



L'« averroïsme latin », la condamnation de 1277 et Jean Pic de la Mirandole (1463-1494)

Louis Valcke

Volume 56, numéro 1, février 2000

Expérience et théologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401278ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401278ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Valcke, L. (2000). L'« averroïsme latin », la condamnation de 1277 et Jean Pic de la Mirandole (1463-1494). *Laval théologique et philosophique*, 56(1), 127–150. <https://doi.org/10.7202/401278ar>

L'« AVERROÏSME LATIN », LA CONDAMNATION DE 1277 ET JEAN PIC DE LA MIRANDOLE (1463-1494)*

Louis Valcke

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : Plus profondément que les traces ponctuelles d'averroïsme qu'il est possible de relever dans les premiers écrits de Jean Pic de la Mirandole, c'est l'ambiance générale dans laquelle baignent ces écrits qui témoigne de l'influence que l'« averroïsme latin » exerça sur l'esprit du jeune Mirandolien. Celui-ci partageait avec les « averroïstes » les plus connus, tels Siger de Brabant, Boèce de Dacie ou Aubry de Reims, une même conception à la fois intellectualiste et mystique. Or, ce fut précisément cette mystique intellectualiste, dont les caractéristiques fondamentales avaient été la cible de la condamnation de 1277, qui, en 1487, se trouvera visée par la Commission d'enquête chargée d'évaluer l'orthodoxie des DCCCC Conclusiones proposées par Pic.

ABSTRACT : More deeply than the punctual traces of Averroism which one can pick out from Pico della Mirandola's first writings, it is the general atmosphere in which his writings are steeped which reveals the influence of "Latin Averroism" on the mind of the young Pico. He shared with the best known "Averroists," such as Siger of Brabant, Boethius of Dacia or Aubry of Reims, one and the same conception at once intellectualist and mystical. Now, it is precisely this intellectualist mysticism, whose fundamental characteristics had been the target of the condemnation of 1277, which, in 1487, will be targeted by the Commission assigned to evaluate the orthodoxy of the DCCCC Conclusiones proposed by Pico.

Le 7 mars 1277, Étienne Tempier, évêque de Paris, condamna une série de 219 thèses dites « averroïstes ». Que cette condamnation célèbre ait été justifiée ou non, il est aujourd'hui généralement reconnu qu'elle a marqué un point tournant, et irréversible, dans l'histoire des idées en Occident. Elle allait en effet aboutir à la distinction radicale, sinon même à l'opposition, entre foi et raison, théologie et

* Une version abrégée de cet article a été présentée sous forme de communication lors du XXVII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Université Laval, Québec, août 1998). Je tiens à remercier le lecteur anonyme, dont les corrections et remarques judicieuses m'ont permis de remanier ce texte.

philosophie, ratiocination et révélation, entre la croyance et le savoir, pour reprendre la terminologie d'Emmanuel Kant.

Plus de deux siècles plus tard, soit en 1487, Jean Pic de la Mirandole se réfère explicitement, fût-ce avec ironie, à cette condamnation. Dans son *Apologie*, s'adressant aux Commissaires chargés de faire enquête sur l'orthodoxie des *DCCCC Theses* dont il avait proposé le débat, et qui avaient tiré argument contre lui de certains articles de ladite condamnation¹, Pic invoque « Gilles (de Rome) et plusieurs autres » qui avaient affirmé qu'« il ne faut guère se soucier de ces articles, parce qu'ils ont été rédigés sans qu'on ait convoqué tous les docteurs parisiens, mais à la seule requête de quelques têtes dures ». Paraphrasant Guillaume d'Ockham, Pic poursuit : « C'est pourquoi les Anglais ont coutume de dire que ces articles ne franchissent pas la Manche ; nous pouvons donc en conclure, s'il nous est permis de plaisanter en un si grave sujet, qu'ils ne franchissent pas plus les Alpes [...]. À entendre mes accusateurs, ma conclusion irait contre le Symbole des Apôtres, alors qu'il leur eût fallu dire qu'elle allait contre le Symbole des Parisiens »².

*

En juin 1485, en réponse à une critique que lui avait adressée l'humaniste Ermolao Barbaro, et alors qu'il venait lui-même de rentrer à Florence après avoir passé près d'une année à la Sorbonne, Jean Pic prend fait et cause pour le latin âpre mais précis de la scolastique, contre les élégances trompeuses d'un style plus classique. Pic s'insurge : si, comme le prétend Ermolao, seuls les auteurs maîtrisant le grec méritent considération, il aurait perdu son temps en passant tant de nuits studieuses en compagnie « de Thomas, de Jean Scot, d'Albert et d'Averroès » à l'étude desquels il consacra six années de sa vie³.

La présence de Thomas d'Aquin dans ce répertoire des grands de la scolastique, de même que celle d'Albert, n'étonne pas⁴. Si Pic ne se montre jamais disciple in-

-
1. Pic cite les articles 77, 204, 218 du *Chartularium Uniuersitatis Parisiensis*, auxquelles correspondent respectivement les articles 50, 55, et 53 de la classification Mandonnet (cf. Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris, 1977, « Tables de concordance », p. 319 et suiv. C'est à cette classification que nous nous référons ci-après, en donnant entre parenthèses la référence au *Chartularium*). Les articles auxquels Pic se réfère ici portent sur le problème de la localisation des substances angéliques, et débordent le cadre du présent article.
 2. « *Aegidius autem & multi alii dicunt, quod de illis articulis nihil est curandum, quia fuerunt facti non conuocatis omnibus doctoribus Parisiensibus, sed ad requisitionem quorundam capitolorum [...]. [U]nde solent dicere Anglici, quod illi articuli non transeunt mare, quare & nos si in re tam graui licet iocari, possumus dicere, quod non transeunt Alpes [...]. [Q]uia dicebant, quod conclusio mea erat contra symbolum Apostolicum, cum debuissent dicere, quod erat contra symbolum Parisinum » (*Apologia*, Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia [1557-1573]*, Cesare VASOLI, éd., Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, fol. 130).*
 3. « [...] *apud Thomam, Ioannem Scotum, apud Albertum, apud Auerroem [...]. iam sexennium apud illos uersor [...]* » (*De genere dicendi philosophorum*, lettre à Ermolao Barbaro, *Opera omnia*, fol. 352).
 4. Si la toute première section des *900 Conclusions* est celle des seize thèses qu'il consacre à Albert le Grand, Pic, dans la suite de son œuvre, ne se réfère que rarement au maître de Cologne. Il finira même par le critiquer, au moins indirectement, dans ses posthumes *Disputationes aduersus astrologiam diuinatricem*.

conditionnel de l'Aquinat⁵, c'est néanmoins à lui, plus qu'à tout autre scolastique que va son respect. Jean-François, le neveu biographe, affirme dans la *Uita* qu'il consacra à son oncle que, « parmi tous les philosophes et théologiens qui disputent selon le mode français », c'était Thomas d'Aquin que le Mirandolien plaçait au premier rang, « comme étant, de tous, celui qui s'appuyait le plus fermement sur le fondement de la vérité »⁶. Et Jean-François renvoie à ce passage de l'*Heptaplus*⁷ où son oncle accorde à Thomas d'Aquin le titre de « splendeur de notre théologie ». Sans doute y avait-il, entre le Mirandolien et Thomas, une profonde affinité d'esprit, encore renforcée par le fait que ce fut à Ferrare, centre d'allégeance thomiste, que Pic reçut son premier enseignement formel en philosophie.

Plus inattendu sans doute est le fait que Pic situe Averroès au niveau des plus grands scolastiques. Averroès, bien entendu, est l'Averroès tel qu'il était connu en Occident, où le terme même d'« averroïsme » désignera un amalgame assez peu différencié et deviendra une sorte de terme générique, couvrant globalement l'ensemble de la tradition philosophique arabe. Ce sera l'Averroès auquel on imputera la théorie de la double vérité, ce sera l'Averroès du monopsychisme, l'Averroès qui défendait l'éternité du monde, enfin ce sera l'Averroès qui affirmait que l'homme peut, dès cette vie, par une démarche purement intellectuelle, atteindre l'*eudaimonia* aristotélienne qui, elle-même, serait couronnée par la *copulatio*, authentique extase de l'âme, dépassement néoplatonicien de la démarche aristotélienne proprement dite. C'est cette mystique intellectualiste, arabe mais née du néoplatonisme, que Bruno Nardi désignait sous le nom évocateur de « mystique averroïste »⁸.

Ce seront ces thèses dites « averroïstes », et leur rationalisme implicite, qui seront particulièrement visées par Étienne Tempier.

Manifestement, Pic tient Averroès en très haute estime. Sa bibliothèque contient la plupart de ses ouvrages, et ce, souvent en plusieurs exemplaires et éditions diverses⁹. Il lui fait une très large place dans ses *DCCCC Theses*, lui attribuant de loin le premier rang parmi les péripatéticiens arabes dont il traite. Il a passé près de deux années à Padoue (1482-1484), bastion de l'« averroïsme radical ». Il y fréquenta Nicoletto Vernia, lumière de l'averroïsme padouan, ainsi qu'Agostino Nifo, qui voyait

5. Fernand Roulier note les nombreuses occasions, tant dans les *Conclusiones* que dans l'*Apologia*, où Pic s'écarte de son enseignement ; cf. Fernand ROULIER, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494)*. Humaniste, Philosophe et Théologien, Genève, Slatkine, 1989, p. 91, n. 43.

6. « *Thomam uero Aquinatem, quando inter loquendum de his theologis philosophisue qui gallico more disceptando scripsere mentio fieret, prae omnibus laudare consueuerat, utpote solidiori pre alliis ueritatis basi nitentem* » (THOMAS MORE, *Complete Works*, vol. I, *English Poems, Life of Pico, The Last Things*, A.S.G. EDWARDS, K. GARDINER ROGERS, C.A. MILLER, éd., New Haven and London, Yale University Press, 1997, p. 316.) Cette édition remarquable donne le texte latin intégral de la *Uita*..., accompagné de la traduction en langue anglaise, avec indication des passages omis par Thomas More.

7. « *Expositio secunda de mundo caelesti, Prooemium* » (*Heptaplus*, p. 222). Pour cette citation, comme pour celles de l'*Oratio de hominis dignitate*, nous renvoyons à l'édition classique G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, e scritti vari a cura di Eugenio GARIN, Florence, Vallecchi editore, 1942.

8. Cf. Bruno NARDI, « La mistica averroistica e Pico della Mirandola », dans *Umanesimo e Machiavellismo*, Padoue, Liviana, 1949, p. 55-74.

9. Cf. Pearl KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, AMS Press, 1966.

en Pic un averroïste de l'école de Siger¹⁰. Il y fréquenta surtout Elia Del Medigo ; lui-même averroïste convaincu — dans une lettre à Pic il avait affirmé que « les écrits d'Aristote et ceux d'Averroès sont de telle nature qu'on y chercherait en vain ne serait-ce qu'une seule syllabe qui ne serait pas juste et raisonnée¹¹ » — Elia s'était persuadé qu'il avait « converti » Pic à l'averroïsme et qu'il avait enfin trouvé en lui cet « esprit vraiment sage, maître en la doctrine péripatéticienne, auquel il pourrait léguer son savoir »¹².

