

Articoli/13

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

Laurence Boulègue

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 13/03/2015. Accettato il 20/05/2015.

The present study aims to demonstrate how the question of the ontological status of the intellectual soul – *anima* or *intellectus* – as exposed and discussed in the controversy over the immortality of the soul which opposed Pietro Pomponazzi and Agostino Nifo in 1516-1518, aroused a heated debate between the Alexandrist and the Averroïst. This question was also part and parcel of a political-theological issue, revived by the bull *Apostolici regiminis* of 1513, which related to the respective fields of philosophy and theology, the latter defending a *locus sacer* forbidden to the philosophical speculations.

La controverse sur l'immortalité de l'âme des années 1516-1518, opposant principalement deux philosophes péripatéticiens, Pietro Pomponazzi, qui se réclamait de l'école alexandriste, et Agostino Nifo, figure illustre de l'averroïsme, plonge en réalité ses racines dans les disputes et débats qui animèrent l'Université de Padoue dès la deuxième moitié du XV^e siècle: c'est, en effet, un long combat que livra l'Église aux philosophes des universités du nord de l'Italie, et la controverse de 1516-1518 en est le dernier épisode, le plus subtil, sans doute, puisque sont désormais aux prises, dans une lutte fratricide en dehors même des murs de l'Université, les deux représentants des deux écoles combattues¹.

¹ Sur les controverses sur l'immortalité de l'âme à la Renaissance, voir l'étude de synthèse de G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963. Sur les antécédents plus précis de la controverse de 1516-1518, voir notre étude en introduction de l'édition d'A. Nifo, *De pulchro et amore. I. De pulchro liber*, éd., trad., notes et intr. L. Boulègue, Paris 2003, p. XXXV-XLVIII.

Quomodo de anima intellectiua considerat naturalis: la question est posée en 1516 par Pietro Pomponazzi dans le *Tractatus de immortalitate animae*². Alors professeur à l'Université de Bologne, Pomponazzi, dans le *De immortalitate animae*, soutient ouvertement, en se plaçant dans la lignée d'Alexandre d'Aphrodise, le célèbre commentateur aristotélicien du II^e siècle, l'existence d'une âme ontologiquement une et indivisible, unie au corps et vouée à périr en même temps que lui. Il s'opposait alors non seulement à l'orthodoxie religieuse, mais aussi, au sein même de l'école péripatéticienne, à la thèse des averroïstes, ayant eu eux-mêmes des démêlés avec les autorités religieuses³. En soutenant cette définition, Pomponazzi défendait en même temps la thèse que l'immortalité de l'âme est impossible à prouver philosophiquement, même si elle est une vérité révélée.

Si l'ouvrage suscita les critiques modérées des savants, des réactions beaucoup plus violentes eurent lieu de la part d'ordres religieux: ces derniers obtinrent du Doge de Venise que le livre fut publiquement brûlé, et certains entreprirent un voyage à Rome pour demander au pape de mettre le livre au ban et de contraindre l'auteur à une confession publique. Mais Pomponazzi bénéficia aussi d'un certain nombre de protections, notamment de celle de l'humaniste et cardinal Pietro Bembo⁴. Le philosophe alexandriste s'abritait derrière la profession de la double vérité, philosophique, d'une part, qui relève de la raison, et théologique, d'autre part, qui relève de la foi, profession envers laquelle l'Église, dans son ensemble, s'était jusqu'alors montrée conciliante. Il est donc assez étonnant de voir la façon dont Pomponazzi revient, au cœur de son ouvrage, sur la délimitation de cet espace de liberté dont il a revendiqué pour lui-même l'usage. Il le fait dans un passage éminemment polémique avec les philosophes averroïstes. En effet, avant d'aborder l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De anima* et de soutenir la thèse de la mortalité de l'âme, Pomponazzi expose et critique les thèses de ses prédécesseurs sur la question de l'âme, de son statut ontologique et de son immortalité: il traite notamment des philosophies d'Averroès, de Platon et de

² P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae magistri Petri Pomponatii Mantuani*, impressum Bononiae per magistrum Iustinianum Leonardi Ruberiansem, 1516. Nous nous référons dans la suite de cet article à l'édition de B. Mojsisch : *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, Hamburg 1990. Pour ce qui est des traductions publiées du traité de Pomponazzi en langues vernaculaires, outre la traduction anglaise de W-H. Hay (*Tractatus de immortalitate animae*, Haverford college, 1938), nous signalons deux parutions récentes: la traduction italienne de V. Perrone Compagni, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze 1999, et la traduction française de T. Gontier, dans P. Pomponazzi, *Traité de l'immortalité de l'âme*, Paris 2012.

