio & GALLUZZO Gabriele (ed.) *A companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics.* Leiden-Boston : Brill, 2014.

AUBENQUE Pierre. Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance, in *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque.* Ed. N. L. Cordero. Paris : Vrin, 2000.

ARLING Andrew. Medieval Mereology, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), Fall 2019 Edition, [en ligne]. URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/mereology-medieval/

BÄCK Allan. *On Reduplication, Logical Theories of Qualification*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

BAKKER Paul J. J. M. et THIJSSEN Johannes M. M. H. (ed.) *Mind, Cognition and Representation*. New-York : Routledge, 2007.

BASTIT Michel. *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*. Bibliothèque de philosophie comparée, Essais 10. Bordeaux : Editions Bière, 1997.

BAYLE Pierre. *Dictionnaire historique et critique.* (Tome douzième) Nouvelle édition augmentée de notes extraites de Chaupepié, Joly, La Monnoie, L.-J. Leclerc, Leduchat, Prosper Marchand, etc., Paris : Desoer, 1820.

BENMAKHLOUF Ali. Averroès, définition et démonstration, in *Philosophie*. 2003/2 (n° 77), p. 12-22 [en ligne]. DOI : 10.3917/philo.077.0012. URL : http://www.cairn.info/revue-philosophie-2003-2-page-12.htm

BERETTA Francesco. *Universités, science, censure en Italie (16e-18e siècles). Les Universités à l'époque moderne*. HAL Id : halshs-00925390. Paris : Jan, 2010, pp. 237-264 [en ligne]. URL : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00925390/document

BIANCHI Luca. *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*. Padova : Il Poligrafo, 2003.

BIANCHI Luca. *Pour une histoire de la « double vérité »*. Paris: Vrin, 2008.

BIANCHI Luca. From Pope Urban VIII to Bishop Etienne Tempier: The Strange History of the "Doctrine of Double Truth", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Tome 64:1 (2017), pp. 9-26.

BIANCHI Luca, RANDI Eugenio. *Vérités dissonantes : Aristote à la fin du Moyen Age.* Paris, Fribourg, : Cerf, Editions universitaires de Fribourg, 1993.

BIARD J. & GONTIER T. (dir.) *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*. Amsterdam, Philadelphia: B. R. Grüner Publishing Company, 2009.

BIARD Joël (ed.). *Raison et démonstration. Les commentaires médiévaux sur les* Seconds Analytiques. Turnhout : Brepols, 2015.

BONELLI Maddalena (éd.). *Physique et métaphysique chez Aristote.* Paris : Vrin, 2012.

BOULÈGUE Laurence (dir.) *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste.* Cahiers de philologie volume 31, Apparat critique. Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 2014.

BOULÈGUE Laurence. L'ontologie de l'âme noétique dans le débat sur l'immortalité de l'âme en Italie (1516-1518). *Quomodo de anima intellectiva considerat naturalis*, in *Lo Sguardo*. N°18 (2015), pp. 307-316.

BOULÈGUE Laurence. La *Digressio* sur le *De Anima* III de Jean-François Pic de la Mirandole. Une contribution paradoxale à la tradition péripatéticienne, in *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis, Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies.* (Uppsala 2009), Brill, vol. 14 (2012), pp. 245-255.

BOULNOIS Olivier. *Généalogies du sujet.* Paris : Vrin, 2007.

BRENET Jean-Baptiste (éd.). *Averroès et les averroïsmes juif et latin : Actes du colloque international.* Turnhout, : Brepols, 2007.

BRENET Jean-Baptiste. *Les possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

BRENET J.-B. Averroism and the Metaphysics of intellect, in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance.* Vol. 3, S. Schmid (ed.). London, New-York : Routledge, 2019.

BRENET Jean-Baptiste. *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*. Paris : Vrin, 2019.

BROSSE (de la) O., LECLER J., HOLSTEIN H. *Histoire des conciles oecuméniques 10. Latran V et Trente.* Paris : Editions de l'Orante, 1975.

CAPPIELLO Annalisa. Apostolici regiminis and vera philosophia. From Savonarola to Javelli, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* Tome 64:1 (2017), pp. 45-57.

CASSIRER Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Erster Band. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1922.

