DE PÉTRARQUE A DESCARTES

Fondateur : PIERRE MESNARD

Direction : Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

XXXII

XVIe COLLOQUE INTERNATIONAL DE TOURS

PLATON ET ARISTOTE A LA RENAISSANCE

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve

1976

Universidad de Navarra
Servicio de Bibliotecas

1267987

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustrations, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1976
Printed in France

AVANT-PROPOS

Le volume que nous présentons au public, 32e de la Collection « De Pétrarque à Descartes », est constitué par les Actes du XVIe Colloque International d'Etudes Humanistes, organisé en juillet 1973 par le Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, sous la double direction de M. Maurice de Gandillac, professeur de philosophie à l'Université de Panthéon-Sorbonne, et de moi-même. Actes du XVIe Colloque de Tours, à l'exception toutefois de deux conférences, dont nous regrettons vivement l'absence, l'une de Mme Christine Martineau (de l'Université de Nice) sur Briçonnet et Marguerite de Navarre, l'autre du Prof. Paul Czartoryski (de l'Académie des Sciences de Pologne). Selon l'habitude, les discussions, souvent très animées et fort enrichissantes, qui ont suivi les communications, n'ont pas pu prendre place dans cette publication, pour des raisons d'ordre matériel.

Le plan adopté *a posteriori,* mais préparé par les organisateurs du Colloque dans le choix qu'ils avaient fait des orateurs et dans les sujets de conférences qu'ils leur avaient suggérés, apparaît dans la division du volume en sept grandes sections. Dans une chronique publiée en 1974 dans la *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (t. XXXVI, 1, pp. 157-173), j'ai essayé de dégager, au lendemain du Colloque, ses enseignements majeurs, soulignant les lignes de force, de convergence ou de divergence des 33 conférences principales. Je me permets d'y renvoyer le lecteur, me contentant de rappeler qu'en intitulant le colloque « Platon et Aristote à la Renaissance », et non pas « Platonisme et Aristotélisme à la Renaissance », nous voulions éviter à tout prix d'introduire d'entrée de jeu des divisions catégorielles ou des concepts trop généraux, imprécis, problématiques, aplatissant — au lieu de l'exalter — le relief historique et philosophique. C'est sous leur seule responsabilité et avec leurs propres grilles interprétatives que les auteurs des communications ont réintroduit les expressions — sans doute inévitables, même pour les auteurs du plan de l'ouvrage — de platonisme, de néo-platonisme, d'aristotélisme ou d'antiaristotélisme.

Ni Platon ni Aristote ne sont réductibles à l'unité, pas plus à l'époque de la Renaissance que dans leur passé historique. Ils ne cessent pas non plus de dialoguer entre eux d'un bout à l'autre de la Renaissance, et même bien au-delà. C'est à quelques échos de ce dialogue que nous voulons convier le lecteur.

J.-C. MARGOLIN
décembre 1975.

I

DU XV^e AU XVI^e SIÈCLE : PLATONISME, ARISTOTÉLISME, CHRISTIANISME

PLATONISME ET ARISTOTÉLISME CHEZ NICOLAS DE CUES

En inaugurant ce colloque dans un local nouveau, signe du développement promis au Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, que notre pensée aille d'abord à Mgr Marcel, depuis le temps de Mesnard si étroitement lié à la rue Néricault-Destouches. Son souvenir reste vivant ici, et douloureuse encore son absence.

Et mon second devoir, fort agréable celui-ci, est de dire toute ma gratitude à Jean-Claude Margolin, car lui seul a porté le poids d'une laborieuse préparation. Le thème retenu cette année est si vaste qu'en deux semaines il ne saurait être question de l'épuiser. Les lacunes du programme tiennent sans doute à la défection de certains spécialistes dont nous avions souhaité la collaboration. Mais tous les pressentis eussent-ils accepté de venir cet été à Tours, il aurait bien fallu qu'on limitât le nombre des exposés pour réserver un peu de place aux discussions officielles et aux entretiens privés.

J'ajoute que notre propos même ne va pas sans équivoque. Certes la Renaissance a possédé plus de textes que le Moyen Age, et une meilleure connaissance du grec lui permettait un contact plus direct avec eux. Cependant le Platon et l'Aristote du XV^e et du XVI^e siècles, malaisément séparés de l'apport des interprètes et disciples (surtout latins et arabes, mais aussi helléniques), demeurent largement mythiques et symboliques. Et leur complexe influence, souvent marquée de syncrétisme, reste en symbiose avec des thèmes venus d'autres écoles antiques, avec des traditions pseudo-zoroastriennes et hermétiques, avec des gnoses grecques et juives, sans oublier cet héritage médiéval, souvent encore actif même chez ceux qui le récusent, et dont on aurait tort de limiter la survivance à celle d'une scolastique tardive (et, en Espagne notamment, fort brillante).

Si tout cela est manifeste même chez un Bruno et un Campanella, que dire alors du cardinal de Cues ? Malgré des traits qui l'apparentent à un âge nouveau, par d'autres aspects (comme ce latin raboteux dont il

priait que l'excusassent ses amis italiens) il relève de cet « âge intermédiaire » (*media tempestas*) que son secrétaire André de Bussi devait définir, en 1469, dans un éloge funèbre qui est en même temps l'acte de naissance rétrospectif du Moyen Age. Il reste que le « Cusain » (comme nous l'appellerons souvent, pour simplifier, sur le modèle des Allemands qui disent en général « Cusanus ») annonce un nouvel esprit scientifique, prépare un radical renversement de l'ancienne cosmologie et peut passer, par son analyse de l'esprit connaissant, pour un précurseur de l'idéalisme transcendantal. Sans être lui-même helléniste, il a participé à la préparation du concile de Florence, échec œcuménique et politique, mais décisive rencontre entre le monde latin et la tradition byzantine.

Sous des réserves que nous aurons à préciser, il n'est guère douteux que la pensée cusaine soit dans la ligne d'un certain « platonisme », mais qui est plus près peut-être de celui des Chartrains que de l'Académie florentine. Dans le monde latin du Moyen Age, la connaissance du grec était devenue rare, et des dialogues de Platon on ne possédait que le *Timée* dans la version de Chalcidius. Même lorsqu'on put lire en traduction quelques autres dialogues, on ne les fréquenta guère. Le Cusain même les connaît à peine, les cite rarement, et de manière très approximative (notamment le *Ménon* au chapitre 31 du *De uenatione sapientiæ*). Capable à la rigueur de déchiffrer quelques mots grecs, et fier de posséder lui-même quelques manuscrits byzantins, il ne peut les utiliser que dans des versions latines qui quelquefois se font attendre longuement, par exemple celle de la *Théologie platonicienne* de Proclus, que Balbo ne traduira qu'en 1458. En revanche il semble qu'il ait possédé assez tôt le commentaire du *Parménide* et l'*Elementatio theologica* (dans les versions de Moerbecke), et ses exemplaires contiennent des annotations marginales qui révèlent une lecture attentive, mais les citations explicites dans les traités du cardinal apparaissent surtout après 1459 ; avec le Pseudo-Denys (qu'il lit et relit dans la version nouvelle de Traversari, composée, semble-t-il, à sa demande), Proclus est une de ses sources essentielles quant à l'ensemble un peu composite de doctrines et de tendances qu'il attribue aux *platonici* (on ne doit pas négliger pourtant ce qui vient de saint Augustin et des Pères grecs). Dans ses toute dernières années, il utilisera Diogène Laërce (également traduit par Traversari). Sa connaissance d'Aristote est plus directe, surtout après 1450 lorsqu'il peut utiliser la traduction de Bessarion, mais même là ses citations sont parfois imprécises ou inexactes et il ne craint pas les exégèses accommodatrices. Ses modes d'exposition ne sont guère scolastiques, mais son vocabulaire reste en partie celui de l'Ecole, malgré force néologismes, inégalement heureux, et certaines imprécisions gênantes (à propos notamment de la coïncidence des « opposés », qui sont tantôt des « contraires », tantôt des « contradictoires »).

⁂

Né à Cues sur la Moselle en 1401, dans une famille de bourgeoisie aisée, protégée par les comtes de Manderscheid, Nikolaus Krebs (en latin Cancer de Cusa) fut-il à Deventer l'élève des Frères de la Vie Commune, adeptes

de la *deuotio moderna*, mais éditeurs aussi des maîtres nominalistes ? Echafaudée à partir d'une clause de son testament, cette hypothèse est aujourd'hui fort contestée. Du moins on peut penser qu'en 1416, à l'université de Heidelberg où il étudia le droit, le Cusain fut en contact avec un milieu ockhamisant, où l'on avait rompu en fait avec certains principes de la physique aristotélicienne (primat du qualitatif, coupure radicale entre la mécanique céleste et la mécanique sublunaire, parfaite immobilité de la Terre au centre d'un univers fini), et par certains aspects de sa cosmologie et de sa mécanique, Nicolas appartient à la tradition des *moderni*. Et s'il ne suffit pas pour être « nominaliste » de considérer les universaux *in mente* comme des *entia rationis*, il reste significatif que le domaine où le cardinal sera le moins platonicien soit le refus d'un réalisme qui situerait dans le concret des formes intelligibles préexistantes.

A Padoue, où il continue ses études, il ne semble guère marqué par l'influence averroïste. A côté du droit, il s'intéresse à la médecine, mais plus encore à la mathématique. Malgré certaines références à l'astrologie arabe (surtout dans des sermons anciens), il est fort loin du fatalisme astral. Au demeurant il éliminera vite de sa vision du monde le système des sphères cristallines et, dès 1440, dans le *De docta ignorantia*, il va décrire une *machina mundi* dont le centre est partout, la circonférence nulle part, où ni la Terre n'est astre vil ni le Soleil pure lumière. Lorsqu'il usera de cercles concentriques pour symboliser le double enveloppement du sensible par le rationnel, et du rationnel par l'intellectuel (par exemple dans son *De coniecturis*, écrit et remanié de 1441 à 1445), ces images n'auront aucun caractère cosmologique ; au demeurant il les corrige par le schéma de sa figure P (*figura participationis*) où l'on voit toutes les créatures recevant la double influence de la lumière et de l'ombre, dans le faisceau croisé de deux pyramides ayant pour pointes respectives l'unité et l'altérité (ou encore *Deus* et *Nihil*). On sait, d'autre part, que des analyses géométriques de la *transmutatio* l'aident à suggérer la « coïncidence des opposés », faisant ressortir l'identité du maximum et du minimum quand la circonférence devient par hypothèse celle d'un cercle de rayon infini ou quant le polygone dont croît le nombre des côtés tend à se confondre avec le cercle circonscrit. Tout cela est fort étranger à l'aristotélisme et se rattache plutôt à la réflexion eudoxienne sur les limites.

Contre une certaine vision hiérarchique du monde, le Cusain évoque parfois les *logoi spermatikoi* du stoïcisme et, bien qu'il le fasse en termes aristotéliciens, mais utilisés d'une manière qui pose paradoxalement la simultanéité de l'acte et de la puissance (*unde aiebant ueteres stoici formas omnes in possibilitate actu esse, Doct. ign.*, II, 8), cette audace relative (les raisons séminales de saint Augustin peuvent lui servir de garants) sera confirmée par les textes plus tardifs qui réhabilitent Epicure. Certes Nicolas de Cues est ici trompé par le texte défectueux de la Lettre à Hérodote dans la traduction latine dont il dispose ; il s'imagine qu'un ordre providentiel préside au mouvement des atomes. On jugera pourtant significatif que, dans le *De uenatione sapientiæ* (chap. 8 et 21), il se réfère à l'atomisme pour critiquer la théorie selon laquelle les *cœlestia* auraient fonction rectrice à l'égard de *haec terrena*, comme si « tant d'astres

innombrables, plus grands que cette Terre », pouvaient avoir été créés « pour ce monde terrestre ». En fait, nous le verrons, Nicolas de Cues n'a pas toujours pensé que l'aristotélisme fût incompatible avec l'idée d'une puissance divine agissant au cœur même du cosmos, et, dans sa propre perspective, les atomes d'Epicure n'auraient guère pu s'intégrer qu'en prenant plus ou moins figure de « monades » leibniziennes.