³ Sur les professeurs averroïstes de l'Université de Padoue au XV^e siècle et leurs débats, voir les études de E. P. Mahoney, *Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an unnoticed dispute*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXIII, 1968, p. 268-296; *Agostino Nifo's early views on immortality*, «Journal of the history of philosophy», VIII, 4, 1970, p. 451-460; *Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroes and intelligible species: a philosophical dispute at the University of Padua*, dans «Storia e cultura al Santo di Padova», Vicenza 1976, p. 289-301. Sur Pietro Pomponazzi, nous renvoyons notamment à l'ouvrage de M. L. Pine, *Pietro Pomponazzi: radical philosopher of the Renaissance*, Padova 1986.

⁴ Sur les réactions à l'ouvrage de Pomponazzi, voir E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1861 (1^{ère} éd. 1852), p. 356-363; G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, cit., p. 203-318; V. Perrone Compagni, «Introduzione», dans P. Pomponazzi, cit., p. XCVIII.

Thomas d'Aquin. C'est au chapitre IV qu'il examine et critique précisément la thèse averroïste en se fondant sur l'interprétation du *De anima* d'Aristote, et il pose lors d'une digression la question des domaines respectifs du philosophe (*naturalis*) et du théologien. La question ici posée se trouve donc étroitement liée à la question du statut ontologique de l'âme intellectuelle, statut qui va déterminer la façon dont le philosophe est supposé pouvoir en traiter. Et le philosophe en question est averroïste à ce moment du traité.

Or, en 1516, au moment où Pomponazzi édite son traité visant à démontrer philosophiquement la mortalité de l'âme humaine, la question est d'actualité, et le *Tractatus de immortalitate animae* s'inscrit dans un contexte précis. Spéculer sur l'âme intellectuelle, la plus haute faculté humaine, susceptible d'immortalité, est une chose sérieuse que l'on veut, dans cette deuxième décennie du XVI^e siècle, considérer comme trop sérieuse pour la laisser aux spéculations des philosophes. En effet, les théologiens s'interrogent sur la compétence et les objets respectifs de la philosophie et de la métaphysique, cette dernière constituant, selon eux, une *doctrina sacra*. Le problème soulevé ici n'est pas nouveau et s'inscrit dans une problématique ancienne dont l'Université de Paris au XIII^e siècle fut le théâtre, opposant les philosophes de la faculté des arts aux métaphysiciens de la faculté de théologie⁵. Dans les universités du nord de l'Italie n'existait pas de chaire de théologie⁶, néanmoins les tensions entre les représentants, universitaires et ecclésiastiques, des deux disciplines sont bien présentes. Les années 1510 sont une période de grande intranquillité pour les philosophes, notamment pour ceux qui, dans les universités de Bologne ou de Padoue, fortement inscrites dans la tradition péripatéticienne, se consacrent à l'étude des commentateurs aristotéliens, tels Alexandre d'Aphrodise et Averroès, et à leurs thèses qui, pour être différentes, remettaient en cause le dogme de l'immortalité de l'âme humaine. Le Concile du Latran V, en 1513, a non seulement condamné fermement la théorie averroïste de l'intellect unique et toute autre thèse contraire à celle de l'immortalité de l'âme comme celle soutenue par les alexandristes, mais encore a voulu contraindre l'enseignement universitaire de façon extrêmement rigoureuse: la *Bulla Apostolici Regiminis* du 19 décembre 1513 ordonne aux philosophes dans les universités d'établir la vérité de la religion chrétienne et de réfuter les arguments contraires à la foi, en renonçant s'il le faut à la lumière naturelle pour la seule lumière divine, – contrainte tout à fait nouvelle et opposée à la tolérance

⁵ De nombreuses études sont consacrées à ces débats, on ne saurait ici être exhaustif. Voir notamment: M. R. Hayoun et A. de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1991; R. Imbach et F.-X. Putallaz, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997.