CASSIRER Ernst, KRISTELLER Paul Oskar, RANDALL HERMAN John (ed). *Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives. The Renaissance Philosophy of Man.* Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

CHARBONNEL J.-Roger. *La pensée italienne au XVI^e^ siècle et le courant libertin.* Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion, 1919.

CONSTANT, Eric A. A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513), in The Sixteenth Century Journal. Vol. 33, n°2 (2002), pp. 353-379.

DE LIBERA Alain. *Penser au Moyen Age.* Paris, : Seuil, 1996.

DE LIBERA Alain. Formes assistantes et formes inhérentes. Sur l'union de l'âme et du corps, du Moyen Âge à l'Âge classique, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Tome 81 (2014/1), pp. 197-248. [en ligne]. URL : https://www.cairn-int.info/revue-archives-d-histoire-doctrinale-et-litteraire-du-moyen-age-2014-1-page-197.htm

DE LIBERA Alain. *Métaphysique et noétique, Albert le Grand.* Paris : Vrin, 2005.

DE LIBERA Alain. *Archéologie du sujet III. La double révolution. L'acte de penser 1*. Paris : Vrin, 2014.

DE LIBERA Alain. Le magistère philosophe : de Vienne à Latran V, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. N° 4 (2013), pp. 1465-1480.

DE WULF Maurice. *Histoire de la philosophie médiévale.* Cours de Philosophie volume VI. Paris, : Félix Alcan, 1905.

DOUGLAS Halliday. *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi.* C. Douglas & R. P. Hardie (ed.). Cambridge: University Press of Cambridge, 1910.

FEBVRE Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle. La religion de Rabelais*. Paris : Albin-Michel, 2003.

FIORENTINO Francesco. *Pietro Pomponazzi : studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti.* Firenze : Successori Le Monnier, 1868.

FOREST Aimé, GANDILLAC (de) M., STEENBERGHEN (Van) F. *Le mouvement doctrinal du XI^e^ au XIV^e^ siècle.* Paris, : Bloud & Gay, 1951.

GALLUZZO Gabiele. Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*, in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Ed. F. Amerini & G. Galluzzo. Leiden-Boston : Brill, 2014

GARDIES Jean-Louis. *Essai sur la logique des modalités.* Paris : Presses Universitiares de Frances, 1979.

GAUVARD Claude, DE LIBERA Alain, ZINK Michel (dir.) *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris : Puf, 2002.

GEACH Peter Thomas. On Insolubilia, in *Analysis*. Vol. 15, n°3 (jan. 1955). Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, pp. 71-72.

GIARD Luce. L'aristotélisme padouan : histoire et historiographie, in *Les Etudes philosophiques*. N°3 (juillet-septembre 1986), pp. 281-307.

GILBERT Felix. Cristianesimo, umanesimo e la bolla "Apostolici Regiminis", in *Rivista storica italiana*. N°79 (1967), pp. 976-90.

GILSON Etienne. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Paris : Vrin, 1962.

GILSON Etienne. *Humanisme et Renaissance*. Paris : Vrin, 1986.

GILSON Etienne. *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e^ siècle.* Paris : Payo & Rivages, 2011.

GILSON Etienne. *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales.* Etudes de philosophie médiévale XLII. Paris : Vrin, 2013.

GOICHON Anne-Marie. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina.* Paris : Desclée de Brouvier, 1937.

GÒMEZ-TORRENTE Mario. Alfred Tarski, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), Spring 2019 Edition, [en ligne]. URL : https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/tarski/

GRANADA Miguel. Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole, in *Le scepticisme aux XVIe et XVIIe siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. P.-F. Moreau (dir.) Tome II, Paris : Albin Michel, 2001, pp. 11-47.

HACKING Ian. *L'émergence de la probabilité.* Paris, : Seuil, 2002.

HAYOUN Maurice-Ruben et DE LIBERA Alain. *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Presses universitaires de Frances, 1991.

HEFELE (von) Karl Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux.* (Tome VIII, part. I) H. Leclercq (trad.). Paris : Letouzey et Ané, 1917-1921.

HINTIKKA Jaakko. *Knowledge and Belief: an Introduction to the Logic of the Two Notions.* London: King's College Publications, 2005.

HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277.* (Tome XXII) Louvain, Paris : Publ universitaires Vander-Oyez, 1977.