On sait par ailleurs que saint Thomas, tout grand scolastique qu'il fût, avait, lui aussi, au moins indirectement, subi les foudres posthumes de Tempier. Sans doute sa doctrine n'avait-elle pas été la cible première de l'évêque de Paris, mais quelques affirmations du Docteur angélique présentent un parallélisme frappant avec certaines thèses condamnées. Cette convergence suffira à jeter un voile de suspicion sur l'ensemble de sa doctrine, au point que certains interprètes, tant médiévaux que contemporains, ont affirmé que « le décret de Tempier trahissait essentiellement une lutte de théologiens, que la condamnation des artiens n'en était que la surface découverte, la véritable cible restait Thomas d'Aquin¹³ ». Il faudra d'ailleurs attendre une cinquantaine d'années avant qu'Étienne Bourret, successeur de Tempier, ne lave le thomisme de tout soupçon, en levant la censure de 1277, dans la mesure, tenait-il à préciser, « où ces articles touchent, ou sont censés toucher, la doctrine de saint Thomas¹⁴ ».

Thomas aussi témoignait d'un grand respect pour Averroès, dont il accueillait favorablement la pensée et ce, précisément, pour cette valorisation de la raison humaine qu'il y trouvait. La pensée de l'Aquinate, en effet, tout comme celle d'Averroès et de tous les Grecs, hormis les Sophistes, était incontestablement « ratiocentriste », la raison, le *Logos* grec, auquel participe l'intellect humain, se manifestant à travers tout le cosmos, que ce soit par émanation ou par création. De là, également, chez Thomas, ce penchant marqué vers l'intellectualisme, autre affinité qui le relie à Averroès¹⁵. L'Aquinate, par ailleurs, tente toujours de donner, d'Aristote et de son *Commentateur*, l'interprétation la plus favorable, c'est-à-dire celle qui paraît conciliable avec le

10. Cf. Bruno NARDI, *op. cit.*, p. 69.

11. « *I dicti d'Aristotele et d'Averrois sono di tal sorta che non è in quelli pure una sillaba sença chagione et documento* » (cf. lettre d'Elia Del Medigo à Jean Pic, *Introduzione* [Garin, 1942], p. 67).

12. « *Nullum enim desiderium ita intensum habeo sicut dimmittere post me hominem meum vere sapientem et in doctrina peripatetica intelligentem, quod desiderium per te erit completum* » (*ibid.*, p. 70).

13. François-Xavier PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg, Éditions universitaires ; Paris, Cerf, 1995, p. 95. La question de l'implication de Thomas dans la condamnation de 1277 est discutée en détail dans la section II de cet ouvrage. L'auteur signale en particulier le parallélisme entre les articles 162(173) et 163(163) et certains passages de la *Somme théologique* (I-II, 6,2, ad 2 ; I-II, 17, 1, ad 2). On consultera également l'article de Roland HISSETTE, « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, LXIV, 1 (1997), p. 3-31.

14. Cité par François-Xavier PUTALLAZ, *op. cit.*, p. 95.

15. « [La condamnation de 1277] [...] aura une influence profonde durant les décennies suivantes, en favorisant l'affirmation de tendances "volontaristes" opposées à l'intellectualisme commun aux thomistes et aux averroïstes » (Lucca BIANCHI, *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina editore, 1990, p. 169).

dogme chrétien. Ainsi de la thèse de l'éternité du monde : Thomas soutient que cette thèse, commune à toute la philosophie grecque, n'est pas, de soi, contradictoire — quoiqu'elle soit opposée au dogme de la création. En effet, la création étant l'œuvre continue du Créateur, elle aurait pu lui être coéternelle, si le Créateur l'avait ainsi voulu. C'est ce qu'il affirme dans son *De aeternitate mundi*¹⁶.

Quant à Jean Duns Scot, le fait que Pic le place, lui aussi, parmi les quatre grands montre qu'il le tient également en très haute estime, mais cette référence, dans le contexte où elle apparaît, a sans doute aussi une portée polémique. Le Docteur subtil, en effet, était l'exemple même de ces « Barbares » que les humanistes comme Ermolao Barbaro rejetaient en bloc sous prétexte qu'ils écrivent *insulse, ruditer, non latinis verbis*¹⁷, alors que Pic, esprit particulièrement subtil lui aussi, est en mesure de comprendre et d'apprécier la portée véritable et l'intérêt des considérations métaphysiques de Duns Scot, en lesquelles d'autres, tel Érasme plus tard¹⁸, ne verront que futilités et vaines élucubrations.

Jean Duns Scot fit presque toute sa carrière d'étudiant et d'enseignant à l'Université de Paris, durant les années qui suivirent de près la censure de 1277¹⁹.

Cette condamnation, qu'il prend très au sérieux, fut pour lui l'occasion d'aborder avec une extrême rigueur la question cruciale des rapports entre foi et raison, entre théologie et philosophie. En *théologien* fidèle à l'esprit qui animait Tempier²⁰, Jean Scot eut particulièrement à cœur de faire ressortir, contre la tradition arabo-hellénique, la spécificité de la dogmatique chrétienne. Dans une intention d'ailleurs moins polémique que clarificatrice, il durcira les thèses des philosophes pour mieux les contraster avec celles des théologiens, et la cassure entre théologie et philosophie deviendra désormais radicale. Avec Scot, comme le dira Gilson :

Nous assistons au conflit global de deux mondes irréconciliables : le monde de la nécessité naturelle qui est celui des philosophes, le monde de la liberté divine qui est celui de la doctrine chrétienne. Aucune nuance n'est introduite dans le débat²¹.

Face au nécessitarisme ontologique qu'avaient souligné les *philosophes*, le franciscain insistera sur la totale liberté de l'acte créateur. Il lui suffira pour cela, de faire

16. Mes remerciements à Roland Galibois, à qui je dois cette précision. Cf. également, l'étude récente et la traduction du *De aeternitate mundi* qu'ont données Steven E. BALDNER et William E. CARROLL, dans *Aquinas on Creation*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997.

17. *De genere dicendi philosophorum, Opera omnia*, fol. 352.

18. « Pour ma part, j'aimerais mieux voir disparaître les œuvres complètes de Scot et consorts plutôt que les livres du seul Cicéron ou de Plutarque » (ÉRASME, *Colloques*, texte cité par Léon E. HALKIN, *Érasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987, p. 277).

19. Jean Duns Scot (v. 1266-1308) étudia à Paris vers 1293, commenta les *Sentences* à Oxford et à Cambridge, puis retourna à Paris où, malgré un bref exil, il vécut de 1303 à 1307, y obtenant son titre de docteur en 1305. Il mourut à Cologne en 1308, un an après avoir quitté Paris.

20. Cf. Luca BIANCHI, Eugenio RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 47 : « À quoi il faudra ajouter que la condamnation de 1277 avait pour préoccupation première la défense et l'exaltation de la toute-puissance de Dieu, de sa capacité d'agir indépendamment de la collaboration des créatures, de ne pas tenir compte ou de contourner "le cours habituel de la nature", cher aux averroïstes. »

21. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 21.

sienne la distinction, déjà traditionnelle à l'époque, entre la *potentia Dei absoluta* et la *potentia ordinata*, tout en radicalisant la portée.

Scot, en effet, admettra que « les *philosophes* », parmi lesquels Aristote occupe le premier rang, ont pu, ou, plus précisément, auraient pu, démontrer que la puissance de Dieu, ou du Principe premier, est *infinie*, en ce sens qu'il est seul à l'origine de l'infinité des êtres²². Mais la *potentia Dei absoluta*, telle que Scot l'entend, postule, au-delà du concept *philosophique* d'une toute-puissance infinie, l'absolue *liberté* du Dieu créateur, ce qui suppose, à son tour, que dans son acte créateur, Dieu ne soit aucunement lié à l'ordre des causes secondes. S'il n'en était pas ainsi, la *nécessité* de l'enchaînement de ces causes rejaillirait sur la Cause première. Et Scot souligne que, seule, cette conception de la *potentia absoluta* est proprement « catholique », et ne peut par conséquent être connue par la simple raison naturelle²³.

En d'autres mots, de par sa puissance absolue, Dieu peut, ou pourrait, créer tout ce qui n'implique pas de contradiction logique²⁴ ; il a cependant, et de fait, choisi de créer le monde tel qu'il se présente à nous, avec les structures et les limites qu'il lui a imposées : c'est la *potentia Dei ordinata*.

Seulement, Scot voit fort bien qu'admettre cette totale liberté de Dieu, que pose la *potentia absoluta*, entraîne la disparition de l'essentielle intelligibilité du monde. En effet, un monde radicalement contingent, c'est-à-dire, un monde où tout reste toujours possible, n'offre plus de prise à une science qui se veut certaine. En d'autres mots, le Dieu chrétien, le Dieu biblique, ne peut être le dieu des philosophes, qui n'ont que faire de cette liberté créatrice.

Et c'est pourquoi, parce qu'il connaît et comprend profondément les exigences de la philosophie, qui sont les exigences d'Aristote et d'Averroès, Scot se sent forcé de conclure à l'incompatibilité de la philosophie et de la théologie.

On le comprend, les conséquences de l'œuvre de Scot seront nombreuses, diverses et inattendues²⁵.

22. « *Licet ergo omnipotentiam proprie dictam secundum intentionem theologorum tantum creditam esse et non naturali ratione credam posse probari [...] probatur tamen infinita potentia, qua simul, quantum est ex se, habet omnem causalitatem, qua simul posset in infinita, simul essent factibilia* » (*Op. Ox.* I, d.2, q.2, n. 27 ; cité par Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 160, n. 2).

23. « *Habere omnipotentiam ad omnia quae significantur per omnipotentiam, potest intelligi dupliciter, uel ad quaedam immediate et ad quaedam mediate, uel ad omnia possibilium immediate. Primo modo uerum est quod potest probari ratione naturali omnipotentiam esse. Sed non sequitur ex hoc quod potest immediate mouere lapidem, quamuis sit potentiae infinitae, quia non est possibile secundum philosophos nisi quod est possibile secundum ordinem causarum... Secundo modo omnipotentia conceditur a Catholicis, et sic est tantum credita [...]* » (*ibid.*, p. 357, n. 1).

24. Luca BIANCHI remarque que Buridan a même été amené à remettre en cause la validité de ce principe à l'égard de la puissance absolue de Dieu ; cf. *Il vescovo...*, p. 88. Dans le même esprit, Descartes relativisera la validité des principes mathématiques, eux aussi dépendant totalement de la volonté divine ; cf. entre autres la *Lettre au P. Mersenne* du 15 avril 1630.