⁶ Sur la continuité, à la Renaissance, entre les universités italiennes du nord et la scolastique médiévale, voir Ch. B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, Paris 1992, p. 9-15 (1^{ère} éd. *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge Massachusetts – London 1983). Sur l'université de Padoue plus précisément, où Pomponazzi et Nifo furent tous deux professeurs, voir B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958; A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova 1970, p. 22-28.

jusqu'ici respectée envers les spéculations philosophiques, contrainte à laquelle même certains thomistes, comme Cajetan, se sont opposés⁷.

C'est pourquoi il est important de s'arrêter sur la question que pose Pomponazzi – *Quomodo de anima intellectiua considerat naturalis* – et d'en comprendre les enjeux: non seulement une telle question détermine l'espace de la philosophie, mais, dans ce contexte, on voit qu'elle le fait précisément en relation avec la question de la définition de l'âme noétique, *anima intellectiua*, au cœur d'un des débats les plus importants du XVI^e siècle italien.

1. L'âme intellectuelle et les limites de la philosophie naturelle selon Pietro Pomponazzi (*Tractatus de immortalitate animae*, 1516)

Selon Pomponazzi, qui se réclame d'Alexandre d'Aphrodise, l'âme intellectuelle est matérielle et vouée à périr en même temps que le corps. Une telle définition s'oppose donc à celle des averroïstes, que Pomponazzi expose aux chapitres III et IV du *De immortalitate animae*: selon eux, l'âme intellectuelle serait bien une réalité séparée, immortelle mais, après la mort, elle cesserait d'être une âme individuelle pour être une intelligence, unique pour tous les hommes⁸. La définition d'Averroès, telle qu'il la formule, est donnée au chapitre III⁹:

Averroes itaque et, ut existimo, ante eum Themistius concordans posuere animam intellectiuam realiter distingui ab anima corruptibili, uerum ipsam esse unam numero in omnibus hominibus, mortalem uero multiplicatam.

Averroès et Thémistius sont donc associés¹⁰, et, selon eux, l'âme humaine serait composée, d'une part, de l'âme noétique - intellect ou encore âme intellectuelle - et, d'autre part, de l'âme dianoétique – âme cogitative qui comprend l'âme végétative et l'âme sensitive. La première, l'âme noétique, absolument immanente et immatérielle, est éternelle et, spécificité de la thèse averroïste, unique pour tous les hommes; la seconde, l'âme dianoétique, matérielle et multiple, est mortelle. Ainsi, selon le principe de non-contradiction, il faut donc que l'âme noétique soit autre que l'âme dianoétique. Il est donc très important pour Pomponazzi de

⁷ Sur le concile du Latran V, voir N. H. Minnich, *The fifth Lateran Council (1512-1517). Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, I, Aldershot-Brookfield 1993 et O. de La Brosse et al., *Latran V et Trente, 1512-1517 et 1545-1548. Histoire des conciles oecuméniques*, tome X, Paris 2007, p. 90-91.

⁸ Pour une analyse de l'ensemble des chapitres III et IV du *De immortalitate animae*, voir l'introduction de V. Perrone-Compagni, dans P. Pomponazzi, cit., 1999, p. XVIII-XXX.

⁹ P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, III (éd. Mojsisch, p. 12).

¹⁰ Ici, Pomponazzi reprend l'association qu'avait faite A. Nifo en 1503 dans son *De anima*, alors que Thomas d'Aquin avait disjoint les deux commentateurs (voir le *De unitate intellectus*, II, pp. 49-52). Sur ce point chez Thomas, voir B. Nardi, dans Thomas d'Aquin, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti*, Firenze 1998, p. 139, note 5. Voir aussi V. Perrone Compagni, «Introduzione», dans P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, cit., 1999, p. XXIII. Sur ce point chez Nifo, voir L. Boulègue, *Pomponazzi versus Nifo: à propos de la thèse d'Averroès*, in «Bochumer Studien zur Philosophie» (*Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, dir. J. Biard et T. Gontier), 48 (2009), p. 83-98.

rappeler la définition de l'âme intellectuelle selon les averroïstes, car réfuter cette définition reviendra à ruiner la thèse de son immortalité, cette thèse étant elle-même fort divergente de celle de l'orthodoxie chrétienne puisque les averroïstes soutiennent qu'elle est unique pour tous les hommes et donc ruinent eux aussi, en un autre point (celui de l'individualité), le dogme de l'immortalité de l'âme.