HOELTJE Miguel, SCHNEIDER Benjamin, STEINBERG Alex. (ed.) *Varieties of Dependence.* Munich: Philosophie Basic Philosophical Concepts, 2013.

JAFFRO Laurent (dir.) *Croit-on comme on veut? Histoire d'une controverse.* Paris : Vrin, 2013.

KRAYE Jill. Pietro Pomponazzi (1462-1525), Secular Aristotelianism in the Renaissance, in *Philosophers of the Renaissance*. P. R. Blum (éd.), B. McNeil (trad.). Washington: The Catholic University of America Press, 2010.

KRISTELLER Paul Oskar. *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains.* New-York: Harper&Row, 1961.

KRISTELLER Paul Oskar. Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi, in *Studies in Renaissance thought and letters.* (Vol. III.) Raccolta di Studi e Testi 178. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1993.

KRISTELLER Oscar. The Theory of Immortality in Marsilio Ficino, in *Journal of the History of Ideas.* N°1 (1940), pp. 299-319.

LACOSTE Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses universitaires de France, 1998.

LEON-DUFOUR Xavier (dir.). *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris : Cerf, 1970.

LEWIS David. Scorekeeping in a language game, in *Journal of Philosophical Logic*. Vol. 8 :3 (1979 June), pp. 339-359.

LONGEWAY John. Medieval Theories of Demonstration, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* (Spring 2009 Edition) Edward N. Zalta (ed.) [en ligne]. URL : https://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/demonstration-medieval/

MACKIE John Leslie. Self-refutation – A Formal Analysis, in *The philosophical Quarterly (1950-).* Vol. 14, n°56 (Jul. 1964), pp.193-203.

MAHONEY, Edward P. Agostino Nifo's *De Sensu Agente*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Vol. 53, n°2 (1971), pp. 119-142.

MAHONEY, Edward P. *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*. Aldershot : Ashgate Variorum, 2000.

MANSION Augustin. *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain : éd. de l'Institut supérieur de philosophie, Paris : Vrin, 1946.

MANSION Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote.* Aristote, traductions et études, 2e édition revue et augmentée. Louvain : Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1976.

MARENBON John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An introduction.* London, New-York: Routlege, Kegan Paul Inc., 1987.

METZ René. *Histoire des Conciles.* Paris, : Presses Universitaires de Frances, 1964.

MICHALSKI Konstanty. *La philosophie au XIV^e^ siècle. Six études.* Frankfurt : Minerva GMBH, 1969.

MINIO-PALUELLO Laurentius & DOD Bernardus G. (ed.) *Aristoteles Latinus* (IV I-4). *Analytica Posteriora*. *Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*. Bruges, Paris : Desclée de Brouwer, 1968.

MINIO-PALUELLO Lorenzo. Le texte du « *De anima* » d'Aristote : la tradition latine avant 1500, in *Autour d'Aristote.* (1955) Louvain : Publications universitaires de Louvain pp. 217-243.

MINNICH Nelson Hubert. The Closing of the Fifth Lateran Council (1512-1517), in *Annuarium Historiae Conciliorum*. (2013) Leiden: Brill, pp. 17-58.

MINNICH, Nelson H. Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512-17), in *Erasmus of Rotterdam. The man and the Scholar.* J. Sperna Weiland & W. Th. M. Frijhof (ed.). Leiden: E. J. Brill, 1988.

MONFASANI John. Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy, in *Renaissance Quarterly*. (Summer, 1993) Vol. 46, n°2, pp.247-276.

MONFASANI John. Humanism and the Fifth Lateran Council, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (2017) 64:1, pp. 27-44.

MOREAU Pierre-François (dir.) *Le scepticisme au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. (Tome II) Paris : Albin-Michel, 2001.

MURALT André de. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale.* Paris : Vrin, 2012.

NARDI Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi.* Firenze : Felice le Monnier, 1965.

NARDI Bruno. Le opere inedite del Pomponazzi : il fragmento marciano del commento al *De anima,* in *Giornale critico della filosofia italiana*. Fasc. 4 (1950), pp. 427-442.

NARDI Bruno. Gli scritti del Pomponazzi, in *Giornale critico della filosofia italiana*. 29-2 (1950), pp. 207-216.