25. Bianchi soulignait à juste titre que « l'œuvre théologico-philosophique » (de Jean Duns Scot) a produit un résultat d'énorme importance pour le développement de la pensée occidentale : « [...] elle a interrompu — pour reprendre l'heureuse expression de Gilson — la "lune de miel" entre théologie et philosophie ; elle a coupé court à l'idéal qui avait été celui de Thomas d'Aquin, de Henri de Gand et de Roger Bacon [...] pour qui *omne uerum uero consonnat* [...] » (Luca BIANCHI, Eugenio RANDI, *op. cit.*, p. 68).

Notons en premier lieu que le « volontarisme » que suppose la *potentia absoluta*, implique en Dieu, mais aussi en l'homme, une primauté ou antériorité de la volonté sur l'intellect, et cette insistance sur le volontaire marquera fortement la théologie des XIV^e et XV^e siècles, alors que, comme on l'a dit, thomistes et averroïstes partageaient une même orientation intellectualiste²⁶. En fait, l'impact immédiat de la condamnation avait été tel « qu'à Paris, vers la fin du treizième siècle, plus personne n'osait encore affirmer la primauté de l'intellect sur la volonté²⁷ ». Et c'est ici que se produit le tournant fatal vers le fidéisme : si l'intellect est subordonné à la volonté, il s'ensuit que l'acte de foi est, d'abord et essentiellement, un acte de la volonté : croire qui *veut* croire. Ce fidéisme, faut-il le souligner, résonnera dans les invectives de Luther contre les prétentions métaphysiques d'Aristote ; on le retrouvera chez Érasme, chez Descartes, chez Kant, très certainement.

Notons encore que la doctrine de la *potentia absoluta* implique que Dieu puisse à tout instant et à tout niveau intervenir directement dans le monde créé par lui. On l'a dit ci-dessus : il est inhérent à cette doctrine que Dieu puisse court-circuiter l'ordre des causes secondes, qui, dès lors n'est plus revêtu d'une nécessité intrinsèque. En effet, rendre contingent l'ordre des causes secondes, c'est aussi rompre le lien nécessaire qui lie un être aux effets de son agir, c'est donc remettre en cause la possibilité même d'une connaissance de la nature ou des essences des choses : le glissement vers Ockham est ici perceptible²⁸.

Ockham tire toutes les conséquences de la doctrine de la *potentia absoluta*, par laquelle il entend « qu'il faut attribuer à la toute-puissance de Dieu, tout ce qui ne contient pas de contradiction manifeste²⁹ ». Si, comme Scot, il conclut que, seule, la foi et la révélation nous donnent une connaissance sûre des vérités transcendantes, il en déduit aussi que, sans jamais pouvoir prétendre à une certitude absolue, l'homme peut, par l'observation du monde, en construire une connaissance probable. À ce prix, il est possible de récupérer la *philosophie de la nature*, la *physique* d'Aristote.

La rupture entre la philosophie et la théologie est alors consommée. D'une part, la foi est ainsi mise hors d'atteinte des critiques que la raison voudrait lui adresser. Ockham, en qui Alain de Libera voit « la cheville ouvrière de la *uia moderna*³⁰ »,

26. Cf. ci-dessus, n. 13.

27. Luca BIANCHI, *op. cit.*, p. 32.

28. D'ailleurs, selon Courtenay auquel se réfère Luca Bianchi, « une grande partie de ce qui passe pour être le "nominalisme" du XIV^e siècle, n'est pas autre chose qu'une variation sur Scot », et cela, en dépit de la critique radicale qu'Ockham va exercer contre le « réalisme scotiste » (*ibid.*, p. 68).

29. « *Credo in Deum omnipotentem, quam sic intelligo, quod quodlibet est diuinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem* » (*Quodlibeta*, VI, q.VI, cité par Paul VIGNAUX, dans « Nominalisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI-I, 1930, col. 764). Ockham précise cependant que, Dieu étant absolument simple, on ne saurait distinguer en lui deux puissances distinctes, la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* n'étant que deux modes de la même puissance divine, qui, d'ailleurs, s'identifie à Dieu lui-même : « *Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo realiter sint aliquae potentiae, quorum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quae omni modo est Deus* » (*Quodl.*, VI, q.VI).

30. Alain de LIBERA, *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1995, p. 433. Notons cependant que ce n'est qu'à partir du XV^e siècle que les termes *uia moderna* et *uia antiqua* désigneront deux écoles de pensée oppo-

jette ainsi les bases de cette réorientation de la théologie qui va conduire à la Réforme. D'autre part, cette même dissociation des domaines libère la physique de la tutelle de la théologie, et elle va donc désormais se développer en toute indépendance. Sans doute cette physique n'aura-t-elle qu'une valeur relative, celle que lui confère la *potentia ordinata*, mais la foi nous enseigne aussi la confiance en Dieu : quoiqu'il lui soit toujours possible d'intervenir dans l'ordre du monde, qu'il puisse même être ce Dieu trompeur qui nous donnerait directement, c'est-à-dire sans intervention du processus abstraitif, une illusion de connaissance, nous sommes en droit de présupposer que Dieu n'agit pas de la sorte, et que, depuis la Création, il s'en tient rigoureusement, le miracle excepté, à l'ordre qu'il a choisi de donner à la nature (qui, d'ailleurs, tous en restent convaincus, est l'ordre tel qu'Aristote a pu le dévoiler) : physique relative donc, mais dont nous pouvons raisonnablement affirmer la constance.

Ockham, tout autant que Scot, est un personnage clé de la problématique philosophique telle qu'elle se posait vers la fin du XV^e siècle. Pic le connaît bien, ses œuvres figurent en bonne place dans sa bibliothèque, comme le montre le catalogue établi par Pearl Kibre³¹. Et pourtant, il ne le nomme pas parmi les grands scolastiques, qu'« il a passé tant de nuits à étudier ». Il est absent également de l'*Oratio*, et, ce qui peut paraître plus étonnant encore, Pic ne lui consacre pas une seule de ses *Conclusions*³². De ce silence, on trouvera sans doute la raison dans l'opposition radicale entre le réalisme extrême, professé par Pic, d'une part, et le courant nominaliste issu de Guillaume, d'autre part³³. Et en effet, comme le notait déjà Avery Dulles, Pic est profondément « réaliste³⁴ ». S'il n'en avait pas été ainsi, comment aurait-il pu accueillir avec tant d'enthousiasme le néoplatonisme, courant qui, en chacun de ses porte-parole, est totalement imprégné du réalisme le plus extrême ? On comprendra dès lors que Pic ait pu évoquer très favorablement la théorie exposée par Platon dans son *Cratyle*, selon laquelle il existerait certaines appellations « naturelles » qui, liées directement à la nature des choses par elles désignées, seraient antérieures à toute convention humaine, et participeraient par affinité sympathique aux vertus et à l'efficacité propre de ces choses. Alors qu'il l'expose à titre d'hypothèse dans sa lettre à Barbaro, c'est sans réticence aucune que, dans les *Conclusiones* et plus nette-

sées ; cf. William J. COURTENAY, « *Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought* », *Journal of the History of Ideas*, XLVIII, 1, p. 3-10.

31. Pearl KIBRE, *op. cit.*

32. Mais, notons-le, avant d'y revenir plus loin, il en va de même, pour d'autres raisons sans doute, de Bonaventure et d'Augustin.

33. Dans un livre récent, S.A. Farmer explique l'absence de tous les chefs de file de la *uia moderna* par le fait que « leurs systèmes nominalistes, selon Pic, détruisent totalement les proportions cristallines du cosmos (néoplatoniciens) » ; S.A. FARMER, *Syncretism in the West : Pico's 900 Theses (1486)*, Tempe, AZ, Medieval & Renaissance texts & Studies, 1998, p. 36. Sur cette question, voir la discussion donnée par Louis DUPRÉ, dans *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, en particulier la section « The creative Word », p. 102-112.

34. « Pico was essentially a medieval realist » (Avery DULLES, *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1941, p. XII).

ment encore dans son *Apologie*³⁵, Pic fait sienne cette conception et affirme qu'elle est « une évidence reconnue par tous ».

C'est par ce lien « naturel », et donc antérieur à toute convention, que Pic rend compte du pouvoir incantatoire des paroles magiques, tout en précisant que, seuls, les mots hébreux, ou ceux qui découlent directement de l'hébreu, ont ce pouvoir³⁶, et cela, parce que les mots hébreux sont ceux-là même par lesquels Dieu nomma les choses lors de la Création, ou en lesquels il s'adressa à Moïse pour lui révéler le sens caché du Livre, sens que connaissent et se transmettent les Cabalistes³⁷. Il est donc clair que la langue primitive, celle qu'institua le Législateur, et que recherchaient Socrate et Platon, n'est nulle autre que la langue hébraïque, comme le déclare Pic dans sa dernière conclusion philosophique : « S'il y a une langue première et non casuelle, de nombreuses hypothèses montrent qu'il s'agit de la langue hébraïque³⁸. »

Pic prétendra encore que cette puissance du verbe, propre à la langue hébraïque, surpasse toute efficacité magique, car si les incantations magiques agissent au niveau des causes secondes, la cabale hébraïque agit, elle, au niveau de la cause première :

De même que par l'influx du premier agent, s'il est particulier et immédiat, quelque chose se produit qu'on n'atteint pas par la médiation des causes ; de même par l'œuvre de la Ca-

35. *Lettre à Ermolao Barbaro* : « Que si le bien-fondé des mots dépend de la nature des choses, sont-ce les rhéteurs que nous devons consulter à ce propos, ou les philosophes, qui seuls examinent le fond des choses ? » « *Quod si nominum rectitudo pendet ex natura rerum, debemus ne rhetores an philosophos qui rerum omnium naturam soli perspectam habent et exploratam de hac rectitudine consulare ?* » (*Opera omnia*, fol. 357) ; *Concl. in doctrina Platonis*, n° 53 (652) : « Il faut comprendre ainsi l'opinion de Cratyle sur les noms : il ne s'agit pas de noms tels qu'ils sont, mais tels qu'ils devraient être s'ils étaient corrects » « *Opinio Cratili de nominibus ita est intelligenda, non quod talia sint nomina, sed quod talia esse debent, si sint recta* ». Je cite les *DCCCC Conclusiones* selon l'édition qu'en a donnée récemment Bertrand SCHEFER, dans PIC DE LA MIRANDOLE, *900 Conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, édition établie, traduite du latin et présentée par Bertrand SCHEFER, Paris, Éditions Allia, 1999. Cette édition donne une numérotation continue, de 1 à 900, des *Conclusions*, ce qui permet une référence aisée. À chaque citation, on trouvera le numéro d'ordre de la conclusion telle qu'elle apparaît dans sa section propre, suivi de son numéro dans la numérotation continue. *Apologia* : « [...] car le fait que [les noms] aient quelque activité naturelle est connu de tous. À vrai dire, cette activité naturelle, ils ne l'ont pas en tant qu'ils ont une signification conventionnelle, mais en tant qu'ils sont en eux-mêmes certaines choses naturelles » « [...] *de nominibus, quod habeant aliquam actiuitatem naturalem, etiam notum est omnibus, quam quidem actiuitatem naturalem non habent ut significatiua sunt ad placitum, sed ut sunt in se quaedam res naturales* [...] » (*Opera omnia*, fol. 175).