Pour Pomponazzi, un premier point d'opposition avec les averroïstes est que, selon lui, l'âme humaine est une; et sur ce point, il rejoint la position de Thomas pour qui l'âme humaine est une *realiter* (mais elle est séparable du corps et immortelle). Pour réfuter Averroès, tout l'effort de Pomponazzi va porter sur l'analyse philologique et il se placera uniquement du point de vue de l'interprétation du texte d'Aristote par Averroès¹¹, et, plus précisément, de la compréhension du rôle des images dans la pensée. Il montrera quant à lui que, selon Aristote, il ne peut exister une pensée sans image; or, si l'âme intellectuelle ne peut posséder une opération indépendante du corps, c'est-à-dire si elle ne peut penser sans recourir à l'imagination, alors elle ne sera pas immatérielle, donc elle ne sera pas immortelle. C'est lors de cette étape de la réfutation, qui consiste à montrer qu'il ne peut y avoir de pensée sans recours à l'imagination, que Pomponazzi pose la question des domaines respectifs de philosophe et du théologien:

Et secundum istum modum solui potest usitata dubitatio, scilicet quomodo de anima intellectiua considerat naturalis, cum tamen primo De partibus capite 1 dicat non spectare ad naturalem de intellectiua, cum sit mouens non mota et reliqua quae ibi dicuntur. Solutur, inquam, quoniam, qua anima est, naturalis est; immo secundum hanc considerationem considerantur intelligentiae a naturali; qua uero anima humana intellectus est, metaphysici negotii est sicut et caeteri intellectus superiores. Sed re uera haec responsio multipliciter uidetur deficere: in primis quidem, quoniam, si idem iudicium esset de anima humana, quod et de ceteris intelligentiis, quando in duodecimo Metaphysicae¹² Aristoteles tractationem facit de intelligentiis et de humana anima pertractare debuisset; quod tamen minime fecit. Preaterea si idem est iudicium de humano intellectu, quod et de intelligentiis, cur igitur Aristoteles textu commenti 26 secundi Physicorum¹³ 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 2¹⁴ et commento 36 duodecimi Metaphysicae¹⁵ diuinus haec accipit a naturali. Si uero loquatur quantum ad quid est, satis patet secundum responsionem datam non pertinere ad naturalem, cum ut sic sit mouens, non motum, immo, ut dicit responsio, hoc uoluit Aristoteles in primo De partibus capitulo citato¹⁶.

¹¹ P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, IV (éd. Mojsisch, p. 16): «Sed quoad secundum haec pauca, quae mihi plenam fidem faciunt, adducere statui, uidelicet hoc alienum esse ab Aristotele, uerum hoc esse figmentum et monstrum ab eo Auerroë fictum».

¹² Aristotele, *Métaphysique*, XII 8, 1073a14-1074a38.

¹³ Aristotele, *Physique*, II 2, 194b10-15 et Averroès, *In Physicam XII*, comm. 36.

¹⁴ Averroès, *In De anima*, I, comm. 2.

¹⁵ Averroès, *In Metaphysicam*, XII, comm. 36.

¹⁶ P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, chap. IV (éd. Mojsisch, p. 20-22).