NAUDE & PATIN. *Naudaeana et Patiniana ou Singularitez Remarquables, Prises Des Conversations De Mess. Naudé & Guy Patin.* Seconde Édition revüe, corrigée & augmentée d'Additions au Naudæana qui ne sont point dans l'Édition de Paris. Amsterdam : François vander Plaats, 1703.

NODE-LANGLOIS Michel. *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Ellipses, 2009.

OFFELLI Siro. Il pensiero del concilio lateranense V. sulla dimonstrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana, in *Studia Patavina*. Vol.1 (1954), pp. 7-40.

PAGANINI Gianni. Early modern atheism and Renaissance philosophy: the play of paratexts in *Theophrastus redivivus* and Pomponazzi's *De immortalitate*, in *Intellectual History Review*. Vol. 26, N° 1 (2016), pp. 25-31.

PASTOR Von Ludwig Freiherr. *The history of the popes from the close of the middle ages. Drawn from the secret archives of the Vatican and other original sources.* (Vol. VIII) Ralph Francis Kerr (éd.), London : Kegan Paul, Trench, Trübner & CO., 1908.

PELLEGRIN Pierre. *Le vocabulaire d'Aristote.* Paris : Ellipses, 2009.

PETAGINE Antonio. *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante.* Milano : Vita e Pensiero, 2004.

PINE Martin. Pomponazzi and the Problem of "Double Truth", in *Journal of the History of Ideas*. Vol. 29, n°2 (apr.-jun. 1968), pp. 163-176.

PLUTA Olaf. *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*. Amsterdam: Grüner, 1986.

POLZER Joseph. The "Triumph of Thomas" panel in Santa Caterina, Pisa. Meaning and date, in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*. Max-Planck-Institut, 37. Bd., H. 1 (1993), pp. 29-70.

POPKIN Richard H. *Histoire du scepticisme, d'Erasme à Spinoza*. C. Hivet (trad.). Paris : Presses universitaires de France, 1995.

POPPI Antonino. *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi.* Padova : Ed. Antenore, 1970.

RANKE Léopold. *Histoire de la papauté pendant les seizième et dix-septième siècles.* (Tome I) J.-B. Haiber (trad.). Paris : Debècourt, 1888.

RENAN Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Maisonneuve et Larose, 2002.

RIJK Lambert Marie de. *La philosophie au Moyen Age.* Leiden : E. J. Brill, 1985.

ROGER Jacques. Platon et Aristote dans le mouvement scientifique de la Renaissance, in *Platon et Aristote à la Renaissance, XVIe colloque international de Tours.* Paris : Vrin, 1976.

SCHMITT Charles B. *Aristote et la Renaissance*. Paris : PUF, 1992.

SCHMITT Charles B. & SKINNER Quentin. (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SCHMITT Charles B. *Gianfrancesco Pico della Mirandola: (1469-1533) and his critique of Aristotle.* The Hague: M. Nijhof, 1967.

SCHMITT Charles B. Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council, in *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History*. Vol. 61: Issue jg (1970), Gütersloher Verlagshaus, pp. 161-178.

SCHULTHESS Daniel. Concorde philosophique et réduplication chez Leibniz, in *Studia philosophica*. N°66 (2007), pp. 215-224.

SPADE Paul Vincent. Five Early Theories in the Mediaeval Insolubilia-Literature, in *Vivarium*. Vol 25, n°1 (1987), pp. 24-46.

STRAWSON Peter Frederick. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics.* Londres: Routledge, 2006.

SUAREZ-NANI Tiziana. Dignità e finitezza dell'uomo : alcune riflessioni sur "De immortalitate animae" di Pietro Pomponazzi, in *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-). Vol. 50, n°1 (1995), pp. 7-30.

SUAREZ-NANI Tiziana. *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche.* Fribourg – Paris : Academic Press Fribourg – Cerf, 2015.

SWIEZAWSKI Stefan. *Histoire de la philosophie européenne au XV^e^ siècle.* Paris : Beauchesne, 1990.

TEMPIER Etienne. *La condamnation parisienne de 1277.* D. Piché (trad.). Paris : Vrin, 1999.

THILLET, Pierre. Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise, in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*. Tome 171, n°1 (janvier-mars 1981), pp. 5-24.

VERBEKE Gérard. *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne. Recueil d'articles*. Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, VIII. Leuven : Leuven University Press, 1990.