A l'université de Cologne, qu'il fréquente en 1423, le Cusain est sans doute en contact avec l'aristotélisme néoplatonisant des « albertistes » mais c'est surtout par Eckhart qu'il en subira l'influence. Après un bref épisode « humaniste », on le trouve prêtre à Coblence, puis avocat au concile de Bâle, où il intervient d'abord pour défendre la cause d'un Manderscheid dont la désignation comme évêque était fort contestée ; par son talent il impose sa personnalité et bientôt on lui confie des tâches délicates, comme la négociation avec les Hussites. Sa *Concordantia catholica* (1443) montre qu'il voit plus loin que ses amis du parti « conciliaire ». Dans ce traité de canoniste et d'historien, il serait malaisé de déceler quelque influence de Platon ou d'Aristote ; malgré certains emprunts au *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, l'auteur ne peut guère passer pour un représentant de l'averroïsme politique. Sa théorie du pacte social le montre plus proche de Duns Scot que de saint Thomas ; si son attention significative à tout l'*orbis terrarum* rappelle l'universalisme de Dante, l'*imperium* chez lui prend une forme nettement fédérative, sans privilège pour Rome. Patriarche d'Occident, le pape pour lui, malgré sa primauté, n'a pas pouvoir direct en Orient ; il devrait régir l'Eglise latine avec un conseil de cardinaux élus par les communautés épiscopales. L'accent est mis sur l'accord des parties et du tout par immanence globale de l' « esprit », par enracinement des individus et des groupes dans un corps assurément hiérarchisé, mais où l'autorité venue d'en-haut s'exerce selon le consensus des fidèles, par tout un système de « représentations ». Qu'il s'agisse de l'Eglise ou de l'Empire, ce plan de réformes est pour une grande part « utopique » (caractère qui va se retrouver, d'autres manières, dans l'*Idiota de staticis experimentis* de 1450 et dans le *De pace fidei* de 1453), mais nullement au sens de More ou de Campanella et sans référence à la *République* platonicienne. Par la suite l'auteur insistera davantage sur la notion de « bien commun » au sens d'Aristote et de saint Thomas. C'est elle finalement qui le détermine à rejoindre le parti pontifical et à défendre en Allemagne la cause d'Eugène IV. A la Noël 1448, Nicolas V fera de lui un cardinal et, pour le jubilé de 1450, son légat itinérant à travers les terres germaniques, des Pays-Bas à la Bohême.

Dès 1437, ramenant de Constantinople les délégués orientaux au concile d'union, il a noué des relations étroites avec plusieurs d'entre eux. Ami fidèle de Bessarion, entre les purs platoniciens et les sectateurs d'Aristote il souhaite la conciliation. Au reste il a sa propre voie, qu'il doit, dit-il, à une inspiration d'en-haut. De la *Docte ignorance* au traité du *Béryl*, il présente cette méthode comme un moyen de dépasser les oppositions doctrinales en retenant de chaque philosophie ce qui représente à ses yeux une approche positive de l'unique vérité, en soi d'ailleurs inaccessible. Comme presque tous les hommes de son temps, il aime pourtant se découvrir des précurseurs. Dès ses sermons de jeunesse, on le voit invoquer les plus hétéroclites *auctoritates*. Celles qu'il retient dans ses œuvres ultérieures sont certes mieux triées, mais leur usage relève souvent de la *pia interpretatio*.

Sans suivre ici le cardinal dans sa vie difficile d'évêque (en lutte à Brixen avec son clergé comme avec le duc de Tyrol), ni dans son labeur des dernières années à la Curie romaine, et sans nous arrêter aux textes de caractère surtout scientifique ou à prédominance religieuse, on retiendra — depuis le *De docta ignorantia* de 1440 jusqu'au *De venatione sapientiæ* de 1463 — quelques-unes des références les plus significatives au platonisme et à l'aristotélisme. On verra que, si Platon paraît souvent privilégié, si Aristote est parfois critiqué en termes assez sévères, le Cusain refuse en général (comme l'*idiota* de ses dialogues) tout asservissement à quelque secte que ce soit.

A la différence de Ficin, il ne se réfère que rarement à une antique tradition de caractère plus ou moins mystérieux, venue d'Egypte, d'Iran et de Chaldée. S'il loue Platon d'avoir imité Pythagore, c'est pour avoir usé — au niveau de la *ratio* — d'une méthode numérique capable de lier l'un et le multiple (*neque arbitror quemquam rationabiliorem philosophandi modum assecutum, quem quia Plato imitatus est, merito magnus habetur, De ludo globi*, II). Le thème du progrès (développé dans le Sermon *Ubi est* de 1456) exclut d'ailleurs l'idée d'une vérité originelle, plus ou moins obscurcie dans la suite des temps et que conserverait une lignée plus ou moins ésotérique. Sans doute le développement des arts (consolation offerte à l'homme qui, comme tout autre animal, naît nu et démuni) n'est pas rigoureusement unilinéaire, et il ne s'agit pas davantage d'une succession de cycles, mais plutôt, semble-t-il, d'un devenir historique assez complexe, où Mahomet, par exemple, bien que venant après Jésus, a pour fonction positive d'adapter la vérité mosaïque aux rudes Arabes et de les préparer ainsi à une phase de développement qui permette de mieux saisir le sens universel de la Trinité et de l'Incarnation. A la mesure de leur temps et des moyens dont ils disposent, de façon conjecturale, les sages tentent d'approcher le mystère vivant d'un Dieu caché et infini, unité pure qui cependant se dit elle-même et revient à elle-même, l'immanence universelle d'un mouvement ternaire de l'un, de l'égal et du connexe, le rôle de l'homme qui, par la puissance de la *mens*, mesure et crée (l'*idiota* du *De mente* qui, faisant des cuillers de bois, donne forme à la matière, est plus proche de l'art divin que le peintre qui copie simplement le réel), la relation de l'infini absolu à l'infini « contracté » ou cosmique qui exige la médiation christique de l'*homo maximus*, à la fois « microcosme », *æqualitas essendi* et Verbe incarné (*Doct. ign.*, III, 3-4).

Dans cette perspective, et bien que les oppositions entre Platon et Aristote soient quelquefois réduites à des questions de vocabulaire, le platonisme correspond certainement, tel que le Cusain l'envisage, à une meilleure approximation, à un plus authentique pressentiment de la vérité. Dès la *Docte ignorance*, il qualifie Platon de *divin*, et la formule est reprise

dans l'*Apologia,* mais le contexte montre bien qu'il s'agit là de bien autre chose que le vrai platonisme des *Dialogues.* Ayant loué, en effet, Avicenne pour sa théologie négative, l'auteur ajoute : *sed acutius ante ipsum diuinus Plato in Parmenide tali modo in Deum conatus est viam pandere, quem adeo divinus Dionysius imitatus est ut saepius Platonis uerba seriatim posuisse reperiatur,* éd. de Bâle, 1565, p. 66. Cette littéralité est celle de Proclus, non de Platon. Croyant encore que « Denys » est l'Aréopagite de saint Paul (et l'on s'étonne de cette attitude chez un homme qui fut plus lucide devant les fausses Décrétales et critiqua l'authenticité de la « donation » attribuée à Constantin), le Cusain trouve normal de lire chez lui des formules qui appartiennent au néoplatonisme tardif et dont il crédite l'auteur du *Parménide,* moins soucieux que ne le sera Lefèvre d'Etaples de considérer les dires de Denys dans leur pureté paulinienne pour les opposer aux élucubrations païennes de Porphyre et de Proclus. Dans cette même *Apologia* — où il défend sa propre orthodoxie, mais en amalgamant juifs, grecs et chrétiens, et sans craindre de compter parmi ses maîtres des auteurs suspects et même condamnés, — il qualifie de *sapientissimus* Philon d'Alexandrie (auquel il attribue le livre inspiré de la *Sagesse*) et se recommande d'une lignée qui, de Jean Scot dit l'Erigène, par Hugues de Saint-Victor et Robert Grosseteste, conduit à Maître Eckhart (p. 70-71). « Platon » est moins ici l'auteur des *Dialogues* que l'inspirateur supposé d'une longue tradition. Relatif cependant reste son privilège ; tout ce qu'il a dit ne mérite pas une confiance aveugle, et d'autres philosophes sont souvent invoqués.

Comme « père » de Zénon et « grand-père » de Socrate — selon le schéma transmis par Proclus, — il est vrai que Parménide, autant que Pythagore, est bien l'aïeul du *diuinus Plato,* mais c'est sans référence à quelque parenté que le Cusain loue volontiers Anaxagore et Empédocle, défend même Epicure et, pour sa doctrine de l'homme-mesure, réhabilite Protagoras, cela dans le même texte (*De beryllo,* chap. 36) où les deux grands adversaires de la sophistique, Platon et Aristote, cependant tous deux « princes de la philosophie », eux qui s'acharnent contre Anaxagore, sont accusés de la même déficience que lui, faute de comprendre (du moins en toute clarté) que Dieu est tout ensemble acte et puissance. Il n'est d'ailleurs aucune philosophie qui ne reste en deçà de la parfaite précision, et le premier mérite des « sages » est justement de reconnaître ces limites. Parfois Platon est loué comme le « seul » qui, dépassant « un peu » les autres, se soit étonné qu'on pût « trouver » Dieu et, davantage encore, le révéler (*Solus Plato aliquid plus aliis philosophis uidens dicebat se mirari si Deus inueniri, et plus mirari si inuentus posset propalari, Ven. sap.,* chap. 12), mais Aristote, que déjà la *Docte ignorance* appelait *profundissimus* (au chapitre 8 de la *Venatio,* il est dit seulement *Peripetaticorum acutissimus*) a le mérite, nous le verrons, de présenter comme « toujours cherchée » la « quiddité de toutes choses en tant que connaissable » (*Non aliud,* chap. 18). Certes, eût-il saisi comme troisième principe, à côté de la *forma* et de la *materia,* non une prétendue *priuatio,* mais le *nexus* actif comme *inchoatio formarum,* il aurait sans doute poussé plus loin cette « recherche »(*De beryllo,* chap. 29). Il a du moins pressenti les limites

de cette philosophie première à laquelle de lointains successeurs donneront seuls les qualifications de métaphysique ou d'ontologie. De la part d'un *impositor nominum peritissimus* (que Lefèvre d'Etaples définira comme « théologien de la parole », ayant surtout le mérite de préparer la voie aux « théologiens du silence »), cette modestie et cette gêne témoignent, comme malgré lui, que l'infini échappe à toute saisie par signes sensibles et par concepts (*De uenatione,* chap. 33). Encore que Platon semble au total plus aisément « récupérable », c'est plus d'une fois chez le philosophe du langage et de la raison que le Cusain trouve des intuitions qui, non seulement, rejoignent celles des platoniciens, mais, à la seule condition de les bien entendre, semblent plus perspicaces.