36. *Concl. mag.* n° 22 (793) : « Aucun nom, possédant une signification et en tant que nom admis singulièrement et par soi, ne peut posséder de vertu dans l'œuvre magique s'il n'est hébreu ou proche dérivé de l'hébreu » « *Nulla nomina ut significatiua, et inquantum nomina sunt, singula et per se sumpta, in Magico opere uirtutem habere possunt, nisi sint Hebraica, vel inde proxime deriuata*. »

37. *Concl. mag.* n° 20 (791) : « Une parole quelconque possède une vertu dans la magie en tant qu'elle est formée par la voix de Dieu » « *Quaelibet uox uirtutem habet in Magia, in quantum Dei uoce formatur* » ; *Apologia* : « [Ces paroles] furent en effet transmises de la bouche même de Dieu [...] » « *Fuerunt enim ab ore Dei traditi* [...] » (*Opera omnia*, fol. 176).

38. *Concl. philos.* n° 80 (499) : « Si qua est lingua prima et non casualis, illam esse Hebraicam multis patet coniecturis ». On notera que cette conclusion clôt la série des « 80 conclusions philosophiques selon [s]on opinion personnelle en désaccord avec la philosophie commune, mais ne s'éloignant que peu du mode commun de philosopher » (*Conclusiones*, p. 111). Pic, ici, ne prétend donc pas à une grande originalité, signe que, selon lui, cette antériorité de l'hébreu était assez communément reconnue de son temps.

bale, s'il s'agit d'une Cabale pure et immédiate, quelque chose se produit qu'aucune magie n'atteint³⁹.

Ou encore, dit d'une autre façon, la Cabale est à la magie ce que les hymnes inspirés de David sont aux chants seulement humains, comme le dit Pic dans une de ses conclusions « orphiques » : « [...] de même que les hymnes de David servent admirablement l'œuvre de la Cabale, de même les hymnes d'Orphée servent l'opération de la magie vraiment licite et naturelle »⁴⁰.

En d'autres mots, si la magie prétend court-circuiter l'enchaînement des causes secondes, la Cabale, elle, s'adresse directement, et dans son langage propre, à la Cause première. C'est que le cabaliste connaît le nom propre des Idées de Dieu, et c'est donc sans intermédiaire qu'il peut les invoquer. C'est pour cette même raison, selon ce qu'en dit Pic, qui en appelle ici à l'autorité d'Origène, que certains mots hébreux ne sont jamais traduits, de peur que par cette traduction, ils ne perdent leur pouvoir :

Et c'est pourquoi [Origène] dit que certains noms hébreux dans les Écritures saintes, comme *hosannah*, *sabaoth*, *alleluia* et autres semblables furent ainsi conservés et non changés en une autre langue, dans laquelle ils n'eussent pas retenu leur signification naturelle, et, par conséquent, leur pouvoir⁴¹.

Tout cela est aux antipodes des conceptions ockhamistes. Pour Ockham, en effet, seules existent les *res singulares*, tandis que les « universaux », par conséquent, ne sont que des abstractions de notre intelligence, qui, en tant que telles, ne renvoient à aucune réalité extramentale.

Ockham en conclut qu'aucune démarche métaphysique, aucune recherche d'une connaissance théorique de Dieu, de l'âme et de l'univers, ne saurait aboutir et que toute spéculation est vaine. La science humaine, qui ne peut dépasser le niveau de la physique, ne se justifiera donc que par les applications pratiques auxquelles elle peut conduire. La tâche de l'homme est donc de s'occuper du monde sensible, et d'améliorer l'habitat humain⁴². Quant à supposer que les noms, tous conventionnels, que nous donnons aux choses *supposeraient* pour les Idées divines, voilà qui, pour le *Venerabilis Inceptor*, serait d'autant plus absurde qu'il n'y a pas d'Idées en Dieu. Pour Ockham, en effet, « Dieu étant radicalement simple, il n'y a pas d'idées divines⁴³ ».

39. *Concl. mag.* n° 26 (797) : « *Sicut per primi agentis influxum, si sit specialis et immediatus, fit aliquid quod non attingitur per mediationem causarum, ita per opus Cabalae, si sit pura Cabala et immediata, fit aliquid, ad quod nulla Magia attingit.* »

40. *Concl. de modo intelligendi hymnos Orphei*, n° 4 (801) : « *Sicut hymni David operae Cabalae mirabiliter deseruiunt, ita hymni Orphei operae uere licitae et naturalis Magiae.* »

41. *Apologia* : « [...] *et ideo dixit (Origenes), quod quaedam nomina Hebraicis in sacris litteris, sicut Osanna, Sabaoth, halleluia & similia fuerunt sic reseruata, & non mutata in aliam linguam in qua non retinissent suam naturalem significationem, & consequenter uirtutem* » (*Opera omnia*, fol. 175).

42. Cf. Kurt FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, traduit de l'allemand par Janine de Bourgnecht, Fribourg, Éditions universitaires ; Paris, Cerf, 1992, p. 186.

43. Paul VIGNAUX, *op. cit.*, col. 760.

L'attitude d'ouverture et d'accueil dont Thomas fit preuve à l'égard de la pensée grecque en général, de celle d'Aristote en particulier, comme aussi son « ratiocentrisme », proche de celui d'Averroès, avaient été reçus avec une extrême méfiance par les théologiens conservateurs regroupés autour de Bonaventure, général de l'Ordre de saint François et contemporain exact de Thomas⁴⁴. On peut voir dans cette méfiance à son égard, le signe que, par rapport à son époque, Thomas d'Aquin peut incontestablement être dit « progressiste ».

Cependant, un retournement de perspective n'allait pas manquer de se produire. Redoutant cette dérive fidéiste qui s'était amorcée suite à l'intervention de Tempier, le pape Jean XXII allait réhabiliter la doctrine thomiste par la canonisation, en 1323, de Thomas d'Aquin, suivie, deux années plus tard, de la levée, par Étienne Bourret, de tout interdit que cette doctrine avait pu encourir de par la condamnation de 1277, comme il a été dit ci-dessus.

On sait, par ailleurs, que la réhabilitation de Thomas d'Aquin fut suivie, quelque cinq années plus tard, par la condamnation de Guillaume d'Ockham. Celui-ci avait été convoqué en Avignon pour rendre compte d'une cinquantaine de thèses d'orientation « nominaliste », jugées doctrinalement inacceptables par John Lutterell, chancelier de l'Université d'Oxford. Ce procès ne fut jamais conduit à terme, car, comme on le sait également, Ockham se trouva impliqué dans le débat opposant Michel de Césenne, général des franciscains, à Jean XXII au sujet de la pauvreté évangélique, et bientôt également, au sujet de la répartition des pouvoirs pontificaux et impériaux. Michel et Guillaume prirent fait et cause pour l'empereur Louis de Bavière, contre les prétentions pontificales. La situation s'envenimant, ils s'enfuirent à Munich, où ils demandèrent la protection de l'empereur. La même année, soit en juin 1328, les fugitifs se virent excommuniés.

Comme telle, cette condamnation était essentiellement politique, mais elle n'allait pas tarder à rejaillir sur l'ensemble de l'œuvre philosophique d'Ockham, déjà soupçonné d'hérésie. Un décret datant du 25 septembre 1339 allait, à Paris, en interdire l'enseignement. Pas plus cependant que Tempier n'avait réussi à éradiquer l'« averroïsme », Jean XXII n'allait réussir à endiguer le courant nominaliste et fidéiste.

Le décret parisien sera à son tour repris et renforcé par Clément VI, qui, bientôt, soit en 1346, allait signifier à l'Université de Paris de s'en tenir en philosophie à l'enseignement d'Aristote et de ses commentateurs reconnus, ce qui incluait bien évidemment Thomas d'Aquin. Le renversement est donc complet. Pour citer encore Luca Bianchi « non seulement Aristote n'est-il plus dangereux ; il devient désormais, aux yeux de la haute hiérarchie, un bastion contre les "nouvelles tendances"⁴⁵ ». Par le fait même, et en extrapolant sans doute quelque peu à partir de nos catégories d'aujourd'hui, saint Thomas, de « progressiste » qu'il était, devient le chef de file des « conservateurs » !

44. Il semblerait d'ailleurs que, sur ce point, ce fut Bonaventure qui donna une interprétation plus fidèle de l'Aristote historique ; cf. Fernand VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Publications Universitaires ; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1966, p. 396.

45. Luca BIANCHI, Eugenio RANDI, *op. cit.*, p. 57-58.

C'est en ces termes que se pose le débat entre les théologiens qui se déclarent adeptes de la *uia moderna*, et ceux, minoritaires, qui adhèrent à la *uia antiqua*. De plus, en 1474, sous Louis XI, l'orientation nominaliste de la *uia moderna* avait à nouveau été condamnée par un statut privilégiant explicitement :

[...] la doctrine d'Aristote et de son Commentateur Averroès, celle d'Albert le Grand, de saint Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome, d'Alexandre de Halès, de Scot, de Bonaventure et des autres docteurs « réaux »⁴⁶.

À la proclamation de cet édit, Étienne Tempier a dû se retourner dans sa tombe : non seulement Gilles de Rome, qu'il n'aimait guère, malgré son *De erroribus philosophorum*, non seulement Thomas d'Aquin, mais Averroès lui-même se voient proclamés garants de l'orthodoxie ! Cependant, cet interdit sera levé dès 1481, suite au vigoureux mouvement de protestation qu'il déclencha à la Sorbonne. Que cette protestation ait réussi à contrer la condamnation royale atteste la vitalité de cette *uia moderna* qui, d'ailleurs, sera désormais connue sous l'appellation significative de *uia communis theologorum*. Lorsque Pic, en 1486, arrive à la Sorbonne, « centre des études théologiques » comme il le dit, il reconnaît que la « voie moderne » y donnait le ton en théologie⁴⁷. Cependant, distribuant les rôles autrement que ne l'avait fait l'édit de 1474, il précise que cette *voie* « est celle de Scot, de Bonaventure et de tous les scotistes et [des] nominalistes⁴⁸ ». Certes, en « réaliste » qu'il était, Pic n'aurait pu qu'applaudir à l'édit de 1474, puisque celui-ci condamnait l'orientation nominaliste. Si, cependant, le Mirandolien met dans le même sac « Scot et Bonaventure », « les scotistes et les nominalistes », c'est parce qu'il leur attribue un dénominateur commun autre que celui de leurs conceptions épistémologiques. À travers eux, c'est, d'évidence, le fidéisme que le Mirandolien vise. Si l'opposition au nominalisme pouvait, comme on l'a dit, motiver le silence de Pic au sujet d'Ockham, c'est son opposition au fidéisme qui explique le silence du Mirandolien au sujet de Bonaventure, autre grand scolastique dont le nom n'apparaît ni dans l'*Oratio*, ni dans les *Conclusiones*.

Si Thomas d'Aquin, progressiste déclaré conservateur et défenseur de l'ordre établi, est le chef de file de la *uia antiqua*, est-ce dire que les tenants de la *uia communis* sont les progressistes de l'heure ?