VERNANT Denis. *Discours et vérité : analyses pragmatique, dialogue et praxéologique de la véridicité*. Paris : Vrin, 2009.

WALKER BYNUM Caroline. *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. New-York: Columbia University Press, 2017.

WEIL Eric. *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie.* Paris : Vrin, 1985.

WOOLFSON Jonathan. *Padua and the Tudors: English Students in Italy, 1485-1603*. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 1998.

Table des figures

FIGURE 1 : TABLEAU DES POSSIBILITÉS RELATIVES À LA NATURE DE L'ÂME HUMAINE 82
FIGURE 2 : ARBRE FIGURANT L'AGENCEMENT DES DEUX NIVEAUX DES DEUX TYPES DE DÉPENDANCE ENTRE L'ÂME ET LE CORPS..... 103
FIGURE 3 : TABLEAU COMPARATIF DES DEUX TYPES DE DÉMONSTRATION 130
FIGURE 4 : TABLEAU DES APOLOGÉTIQUES EN MILIEU FLORENTIN DU XVE SIÈCLE 168

Annexes

Texte et traduction de la VIIIe séance du concile du Latran V

SESSIO VIII

19 dec. 1513

[Damnatur omnis assertio contraria veritati christianae fidei illuminatae]

Leo episcopus servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam, sacro approbante concilio. Apostolici regiminis sollicitudo nos assidue pulsat, ut medendis animarum languoribus, quarum nos ex alto omnipotens Auctor curam habere voluit, iis potissimum qui instantius fideles nunc urgere cernuntur, salutifero olei et vini medicamine ad instar samaritani in evangelio solicitam operam impendamus, ne nobis illud Ieremiae obiiciatur: *Numquid resina non est in Galaad, aut medicus non est ibi*. Cum itaque diebus nostris (quod dolenter ferimus) zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverant; contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. Quod manifeste constat ex evangelio, cum Dominus ait : *Animam autem occidere non possunt*. Et alibi: *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.* Et cum aeterna praemia, et aeterna supplicia pro merito vitae iudicandis repromittit: alias incarnatio, et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret, ac sancti et iusti *miserabiliores* essent, (iuxta Apostolum) *cunctis hominibus.* Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus : omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia, ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus. Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium,

et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc de animae mortalitate aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere. Et cum non sufficiat aliquando tribulorum radices praescindere, nisi et, ne iterum pullulent, funditus evellere, ac eorum semina originalesque causas, unde facile oriuntur, removere, cum praecipue humanae philosophiae studia diuturniora, quam Deus, secundum verbum Apostoli, evacuavit et stultam fecit, absque divinae spientiae condimento, et quae sine revelatae veritatis lumine in errorem quandoque magis inducunt, quam in veritatis elucidationem : ad tollendam omnem in praemissis errandi occasionem, hac salutari constitudione ordinamus et statuimus, ne quisquam de cetero in sacris ordinibus constitutus, saecularis vel regularis, aut alias ad illos a iure arctatus, in studiis generalibus, vel alibi publice audiendo, philosophiae aut poesis studiis ultra quinquennium post grammaticam et dialecticam, sine aliquo studio theologiae aut iuris pontificii, incumbat. Verum dicto exacto quinquennio, si ex illis studiis insudare voluerit, liberum sit ei, dum tamen simul aut seorsum, aut theologiae, aut sacris canonibus operam navaverit, ut in his sanctis et utilibus professionibus sacerdotes Domini inveniant, unde infectas philosophiae et poesis radices purgare et sanare valeant. Et hoc canones per ordinarios locorum, ubi generalia studia vigent, et rectores universitatis eorumdem studiorum singulis annis in principio studii, in virtute sanctae obedientiae publicari mandamus. Nulli ergo… Si quis autem…[588]

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae damnationis, reprobationis, diffinitionis, inhibitionis, decreti, ordinationis, statuti et mandati infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius noverit incursurum.

Datum Romae in publica sessione, in Lateranensi sacrosanta basilica solemniter celebrata anno incarnationis dominicae 1513. XIV Kalendas Januarii, pontificatus nostri anno primo.