Ainsi, dès le début du *De docta ignorantia* (I, 1), après avoir rappelé que Socrate disait ne rien savoir sinon qu'il ne savait rien (nescience toute proche de celle de l'*Ecclésiaste,* I, 8), Nicolas de Cues évoque la phrase de *Métaphysique* α (993 b) sur le regard humain qu'aveugle une vérité trop lumineuse comme l'éclat du Soleil éblouit l'oiseau nocturne. Plus curieusement, en I, 11, il loue Aristote de traduire sa doctrine en figures mathématiques ; le seul exemple cité est l'image, peu significative, de l'âme inférieure incluse dans la supérieure comme l'est le triangle dans le quadrilatère (*De anima* B 3, 414 b). Est-ce appui suffisant pour insinuer que, malgré le goût de la singularisation qui le rend injuste pour ses prédécesseurs (*singularis uideri uoluit priores confutendo*), le Stagirite se serait fait leur « imitateur » ? Plus loin, se référant à un autre texte du même *De anima* qui concerne l'identification orphique de l'âme à un souffle (A 5, 411 a), le cardinal tire visiblement vers sa propre philosophie l'argumentation selon laquelle, puisque ni les plantes ni même les poissons ne respirent, l'animation ne peut se définir par un caractère qui ne vaut que pour certains vivants. Lorsqu'il écrivait alors : « C'est par le droit que nous connaissons le droit lui-même et aussi le courbe, car la règle est juge de l'un comme de l'autre », Aristote ne songeait certes pas à l'infinitésimale « transmutation » de la courbe à la droite, et d'ailleurs le Cusain lui fera reproche exprès de considérer *curvum* et *rectum* comme de véritables contraires (*De beryllo,* chap. 26). Et cependant, après avoir reconnu comme justifiée, au niveau du « monde », la division de toutes choses en « substance » et « accident », c'est bien au Stagirite que l'auteur de la *Docte ignorance* se réfère pour appuyer une réflexion fort étrangère, semble-t-il, à l'aristotélisme : une fois ramenée à une droite finie, la *curuitas minima* renvoie indirectement à la *simplicior participatio* de la droite infinie, en sorte que *illa diversa participatione non obstante, adhuc, ut ait Aristoteles, « rectum est sui et obliqui mensura »* ; et du cas de la ligne infinie (dont Aristote ne faisait aucune mention) le Cusain de conclure alors à l'Infini lui-même comme mesure de tout ce qui diversement y participe (*sicuti infinita linea lineae rectæ et curvæ, ita maximum omnium qualitercumque diversimode participantium,* chap. 18). La suite va préciser pourtant que l'*adœquatissima mensura,* sans doute plus substantielle qu'accidentelle, transcende une distinction encore intra-mondaine, en sorte que des deux adjectifs dionysiens *supersubstantialis et non-substantialis,* renvoyant respectivement au superlatif et à l'ablatif, le second reste le moins inadéquat.

De même, en II, 8, tout en louant Aristote de situer les formes en puissance dans la matière, le Cusain le soupçonne de sous-estimer le rôle véritablement « formel » de la cause productrice, mais il pense que, de leur côté, les « platoniciens » ont trop majoré le caractère privatif de ce qu'il nomme, pour sa part, une *possibilitas absoluta* et qu'il pose — inséparablement — à titre d'*aptitudo* et de *carentia*. En II, 12, s'il semble approuver le qualificatif d'*animal* appliqué au monde dans le *Timée*, il ne juge la formule éclairante qu'à condition de concevoir *absque immersione* une *anima mundi* plus ou moins identifiable à l'Infini divin.

Ainsi, dans ce double jeu d'assimilations et de rectifications, le Cusain semble maintenir une sorte d'équilibre entre Platon et Aristote. Mais bientôt, vivement attaqué par un maître de Heidelberg qui se réclame contre lui du Stagirite, on le voit en 1449, dans son *Apologia* (prêtée fictivement, il est vrai, à un « disciple » indigné), bien plus sévère que dans les textes antérieurs et à venir, contre cette *aristotelica secta* qui pose en dogmes religieux les limites de sa propre approche, rendant presque impossibles le dépassement de la raison et l'accès à une véritable « théologie mystique » : *unde cum nunc aristotelica secta prœualeat, quæ heresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est ascensus in mysticam theologiam, in ea secta enutritis hæc uia ut penitus insipida, quasi propositi contraria, ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile, sicuti sectæ mutatio, reiecto Aristotele, eos altius transilire* (éd. citée, p. 64-65).

En dépit de ces gentillesses, et lorsque le Cusain situe sa réflexion à une moindre « altitude », ses formules sont en général plus conciliantes que fulminatrices. A peine postérieurs à l'*Apologia*, les dialogues de l'*Idiota* insistent sur le principe socratique selon lequel n'importe quel ignorant (ou « profane »), par une droite méthode, peut faire croître les semences du vrai qu'il porte innées en lui, et mieux déchiffrer le « livre du monde » que le pédant nourri de savoirs tout livresques ; et ils soulignent assurément la valeur d'une pensée attentive d'abord à la genèse des nombres et des figures, à la fécondité de la *mensura*, supérieure à toute vaine « rhétorique » et grâce à quoi se concrétise en vrai savoir la *sapientia* biblique qui « crie sur les places publiques », mais là encore on pourra voir toutes les philosophies se « concilier » dès lors qu'on considère de façon plus « précise » cet Infini que les penseurs des diverses traditions n'ont pu que pressentir en termes inadéquats. A cet égard, dans le troisième dialogue (*De mente*), peu s'en faut qu'entre Platon et Aristote la balance soit égale.

Dès le chapitre 2, l' « idiot » accorde au Stagirite que genres et espèces ne sont que des *entia mentis*, postérieurs dans l'esprit à la première saisie du sensible (et d'un admirateur des « platoniciens » ce n'est pas mince concession), mais c'est pour corriger une formule presque ockhamiste en comparant ensuite le labeur de la *mens* qui forge ses concepts à celui de l'artisan, lequel ne copie pas des formes préexistant dans quelque *topos noètos* et pourtant, lorsqu'il taille le bois, y fait « splendir » une inventive participation à l'*ars diuina*. Entre les deux « princes de la philo-

sophie », le chapitre 13 perçoit une communauté d'intention sous des différences verbales ; l'un parle, en effet, d' « âme du monde », l'autre de « nature ». Et certes on peut entendre les deux expressions comme renvoyant déjà à cet « Esprit universel », opération de Dieu faisant « tout en tout » et qu'éclaire la réflexion cusaine sur l'Unitrinité : *Puto quod animam mundi vocavit Plato id quod Aristoteles naturam. Ego autem nec animam illam nec naturam aliud esse coniicio quam Deum omnia in omnibus operantem, quem dicimus spiritum uniuersorum.* Reste que l'erreur commune aux deux écoles rivales est d'avoir cru nécessaire une sorte ou l'autre d' « intermédiaire » entre l'art divin et sa manifestation cosmique, pour avoir ignoré que « dans la toute-puissance *velle* coïncide avec *exequi* », puisque *ars* en Dieu est *artifex* et *magisterium magister*. La critique, on le voit, ne s'adresse pas moins aux diverses hiérarchies platoniciennes qu'à la conception d'Aristote imaginant un Acte pur qui par simple attraction mouvrait le premier ciel (et toutes les sphères incorruptibles) cependant qu'au niveau sublunaire la suite des générations et des corruptions n'obéirait qu'à la *physis* (elle-même limitée par la fortune et le hasard). A partir du ternaire *omnipotentia, sapientia et nexus omnipotentiæ cum sapientia*, le Cusain, au contraire, veut retrouver, dans les choses comme dans l'esprit, la participation active d'un *spiritus uniuersorum*.

Entre les deux approches (positives et pourtant incorrectes) de cet « esprit » qui est « connexion », la différence serait-elle purement verbale ? Au-delà du problème de vocabulaire (ici *anima mundi* et là *natura*), l'auteur de la *Docte Ignorance* souligne deux démarches en quelque sorte inverses. D'entrée de jeu Platon cherche l' « image » de Dieu dans l'*intellectibilitas ubi se mens simplicitati diuinæ conformat*, situant à ce niveau la *substantia mentis* capable d'échapper à la mort, mais il lui faut ensuite décrire la descente (ou *degeneratio*) de la pure « intelligibilité » en « intelligence » (lorsque l'âme considère *in se* les choses distinctes et séparées), et même jusqu'au stade inférieur de la « raison » (là où l'idée n'est plus que « forme dans la matière variable », chap. 14). Aristote, au contraire, part du « sensible » afin de le soumettre à l'empire « rationnel » du langage, mais l' « idiot » du dialogue cusain le crédite ici hypothétiquement (*forte*) d'un dessein qui serait de parcourir dans l'autre sens la voie platonicienne et, par la « discipline » qui se déploie « à travers les mots », de s'élever jusqu'à l'*intelligentia*, voire jusqu'à l'*intellectibilitas*. Dans la perspective cusaine, les deux *modi considerationis* gardent leur place et leur valeur. Et l'on notera qu'à la fin du dialogue, ébauchant une *uenatio* de l'immortalité fondée sur la fonction génétique du « nombre », l' « idiot » renvoie à la définition aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement ; il est vrai qu'il substitue « mesure » à « nombre » et, appliquant la formule à tout *motus* (non pas seulement à la cyclophorie céleste), pense y découvrir le signe d'une fécondité de l'esprit, capable de développer à l'infini son pouvoir créateur.

Reste que, surtout, semble-t-il, dans ses œuvres plus tardives, sans renoncer à toute exégèse accommodatrice, le Cusain souligne fermement l'insuffisance commune à ses prédécesseurs (et non aux seuls adeptes de la « secte aristotélicienne »). Dans le même chapitre 25 du *De beryllo*, où il refuse la *priuatio* comme troisième principe joint à la *forma* et à la *mate-*

ria (car seul peut être « privé de contrariété » le *nexus* actif qui lie les contraires), au-delà du Stagirite et conjointement avec lui il semble bien viser « tous les philosophes » : *arbitror ipsum, quamuis super omnes diligentissimus atque acutissimus habeatur discursor, atque omnes in uno maxime deficisse.* Car c'est en accord avec tous, *omnes philosophos concordando* (sans exception reconnue ici en faveur des platoniciens), que, sur la base du « premier principe, lequel nie que les contradictoires soient vrais en même temps », Aristote veut démontrer « similairement que les contraires ne puissent être en même temps », méconnaissant par là que les opposés coïncident effectivement *in principio connexivo ante dualitatem*, « avant qu'il y ait deux contradictoires », ainsi qu'on le comprend en concevant le point-limite où se confondent le minimum du froid et du chaud, du lent et du rapide, le passage de l'arc à la corde, mais plus simplement encore l'*angulus rectus, minime acutus et minime obtusus.* Certes, ajoute le cardinal, les « platoniciens » ont eu quelque notion, comme le dit saint Augustin, du Père et du Fils (qui correspondent à l'*unitas* et à l'*aequalitas*), mais, n'ayant pas connu l'Esprit, vrai *principium connexionis*, ils n'ont pas pu saisir à l'œuvre, dans le devenir intra-mondain, le principe actif de l'*inchoatio formarum in materia.*