Il est certain que l'appellation de « modernes » qu'ils se donnent eux-mêmes et sous laquelle ils sont connus, n'est, de soi, qu'un indice chronologique, car, dans le sillage de Tempier, ils prétendaient toujours s'opposer à la « rationalisation » de la

46. « *Uisum est ei rursum doctrinam Aristotelis, eius commentatoris Auerrois, Alberti Magni, sancti Thome de Aquino, Egidii de Roma, Alexander de Halis, Scoti, Bonaventure, aliorumque Doctorum realium [...] esse legendam, dogmatizandam, descendam et imitandam* » (Ricardo de VILLOSLADA, *La universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Rome, Aedes Universitatis Gregorianae, 1938, p. 53).

47. *Apologia* : « *Communem uiam theologorum appellans, quae communiter nunc tenetur Parisiis, ubi praecipue uiget studium theologiae* » (*Opera omnia*, fol. 135).

48. « *Communis uia, id est uia Scoti, Bonaventurae & omnium Scotistarum & (quasi) omnium Nominalium* » (*ibid.*, fol. 135) ; je supprime *quasi* dans la traduction, dont la restriction, d'après le contexte, ne s'applique pas à la *communis uia* comme telle, mais seulement à la question précise que Pic discute ici, soit le mode de la descente du Christ aux Enfers, question qui ne relève pas de la problématique étudiée ici.

théologie pour en revenir à une foi plus directement inspirée de l'Évangile et des Écritures. En ce sens, ou en leurs intentions subjectives, ils étaient « conservateurs », et même « réactionnaires ». Cela dit, sur le plan historique et indépendamment de leurs intentions profondes, les « modernes » allaient, précisément par leur fidéisme, ouvrir la voie à la Réforme protestante, avec toutes les conséquences, philosophiques, théologiques et politiques qu'elle impliquait : ce sont donc bien les « modernes » qui, à leur insu, allaient incurver l'histoire dans le sens du « modernisme », dans notre acception du terme⁴⁹.

Comme on l'a dit ci-dessus, Jean Pic avait, à Padoue, été initié à l'averroïsme par les plus grands maîtres en cette doctrine et il y a tout lieu de croire que, à leur contact, le Mirandolien en avait acquis une connaissance très solide.

Les traces ponctuelles de cet averroïsme sont nombreuses dans les œuvres de Pic, soit, comme l'avait déjà noté Bruno Nardi⁵⁰, qu'il interprète dans le sens de Siger la *copulatio*, cette union de l'âme à l'intellect agent, en quoi réside l'*eudaimonia* aristotélicienne, soit qu'il attribue explicitement à Averroès la thèse tant débattue du monopsychisme⁵¹, soit encore qu'à différentes reprises il fasse usage de ce langage ambigu qui a valu aux plus ardents propagateurs de l'« averroïsme latin », tels Siger

49. F.X. Putallaz fait remarquer que Tempier avait, lui aussi, été victime d'une mésaventure similaire, car la condamnation de 1277 allait se retourner contre la tendance conservatrice dont elle était issue. En effet, c'est dans le jugement, et donc dans l'intellect, que les « averroïstes » avaient situé la liberté. Mais l'intellect étant universel, il s'impose uniformément à tous les individus de l'espèce humaine. Poser la primauté de l'intellect implique donc une indifférence relative à l'endroit de l'individualité, au bénéfice de la « spécificité ». De son côté, Tempier redoutait la montée d'un nouveau rationalisme. Il condamne donc l'intellectualisme « averroïste » et, par conséquent, inversant le rapport intellect-volonté, ce sera dans la volonté qu'il situera la liberté de l'homme, ce qui, dans une certaine mesure, implique l'abandon de l'universalité liée à l'intellectualisme, au profit d'une revalorisation de l'individualité en tant que telle — ce qui correspond d'ailleurs à la tendance générale, ou à la « culture », propre à la fin du XIII^e siècle. Et c'est par cette inversion que l'édit de Tempier deviendra, contre la volonté de son initiateur, un des facteurs importants qui contribueront à l'essor de la « modernité ». Hegel aurait sans doute vu en cette « inversion », un bel exemple de ce qu'il entendait par l'« ironie de l'Histoire » ! Voir à ce propos les considérations de François-Xavier PUTALLAZ, *op. cit.*, p. 82-86.

50. Bruno NARDI, *op. cit.*, p. 67.

51. *Concl. sec. Auerroem* n° 2 (117) : « L'âme intellectuelle est unique en tous les hommes » « *Una est anima intellectiva in omnibus hominibus* ». Si claire que soit cette thèse explicitement attribuée à Averroès, on aimerait savoir comment Pic pouvait également affirmer en la thèse n° 4 (119) de la même série qu'« en admettant l'unité de l'intellect, il est possible que mon âme, qui m'est particulièrement propre en tant qu'elle n'est pas commune aux autres, subsiste après la mort » « *Possibile est tenendo unitatem intellectus, animam meam ita particulariter meam ut non sit mihi communis cum omnibus, remanere post mortem* ». Pic semble ici rejoindre ce « premier averroïsme » dont fait état R.A. GAUTHIER, « Notes sur les débuts (1225-1240) du "premier averroïsme" », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, LXVI, 3 (1982), p. 321-374. Malheureusement, ces thèses n'ayant pas été incriminées par la Commission d'enquête, Pic n'eut pas à les expliciter dans son *Apologia*. Sans doute aurait-il pu ici se laisser guider par Albert le Grand, qui avait traité de cette même question dans son *De immortalitate animae*. Cf. également : Maurice-Ruben HAYOUN, Alain de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991, p. 78 et suiv. ; Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993, p. 280 et suiv. ; Ovey N. MOHAMMED, *Averroes' Doctrine of Immortality, a Matter of Controversy*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1984.

de Brabant et Boèce de Dacie, de se voir incriminés, en particulier par Étienne Templier, pour avoir fait appel au subterfuge de la « double vérité »⁵².

Plus profondément que ces traces ponctuelles d'averroïsme, on retrouve chez Pic cette attitude générale de « rationalisme » et d'intellectualisme qui était bien la caractéristique la plus marquante, commune à tous les « averroïstes ».

C'est ce type de rationalisme qui justifiait et fondait l'exaltation de la philosophie comme *otium* suprême, la situant ainsi au-delà de toute autre occupation ou activité humaine. Et en effet, l'homme étant animal raisonnable, il s'ensuit que l'activité philosophique sera son *propre*, au sens aristotélicien du mot. Ce qui équivaut à dire que philosopher, *le* philosopher, est l'expression la plus authentique de la nature humaine, ou, comme l'affirmait de façon péremptoire Aubry de Reims, que cite Luca Bianchi, « qui n'est pas philosophe "*non est homo nisi aequiuoce*"⁵³ ». Et Boèce de Dacie précisait que celui qui ne s'élève pas à l'idéal de la vie contemplative, ne participe pas pleinement à l'humanité car il n'est que « *imperfectum individuum in specie sua, nec habet actiones humanas* »⁵⁴.

Or, c'est très précisément cette conception que Pic oppose à l'humanisme « littéraire » dont Ermolao Barbaro s'était fait l'éloquent défenseur. Dans son *Epistola de genere dicendi philosophorum*, Pic concède que « celui qui ne se préoccupe pas d'élégance littéraire n'est pas un homme raffiné (*humanus*) », mais il ajoute immédiatement : « n'est pas homme (*homo*) du tout, celui qui n'est pas philosophe »⁵⁵.

52. C'est ainsi que, discutant de l'*aeuum*, Pic distingue nettement ce qu'il en dirait *selon la théologie*, de ce qu'il en dirait *selon les philosophes* : *Concl. in theologia* n° 28 (598) : « Théologiquement parlant, j'affirme que dans l'éternité il n'est pas de succession formellement intrinsèque et continue, mais bien plutôt déterminée, ce que je dirais autrement en parlant à la manière des philosophes » « *Theologicè loquendo, dico, quod in aevo non est successio formaliter intrinseca continuatiua, sed bene terminatiua, secundum philosophos tamen aliter dicerem* ». Pic semble même retrouver cette pratique de la double vérité chez Albert le Grand qui aurait affirmé que les « essences inchoatives » sont coéternelles à la matière, *selon la philosophie* et créées en même temps qu'elle *selon la foi*, cf. *Concl. sec. Albertum Magnum* n° 4 (4) : « *In quolibet puncto materiae, sunt per inchoationis potestatiuum essentiae omnium formarum naturalium, materiae coaeternae secundum philosophiam, concreatae secundum fidem.* » Cette même théorie affleure encore dans cette section des *Conclusions*, qui, selon, le titre que Pic leur donne, « ne s'éloignent que peu de la façon coutumière de philosopher ». Dans la soixante-et-onzième de ces conclusions (490), Pic affirme que « selon tous les philosophes, il faut dire que Dieu fait tout ce qu'il fait nécessairement » « *Secundum omnes philosophos dicendum est, Deum necessario agere quicquid agit* ». Cette conclusion semble en effet avoir été assez généralement admise, comme l'indique le fait qu'elle ne fut pas condamnée par les Commissaires. Or, ce nécessitarisme, si typique de l'aristotélisme arabe, est évidemment incompatible avec le dogme de la toute-puissance d'un Dieu créateur. Dès lors, Pic se trouve devant un dilemme apparemment incontournable : il devrait en effet conclure, soit à l'impossibilité pour un chrétien d'être philosophe, soit à l'obligation pour un théologien chrétien de dissocier vérité philosophique et vérité théologique. Dans ce cas et sur ce point, Pic se serait fort rapproché de la conception scotiste. Quant à sortir du dilemme en distinguant méthodologiquement, comme l'avait fait Albert le Grand et Boèce de Dacie, entre la vérité *simpliciter* de la foi et la vérité *secundum quid* de la raison philosophique, ce serait là également faire appel à la « double vérité ».

53. Luca BIANCHI, *op. cit.*, p. 157.

54. *Ibid.*

55. « *Non est humanus qui sit insolens politiora litteraturae ; non est homo qui sit experts philosophiae* » (*Opera omnia*, fol. 357).

Cette dignité première de l'activité philosophique forme la trame de l'*Oratio de hominis dignitate*, l'écrit le plus célèbre de Jean Pic. C'est en termes exaltants que Pic y décrit la lente et longue ascèse qui conduira l'âme à l'*epopteia*, c'est-à-dire à la révélation suprême qui l'unira à son Créateur. Et cette union mystique surviendra lorsque « Bacchus, conducteur des Muses, dans les signes visibles de la nature nous montrera, à nous devenus philosophes, les réalités invisibles de Dieu⁵⁶ ».