Pomponazzi rappelle ici, en s'appuyant d'abord sur le livre I des *Parties des animaux*, que ce n'est pas au philosophe de la nature d'étudier l'âme intellectuelle, car elle meut sans être mue. Ensuite, il opère, en suivant dans un premier temps Averroès, la distinction suivante: en tant qu'âme, elle relève bien du domaine du philosophe de la nature; mais, en tant qu'elle est un intellect, elle est du ressort du domaine du métaphysicien, au même titre que les autres intelligences. Suit la réfutation de cette réponse en prenant appui principalement sur le deuxième livre de la *Physique* où l'âme humaine est posée comme une borne à l'étude du physicien (*naturalis*). Pomponazzi critique alors l'interprétation d'Averroès lui-même en retournant contre lui ses arguments: «Car s'il entend par-là 'relativement à l'existence', il a tort; en effet, le philosophe de la nature démontre l'existence de Dieu et des autres intelligences, et le théologien s'est emparé du domaine du philosophe comme le dit le Commentateur lui-même dans son commentaire 2 du livre I du traité *De l'âme* et son commentaire 36 du livre XII de la *Métaphysique*. Si en revanche, il veut dire 'relativement à son essence', il ressort clairement de la réponse apportée qu'elle ne relève pas du domaine du philosophe de la nature, parce qu'elle meut sans être mue». La question est donc posée au philosophe averroïste, précisément, de savoir comment il peut se prononcer sur l'âme intellectuelle, le présupposé étant que, si l'âme intellectuelle est immatérielle, elle échappe au raisonnement humain puisque celui-ci ne peut penser qu'à partir des données de la sensation. Ainsi Pomponazzi fait-il comprendre que les averroïstes ne devraient pas se prononcer sur l'essence de l'âme intellectuelle après la mort puisqu'ils affirment qu'une fois séparée du corps, celle-ci continue d'exister non plus en tant qu'âme mais en tant qu'intelligence. Ce que Pomponazzi réfute ici, c'est la possibilité pour le philosophe de la nature de connaître l'essence des intelligences pures, et il place les averroïstes face à leur propre aporie : soit l'âme est une âme, et alors elle relève bien du domaine du philosophe qui peut la connaître, soit elle est une intelligence et le philosophe ne peut connaître son essence. Ce faisant, Pomponazzi, en impliquant Averroès, souligne aussi que les théologiens, à leur tour, en se prononçant sur l'existence, outrepasseraient également les limites de leur champ d'investigation en empiétant sur le domaine du physicien.

Plus habile encore se révèle Pomponazzi ici quand on sait que la distinction qu'il oppose aux averroïstes est celle qu'a établie Thomas d'Aquin en s'appuyant sur les *Analytiques postérieures* d'Aristote, distinction selon laquelle la connaissance du fait diffère de la connaissance de la cause¹⁷. On peut atteindre la première grâce à une démonstration *quia*, qui part des effets pour remonter à la cause, et atteindre la seconde grâce à une démonstration *propter quid*, qui part de la cause. La démonstration *quia* permet d'affirmer l'existence de quelque chose, notamment de Dieu, mais ne permet pas de connaître son essence. Or le philosophe de la nature, selon Thomas, dont la conception était communément

¹⁷ Aristote, *Analytiques postérieures* I, 3 et Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* I, 2,2. Sur ce point, voir R. Imbach et I. Fouche, dans Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*, Paris 2005, p. 28-30.

admise au XVI^e siècle, ne peut que raisonner selon la démonstration *quia*. Il peut donc affirmer l'existence d'une chose, non pas se prononcer sur son essence. Ainsi Pomponazzi montre-t-il que, selon lui, Averroès et ses disciples, quand ils traitent de l'âme intellectuelle comme d'une intelligence, outrepassent les limites de compétence de la philosophie.

Que Pomponazzi démonte la démonstration averroïste, notamment en dénonçant un raisonnement circulaire, est, dans le cadre d'un débat philosophique, parfaitement normal. Il est plus frappant de le voir, en tant qu'alexandriste, recourir à un argument thomiste, en général utilisé par les contemporains pour contraindre l'ensemble des philosophes naturalistes, et pas seulement les averroïstes. Il est vrai que la thèse de Pomponazzi, en soutenant la mortalité de l'âme, qui est une et matérielle, de fait, ne s'aventure pas au-delà de la borne fixée au philosophe de la nature dans la *Physique*, et cette borne ne restreint pas, en effet, sa propre démonstration étant donné que, lui, soutient la mort de l'âme avec le corps et n'a donc rien à spéculer sur l'essence de l'âme après la mort. Pomponazzi livre donc une digression étonnante sur le domaine d'investigation du philosophe qui n'était pas nécessaire à la réfutation qu'il voulait faire de la thèse d'Averroès. Car non seulement il réfute l'interprétation averroïste du texte d'Aristote, mais il dénonce aussi à l'attention d'éventuels censeurs les audaces averroïstes en fournissant un argument en adéquation avec les dispositions coercitives de la *Bulla* de 1513.