L'un des textes où Nicolas de Cues suit de plus près le commentaire proclien du *Parménide*, développant en particulier la note marginale qu'on lit sur son exemplaire (*unum et multitudo non in intellectu sunt, sed est intellectus ; hic omnia unum et multitudo*, cod. cus. 186, fol. 33, rect.), est le traité *De principio* (pris par Lefèvre pour un sermon et publié par lui sous le titre *Tu quis es*). Dans cet exposé très métaphysique, écrit un an après le *De beryllo*, retrouvant, à travers Proclus, le Platon du *Parménide*, mais aussi du *Philèbe* et du *Sophiste*, celui qui met l'accent sur la mutuelle participation des formes, l'auteur évoque l'universelle *coniunctio* de l'*unitas* et de la *multitudo*, et cette dyade féconde dont on peut dire qu'elle n'est « ni unité ni multiplicité » (dans le *De coniecturis* de 1440, il remarquait déjà que l'unité ne s'atteint jamais que *mediante alteritate*, et l'altérité *mediante unitate*, II, chap. 16). Or, s'il s'accorde ici avec le commentateur de Platon pour critiquer un Premier Moteur séparé qui ne mouvrait qu'à titre de fin, il refuse aussi l'image d'un démiurge qui, contemplant un monde tout fait de formes intelligibles, produirait, à travers des hiérarchies descendantes, un réseau d'idées capables de « finir » la matière indéterminée et « confuse » (*De principio*, éd. de Bâle, p. 355). C'est bien, sous une autre formulation, la même déficience qui interdisait aux philosophes (même dans la lignée la moins inapte au dépassement de la *ratio*) une authentique saisie de la *connexio.* Ce qui leur a échappé, c'est que, « en toute considération, on ne trouve que l'infini ». Malgré sa théorie des mixtes, Platon admet toujours la supériorité du *peras* sur l'*apeiron* ; ainsi ne voit-il pas que la dyade authentique est celle de deux *infinitates*, la *finibilis* (qui est *post omne ens*), mais aussi la *finiens* (c'est-à-dire *Deus ante omne ens*). Eût-il pu lire les *Ennéades*, le Cusain y aurait trouvé, en termes parfois embarrassés, quelques pressentiments de l'Acte-Puissance (qu'il appellera lui-même, en 1460, le « Possest »), par exemple là où Plotin suggère que, situé pour ainsi dire, « au-delà de l'*energeia* » (VI, 7, 17), l'Un

est en quelque sorte « puissance de tout » (*pantôn dynamis*, V, 3, 15) et contient même en lui, selon une formule difficile à traduire, « l'être de l'infini et de la multiplicité » (*to einai apeiron kai plèthos*, VI, 5, 9). En partie sans doute sous des influences judéo-chrétiennes cette « réhabilitation », au moins partielle, de l'*apeiron* est discernable dans un vaste secteur du platonisme tardif, mais, assez curieusement, en 1461, lorsqu'il compose sa *Directio speculantis* (ou *De non aliud*), c'est chez le Stagirite même que le cardinal pense découvrir une *uirtus infinita* immanente au Premier Moteur et en quelque façon participée par l'univers entier. Aristote, en effet, disait avec raison qu'une série infinie ne saurait se parcourir (*recte dicebat Aristoteles in infinitum non posse pertransiri*), mais cette formule concerne seulement « la quantité selon que l'esprit la conçoit » et, même pour son auteur, ne pouvait donc « exclure » le véritable infini « tel qu'il est, avant la quantité et tout ce qui est autre, et tout en toutes choses ». La preuve est que, « voyant » lui-même, *in omnibus participata*, cette « puissance » (que Nicolas de Cues appelle ici le *non aliud*), Aristote y a référé toutes choses *ut de primo motore, quem uirtutis reperit infinitæ* (chap. 10).

Exégèse assimilatrice et concordiste qui surprend d'autant plus qu'on la découvre dans un « tétralogue » où deux chapitres entiers vont contenir derechef une critique sévère de l'aristotélisme. Lefèvre d'Etaples avait cherché en vain la *Directio speculantis*, qui ne fut publiée (par Uebinger) qu'en 1888. Il semble que le cardinal ne l'eût pas retenue dans l'ensemble des manuscrits qu'à la veille de sa mort il destinait à l'impression ; c'est cependant un texte fort important, non seulement par le rôle qu'il attribue à la négation, définissant ici la Trinité comme *non aliud* qui est *non aliud* du *non aliud*, c'est-à-dire par une affirmation faite de trois apophases et qui, en même temps, pose trois fois l'altérité même qu'elle nie, mais aussi parce qu'on y voit conversant avec l'auteur trois de ses familiers, dont l'humaniste Pietro Balbo, le médecin portugais Ferdinand Matim (avocat des thèses péripatéticiennes, déférent néanmoins et très attentif aux objections et aux explications cusaines), enfin le secrétaire même de Nicolas, ce Ioannes Andreas de Bussi qui, dans l'épître dédicatoire à Paul II de l'édition d'Apulée (1469), là même où il déclarera que son maître gardait mémoire des *historiæ*, non seulement *priscæ* mais même *mediæ tempestatis*, va le définir comme réfutateur d'Aristote et plus curieux que personne de la tradition pythagorico-platonicienne : *philosophiæ aristotelicæ acerrimus disputator fuit* ; [...] *at Platonis nostri et Pythagoreorum dogmatum ita cupidus atque studiosus, ut nemo magis illi scientiæ putaretur intendisse* (texte cité par Wilpert dans sa traduction du *Non aliud*, Hambourg 1952, p. 191-102).

Or, au début du chapitre 18, Ferdinand insiste pour que le cardinal, s'il en a le loisir, dise ce qu'à son avis « le très subtil Aristote, *tantæ sollicitudinis philosophus*, a voulu nous montrer ». Wilpert, qui rend *tanta sollicitudo* par « un si vif appétit de recherche », juge sévère la réponse du Cusain. Certes, quand on lui demande : « Qu'a-t-il trouvé ? », répondre : « A parler franc, je ne le sais » pourrait paraître impertinent ; mais la suite renvoie précisément à ces textes de la *Métaphysique* qu'évoquera de nouveau le *De beryllo* (chap. 12) et qui présentent la quiddité comme « tou-

jours cherchée, jamais trouvée ». Avoir souligné l'extrême difficulté du problème ontologique est déjà signe d'une lucidité qui mérite estime, et dans le traité de 1463, la référence à Aristote se trouvera entre l'éloge de l'Indien qui, interrogé par Socrate, aurait déclaré, selon Eusèbe, que le meilleur savoir sur Dieu est la conscience d'un non-savoir, et, d'autre part, des renvois à Proclus concernant « ce qui est de toutes choses le plus difficile à trouver », c'est-à-dire l'immanence du multiple au sein de l'unité pure. Peut-être sans le savoir lui-même, le Stagirite appartiendrait d'une certaine manière à cette tradition de la « docte ignorance », selon laquelle *quanto quis melius sciuerit hoc sciri non posse, tanto doctior.* Ainsi rien de très surprenant que, dans la *Directio speculantis,* Ferdinand paraisse prendre en bonne part la réponse négative du Cusain et, à propos des textes aristotéliciens qui viennent d'être cités par lui (*Met.*, B 1, 996 a et Z 1, 1028 b), déclare d'abord : « *Verba haec magni philosophi ubique sunt æesti manda* ». Se heurter à un mur est moins erreur que paralysie, et Aristote à cet égard partage le sort commun (« *non errauit, sed ibi, sicut alii homines, cessauit* »).

Sa faute pourtant est d'avoir cru pouvoir constituer une science réelle en deçà de la limite correspondant à l'exclusion mutuelle des opposés, c'est-à-dire sur le seul terrain de la *ratio.* Il faut convenir ici que les formules de la *Directio,* sans faire appel à une foi révélée, évoquent un *oculus mentis acies* qui appartient plutôt au langage de la mystique qu'à celui de la philosophie (et l'impression est confirmée par la place que tient, dans le tétralogue, le *corpus areopagiticum,* commenté et cité au long de quatre chapitres). A la logique laborieuse et incomplète du Stagirite, Nicolas de Cues, qui célèbre la « facilité du difficile », oppose la simplicité d'une « vision » qui saisirait les « contradictoires » (ici l'auteur ne parle plus seulement de « contraires ») à la racine même de leur future opposition. Regrettant sans doute tout aussi bien la longue fatigue de ses propres études que la peine perdue par Aristote, Ferdinand imagine que le Stagirite, eût-il lui-même découvert ce « secret », aurait su le transmettre *facillimis, clarissimis ac paucissimis uerbis* (chap. 19), ce qui n'est guère le cas, convenons-en, de Nicolas de Cues, toujours en quête jusqu'à ses dernières œuvres de nouvelles formulations, qui ne sont ni faciles, ni claires, ni brèves, et qui, de toute manière, n'ont pu se substituer à l'ancien *organon* dans la pratique des philosophes et des savants.

Laissons ici le problème « scientifique ». Certes la réflexion mathématique est un des points d'appui de la *coincidentia,* mais les suggestions du *De staticis experimentis* portent surtout sur l'emploi systématique de la mesure et de l'observation. Quant aux « philosophes », encore que la formule de la *Directio* soit moins affirmative que celle du *De beryllo,* ils semblent tous visés par la critique de l'aristotélisme : *uerum idem fortasse de omnibus speculatiuis dici philosophis posset* (et, cette fois-ci, c'est Nicolas qui parle, non Ferdinand). Puisqu'il s'agit de conduire à la vérité les *speculantes, speculatiui* dans cette phrase surprend un peu. Hegel réservera l'épithète (toujours élogieuse) de *spekulativ* à ceux qui dépassent le plan de la *Vernunft,* et il comptera dans leur nombre Aristote lui-même,

non certes pour sa logique, mais par référence à certains passages de sa *Métaphysique* (notamment le texte de Λ 12, 1072 b qu'il cite en grec comme couronnement final de l'*Encyclopédie*). Le Cusain prend le mot dans un sens plus général, voulant indiquer qu'on trouverait sans doute une déficience analogue à celle du Stagirite chez les *speculantes* qui ne furent que philosophes et qui, par conséquent, ne méritent pas le qualificatif de *diuini,* parce qu'ils restent au niveau de la *ratio* et de ses *artes,* incapables de comprendre le paradoxe de l'*aliud* qui est à la fois lui-même et *non aliud quam aliud,* c'est-à-dire d'atteindre — comme le disait le cardinal dans sa cinquième Lettre à l'abbé de Tegernsee — « la forme d'union absolument simple, *ubi ablatio coincidit cum positione* » (in Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance,* Münster 1914). Contre eux cependant le cardinal ne se réfère à aucune expérience mystique, mais à une argumentation de caractère dialectique. Si Aristote, dit-il, refuse de s'élever jusqu'à un *principii principium* (ou *substantiæ substantia*), c'est parce que son extension abusive du principe de contradiction l'empêche de poser la *contradictionis contradictio,* c'est-à-dire de concevoir unitairement les opposés, *anterioriter, sicut causam ante effectum.* Et dans le florilège de textes dionysiens des chapitres 14-17, s'il est vrai que figurent quelques extraits des *Hiérarchies* et de la *Théologie mystique,* les plus nombreux viennent des *Noms divins ;* sous diverses formulations, ils concernent l'*unum supersubstantiale,* innommable racine de toutes choses et qui « d'avance » les contient toutes, sans être jamais cependant « autre que lui-même » (ce qui, transposé dans le vocabulaire du tétralogue, devient, selon une annotation marginale à *Theol. plat.*, II, 3, *unum est nihil aliud quam unum,* — cod. cus. 185, in Wilpert, *loc. cit.*, p. 203-204). Mais puisque Denys, nous l'avons vu, « répète » Platon, et que plus tard (d'après la chronologie encore admise par le Cusain), Proclus rapporte à son tour la même doctrine, ne faut-il pas penser que l'auteur du *Parménide* (rapproché, au chapitre 24, de Moïse lui-même) échapperait entièrement à la tare commune des « philosophes spéculatifs » ?