Qua perlecta, petiit, an placerent paternitatibus suis contenta in schedula. Et omnes responderunt simpliciter placere, excepto reverendo patre domino Nicolao episcopo Bergomensi, qui dixit, quod non placebat sibi, quod theologi imponerent philosophis

[588] ALBERIGO Giuseppe, DOSSETTI J. A., JOANNOU P.-P., LEONARDI C., PRODI P., JEDIN H. (coll.) (édition originale). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé (édition française). Paris : Editions du Cerf, 1994, p. 1237-1239.

disputantibus de veritate intellectus, tamquam de materia posita de mente Aristotelis, quam sibi imponit Averrois, licet secundum veritatem talis opinio est falsa. Et reverendus pater dominus Thomas generalis ordinis Praedicatorum dixit, quod non placet secunda pars bullae, praecipiens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei.

Deinde reverendus pater dominus Joannes Vicentius archiepiscopus Senensis ascendit ambonem, & legit quamdam scheludam super pace tenoris infra scripti.[589]

[589] MANSI Ioh. Dominicus (ed). *Sacrorum Conciliorum nova collectio*. (Tome 32) Paris : H. Welter, 1901, p. 843.

SESSION VIII

19 décembre 1513

[Condamnation de toutes les assertions contraires à la vérité de la foi chrétienne éclairée]

Léon, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, pour mémoire perpétuelle, avec l'approbation du saint concile. La sollicitude propre au gouvernement apostolique, par laquelle Nous devons soigner les maladies [langueurs, abattements, faiblesses, mollesses, paresses, NdLGr] des âmes dont le Seigneur tout-puissant a voulu Nous confier le soin, Nous pousse continuellement à accorder une attention empressée aux fidèles qui paraissent en avoir présentement le plus urgent besoin, en leur donnant, à l'instar du Samaritain de l'Evangile[590], un remède composé d'huile et de vin. De la sorte, on ne Nous reprochera pas ce que dit Jérémie : *N'y a-t-il pas de baume en Galaad, n'y a-t-il pas là un médecin ?*[591] De nos jours, Nous le disons avec douleur, le semeur de zizanie, l'antique ennemi du genre humain[592], a osé à nouveau semer et multiplier dans le champ du Seigneur des erreurs très pernicieuses, qui ont toujours été rejetées par les fidèles, au sujet de l'âme et principalement de l'âme raisonnable [principalement au sujet de l'âme raisonnable, NdLGr], à savoir que celle-ci serait mortelle et [ou « aut » *exclusif*, NdLGr] unique en tous les hommes. Et certains, s'adonnant à la philosophie avec témérité, soutiennent que cela est vrai, au moins selon la philosophie. Désirant appliquer un remède opportun contre cette peste, avec l'approbation de ce saint concile, Nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme intellective est mortelle ou [« aut » *exclusif*, NdLGr] unique en tous les hommes, ou [« et » *inclusif*, NdLGr] qui sont dans le doute à ce sujet. En effet, non seulement celle-ci est vraiment, par soi et essentiellement forme du corps humain, comme il est dit dans le canon de notre prédécesseur, le pape Clément V, publié au concile de Vienne[593], mais elle est à la vérité immortelle, sujette à la multiplicité selon la multiplicité des corps dans lesquels elle est infusée, effectivement multipliée et sujette à être multipliée dans l'avenir. Cela apparaît manifestement dans l'Evangile, lorsque le Seigneur dit : *Ils ne peuvent tuer l'âme*[594]. Et ailleurs : *Celui qui hait son âme en ce monde, la garde en vue de la vie éternelle*[595] ; et aussi lorsqu'il promet une récompense ou un supplice éternels à ceux qui doivent être jugés en fonction de ce

[590] Voir Lc 10, 34.
[591] Jr 8, 22.
[592] Voir Lc 13, 25, 28.
[593] Concile de Vienne, c. [1].
[594] Mt 10, 28.
[595] Jn 12, 25.