« À nous devenus *philosophes* » : Pic ne dit pas « à nous devenus *théologiens* », ni « prophètes ». Ce sera donc en tant que philosophe que l'homme pourra atteindre à la révélation. Le rationalisme implicite de cette affirmation semble rendre inutile tout appel à la théologie. Cette thèse de la suffisance et de l'universalité de la philosophie, que les censeurs avaient lue dans les écrits de Boèce de Dacie, apparaît plusieurs fois dans les articles condamnés en 1277⁵⁷, entre autres dans l'article sixième, qui se lit comme suit :

[...] qu'il n'est nulle question dont la raison puisse discuter, que le philosophe ne doive pas discuter et définir, car les raisons sont reçues à partir des choses. La philosophie doit considérer toute chose selon chacune de ses parties.

Roland Hissette, dans son *Enquête...*, avance que « l'auteur visé [par cet article] est manifestement Boèce de Dacie », et il précise que les censeurs avaient interprété cette affirmation « dans le sens d'un rationalisme absolu, qui ruinerait les sciences théologiques et jugerait superflu l'apport de la révélation chrétienne »⁵⁸.

Soulignons encore que, dans la même section de l'*Oratio*, Pic décrit à plusieurs reprises les étapes successives de l'ascension mystique de l'âme et de sa purification ; or, les diverses formulations utilisées par Pic impliquent clairement que cette purification est purification intellectuelle : c'est une même démarche philosophique qui nous libérera de l'ignorance, des vices et de l'affectivité, celle-ci considérée de toute évidence comme mettant un frein à l'élan spirituel de l'âme⁵⁹.

56. « *Tum Musarum dux Bacchus in suis mysteriis, idest naturae uisibilibus signis, inuisibilia Dei philosophantibus nobis ostendens, inebriabit nos ab ubertate domus Dei [...]* » (*Oratio*, p. 122-124).

57. Art. 2 (154) : « *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum* » ; art. 6 (145) : « *Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes* » ; art. 7 (24) : « *Quod omnes scientiae non sunt necessariae, praeter philosophicas disciplinas ; et quod non sunt necessariae, nisi propter consuetudinem hominum.* »

58. Roland HISSETTE, *op. cit.*, p. 23-24.

59. « [...] ergo et nos [...] per moralem scientiam affectuum impetus coercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et uitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debacchentur aut ratio imprudens quandoque deliret » (*Oratio*, p. 112-114). Que Pic use du terme *debacchentur* précise le sens dans lequel il faut entendre la référence au « Bacchus » de la citation donnée en n. 55 ; cf. Louis VALCKE, « Le dionysisme apollinien de Jean Pic de la Mirandole », *Canadian Journal of Italian Studies*, XV (1992), p. 1-10.

Pic précise que ce sera par la « partie discursive ou ratiocinante » de l'âme que nous rejoindrons la béatitude théologique⁶⁰ ; ou encore : ce sera bien la *logique* et la philosophie *naturelle* qui conduiront l'âme vers l'ultime purification⁶¹.

Dans le contexte de l'époque, cette référence à la philosophie naturelle est chargée d'un sens précis : elle renvoie à cette conception de l'*eudaimonia*, qu'Aristote expose dans le dixième livre de son *Éthique à Nicomaque* (X, 7-9, 1177a12-1179a20). Pour Aristote, c'est dans la pure contemplation de la vérité, vers laquelle l'âme est essentiellement ordonnée, qu'elle atteint à la félicité suprême. Les averroïstes en avaient conclu que la félicité est un état intellectuel et non un état affectif. Pour l'« averroïste » Siger également, et toujours selon Bianchi :

[...] la philosophie se présente comme *itinerarium mentis in Deum* totalement rationnel, guidé par une argumentation démonstrative plutôt que par les symbolismes, les visions et les extases bonaventuriennes, [...] la contemplation et la félicité à laquelle elle conduit sont le corollaire final d'une cascade de théorèmes, la synthèse extrême d'une très vaste expérience cognitive⁶².

Or, c'est bien ce même intellectualisme qui forme la trame sur laquelle Pic, dans l'*Oratio*, a tissé les étapes de son propre *itinerarium mentis*. Comme le soulignait Jean-Claude Margolin, pour Pic :

[...] l'amour de Dieu, c'est [...] l'amour intellectuel de Dieu, [...] car c'est seulement à l'intellect qu'est révélé le véritable universel, qui constitue comme un moment nécessaire et la marque authentique de la divinité⁶³.

Cette conception avait également été celle de Boèce de Dacie, qui l'avait exprimée dans son *De summo bono sive de uita philosophi*. En effet, affirme-t-il, l'activité contemplative étant la plus parfaite qui soit, le philosophe qui l'exerce « *est in optimo statu qui est homini possibilis*⁶⁴ ». Or, l'*eudaimonia* aristotélicienne avait été censurée par Tempier dans l'article 170(144) de son édit⁶⁵, et cela, parce que, selon les termes de Hissette :

Cette proposition est l'expression d'un intellectualisme outré, incompatible avec le christianisme, parce qu'il exclut les valeurs morales et, à leur sommet, la charité, *habitus* de la volonté et non de l'intelligence⁶⁶.

60. « *Quod cum per artem sermocinalem siue rationariam erimus consequuti [...] per [...] naturae gradus philosophantes [...] donec in sinu Patris theologica felicitate consumabimur* » (*Oratio*, p. 116).

61. « *Sedabit dialectica rationis turbas inter orationum pugnantias et syllogismorum captiones anxie tumultuantis. Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dissidia, quas inquietam hinc et inde animam uexant, distrahunt et lacerant* » (*Oratio*, p. 118).

62. Luca BIANCHI, *op. cit.*, p. 156.

63. Jean-Claude MARGOLIN, « Pic de la Mirandole », *Encyclopedia universalis*, Paris, Enc. Univ. de France, 1973.

64. « *Et inter operationes uirtutis intellectiuae, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt uitam suam in studio sapientiae* » (BOETHII DACI, *De summo bono*, N.G. GREEN PEDERSEN, éd., Hauniae, G.E.C. Gad [1976], Pars I, p. 374).

65. Art. 170(144) : « *Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in uirtutibus intellectualibus* ». D'autres articles vont dans le même sens, tels les art. 171(157) et 172(176).

66. Roland HISSETTE, *op. cit.*, p. 263.

Souignons encore que, selon ce qu'en dit Pic, l'*epopteia*, cette extase mystique de l'âme, pourrait être atteinte *adhuc degens in terris*, « dès ce bas monde⁶⁷ ». Or, la thèse « *quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam* », après avoir été expressément condamnée par les censeurs de 1277 [art. 9 (36)], fut reprise par Nifo, qui l'avait attribuée à Siger de Brabant. C'est également une des thèses centrales de l'ensemble des « averroïstes⁶⁸ », et elle correspond très exactement à ce que Bruno Nardi, dans son essai, avait appelé « *la mistica averroïstica*⁶⁹ », terminologie par laquelle il décrit la démarche mirandolienne.

Mandonnet avait estimé jadis que l'opuscule de Boèce était « le manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste⁷⁰ ». Vu l'étonnant parallélisme des textes, ce jugement pourrait-il être appliqué à Jean Pic⁷¹ ?

Le Mirandolien, dans l'*Oratio*, ne se prononce sans doute pas aussi clairement qu'on eût pu le désirer et il reste plutôt ambigu.

D'une part, il nous dit sans détour que cette ascèse, philosophique au départ, conduit à une sagesse *théologique*. Reprenant l'image biblique de l'Échelle de Jacob, dont chaque échelon représente un progrès dans la connaissance pure, il précise que nous avons à poursuivre cette démarche jusqu'à ce que, « nous reposant enfin dans le sein du Père qui siège au faite de l'échelle, nous atteignons la perfection dans la félicité *théologique*⁷² ».

Il semble bien que nous retrouvions ici la subordination traditionnelle de la philosophie, *ancilla theologiae*. Mais cette référence à la « sagesse théologique », ne suffit pas à lever l'ambiguïté du texte de Pic : encore faudrait-il savoir de quelle théologie il

67. *Oratio*, p. 122.

68. Dans un texte récent, David Piché décrit en des termes en lesquels on pourrait tout aussi bien reconnaître l'attitude de Jean Pic, cette démarche intellectuelle « qui débute par la saisie des causes naturelles à l'œuvre derrière les étants mondains en devenir, se poursuit par la conjonction de l'âme humaine avec les étants métaphysiques, les intelligences séparées motrices des sphères célestes du cosmos péripatéticien, pour conduire finalement l'homme à cette union amoureuse avec la cause sans cause, par le biais d'une connaissance du divin à la fois spéculative et contemplative en laquelle se réalise la félicité terrestre de l'homme qui a décidé de vivre selon l'intellect [...]. Être philosophe, cela signifie, selon la vision proposée par Boèce de Dacie dans le *De summo bono* et partagée par ses collègues, pouvoir éprouver dès ici-bas cette incomparable *voluptas* que procure la vie contemplative, parvenir à cet *ultimus status* dans lequel se réalise la perfection de l'humaine condition sur terre, [...] cela se conquiert par la traversée d'un exigeant itinéraire de l'esprit [...] » (texte manuscrit, à être publié prochainement dans David PICHÉ, *La Condamnation de 1277*, nouvelle édition, traduction et commentaire par David Piché, Paris, Vrin).

69. Bruno NARDI, *op. cit.*

70. Cité par Roland HISSETTE, *op. cit.*, p. 17.

71. Notons que ce jugement ou cette accusation serait tout aussi bien applicable à nul autre qu'Albert le Grand, si l'on en croit Alain de Libera. Albert, en effet, décrit lui aussi cet « état de conjonction ou de vie théorétique [que] les philosophes définissent comme "le but suprême de l'existence humaine" ; il y a donc ici-bas une forme de vie qui, au minimum, anticipe la béatitude promise aux élus dans la patrie céleste, et, au maximum, se suffit à elle-même ». Albert décrit ainsi « la doctrine gréco-arabe de l'"intellect acquis" (*intellectus adeptus*) », sans pour autant l'affirmer explicitement comme sienne. Mais en allait-il autrement de Boèce ? Cf. Alain de LIBERA, *op. cit.*, p. 399.

72. « [...] *donec in sinu Patris qui super scalas est tandem quiescentes, theologica felicitate consummabimur* » (*Oratio*, p. 116).

s'agit ici, car pour Aristote également c'est en la théologie que la philosophie atteignait son terme, théologie naturelle évidemment.

D'autre part, on sait que l'*Oratio* a connu une double rédaction⁷³. C'est à cette seconde version que l'on se réfère habituellement, et cette seconde version ajoute à la première un célèbre « discours sur la paix » en lequel, après avoir réitéré que « la philosophie naturelle apaisera les débats et les conflits d'opinion qui tourmentent, divisent et déchirent une âme tirée en tout sens », Pic souligne que cette philosophie :

[...] les apaisera de façon à nous enjoindre de toujours nous rappeler que la nature, d'après Héraclite, tire origine de la guerre [...]. La philosophie naturelle nous dira donc qu'elle ne peut nous procurer un repos véritable ni une paix durable, mais que ce rôle et ce privilège sont dévolus à sa maîtresse, la très sainte théologie⁷⁴.