2. L'âme intellectuelle et le raisonnement spéculatif: la liberté du philosophe selon Agostino Nifo (*De immortalitate animae libellus aduersus Petrum Pomponatium, 1518*)

Derrière le nom d'Averroès, Pomponazzi vise assurément des contemporains, et cela est sensible au chapitre IV où il déplore l'écho que rencontre la thèse averroïste à son époque¹⁸. Or l'un des noms marquants de l'averroïsme padouan de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle est celui d'Agostino Nifo, que Pomponazzi connaît fort bien. En effet, ils étaient, dès les années 1490, rivaux à l'Université de Padoue où Nifo occupa, en 1495, la chaire ordinaire de philosophie et, en 1496, il succéda à Pomponazzi en devenant professeur ordinaire *primo loco*¹⁹. Nifo avait soutenu en 1492 la thèse averroïste de l'intellect unique dans un *De intellectu* aujourd'hui disparu: diffusé sous forme manuscrite,

¹⁸ *Ibid.*, IV (éd. Mojsisch, p. 14): «Quamuis haec opinio tempestate nostra sit multum celebrata et fere ab omnibus pro constanti habeatur eam esse Aristotelis, mihi tamen uidetur quod nedum in se sit falsissima, uerum inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena. Immo existimo quod tanta fatuitas numquam fuerit ab Aristotele nedum credita, uerum exco-gitata».

¹⁹ Sur Nifo et l'Université de Padoue, voir C. H. Lohr, *Renaissance latin Aristotle Commentaries: authors N-Ph.*, dans «Renaissance Quaterly», XXXII, n° 3-4, 1979, p. 532. Voir aussi Pasquale Tuozi, auteur d'une chronique sur Nifo pour les annales de l'université de Padoue au début du XX^e siècle: selon lui, en se rapportant à Jacobo Facciolati, Nifo obtint la chaire extraordinaire de philosophie en 1495, et la chaire ordinaire en 1498. Voir Pasquale Tuozi, *Agostino Nifo e le sue opere*, in *Atti memorie della R. Accademia de scienze, lettere ed arti in Padova*, Padova, xx (1903-1904), f. 65 et Jacobo Facciolati, *Fasti gymnasii Patavini*, Patavii, Typis Seminarii apud

l'ouvrage avait fait scandale et l'auteur avait été contraint de se dédire dans un nouveau *De intellectu* – qui est celui dont nous disposons actuellement – édité en 1503²⁰. Cependant, la même année, parut également un *De anima*²¹, où il revient aux thèses averroïstes²². Et c'est à Nifo que fut confié le soin d'apporter la contradiction à Pomponazzi. Contacté en 1516, il semble avoir répondu à la commande sans enthousiasme et ce n'est qu'en 1518 que parut le *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium*²³.

Sur les quatre-vingt cinq chapitres qui composent le *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium*, Nifo consacre les chapitres iv à xxxiii à l'examen de la thèse d'Averroès et à sa réfutation par Pomponazzi. Il sait que ce sont ses thèses et certains de ses ouvrages passés que Pomponazzi pointe ainsi et il est contraint, sous la pression des commanditaires, de se défendre lui-même tout en feignant ne pas être particulièrement visé. L'exercice est périlleux, particulièrement quand arrive la digression sur les domaines respectifs du philosophe et du théologien:

Obiter igitur refutare enititur excerptum et principalem responsionem: excerptum quidem, quasi de intellectua anima idem iudicium est sicuti de intelligentiis: quando Aristoteles in diuinae scientiae libro egisset de intelligentiis, de intellectua anima agere debuerat, alioquin mancus fuisset. Solutio. Vniuersae considerationis physicae intellectiuam animam terminum constituit Aristoteles libro physicae auscultationis secundo; non enim in cognitione rerum physicarum intellectiuam animam fecit terminum quo ad quia est: cum physica cognitio quia res est usque ad deum ipsum diffundatur, erit ergo terminus in cognitione quid est: quare quidquid est intellectiuae animae in naturali philosophia agenda erit. Haec aduersus excerptum²⁴.