qu'ils auront mérité durant leur vie[596]. Autrement, l'Incarnation et les autres mystères du Christ ne nous serviraient à rien et nous ne devrions pas espérer la résurrection, de sorte que les saints et les justes seraient, selon l'Apôtre, *plus misérables que tous les autres hommes*[597]. Puisque [En toutes circonstances, toujours, NdLGr] la vérité ne peut aucunement être contraire à la vérité, Nous définissons donc comme étant complètement fausse toute assertion contraire à la vérité de la foi éclairée, et Nous interdisons avec la plus grande rigueur de permettre que soit enseignée une position différente. Et Nous décidons que tous ceux qui adhèrent à l'affirmation d'une telle erreur, en disséminant de la sorte les hérésies les plus condamnables, doivent être totalement évités et punis, comme étant de détestables et abominables hérétiques et infidèles qui ébranlent la foi catholique. De plus, Nous ordonnons et prescrivons rigoureusement à tous et chacun des philosophes qui enseignent publiquement dans les universités et ailleurs, que, lorsqu'ils présentent ou expliquent à leurs auditeurs les principes ou les conclusions des philosophes, quand il s'agit de questions où l'on sait que ceux-ci se sont écartés d'une foi droite, comme c'est le cas pour la mortalité ou l'unité de l'âme, pour l'éternité du monde ou pour d'autres questions de ce genre, ils soient tenus de déployer tous leurs efforts pour rendre manifeste à ces auditeurs la vérité de la religion chrétienne et, dans la mesure du possible, pour l'enseigner d'une façon convaincante. De même, que, dans la mesure de leurs capacités, ils mettent tout leur soin à écarter et à résoudre les arguments de ces philosophes, puisque tous ont une solution, parfois encore, il ne suffit pas de couper les racines des mauvaises herbes sans arracher en profondeur et sans supprimer les semences et les souches qui les produisent aisément, surtout lorsqu'il s'agit de l'étude prolongée de la philosophie humaine, que, selon la parole de l'Apôtre, Dieu rejette et rend stupide[598] lorsqu'elle n'est pas assaisonnée par la sagesse divine, et qui, sans la lumière de la révélation divine, conduit parfois plutôt à l'erreur qu'à l'élucidation de la vérité. En conséquence, pour supprimer toute occasion d'erreur dans les questions susdites, Nous ordonnons et statuons, par cette salutaire constitution, que personne, séculier ou régulier, ayant reçu les saints ordres ou étant en droit tenu de les recevoir, ne s'adonne à l'avenir plus de cinq ans, après avoir étudié la grammaire et la dialectique, à l'étude publique de la philosophie ou de la poésie dans les *studia generalia* ou ailleurs sans quelque étude de la théologie ou du droit pontifical. Ces cinq années écoulées et à condition qu'il se soit appliqué, en même temps ou par la suite, à la théologie et aux saints canons, qu'il soit loisible à celui qui veut se consacrer à ces études de le faire, afin qu'on puisse trouver dans ces

[596] Voir Mt 25, 46.
[597] 1 Co 15, 19.
[598] Voir Co 1, 19-20.

professions saintes et utiles des prêtres du Seigneur qui soient en mesure de purifier et d'assainir les sources infestées de la philosophie et de la poésie. Et Nous mandatons, en vertu de la sainte obéissance, que ces canons soient publiés au début de chaque année d'études par les ordinaires des lieux où se trouvent des *studia generalia* et par les recteurs d'universités. Que personne, donc… Si quelqu'un…[599]

Qu'il ne soit donc permis à absolument aucun homme, [d'enfreindre, NdLGr] [et que/et puisse] cette page qui exprime de notre condamnation, réprobation, limitation, inhibition, décret, ordonnance, décision et de notre mandat décourager, ou aller à l'encontre de cet acte d'audace téméraire. Si, cependant, quelqu'un ait été présumé tenter cela, il aura su qu'il encourt l'indignation de Dieu tout-puissant ainsi que celle des bienheureux les apôtres Pierre et Paul.

Donnée à Rome en session publique, dans la basilique sacrosainte de Lateran, solennellement célébrée en l'année de l'incarnation du seigneur de 1513, le 14 des calendes de janvier, première année de notre pontificat.

Le contenu de ce feuillet ayant été lu, on demanda aux pères leur approbation. Et tous répondirent simplement qu'ils approuvaient, excepté le révérend père, le maître Nicolas, évêque de Bergame, qui dit qu'il ne lui convenait pas que des théologiens s'imposent au sein d'une dispute de philosophes au sujet de la vérité de l'intellect, en tant que matière ordonnée/objet de l'esprit/la pensée d'Aristote, sur laquelle s'impose Averroès, quand bien même, selon la vérité, une telle opinion est fausse. Et le révérend père, le maître Thomas, de l'ordre général des Prédicateurs, dit que la seconde partie de la bulle, qui prescrit aux philosophes d'enseigner la vérité de la foi de façon persuasive publiquement, ne lui plaisait pas.