Ici, aucun doute ne subsiste : la philosophie ne jouit pas de cette suffisance « averroïste », et la théologie qui doit la dépasser est bien la théologie catholique la plus orthodoxe. C'est ce que confirme la lettre que Pic écrit à son ami Jérôme Benivieni, où il explique que l'idée de cet ajout lui est venue en une illumination instantanée, « *illico, subita quadam concitatione* », alors qu'il lisait dans l'Évangile de Jean les paroles du Christ « je vous donnerai la paix que le monde et la nature ne peuvent vous donner »⁷⁵. Encore qu'il serait toujours possible de faire remarquer que cette seconde rédaction, où Pic se montre très certainement orthodoxe, a été écrite *in tempore opportuno*, alors qu'il avait eu vent de la cabale qui, à Rome se montait contre lui...

Pic semble donc assez indécis, penchant alternativement vers une conception tantôt catholique, tantôt « averroïste » des relations entre philosophie et théologie, mais n'oublions pas que l'*Oratio* aurait dû être un discours public prononcé devant l'auguste assemblée des plus hauts docteurs de la Chrétienté. Il importait donc que Pic y fasse preuve de diplomatie et qu'il s'y montrât prudent.

73. Et même triple selon la reconstruction proposée par Francesco BAUSI, dans *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Florence, Leo S. Olschki ed., 1996.

74. « *Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dissidia, quae inquietam hinc et inde animam uexant, distrahunt et lacerant. Sed ita sedabit, ut meminisse nos iubeat esse naturae iuxta Heraclitum ex bello genitam [...]; idcirco in ea ueram quietem et solidam pacem se nobis praestare non posse, esse hoc dominae suae, idest sanctissimae theologiae, munus et priuilegium* » (*Oratio*, p. 118). Notons que Paul O. Kristeller voyait dans cette hiérarchie la preuve de l'orthodoxie de Pic, faisant remarquer que « in the *Oratio* [...] it is quite evident that Pico places theology above the three traditional parts of philosophy, ethics, dialectic and natural philosophy. The distinction is made even sharper because Pico seems to include metaphysics under natural philosophy, and to restrict theology to the specific doctrines of Christianity based on faith and revelation » (Paul O. KRISTELLER, « Giovanni Pico and his Sources... », dans *L'Opera e il Pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella Storia dell'Umanesimo*, Florence, I.N.S.R., 1965, p. 79). Si l'interprétation de Kristeller est exacte, il faudra admettre que, sur ce point, Pic va dans le sens de Jean Duns Scot, qui avait lui-même opéré cette distinction.

75. Lettre du 12 novembre 1486, cf. Eugenio GARIN, « La prima redazione dell'*Oratio de hominis dignitate* », dans *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, Sansoni, p. 231.

*

Il reste cependant deux indices, présents dès la première rédaction, qui sont d'un intérêt particulier. Le premier, que j'ai déjà eu l'occasion de souligner, fait incontestablement pencher la balance en faveur de l'orthodoxie. Il s'agit de ce jeu verbal où l'on voit Pic opposer la forme active *degenerare*, à la forme passive *regenerari*. Le Mirandolien souligne ainsi que l'homme peut, de lui-même, *dégénérer* au niveau de la brute, mais qu'il doit vouloir *être régénéré* pour atteindre son salut, ce qui suppose une grâce ou intervention divine⁷⁶.

L'autre indice, apparemment clair, reste malgré tout ambigu. Si Pic, paraphrasant saint Paul (2 Co 12,2), souligne que « nous ne pouvons parvenir par nous-mêmes (à prendre modèle sur la vie des anges), nous qui sommes chair et n'avons de goût que pour les choses de la terre », il semble signaler également que ce n'est pas, à proprement parler, une grâce qui nous fait défaut, mais plutôt un certain type de connaissance, et que cette connaissance, nous la trouverons « chez les Pères d'autrefois ». Ce n'est donc pas par la prière, par exemple, mais par une démarche intellectuelle que « nous pourrions acquérir pour nous-mêmes une foi certaine et très riche »⁷⁷.

*

Nous l'avons dit, dans le cadre averroïste, l'activité philosophique devient l'activité spécifique, le signe essentiel de la nature humaine. Elle est alors bien commun à tous, et elle devrait donc être accessible à tout animal raisonnable.

C'est la raison pour laquelle Siger de Brabant avait écrit que « *uelare philosophiam non est bonum*⁷⁸ ». Il est difficile d'imaginer que le hasard seul ait conduit Pic à reprendre et à développer cette métaphore de la « nudité » philosophique, comme il le fait en sa lettre à Barbaro. Il y affirme, en effet, que « la philosophie s'offre en toute sa nudité aux regards de tous, elle veut être sous tous les yeux, totalement exposée aux jugements, car elle sait qu'elle a de quoi plaire totalement à tous »⁷⁹.

Que la philosophie soit accessible à tous, ne veut pas dire que la pratique de la philosophie soit aisée ou simple. Par son objet même, la recherche des principes des choses, la recherche des « essences séparées », la philosophie est ardue et obscure. Il s'ensuit que, bien qu'universelle, la philosophie n'est pas pour autant « vulgarisable ». Pic sait qu'il ne s'adresse qu'à une élite intellectuelle. Invoquant les plus hautes autorités, de Pythagore, Platon, Aristote, Origène, l'Aréopagite, à l'Évangile,

76. « *Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare ; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari* » (*Oratio*, p. 106).

77. « *Quod cum nobis per nos, qui caro sumus et quae humi sunt sapimus, consequi non liceat, adeamus antiquos patres, qui de his rebus utpote sibi domesticis et cognatis locupletissimam nobis et certam fidem facere possunt* » (*Oratio*, p. 112).

78. Cf. Sous ce titre, la discussion de cette question par Luca BIANCHI, dans *Rivista di storia della filosofia*, 2 (1985), p. 255-270.

79. « [...] *nudam se praebet philosophia undique conspicuam, tota sub oculos, sub iudicium uenire gestit, scit se habere unde tota undique placeat* » (*Lettre à Barbaro, Opera omnia*, fol. 356).

Pic proclame dans l'*Oratio* que « révéler au peuple les mystères les plus secrets [...] exposer les plus hauts arcanes de Dieu, que serait-ce autre que donner le sacrement aux chiens, et jeter les perles aux pourceaux⁸⁰ ? »

Et il confie à Barbaro que « nous nous attendons au silence admiratif du petit nombre⁸¹ », plutôt qu'aux applaudissements d'un vaste auditoire.

Cet élitisme, paradoxal en un sens, si philosophie et nature humaine sont liées d'un lien essentiel, se retrouve tout aussi bien, conséquence d'une même vision, auprès de la plupart des « averroïstes ». Luca Bianchi notait le caractère « fortement aristocratique et élitaire » de l'idéal philosophique :

Quoique la « félicité mentale » soit la fin vers laquelle tous sont appelés, quoique ne pas se dédier à la recherche soit une faute (*peccatum*), quoique se font blâmer ceux qui renoncent à elle pour se contenter d'une vie charnelle et sensible, il était considéré comme évident a priori que seul un très petit nombre pourrait atteindre les sommets de l'activité théorétique⁸².

Comme on l'a dit récemment à propos de Siger de Brabant : « [...] l'ascétisme philosophique dont Siger fait l'apologie trouve ainsi son aboutissement ultime dans un aristocratism intellectuel auquel tous les maîtres ès arts de sa génération communieront⁸³ ». Ici encore, le parallélisme avec l'attitude de Pic est manifeste.

*

Si, comme on l'a vu, pour Aristote, la vie contemplative jouit d'une essentielle supériorité sur la vie active, la philosophie, comme recherche désintéressée de la vérité pour elle-même, doit être caractérisée par une gratuité absolue. Encore renforcée par des éléments néoplatoniciens, cette hiérarchie aristotélicienne deviendra le dénominateur commun à la plupart des tenants de l'averroïsme. Elle allait à son tour conduire à un désengagement social, et même à un mépris de l'activité politique — à l'évidente exception de quelques-uns, comme Dante Alighieri⁸⁴ et Marsile de Padoue, entre autres.

80. « *At mysteria secretiora [...] altissimae diuinitatis arcana plebi palam facere, quid erat aliud quam dare sanctum canibus et inter porcos spargere margaritas ?* » (*Oratio*, p. 156).

81. « [...] *sed expectamus paucorum potius pro admiratione silentium* » (*Lettre, Opera omnia*, fol. 354) ; et encore : « [...] ce n'est pas pour l'homme du commun que nous avons écrit, mais pour toi et tes semblables » « *uulgo non scripsimus, sed tibi et tui similibus* » (fol. 354) ; « le vulgaire, nous ne faisons rien pour l'attirer, mais tout pour le tenir à distance » « *uulgus [...] non allectare quaerimus, sed absterrere* » (fol. 355).

82. Luca BIANCHI, *op. cit.*, p. 156.

83. David PICHÉ, *op. cit.*

84. L'intellectualisme de Dante le rapproche des « averroïstes », cependant, il souligne, plus que d'autres, que la vie doit se dérouler dans un cadre social, sous le règne de lois justes, car trop rares sont ceux qui par eux-mêmes se laisseraient guider par le jugement de la raison, seul garant de toute vraie liberté. Pour la vaste majorité des hommes, les lois sont nécessaires de façon à les détourner de suivre leurs penchants naturels ; cf. François-Xavier PUTALLAZ, *op. cit.*, Situation VII : « Dante ou la liberté des philosophes », p. 263-289, en part. p. 286.

Pour Pic également, la *gratuité* sera la marque du philosophe authentique et en conséquence, il rejette avec orgueil tout utilitarisme :

Actuellement, en effet, tout ce que laisse entendre le mot « philosopher » — tel est le malheur de notre temps — suscite mépris et blâme plutôt qu'honneur et gloire. C'est ainsi que les esprits de tous ou presque sont pénétrés de cette persuasion funeste qu'on ne doit pas philosopher du tout, ou que c'est l'affaire du petit nombre. Comme si avoir sous les yeux, sous la main, en toute certitude, les cause des choses, les voies de la nature, les desseins de Dieu, les mystères de la terre et des cieux, ce n'était rien du tout, à moins que l'on puisse en soutirer quelque faveur ou en retirer quelque gain. Que dis-je ? L'on en est venu à ce point, hélas !, que seuls sont estimés sages ceux qui font une étude mercenaire de la sagesse, à telle enseigne que l'on peut voir l'opinion bannir, huer et siffler la pudique Pallas en séjour chez les hommes par un bienfait des dieux [...] ⁸⁵.

À partir de La Fratta, où il s'était concentré sur la rédaction de l'*Oratio* et de ses *Conclusiones*, Pic avait déjà exposé cette même conception à son ami Andrea Corneo. Celui-ci l'avait incité à mettre un point final à ces interminables études philosophiques et à mettre ses talents au service de quelque prince italien. Au moins, lui dit Corneo, tu ferais enfin quelque chose d'utile. Touché au vif de ses plus intimes convictions, Pic répliqua de façon parfaitement claire :

Tu n'as donc pas compris combien est haute l'opinion que les philosophes ont d'eux-mêmes, eux qui, selon Horace, se considèrent rois parmi les rois. Ils ne se soumettent ni aux conformismes ni au service, ils vivent en eux-mêmes, et, satisfaits de leur paix intérieure, ils se suffisent et ne recherchent point les choses extérieures, et tout ce que la plèbe honore, eux le dédaignent, tous les plaisirs que les hommes désirent ou les ambitions qui les motivent, eux s'en détournent et les condamnent. Je m'en tiens à cette mienné conviction et je préfère ma cellule, mes études, les plaisirs de mes livres, la paix de mon âme, aux cours princières, aux affaires, à vos préoccupations, aux faveurs des charges publiques ⁸⁶.