C'est bien ce que suggéreraient les dernières pages de la *Directio.* Cette ascension jusqu'à l'*intellectibilitas* (qu'à en croire l'*idiota* du *De mente* Aristote lui-même avait « peut-être » envisagée), il semble que Proclus l'ait réussie ; du moins, passant du sensible à l'âme et de l'âme à l'intellect, il a compris qu'il fallait remonter jusqu'à un principe qui fût vraiment « premier » (le Cusain, naturellement, ignore les sources plotiniennes du schéma, cf. *Enn.*, V, 1, 3 et 6, VI, 7). La lumière qui rayonne de ce principe ressemble à la « révélation » de Dieu dans ses œuvres, telle que l'évoque saint Paul en *Rom.*, 1, 19 (chap. 20). Et, ne doutant pas que la « Théologie de Platon » mérite vraiment son titre, c'est au maître de l'Académie que Nicolas attribue, *reuelationis uia,* la « perception » *in mente* de l'authentique *rerum substantia* (chap. 21). Vérité pourtant secrète, que Platon ne communiqua jamais qu'à mots couverts car elle reste de soi inaccessible *omni uisionis modo,* fût-ce même (dira le Cusain au chapitre 22) à travers la personne et l'enseignement du Christ. Le terme « révélation » ne renvoie donc pas ici au « dépôt de foi » au sens où les théologiens l'entendent communément, mais à une découverte « supra-intellectuelle » dont la

méthode de coïncidence fournit la clé. Malgré des différences très évidentes, ces formules font déjà songer à la *geoffenbarte Religion* de Hegel. En tout cas les textes « révélés » de saint Paul relèvent, dans la *Directio*, du même traitement exégétique que ceux de Proclus, et sont traduits semblablement dans le vocabulaire du *non aliud*.

C'est dire que, par eux-mêmes, ils restent « inadéquats » ; en sorte que les chapitres terminaux du tétralogue, à quelque niveau qu'ils situent le *diuinus Plato*, ne contredisent aucunement les réserves déjà souvent exprimées par le cardinal, et reprises de manière expresse au chapitre 10 de la *Directio*. Quelle qu'ait été son intuition première, Platon, dans le *Timée*, a eu tort de situer, entre Dieu et les choses, un monde de purs modèles. On peut même penser, nous le savons, qu'en faisant dépendre tout le cosmos d'un seul moteur, de « puissance infinie », Aristote, sur ce point, s'approchait mieux de la vérité. Interrogé, au chapitre 17, sur David de Dinant qui appelait Dieu *Hylè*, *Nous* et *Physis* et définissait le monde lui-même comme « Dieu visible », Nicolas reconnaît la valeur positive de toutes ces formules, leur tort étant seulement de se tenir encore au plan du *quid* et de l'*aliud*. Ainsi l'on peut penser que, si les mystiques platoniciens ont mieux pressenti que les autres « spéculatifs » la secrète unité du *principium connexionis*, aucun pourtant, comme le disait expressément le Cusain au chapitre 25 du *De beryllo*, n'a pleinement compris le rôle du *spiritus*, ni au niveau de l'Unitrinité, ni dans le monde même comme lien actif du même et de l'autre.

Perspective confirmée par le *De uenatione sapientiæ*, l'un des quatre traités écrits par le cardinal l'année avant sa mort, le dernier où il reprenne (avec nombre de références à d'autres philosophes) le parallèle entre Platon et Aristote. Dans le « prologue », l'auteur, qui se sent vieillir, renvoie significativement à deux de ses ouvrages anciens, le *De quaerendo Deum* et le *De coniecturis* (l'un rédigé, l'autre repris et corrigé en 1445, donc dix-huit ans plus tôt) ; le simple rapprochement des titres résume tout le projet cusain. Mais, alors que le *Compendium* (également de 1463) ne contient à peu près aucune référence historique, la « Chasse de la sagesse » est inspirée d'une lecture de Diogène Laërce, et, sur un ton moins claironnant que dans le *De beryllo* (où il présentait son « béryl » comme un moyen sûr de « diriger le faible intellect de chacun » pour qu'il « approche davantage de la vérité », chap. 1), c'est ici de façon « timide et réservée » que Nicolas joint, dit-il, ses propres *uenationes* à celles des « divers philosophes ».

Ayant rappelé, comme dans les premiers dialogues de l'*Idiota*, que la sagesse est la pâture de l'intellect (comparée au souffle vital des Pythagoriciens, au *pneuma* du Portique, voire aux exhalaisons de l'Océan dont la mythologie nourrissait les astres divinisés), le Cusain souligne que l'instinct naturel des vivants les oriente vers la nourriture qui leur convient, ce que Platon attribue à la préexistence des idés. Mais faudrait-il pour autant faire de ces idées des « exemplaires extérieurs aux choses individuelles » ? On sait à cet égard quelle est la position constante de l'auteur. Ce qui lui importe, dans sa perspective présente, est surtout l'information transmise par Diogène (*Vies des philosophes*, III, 64) selon laquelle l'*idea*

platonicienne est à la fois *unum et multa, quies et motus* (ce qui renvoie évidemment aux genres du *Sophiste*, 250 a sq.), et l'exégèse de cette doctrine qui permet à Proclus d'écrire (*Theol. plat.*, IV, 34) que, de par sa connexion à l'idée, la réalité singulière se trouve en liaison directe avec le divin. Certes, de « méchants interprètes » voient en tout cela un grand péril doctrinal (les attaques de Wenck ne sont pas oubliées), mais le Cusain affirme que, *si bene intelliguntur*, ces formules s' « approchent » beaucoup du vrai (chap. 1).

Elles n'ont pas cependant une valeur exclusive et il ne s'agit plus d'excommunier par représailles l'*aristotelica secta*. Lorsqu'Aristote présente la « logique » comme *exactissimum instrumentum ad uenationem tam ueri quam uerisimilis*, son assertion se justifie dans la mesure où, non seulement la sagesse *in uariis rationibus lucet, quæ ipsam uarie participant*, mais où cette *ratio* (ainsi réhabilitée) cherche d'abord dans le sensible le *pabulum* qu'elle offre ensuite à l'*intellectus*. Ainsi, à la lumière de la « logique » qui lui est « innée », chacun recherche, avec toutefois « de grandes différences », la même vérité. Et il est significatif que, dans un traité qui fait tant de place à la dialectique du *posse facere*, du *posse fieri* et du *posse factum* (ternaire d'inspiration certainement lullienne), le Cusain renvoie d'abord à la phrase du Stagirite disant que « rien n'advient qui soit impossible » (*Phys.*, H 9, 241 b), et d'où se doit inférer que le « pouvoir être fait », antécédent à tout ce qui « est fait », renvoie à l'acte pur, comme « cause absolue », mais contient lui-même, en tant qu'*aeuum creatum* et pourtant *perpetuum*, à l'état de « complication », la « nature » de tous les singuliers qui se « déploient » dans le temps selon la Providence divine (chap. 2 et 3). Certes cette transposition augustinienne du plotinisme nous éloigne fort d'Aristote. Et, dans la suite du traité, les exemples géométriques, primordiaux dans le *De docta ignorantia*, retrouveront leur rôle (notamment au chap. 5). Cependant, au chapitre 4, c'est la création même de l' « art syllogistique » que prend le cardinal comme exemple de la fécondité intellectuelle, telle qu'elle s'exprime dans la liaison de deux propositions au sein d'une troisième, et il souligne qu'un raisonnement de cette sorte contient nécessairement trois termes et ne les associe que selon trois figures. C'est cette même « triplicité » qu'il pense trouver « analogiquement » dans une *ars creatiua* constituant l'harmonie du monde à partir de trois termes inséparables : être, vie, intelligence.

Au chapitre 8 (*Quomodo Plato et Aristoteles uenationem fecerunt*), le Cusain met en vedette (et sur le même plan) les deux « princes de la philosophie ». Si le premier est dit *miro modo circumspectus*, pour avoir vu que les choses supérieures sont dans les inférieures *participatiue*, celles-ci dans celles-là *excellenter* (d'après Diogène, III, 13), le second est qualifié d'*acutissimus* parce qu'il a discerné en chaque processus physique la nécessité d'un recours ultime à la cause première, contenant *eminenter* tout ce qui agit en ses effets (ici encore, la source est Diogène, V, 32). Et le projet conciliateur s'impose assez pour que l'auteur, oubliant ce qu'il a dit ailleurs quant au refus aristotélicien d'un *principii principium*, crédite au même titre les deux philosophes d'avoir ouvert la voie au dépassement simultané de l'être, de la vie et de l'intelligence, par réfé-

rence, au moins implicite à une *causa causarum* qui soit tout ensemble *ens entium, uita uiuentium* et *intellectus intelligentium.* Il s'agit là, bien entendu, d'un Stagirite fortement « platonisé » (selon une exégèse qui remonte au néoplatonisme, qui est manifeste chez les Arabes et chez Albert le Grand et dont on trouve encore plus d'une trace chez l'Aquinate), mais la contamination joue tellement dans les deux sens que l'exposé même du platonisme est riche ici en termes aristotéliciens, comme le montrent aisément ces quelques lignes : *Plato autem* [...] *considerabat omnia entia atque etiam nondum actu entia, sed tantum potentia, participatione unius boni bona dici. Processus enim de potentia in actum et omne actu exsistens non caret boni participatione.* [...] *Omne enim eligibile sub ratione boni est eligibile,* etc.

Sans doute Platon a mieux discerné, non seulement que Dieu gouverne tout l'univers et non exclusivement les *cœlestia* (chap. 8), mais que cet univers est « engendré » et que le temps naît avec lui (chap. 9). Aristote pourtant a ses mérites propres : outre sa juste critique des idées séparées, et sa description de l'intellect comme producteur de concepts, en enseignant le caractère convertible des transcendantaux, il a reconnu de façon implicite le principe supérieur qui est en même temps *causa unius et entis et boni* (chap. 8). Il est vrai que Moïse, parlant « avant les philosophes » — et pour qui sait déchiffrer les figures énigmatiques du « ciel », de la « terre » et de la « lumière », — a mieux saisi que personne la relation principielle entre les trois *posse* ; et que, sans avoir lu la *Genèse,* « platoniciens et stoïciens » (à la suite d'Anaxagore) ont su nommer *logos, mens* et *opifex* ce *Verbum Dei ad quod natura respicit ut fiant omnia,* et qui est lui-même *Deus* (chap. 9). Et cependant c'est encore à l'*actus purissimus* du Stagirite que renvoie ce même texte pour désigner le *posse facere* de l'*omnipotentia.*

Rien d'étonnant dès lors qu'au chapitre 29 (ou *Epilogatio*), réunissant une fois de plus « les dires des platoniciens et des péripatéticiens », le cardinal répète qu'à la seule condition de les « bien entendre quant au principe et à la cause » on y trouvera le pressentiment du *possest,* unité primordiale de l'être et du pouvoir. Mais on n'est pas surpris non plus — car le balancement ne cesse guère entre les deux attitudes — qu'il souligne avec un soin particulier le tableau de chasse des « platoniciens », rappelant que pour eux (selon Proclus, *Theol. plat.,* III, 9) « tout est fait de fini et d'infini », mais aussi quelle place ils ont faite à l'image du Soleil, qui est la meilleure « similitude de la sagesse ». En sorte qu'en compagnie du *magnus Dionysius,* tout près du *theologus Gregorius* (Grégoire de Naziance, non Grégoire de Nysse comme le croit Wilpert) et même du *diuinus Paulus,* notre *magnus Plato* retrouve sa primauté ; atteignant avec lui son *apex,* la philosophie « spéculative » rejoint alors la sagesse théologique. Mais, nous le savons bien (et le *Compendium,* contemporain du *De uenatione,* le répète), même dans les textes sacrés et chez leurs commentateurs les plus autorisés, les signes demeurent inadéquats et foncièrement conjecturaux. En présentant la « Docte Ignorance » le Cusain parlait de ses « *ineptiæ* » c'est-à-dire de formulations « inaptes » à dire l'indicible). Il termine à présent son discours sur un nouvel aveu d'humilité

et sur l'appel à ceux qui, le lisant, iront plus que lui (et que ses propres maîtres) sur une voie réellement sans fin : *Per haec arbitror mearum uenationum rudem et non plene depuratum conceptum, quantum mihi possibile fuit, explicasse, omnia submittens melius haec alta speculanti.*

Maurice de GANDILLAC,
Université de Panthéon-Sorbonne.