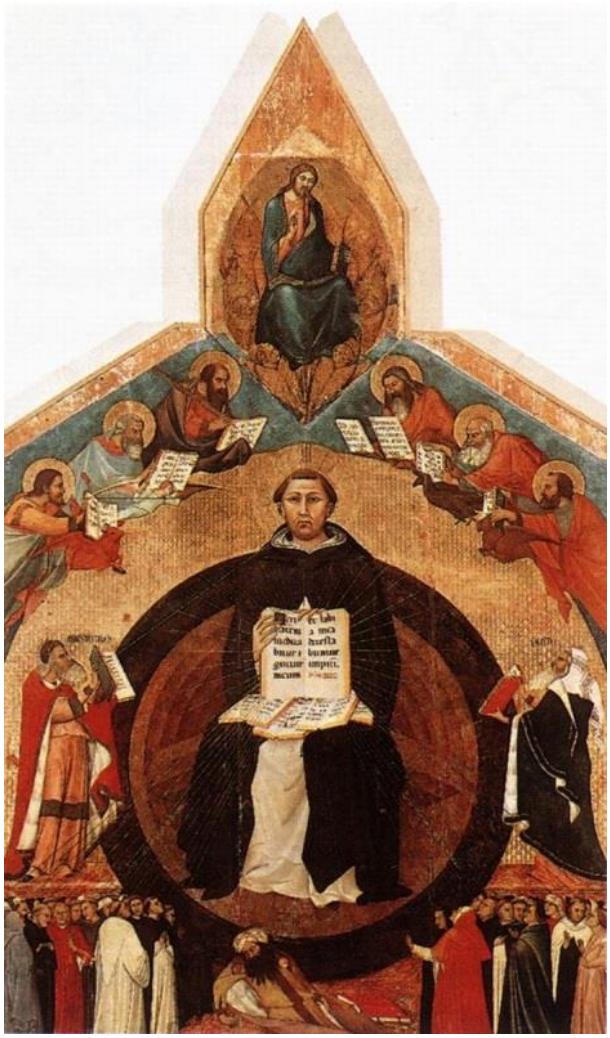
Enfin, le révérend père et maître Johannes Vicentius, archevêque de Sienne, monta sur la tribune et lu ce feuillet sur les conditions de paix rédigées ci-dessous.[600]

[599] Traduction : ALBERIGO Giuseppe, DOSSETTI J. A., JOANNOU P.-P., LEONARDI C., PRODI P., JEDIN H. (coll.) (édition originale). *Les Conciles œcuméniques 2* Les décrets de Nicée à Latran V*. A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé (édition française). Paris : Editions du Cerf, 1994, p. 1237

[600] (Traduction LGR, 06.09.16) MANSI Ioh. Dominicus (ed). *Sacrorum Conciliorum nova collectio*. (Tome 32) Paris : H. Welter, 1901, p. 843.

Œuvres picturales

Triomphe de saint Thomas, Benozzo Gozzoli (circ.1470-1475), Louvre
Domaine public.
https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Triumph_of_Saint_Thomas_Aquinas_by_Benozzo_Gozzoli#/media/File:Benozzo_Gozzoli_-_Triumph_of_St_Thomas_Aquinas_-_WGA10334.jpg (consulté le 29.03.2021)



Triomphe de saint Thomas, F. Traini / Lippo Memmi (circ. 1323-1340), Eglise Ste Catherine, Pise
Domaine public.
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c2/Lippo_Memmi_-_Triumph_of_St_Thomas_Aquinas_-_WGA15020.jpg (consulté le 29.03.2021)

Triomphe de Saint Thomas, Andrea di Bonaiutto (1365), basilique de S. Maria Novella, Florence. Domaine public.
https://fr.wikipedia.org/wiki/Chapelle_des_Espagnols#/media/Fichier:Museo_di_santa_maria_novella,_cappellone_degli_spagnoli,_affreschi_di_andrea_di_bonaiuto_5.JPG (consulté le 29.03.2021)