Le passage est bref. On peut tout d'abord y voir une stratégie d'évitement: Nifo ne souhaite visiblement pas s'attarder sur ce point délicat. Sa réponse reprend les arguments utilisés par Pomponazzi, qui reprenait et appliquait la distinction de Thomas sur les types de démonstrations et les limites de l'investigation du philosophe de la nature, parallèles aux limites de la raison en s'appuyant sur la *Physique* d'Aristote. Mais, dans une formule très brève, par une sorte de saut logique masqué par le *quare*, il arrive à la conclusion contraire à

Ioannem Manfrè, 1757, vol. III, p. 109-111. Pomponazzi eut probablement à souffrir du jeune rival qu'était alors institutionnellement Nifo et il quitta Padoue pour Ferrare.

²⁰ A. Nifo, *Augustini Niphi liber de intellectu*, impressum Venetiis per Petrum de Querengis, Bergomensem, 1503.

²¹ A. Nifo, *Augustini Niphi super tres libris de anima*, impressum Venetiis per Petrum de Querengis, 1503.

²² Sur ces ouvrages et les positions de Nifo, voir l'article d'E. P. Mahoney, *Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an unnoticed dispute*, cit., Voir aussi l'article de L. Boulègue, *Pomponazzi versus Nifo: à propos de la thèse d'Averroès*, cit., (surtout p. 97-98).

²³ *Augustini Niphi philosophi suessani de immortalitate animae humanae libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem X pontificem maximum*, Venetiis, impensa heredum quodam Domini Scoti modoetiensis ac sociorum, 1518. Nous recourons à cette édition princeps dans la suite de l'article.

²⁴ *Ibid.*, caput XI, fol. 2 v. col. 2 (Nous explicitons les abréviations et modernisons la ponctuation).

celle de Pomponazzi (et de Thomas): le philosophe de la nature devra traiter de l'âme intellectuelle, quelle que soit l'essence de celle-ci, qu'il ne peut effectivement pas préciser. Donc, Nifo maintient la légitimité du philosophe à traiter aussi de l'âme intellectuelle. Mais ce qu'il n'explique pas, c'est la façon dont celui-ci peut traiter d'une chose dont il ignore et ne peut donner les caractéristiques essentielles. Comment le philosophe peut-il traiter de l'âme quelle qu'elle soit (*quidquid est*), puisqu'il reconnaît, à la suite de Pomponazzi, que la borne posée par Aristote l'empêche de se prononcer sur l'essence de l'âme intellectuelle ? Là où Pomponazzi, épousant la position de Thomas, voudrait que le raisonnement cesse, Nifo, quant à lui, laisse entendre que le raisonnement peut se poursuivre, mais il n'en donne pas explicitement la raison.

En fait, Nifo se réfère implicitement à un usage. Il faut se reporter à la pratique philosophique universitaire qui prévalait depuis le XIV^e siècle pour comprendre ce que sous entend sa réponse. Selon Pomponazzi, le domaine de la philosophie et le champ d'exercice du philosophe doivent s'arrêter où commence celui du métaphysicien, car c'est à partir de l'expérience sensible, que le philosophe peut déduire qu'il est besoin, par exemple, d'un premier moteur, et qu'il peut affirmer son existence, mais non son essence. Pomponazzi expose ici la conception que la philosophie est un savoir démontré, conception dominante depuis le XIV^e siècle, après avoir été la cause de nombreux déboires pour les averroïstes du siècle précédent. Sur ce point averroïstes et alexandristes sont d'accord. Mais, Pomponazzi en donne ici une interprétation *stricto sensu*, fixe des limites à ce savoir qui restreignent considérablement le champ de la philosophie. Car les philosophes, dans la tradition universitaire, en s'attachant à distinguer les domaines des disciplines philosophique et théologique, n'avaient pas pour autant renoncé à développer des démonstrations fondées sur le probable, et non plus sur la certitude, dans la mesure où ces démonstrations étaient menées avec cohérence en poussant jusqu'au bout les conséquences de prémisses préalablement posées. Cela constituait certes une transgression, mais elle était répandue et communément admise. Ainsi la philosophie pouvait-elle dépasser les limites de l'expérience sensible même si elle renonçait à présenter comme définitives ses raisons quand celles-ci contredisaient la foi²⁵. Cette distinction entre raisons définitives et raisons probables, tout en limitant la portée de leurs démonstrations, laissait finalement aux philosophes une certaine liberté de spéculation dans le domaine du probable dont ils ont su tirer profit. C'est précisément cette liberté que visait la *Bulla Apostolici Regiminis* du 19 décembre 1513 en imposant aux philosophes de réfuter les arguments contraires à la foi et de renoncer alors à poursuivre leurs raisonnements. C'est cette démarche que suggère Nifo de façon très rapide dans sa réponse: ne pouvant se prononcer sur l'essence de l'âme intellectuelle, le philosophe est tout de même invité à en traiter *quidquid est*, c'est-à-dire à partir d'hypothèses posées en prémisses dont