RENAISSANCE PLATONICIENNE ET CONTROVERSES TRINITAIRES A BYZANCE AU XV[e] SIÈCLE

Au XV[e] siècle la controverse trinitaire connaît une recrudescence, en raison des débats du concile d'union de Ferrare-Florence (1438-1439). L'influence de la Renaissance s'y fait sentir, et parfois de façon notable [1]. Mais, de prime abord du moins, rien, dans les discussions ou les écrits des Pères et docteurs du concile, ne semble déborder des limites de l'érudition théologique ou humaniste [2]. La question qui se pose aussitôt est alors celle-ci : la renaissance des études platoniciennes et aristotéliciennes aurait-elle été incapable de renouveler les arguments philosophiques d'une controverse, depuis trop longtemps sclérosée peut-être ?

Un examen attentif de l'opuscule que Jean Argyropoulos consacra à justifier le Décret d'union de Florence, m'a permis de remarquer, à côté des thèmes et des « lieux » traditionnels, le recours à un argument nouveau, emprunté au néoplatonisme que l'école de Mistra s'efforçait alors de faire revivre [3]. Argyropoulos devait devenir à partir de 1456, au Studio de Florence précisément, le pionnier de la restauration de l'hellénisme et plus particulièrement de la connaissance de l'Aristote et du Platon grecs [4]. Mais à Constantinople, dix ans plus tôt — à ses débuts donc —, il entendait simplement soutenir par son écrit sur le *Filioque* la politique de l'empereur Jean VIII, au service duquel il venait de remplacer Georges Scholarios, passé au parti de Marc Eugenikos et des ennemis de l'Union [5].

Cette initiative de son disciple appelait une mise au point de la part de Georges Gémiste dit Pléthon, d'autant plus que celui-ci s'était toujours déclaré en faveur de la neutralité entre l'Est et l'Ouest [6]. La situation exigeait du tact, car le maître de Mistra n'entendait évidemment pas se déjuger aux yeux de ses élèves : il n'était donc pas question de réfuter le principe philosophique qu'il leur avait inculqué et sur lequel il avait édifié toute sa philosophie [7]. Il recourut à un procédé plus habile : il feignit de réfuter l'argument d'Argyropoulos en montrant son incompatibilité avec les dogmes fondamentaux de la théologie chrétienne et ses attaches avec la tradition hellénique, c'est-à-dire païenne. Pléthon apparaissait ainsi aux yeux du grand public comme un défenseur du christianisme et plus particulièrement de l'Orthodoxie byzantine, à la fois contre la thèse des Latins et contre le néoplatonisme païen, alors qu'en réalité, aux yeux d'Argyropoulos comme de tous ses disciples et lecteurs avertis, il confirmait simplement le platonisme de Mistra [8].

Cette subtile réfutation de la politique et des corollaires théologiques, plutôt que de la philosophie d'Argyropoulos, ne pouvait duper Georges Scholarios. Ce théologien aristotélicien et antilatin était trop bien informé des relations, en réalité amicales, des deux auteurs apparemment en conflit, comme des dessous arianisants, voire consciemment polythéistes de leur pensée[9]. Aussi le futur patriarche de Constantinople et juge des œuvres de Pléthon s'empressa-t-il de verser une troisième pièce au débat, tout en ménageant le puissant courtisan de Mistra et feignant (lui aussi) de louer son zèle pour l'Orthodoxie. Cette « Lettre à Pléthon » entendait être une authentique mise au point orthodoxe cette fois et surtout une condamnation du platonisme renaissant. D'où l'aspect, à première vue assez paradoxal, du traité qui est consacré moins à démontrer l'orthodoxie de la procession *a solo Patre* que l'inanité du polythéisme[10].

Sans doute ne serait-il pas impossible de trouver, dans le sillage de ces premiers, d'autres écrits byzantins contenant comme eux des indications intéressant l'histoire du débat Platon-Aristote au XV^e^ siècle. Mais force était de nous borner. L'état où se trouve encore notre connaissance de la littérature byzantine, malgré des éditions et plusieurs ouvrages d'ensemble dont on ne saurait assez louer les mérites[11], serait déjà une excuse suffisante pour limiter notre investigation. Ces trois opuscules présentent entre eux des liens si étroits qu'il fallait les étudier ensemble, et les limites d'une communication risquaient déjà d'être débordées par leur seule étude. A dire vrai, pouvions-nous même songer à entreprendre ici une analyse sérieuse de ces trois écrits ? Il paraissait légitime d'insister surtout sur l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance. Mais comment y parvenir ? Pareilles œuvres ne sont accessibles de plain pied qu'à de bien rares spécialistes. Il n'est pas expédient de vouloir faire l'économie d'un état préalable de la question, lorsqu'il s'agit d'un problème aussi complexe, aussi subtil que le problème trinitaire. Tout bien pesé, on a jugé finalement préférable de laisser à une publication mieux adaptée le soin de présenter complètement les doctrines des trois œuvres en question[12], pour se contenter ici de les replacer dans une double perspective historique : celle des controverses trinitaires et celles des renaissances du platonisme, aux III^e^ et XV^e^ siècles.

⁂

Jamais l'Orthodoxie chrétienne ne transigea avec le premier dogme de la tradition religieuse, héritée du judaïsme : « Ecoute Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur[13] ». En revanche, sans se départir d'une grande circonspection, elle se montra plus accueillante que le monothéisme juif aux investigations de la « gnose ». Elle ne se borna point, comme le feront par réaction Plotin et plus tard surtout l'Islam, à répéter l'affirmation simple, commode, mais somme toute « agnostique », de l'existence d'un seul Dieu, en soi totalement impénétrable. Dès les temps apostoliques, l'un des traits distinctifs de la foi de la grande Eglise fut son monothéisme trinitaire, proclamé dans les formules et les symboles tripartites du baptême[14]. Il en résulta une position doctrinale très difficile à tenir mais,

par le fait même, très féconde parce que très exigeante dans les domaines de l'exégèse, de l'histoire ecclésiastique et de la philosophie. D'un côté, contre l'Orthodoxie juive, mais également contre divers essais timorés ou plus subtils de compromis — tels l'adoptianisme, le docétisme et le modalisme —, l'Eglise dut défendre la distinction et la divinité réelles du Père, du Fils et de l'Esprit, sans sacrifier l'unicité divine. D'autre part, contre les extravagances du gnosticisme, contre toutes les formes de polythéisme, de dualisme et de syncrétisme, il lui fallut limiter strictement les principes et les processions divines, arrêter à trois le nombre des « hypostases » dans le plérôme divin, tout en affirmant simultanément la distinction des « personnes » et leur consubstantialité, poussée jusqu'à l'unicité numérique, c'est-à-dire individuelle.

L'orthodoxie chrétienne trouva une première formule équilibrée dans la théologie construite avec l'aide philosophique du stoïcisme. Grâce à la forte expression que la puissante personnalité de Tertullien sut lui donner, cette doctrine ne cessera plus ensuite d'influencer la pensée occidentale, même lorsqu'une autre métaphysique se sera substituée au matérialisme du docteur africain.

En face du monothéisme des Juifs et des modalistes, où les attributs reconnus à Dieu par les Ecritures étaient ramenés à de stricts synonymes, à de pures figures de style, ici une signification propre et une distinction réelle furent du moins accordées à trois « noms divins », à ceux précisément de la formule trinitaire du baptême : le Père, le Fils, l'Esprit-Saint. Quant aux autres « noms divins », des distinctions y furent opérées : la plupart furent regardés, ainsi que le voulait le Judaïsme, comme des attributs divins, décernables donc à la divinité comme telle. Quelques-uns, au contraire, notamment ceux de Sagesse ou de Parole, reçurent une « appropriation », ils furent réservés à une « personne » divine de préférence aux deux autres. Bref, le divin se trouva en quelque sorte « structuré », tout en conservant l'unicité rigoureuse qu'exigeait la tradition, mais en excluant toutefois le modalisme de la personnification purement rhétorique, auquel se rallia en définitive l'orthodoxie juive et vers lequel penchait le stoïcisme, foncièrement moniste et par suite syncrétiste.

Cette conception structurée de la divinité, à la fois « une et trine », fut relativement facile à concevoir et à maintenir dans l'ambiance stoïcienne de pensée qui régna en Occident jusque fort avant dans le IV^e^ siècle, soit aussi longtemps que Dieu put être envisagé, à la façon de Tertullien, comme un vivant corporel, présentant donc des parties interdépendantes, organisées, ou, pour employer les termes techniques de cette théologie, « disposées » selon une « économie »[15].

Une crise devait forcément affecter cette expression de l'Orthodoxie si son support métaphysique venait à disparaître. C'est ce qui se produisit lorsque, au III^e^ siècle, la renaissance du platonisme rendit de plus en plus insoutenable la forme matérialiste du spiritualisme, lorsque les théologiens comprirent à la suite d'Origène[16] que l'évidence de Tertullien (*Quis negabit Deum corpus esse ?*) devait faire place à une nouvelle certitude : la nature absolument incorporelle d'un Dieu immatériel[17].

Origène et bientôt les évêques d'Alexandrie, notamment Denys et Alexandre, celui-là même qui devait s'opposer à l'arianisme, commencèrent d'éprouver des difficultés à unir les exigences du dogme et celles de la philosophie. Le malaise fut surtout ressenti par les Pères grecs au IVe siècle, car le premier théologien qui poussa, jusqu'en ses ultimes conséquences, l'application à la théologie des principes de la nouvelle métaphysique fut Arius, prêtre d'Alexandrie dans le premier quart du IVe siècle [18]. On n'apercevait plus le moyen de concilier l'unicité nécessaire de Dieu avec la multiplicité des hypostases, dans l'hypothèse d'une divinité immatérielle : comment une même forme aurait-elle pu se trouver multipliée en plusieurs individus, sans intervention d'un principe d'individuation étranger à la forme, c'est-à-dire sans la matière [19] ? Mais ce n'est point, semble-t-il, cette nécessité métaphysique qui frappa d'abord les doctrinaires, ce fut plutôt le fait que, Dieu étant « incorporel », la génération de son fils ne pouvait plus rien avoir de commun avec la génération des vivants connue par l'expérience. Celle-ci se ramène toujours, en effet, à une division, à un partage de matière entre le générateur et l'engendré, processus qui implique quantité, divisibilité, corps en un mot. Ce type de génération étant exclu dans les êtres immatériels, restait alors concevable une production par les seules facultés compatibles avec l'être intellectuel, à savoir l'intelligence et la volonté. Mais l'œuvre de ces facultés, c'est cela même que l'on entend par le terme de « création ». Le Fils de Dieu, il fallait bien accepter cette conclusion, n'était donc à proprement parler qu'une créature, même si on devait le concevoir, à son tour, comme transcendant toutes les autres créatures, comme étant leur créateur et donc en un sens, mais moins propre, leur Dieu [20].