Sous cette haute rhétorique, ce sont bien les paroles de Siger qui résonnent, lui qui n'hésitait pas à proclamer que les philosophes étaient « *nobiliores regibus et principibus* » ⁸⁷.

85. « *Est enim totum hoc philosophari (quae est nostrae aetatis infelicitas) in contemptum potius et contumeliam, quam in honorem et gloriam. Ita inuasit fere omnium mentes exitialis haec et monstruosa persuasio, aut nihil aut paucis philosophandum. Quasi rerum causas, naturae vias, uniuersi rationes, Dei consilia, caelorum terraeque mysteria, prae oculis, prae manibus exploratissima habere nihil sit prorsus, nisi uel gratiam inde aucupari aliquam uel lucrum sibi quis comparare possit. Quin eo deuentum est ut iam (proh dolor !) non existimentur sapientes nisi qui mercenarium faciunt studium sapientiae, ut sit uidere pudicam Palladem, deorum munere inter homines diuersitantem, eiici, explodi, exsibilari [...]* » (*Oratio*, p. 130).

86. « [...] *sub culpae nota uel criminis censeatur, ergo uicio alicui uertetur [...] quod diuina mysteria, naturae consilia perscrutans, hoc perfruat otio, caeterarum rerum despector & negligens, quando illa possurit, sectatorum suorum uota satis implere [...]. Scribis appetere tempus, ut me alicui ex summis Italiae principibus dedam. Adhuc illam philosophantium de se opinionem non nosti, qui iuxta Horatium se regum reges putant, mores pati & seruire nesciunt, secus habitant, & sua contenti animi tranquillitate, si sibiipsis ipsis supersunt, nihil extra se quaerunt, quae in honore sunt apud uulgus, inhonora sunt apud illos, & omnino quaecunque uel humana sitit libido, uel suspirat ambitio, negligunt & contemnunt [...]. In hac opinione perstans, cellulam meam, mea studia, meorum librorum oblectamenta, meam animi pacem, regis aulis, publicis negociis, uestris aucupiis, curie fauoribus, antepono » (*Lettre à Andrea Corneo, Opera omnia*, fol. 377).*

87. Luca BIANCHI, *op. cit.*, p. 158, n. 60.

Et sans doute subodore-t-on dans ce « rejet des plaisirs que les hommes désirent », en faveur de la paix intérieure, propice à la philosophie, une trace de cette « ascèse laïque », que certains « averroïstes » avaient été les premiers à prôner. Sans doute encore est-ce en référence à cette « morale laïque » qu'il est possible d'interpréter le célibat de Pic, apparemment sans défaillance après l'épisode du « rapt de Marguerite ». De même peut-on supposer que c'est ce « désir de paix intérieure » qui lui fera rejeter l'état matrimonial, tout en reconnaissant que, que par rapport au service public, le mariage, quand même, lui semblait être un moindre mal⁸⁸... Ici encore, Pic semble prendre Siger de Brabant pour modèle, lui qui :

[...] se rattachant à une ancienne tradition classique et patristique, réapparue au XII^e siècle, soulignait l'incompatibilité entre philosophie et mariage, [sans cependant proposer] l'amour libre comme alternative, mais bien la chasteté et même la virginité⁸⁹.

Notons encore que c'est bien en tant que *philosophe* que Pic, dans sa lettre à Corneo, exalte la vie philosophique. Jamais il n'y fait allusion, ni à la théologie, ni à la révélation. Distinguant radicalement le plan de la philosophie et de la raison, du plan de la théologie et de la foi, c'est en philosophe averroïste que Pic se prononce ici. Il rejoint ainsi le discours qu'il tient dans l'*Oratio*, mais sans les ambiguïtés de cette dernière. Sans doute est-ce parce que, à l'opposé de l'*Oratio*, document essentiellement public, la lettre reste en principe un écrit privé, en lequel Pic croit pouvoir s'exprimer plus librement.

*

Une dernière remarque encore. On se rappelle que parmi les 900 thèses ou conclusions proposées par Jean Pic, treize ont, à divers titres, été jugées condamnables par la Commission d'enquête. Parmi ces thèses, deux, au moins, méritent d'être discutées dans le cadre de la problématique qui nous occupe.

On sait que Pic a été réellement fasciné par la magie et la cabale. Il en parle en détail et avec enthousiasme dans son *Oratio*, et dédie à ces arts un grand nombre de conclusions (soit 145/900). On a voulu voir dans cet intérêt le témoignage de cette modernité prométhéenne dont Jean Pic se serait fait le héros et le prophète.

Si vraiment la magie et la cabale ont eu, dans l'œuvre de Pic, et par rapport à son époque, la signification faustienne que l'on a prétendu y voir, on comprend mal que ni la magie, ni la cabale ne semblent avoir retenu l'attention des censeurs, ni ne furent condamnées par eux. Une seule parmi les treize *Conclusions* réprochées évoque magie et cabale, mais elle le fait en ces termes :

Il n'y a pas de science qui nous donne plus de certitude sur la divinité du Christ que la magie et la cabale⁹⁰.

88. « *Militiam quoque saeculi & coniugale uinculum perosus fuerat, interrogatusque inter iocandum quid ei, ad alterum subeundum onus ferendumque & necessitate cogente & optione data, leuius uideretur, haesitabundus aliquantulum nutabundusque necnon paucillum subridens, coniugum respondit, cui non tantum esset & seruitutis annexum & periculi quantum militiae* » (*Uita...*, éd. C.H. MILLER, p. 328).

89. Luca BIANCHI, *op. cit.*, p. 154.

Manifestement, ce ne sont ni la magie, ni la cabale en tant que telles, qui sont visées par les censeurs, mais bien l'usage que Pic prétend en faire, soit de donner à travers elles une démonstration de la divinité du Christ. Voilà qui relèverait de ce rationalisme honni par les tenants de la fidéiste *uia moderna*, et qui correspondrait d'autre part à l'intellectualisme des averroïstes et de la *uia antiqua* thomiste.

C'est cette idée de preuve, de preuve en raison, qui pour les censeurs est inacceptable et même sacrilège. En effet, la Commission était composée majoritairement de théologiens se réclamant de la *uia moderna*, et Garcia, évêque d'Alès, en était l'éminence grise et certainement la personnalité la plus forte. Or, revenant deux ans plus tard sur le procès de Pic, il exprimera de façon la plus claire les principes fidéistes qui animaient les commissaires. Il dira en effet ceci :

C'est de manière toute particulière qu'il faut honorer Dieu et lui obéir ; c'est pourquoi il faut croire en lui sans aucune motivation ni argument de raison [...] le seul acte de foi qui soit digne de Dieu, est seulement l'acte par lequel on croit sans aucune incitation, ni de la raison, ni de quelque démonstration, gratuitement, en d'autres mots, et par obéissance, et non parce qu'Il est véridique, ni parce qu'est vrai ce qu'il affirme, et toute autre croyance est irrégieuse et fait injure à Dieu⁹¹.

On ne saurait trouver expression plus radicale du fidéisme, et il est évident que, sur ce point, aucun compromis n'était possible entre la position intellectualiste de Pic, et celle de ses censeurs. C'est pour son intellectualisme, et non pour sa référence à la magie et à la cabale, que cette conclusion fut déclarée hérétique par les commissaires, et ce, à l'unanimité.

Enfin, autre conclusion condamnée par la Commission, celle que Pic lui-même, dans son *Apologie*, intitulé *De libertate credendi*, soit sa 18^e conclusion de théologie. Pic ouvre cette conclusion par un avertissement, en lequel il est possible de subodorer quelque relent de la théorie de la « double vérité » :

J'affirme qu'il est probable (et je l'affirmerais fermement si ce n'était pas contraire à la façon de parler commune des théologiens) et je soutiens toutefois qu'il est en soi probable d'affirmer que, de même que nul n'estime qu'une chose est précisément telle, parce qu'il veut l'estimer ainsi, de même nul ne croit qu'une chose est précisément vraie, parce qu'il veut croire qu'elle est vraie.

Corollaire : Il n'est pas dans le libre pouvoir de l'homme de croire qu'un article de foi est vrai ou faux à sa convenance⁹².

90. *Concl. mag.* n° 9 (780) : « *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala* ».

91. « *Deo debetur specialis honorificentia et oboedientia in credendo, quare credendum est sibi sine quacunque persuasione et rationis apparentia [...]. Deo degna credulitas est illa et solo talis qua ei creditur sine omni pignore rationum aut probationum coactione, gratis scilicet et oboedienter, et non propter hoc quod uerax est aut uerum est quod loquitur ; et omnis alia credulitas est irreligiosa et Deo contumeliosa* » (cité par Giovanni DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola*, Rome, Paris, Tournai, New York, Desclée & C., 1965, p. 183).

92. *Concl. in theologia* n° 18 (588) : « *Dico probabiliter, et nisi esset communis modus dicendi theologorum in oppositum firmiter assererem, assero tamen hoc dictum in se esse probabile, id est, quod sicut nullus opinatur aliquid ita esse praecise, quia uult sic opinari, ita nullus credit aliquid esse uerum praecise, quia uult credere id esse uerum.*

On le voit, cette thèse n'a rien à voir avec la problématique moderne de la libre pensée, ni avec celle de la liberté de conscience, elle porte, de manière générale, sur la relation entre « volonté » et « intellect ». Pic, ici encore fidèle à l'intellectualisme de la *uia antiqua*, reprend la thèse constante des « averroïstes », selon laquelle la volonté est naturellement subordonnée à l'intellect. Quant à la liberté, elle réside dans le jugement de la raison. Il s'ensuit que l'acte de foi requiert l'assentiment de notre intelligence. C'est la position thomiste et intellectualiste traditionnelle qui, on l'a vu ci-dessus, avait été, au moins indirectement, anathématisée par la condamnation de 1277⁹³.

*

Notre survol de l'œuvre de Jean Pic de la Mirandole nous a ainsi permis de retrouver plusieurs des thèmes qui furent au centre de la condamnation prononcée par Étienne Tempier le 7 mars 1277.

Cette œuvre témoigne ainsi de la persistance, bien au-delà de la censure qui lui avait été imposée plus deux siècles plus tôt, de ce courant philosophique intellectualiste, et de sa puissante résurgence « averroïste » au XV^e siècle.

Corollarium : non est in potestate libera hominis credere articulum fidei esse uerum, quando placet, et credere eum esse falsum, quando sibi placet ».

93. Cf. ci-dessus, n. 13.