²⁵ Sur cette question, voir l'étude de L. Bianchi et E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, traduit de l'italien par C. Pottier, Fribourg-Paris, 1993 (1^{ère} éd. : *La verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, Roma-Bari, 1990), p. 60 et sv. Voir aussi L. Bianchi, *Pour une histoire de la «double vérité»*, Paris 2008.

il tire ensuite les conséquences. La thèse averroïste de l'âme intellectuelle, qui est intelligence et non plus âme quand le corps meurt, est un raisonnement fondé sur le probable.

Pomponazzi adopte donc ici une conception étroite non seulement qui ne l'entrave pas puisque, lui, établissant – philosophiquement – la mortalité de l'âme humaine, n'a pas à l'examiner davantage après la mort, mais dont, en outre, il montre la légitimité en usant d'un argument repris aux plus coercitifs des adversaires de la liberté philosophique. Il place ainsi Nifo dans une position difficile à un moment où les dispositions du Concile du Latran cherchent à s'imposer.

Ainsi la question du statut ontologique de l'âme intellectuelle, âme ou intelligence, a-t-elle eu des répercussions non seulement dans le domaine de la spéculation philosophique, en distinguant nettement les positions alexandriste et averroïste, trop souvent assimilées en raison de leur incompatibilité avec le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme pour les uns et, plus précisément, de l'immortalité de l'âme individuelle pour les autres, mais cette question comporte en elle-même les ferments d'un rude débat, ravivé par la *Bulla* de 1513, sur les domaines respectifs de la philosophie et de la théologie, tendant à établir des frontières strictes et un domaine interdit aux investigations philosophiques. Pomponazzi et Nifo, les deux philosophes les plus audacieux de leur temps sur la définition de l'âme intellectuelle et de son immortalité, se sont livrés à une joute à haut risque, probablement facilitée par de vieilles rancunes et manipulée par un pouvoir religieux habile. Dans le premier quart du XVI^e siècle, il s'agit bien de rétablir un espace sacré qui contraint les philosophes à s'exprimer avec la plus grande prudence et à pratiquer une autocensure qui sera sensible dans les années 1520 aussi bien dans les traités de Nifo que dans la diffusion restreinte des œuvres de Pomponazzi²⁶.

²⁶ Nifo, dans les années 1530, en quittant Rome et Pise pour la cour du prince Salerne, reviendra, dans ses traités de type humaniste et non plus scolastiques, à ses positions averroïstes par le biais d'opuscules moraux aux références variées mais centrés autour de la philosophie éthique d'Aristote. Voir notre article «Philologie humaniste et commentaires universitaires. La question de la contemplation dans les *Opuscula moralia* d'Agostino Nifo», dans L. Boulègue (dir.), *Commenter et philosopher à la Renaissance*, Lille 2014, p. 89-103. Quant à Pomponazzi, après le débat avec Nifo, il ne revint plus sur la question de l'immortalité; il poursuivit sa carrière, mais ne chercha plus, semble-t-il, à publier: voir. V. Perrone Compagni, «Introduzione», dans P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, cit., p. xcviII.