Ce subordinatianisme, choquant pour la tradition séculaire de l'Orthodoxie, ne paraît pas avoir trop vivement ému le théologien d'Alexandrie, alors qu'il avait rendu hésitants bien des origénistes avant lui, à commencer par son propre évêque Alexandre. C'est que sa tournure d'esprit le rendait sans doute plus sensible aux implications logiques de la doctrine qu'aux revendications du « sens chrétien ». Par là il se trouvait exposé à verser dans l'hérésie. Au demeurant, la philosophie n'était pas l'unique source de la confiance d'Arius en ses raisonnements : certains textes sacrés eux-mêmes paraissaient lui donner effectivement le droit de passer outre aux objections de la tradition, en particulier un passage fameux des Proverbes, traditionnellement appliqué à la personne du Fils [21]. Au surplus bien des évêques, et non des moindres, n'étaient pas d'un avis fondamentalement différent du sien. Alexandre lui-même semble d'ailleurs avoir été fort hésitant, et logiquement du reste, en vertu de l'origénisme qui dominait alors tous les docteurs grecs éclairés [22].

Le premier concile œcuménique, réuni à Nicée en 325, put réaffirmer solennellement la tradition orthodoxe de la consubstantialité du Père et du Fils ; il n'expliqua point — ce n'était du reste pas son rôle — comment la chose était philosophiquement concevable. Dans la perspective nouvelle de la procession néoplatonicienne des hypostases (dont la plupart des Pères du concile n'avaient sans doute nulle connaissance), le dogme de l'unicité et de l'égalité des personnes divines, conçues comme d'authentiques

hypostases, c'est-à-dire à l'exclusion de toute forme de modalisme, devenait un mystère défiant véritablement la nouvelle philosophie grecque. Si le Fils était un être réel, mais immatériel, soit *b*, issu du Père comme d'un autre être immatériel, premier celui-là et inengendré, soit *a*, comment ne pas conclure qu'entre ces êtres *a* et *b* se situait un abîme ontologique, toute l'inégalité qui justement peut opposer l'être absolu à un être causé, dépendant, relatif ?

Ces notions, retournées en tout sens par les esprits les plus subtils du IVe siècle, mais aussi, hélas ! par des hommes passionnés et au service d'intérêts antagonistes, parfois peu avouables, devaient être fécondes en divers champs de l'activité intellectuelle, mais accumuler aussi bien des ruines irréparables dans les domaines politiques et ecclésiastiques. Ce n'est ni le lieu ni le moment d'insister sur ces conséquences, proprement incommensurables, des luttes trinitaires et christologiques [23]. Bornons-nous au strict minimum de considérations, exigé pour l'intelligence de notre propos actuel.

⁂

A partir du Ve siècle, l'Occident disposa d'une théologie répondant aux impératifs, qui avaient d'abord paru inconciliables, de l'idéalisme platonicien et de l'orthodoxie trinitaire.

Le Dieu du monothéisme devait être une substance unique, absolument immatérielle et toute en acte selon les exigences du plus strict idéalisme grec. Pour faire droit, d'autre part, à la tradition chrétienne, tant celle des Livres sacrés que celle des théologiens anciens, la nouvelle théologie devait proscrire toute réduction des personnes divines à un simple modalisme ou, ce qui revenait au même, devait récupérer la « disposition » interne des parties en Dieu, l' « économie » de la théologie matérialiste d'un Irénée ou d'un Tertullien. C'est Augustin qui découvrit une issue à cette impasse en méditant sur les conditions de la vie d'une substance immatérielle. Etre intelligent, la divinité devait, estimait-il, présenter quelque analogie avec l'*esse*, le *nosse* et le *velle* de notre esprit. La notion de *Logos*, mise en évidence par le IVe Evangile, l'encouragea d'ailleurs singulièrement à chercher dans cette voie. Donnant au Fils le nom de Verbe, c'est-à-dire de concept, de produit de l'esprit, Jean paraissait cautionner aux yeux du théologien la valeur analogique de son explication. Celle-ci présentait en outre le singulier avantage apologétique d'adopter le schéma de la philosophie en vogue, celui des trois hypostases plotiniennes, mais en évitant le subordinatianisme des Ariens : ceux-ci, en effet, n'avaient pu concevoir la procession des hypostases à la manière d'activités vitales intrinsèques à un seul et même être, mais seulement comme une action transitive, passant d'un individu à un autre. Dès lors, l'obstacle leur était apparu comme insurmontable : il leur avait fallu accepter l'idée d'un Dieu unique, incommensurablement transcendant au Fils et à l'Esprit, comme à tous les autres êtres procédant du premier, lequel seul était par hypothèse sans principe, inengendré et, pour tout dire, absolu. Pareille doctrine avait été et, somme toute, légitimement dénoncée par l'évêque d'Alexandrie comme

ramenant les chrétiens au judaïsme [24] ou du moins, à une sorte de judéo-christianisme du genre de l'ébionisme que connaîtra encore plus tard Epiphane de Salamine aux confins de l'Arabie [25].

On pouvait d'autre part — ce qui fut sûrement la tendance personnelle d'Arius et plus encore celle de toute sa postérité spirituelle — attribuer un caractère divin aux trois hypostases, mais en ce cas une hiérarchie s'instituait forcément entre elles, et cette inégalité des invididus divins les multipliait de toute évidence, de sorte que l'arianisme échappait difficilement au reproche de polythéisme, fait à l'émanatisme plotinien. Si l'empereur Julien aboutit à l'apostasie et restaura le polythéisme néoplatonicien que l'on sait, ne serait-ce point dans la logique même des convictions qui lui furent inculquées autant par ses précepteurs ariens que par sa culture classique [26] ?

Quoi qu'il en soit de l'arianisme et de ses affinités avec la restauration platonicienne et polythéiste des IIIe et IVe siècles, l'analyse psychologique conduisit pour sa part Augustin à la découverte de multiples analogies trinitaires entre les facultés supérieures de l'homme et leurs activités [27]. Comme on l'a dit, cette conception avait sur celle de la procession des êtres, que ce fût par émanation ou par création, l'avantage de porter sur des actions intérieures, immanentes à une même substance, à un seul esprit, et non de concerner l'action transitive, l'activité d'un être agissant sur un autre. Le schéma « rectiligne » des processions néoplatoniciennes, accepté par les Pères, subsistait dans cette théologie, mais le subordinatianisme était supprimé, en sa racine même, par l'intériorisation du processus dans un être unique et donc substantiellement homogène.

Identifier toutefois, à la suite d'Augustin, la personne de l'Esprit-Saint avec l'amour que se portent les personnes divines n'allait pas non plus sans quelque péril. La réciprocité caractéristique de cet amour obligeait en quelque sorte à donner un double principe à la procession de l'Esprit : le Père certes, mais aussi le Fils. Plus moyen pour les disciples d'Augustin de simplement concevoir une théologie n'impliquant pas nécessairement le *Filioque* [28]. Et ceci constituait à long terme une menace pour l'unité ecclésiastique.

Selon le IVe Evangile, l'Esprit « procède du Père » [29]. Cette formulation sacrée du dogme, attribuée par Jean à Jésus lui-même, n'avait été incorporée dans le *credo* qu'à partir du Ve-VIe siècle et l'Eglise universelle commença de la réciter dans ses solennités liturgiques [30]. D'où la notoriété et l'autorité exceptionnelles d'une telle profession de foi. Une première faute, incontestable celle-là, des Latins fut de compléter par l'expression *Filioque* le texte sacré « qui a Patre procedit ». C'était, en effet, retoucher un document sacro-saint, et de surcroît un symbole qu'on s'était accordé à reconnaître désormais intangible [31]. Le plus grave toutefois n'était point cet aspect de l'affaire. L'introduction du *Filioque* dans le *credo*, contrastant avec la citation johannique que contenait seule le symbole grec, signifiait forcément que, pour les Latins, la doctrine d'Augustin et de ses disciples avait une autorité comparable à celle de l'Evangile et des conciles œcuméniques, qu'elle en constituait une explicitation et même la seule interprétation acceptable par l'Orthodoxie. Or c'est ce que les Byzantins, en vertu de

leurs propres traditions et des principes mêmes de leur théologie, n'étaient pas enclins à admettre, abstraction faite de toutes les autres raisons qui pouvaient leur rendre antipathiques l'arrogance et l'impérialisme des Latins.

Sans doute l'assertion de l'Evangile n'avait-elle en soi rien d'exclusif : Jésus n'avait pas dit que l'Esprit procédait du Père seul, *a solo Patre*, comme, depuis Photius au moins, l'assuraient presque unanimement les docteurs byzantins. Pourtant, si l'Esprit procédait effectivement du Fils et pas seulement du Père, pourquoi Jésus s'était-il borné à nous révéler la moitié du dogme, en parlant de « l'Esprit comme procédant du Père » ?

Il était non moins vrai, d'autre part, que les Pères grecs, ceux du IVe siècle en particulier, avaient déclaré à l'envi que l'Esprit procédait du Père *par* le Fils, et Cyrille d'Alexandrie s'était même une fois risqué à formuler la double procession du Père et du Fils [32]. Les théologiens latins attachent beaucoup de prix à ces textes, et on les comprend [33]. Mais ont-ils raison d'y chercher une stricte équivalence de leur propre doctrine ? Ont-ils surtout le droit de dénoncer Photius et ses disciples comme infidèles à l'Orthodoxie, parce qu'ils refusent d'accepter le schéma rectiligne des processions trinitaires ? L'historien, me semble-t-il, doit ici redoubler de circonspection.

Gardons-nous d'obéir aux impulsions d'un certain œcuménisme qui, de nos jours, effacerait volontiers, dans le passé comme dans le présent, toute cause de luttes fratricides entre chrétiens. L'intention est sans conteste généreuse, mais elle risque de faire méconnaître les droits de la critique et de l'objectivité. En l'occurrence il incombe à l'historien d'établir, aussi exactement que possible, ce qui relève d'une simple différence de point de vue et ce qui appartient à une réelle divergence de doctrine entre les penseurs de Byzance et ceux de l'Occident. Comme on va le voir, l'étude des trois opuscules qui retiennent plus spécialement ici notre attention, peut y aider, et de façon non négligeable.

Les théologiens de l'époque proprement byzantine, apparaissent gênés quelquefois par le reproche fait à Photius et à son Eglise d'avoir abandonné la tradition authentique des Pères grecs pour innover. Ce qui serait assurément la plus paradoxale et la plus incommode des situations pour une Eglise qui se targue de défendre les traditions orthodoxes contre les témérités doctrinales des Latins [34]. Mais l'équité comme l'objectivité historique nous font un devoir cependant de nous représenter la situation où se trouvait la pensée grecque vers le moment où Augustin rédigeait son *De Trinitate*. Le schéma rectiligne de la procession des hypostases divines avait suscité toutes les formes d'hérésies dont les églises de l'Empire d'Orient souffraient alors depuis plus d'un siècle. Le moyen de couper le mal à la racine ne devait-il pas être naturellement cherché dans le rejet de ce schéma, dans la considération de la divinité du Père comme principe unique à la fois du Fils (génération) et de l'Esprit (spiration), bref dans une double procession parallèle ? C'était sans doute se détourner d'une tradition, déjà séculaire, qui présentait la procession de l'Esprit à partir du Père *par le Fils*, mais cette tradition avait-elle, en définitive, d'autre autorité que celle d'Origène ? Ce maître avait été, sans doute, celui des Pères grecs du

IVe siècle ; mais ensuite il avait été condamné en Orient, et au moment même où Augustin parvenait à rendre son subordinatianisme inoffensif [35]. En tout cas, ces formules patristiques, pour respectables qu'elles fussent, ne pouvaient être mises en balance avec celles de l'Evangile et des symboles conciliaires. On comprend donc que leur abandon ait pu paraître aux théologiens byzantins comme une sauvegarde de l'Orthodoxie, c'est-à-dire comme le moyen de « récupérer » la Trinité « économique », imposée déjà par le concile de Nicée et réaffirmée par ceux de Constantinople. Seulement, comme toujours en pareil cas, on avait tendance à dissimuler ou, tout au moins, à camoufler l'abandon d'une tradition grâce à une interprétation nouvelle des textes, interprétation qui peut effectivement sembler injustifiée au regard d'une herméneutique moderne, scientifiquement plus sûre de ses méthodes [36].

Comme chacun sait, les rapports entre les Eglises de Rome et de Constantinople n'ont jamais été empreints de grande cordialité. Ces relations entre l'ancienne et la nouvelle Rome se détériorèrent même au point de faire place à un schisme, pratiquement ininterrompu, à partir de la seconde moitié du Moyen Age. Cette situation fut le résultat convergent d'innombrables facteurs dont fort peu, il faut en convenir, étaient de nature dogmatique.

En partie excusables par le manque d'information et de sens historique dans les siècles qui précédèrent la Renaissance, les polémistes de Charlemagne, en quête de légitimation pour le nouvel Empire d'Occident, eurent la malencontreuse idée de reprocher aux Byzantins cette divergence doctrinale [37]. Lorsqu'à leur tour les Byzantins auront à dresser une liste de griefs, jamais ils ne manqueront d'y insérer en bonne place la conception que les Latins se faisaient de la procession du Saint-Esprit et que ni les Ecritures ni les conciles ne semblaient autoriser. En revanche, quand à deux reprises et à deux siècles de distance, des impératifs politiques amenèrent les empereurs byzantins à rechercher l'apaisement doctrinal à l'Ouest, pour conjurer soit le péril occidental lui-même, après la IVe Croisade, soit le péril turc au XVe siècle, des unions furent conclues l'une par le premier des Paléologues, Michel VIII, à Lyon en 1274 [38], l'autre par l'avant-dernier représentant de la même dynastie, Jean VIII, à Florence en 1439. Ces unions furent scellées dans les conférences ecclésiastiques que l'Eglise romaine compte au nombre de ses conciles œcuméniques, mais que l'Eglise byzantine se garde naturellement de considérer comme normatives en matière de dogme [39].

En ces deux circonstances, on s'employa à ramener les divergences à de simples modalités d'expression d'une doctrine foncièrement identique. Il importe grandement de préciser cependant que, les deux fois aussi, c'est de l'Eglise byzantine et d'elle seule que des concessions furent réclamées. Si les Occidentaux consentaient bien à reconnaître l'orthodoxie de la formule grecque sans *Filioque*, c'était à la condition expresse de lui faire donner, par les Grecs eux-mêmes, le sens qu'eux, Latins, donnaient à leur propre formule comportant le *Filioque*.

Le Décret d'union de Florence est un parfait exemple du procédé. Le texte fut rédigé dans les deux langues par le Camaldule florentin Ambrogio

Traversari, et cette « définition » conciliaire fut lue, dans la séance solennelle qui se tint le 6 juillet 1439 à la cathédrale de Florence, en latin par Cesarini, cardinal de Sainte-Sabine, en grec par Bessarion, archevêque de Nicée et bientôt, lui aussi, cardinal de l'Eglise romaine. Le document se présente sous la forme d'une bulle d'Eugène IV, munie de l'assentiment de Jean Paléologue, « Romæorum imperator », et de la signature de la plupart des prélats grecs venus au concile. Concernant la procession du Saint-Esprit, affaire qui en occupe la majeure partie, le document est formel : il exige que la formule grecque « procession de l'Esprit à partir du Père *par le* Fils » soit comprise comme synonyme de la formule latine « ex utroque procedit » [40]. Dans ces conditions, est-ce donc mauvaise volonté ou pure antipathie si, dans leur ensemble, les clergés et les peuples de l'Orient refusèrent l'interprétation des Pères du concile de Florence ?

⁂

En rédigeant son opuscule, Argyropoulos ne se proposa pas d'autre but que de justifier aux yeux du public grec la position du concile. Le titre même qu'il donna à son œuvre en témoigne suffisamment : « Exposé succinct de la procession du Saint-Esprit dans lequel est expliquée la définition de Florence » [41]. Pour cet humaniste, partisan de l'union, il convient de considérer la doctrine du *Filioque* comme une théologie « explicite » (ἀναπτύξασα) de la « théologie implicite » (ξυνεπτυγμένη θεολογία) qui est celle des Grecs [42]. A remarquer que, pour prouver son assertion, il ne rencontre pas le point de vue de Photius, mais qu'il insiste de préférence sur l'ancienne formule des Pères grecs : l'Esprit-Saint est dit à juste titre procéder du Père par le Fils selon la théologie implicite. Mais pas à vrai dire du Père seul, pour éviter de considérer le Fils comme dissemblable (ἀνόμοιος) à lui, ne possédant pas les mêmes perfections que le Père et, à cause de cela, non consubstantiel (ὁμοούσιος) » [43]. Et c'est à cet endroit précis de son traité qu'Argyropoulos fait appel au fameux principe du platonisme de Mistra : « les êtres dont les facultés sont différentes, sont eux-mêmes différents par leurs substances » [44].

Les Grecs se trouvaient donc d'après lui acculés à ce choix : ou accepter le *Filioque*, ou ne pas échapper au grief d'arianisme [45]. Le principe invoqué, rétorque Pléthon, mine au contraire la doctrine trinitaire : « Comment n'y serait-il pas tout à fait opposé ? » écrit-il, « la théologie hellénique (c'est-à-dire celle du néoplatonisme païen) institue un Dieu unique, transcendant les êtres et individuellement unique. Elle lui donne ensuite de nombreux enfants, mais procédant les uns des autres et subordonnés les uns aux autres. Chacun d'eux est préposé par elle à une partie plus ou moins importante de l'univers. Aucun d'eux toutefois n'est considéré par elle comme égal au Père ni même semblable à lui. En réalité elle accorde à toutes les autres substances d'autant moins de divinité qu'elles lui sont plus inférieures » [46], c'est-à-dire qu'elles sont divines en raison inverse de leur éloignement de l'être premier, du Père.

Mais ce système mérite-t-il d'être qualifié de polythéiste ? N'est-ce pas plutôt une forme de monothéisme ? Il convient d'observer que les

« substances » en question, sont en réalité les Idées platoniciennes, sont créatrices et, de ce fait, peuvent apparaître comme des dieux, quoique subordonnés à un Dieu suprême, l'Un ou Etre absolu. Ce qui n'est pas, on en conviendra, sans ressembler au subordinatianisme d'Arius, avec son Logos créature, mais créateur en second.

D'ailleurs, continue Pléthon, la théologie hellénique « appelle dieux ou enfants de Dieu les œuvres de Dieu, car elle estime n'avoir pas à distinguer une création et une génération divine, pas plus qu'il n'y a lieu de distinguer en Dieu volonté et nature ni, pour tout dire, essence et action »[47]. D'où une conclusion, bien différente de celle que prétendait tirer Argyropoulos : « Les enfants du Dieu suprême, la théologie hellénique les fait par conséquent d'une divinité autre et d'une substance inférieure à la sienne », et cela « en vertu précisément d'un principe qui n'est autre que celui invoqué, à savoir que les êtres dont les puissances sont différentes sont différents aussi par leurs substances »[48]. Et Pléthon livre alors une réflexion qui semble bien constituer l'ultime fondement de son polythéisme, comme il avait jadis été celui du subordinatianisme d'Arius : « la théologie des Hellènes juge qu'il n'y a pas de plus grande différence de puissance que la différence existant entre l'être qui est par soi et l'être qui est par un autre »[49].

Le plus parfait commentaire de ces lignes se trouvait dans les *Lois* de Pléthon. Il suffit, en effet, de jeter un coup d'œil sur les fragments qui en subsistent, pour comprendre que cette œuvre était un essai de restauration du paganisme de l'empereur Julien et autres néoplatoniciens, fondé précisément sur l'axiome ici interprété[50].

Mais il y a plus encore : la suite de l'opuscule contre Argyropoulos permet de soupçonner que le fameux axiome dut être une des raisons déterminantes de l'apostasie personnelle de Pléthon. L'Eglise, d'après lui, ne pouvait accepter la valeur de ce principe (incontestable pourtant sur le plan scientifique) et professer, d'autre part, son dogme trinitaire. Son avis est formel à cet égard : « L'Eglise fait bien voir qu'elle n'admet pas cet axiome, car, si elle l'acceptait, elle ne pourrait affirmer que le Fils est égal au Père, ni qu'il est de la même substance. De fait comment le Père n'aurait-il pas une puissance différente, puisqu'il a la puissance d'être et existe par lui-même, tandis que le Fils n'est nullement par lui-même mais par le Père ? De même encore : si l'un est capable d'engendrer un être égal à soi, tandis que l'autre n'est pas capable d'engendrer un être égal ni même inégal, ne devrait-il pas en résulter qu'ils ne seraient pas de la même essence, si les êtres dont les puissances sont différentes sont eux-mêmes d'essences différentes ? »[51].

Pléthon a beau montrer ensuite que les Latins pas plus que les Grecs n'édifient leur doctrine sur ce principe, quiconque avait connaissance des œuvres ésotériques de Pléthon — et c'était le cas de Scholarios — ne pouvait se méprendre : le platonicien de Mistra renvoyait dos à dos toutes les théologies trinitaires. A ses yeux, elles avaient toutes un vice originel : celui de contrevenir à l'un des premiers principes de la raison, l'un des fondements mêmes de la science en général et, plus particulièrement, de la théologie naturelle[52].

⁂

Plus d'un lecteur de Pléthon a dû s'abuser sur les intentions et les opinions véritables du critique d'Argyropoulos. Scholarios, pour sa part, possédait des informations complémentaires qui lui permirent de les pénétrer, et mieux peut-être que n'est en mesure de le faire actuellement l'historien, avec le dossier mutilé dont il dispose, en raison même des destructions opérées par Gennade, devenu patriarche[53].

L'appui que l'opuscule de Pléthon apportait à la politique de Scholarios recommandait à celui-ci de ménager l'auteur, de le remercier même d'une aide qui était d'autant plus précieuse qu'à l'époque peu de personnalités osaient se déclarer contre la politique impériale[54]. Néanmoins l'Orthodoxie lui paraissait réclamer des mises au point et surtout une défense efficace contre l'apologie sournoise d'une doctrine bien plus dangereuse que le *Filioque*, à savoir le platonisme paganisant que tentait de restaurer la société secrète dont Pléthon était l'âme[55]. Telle est la tâche complexe et délicate que Scholarios s'est assignée dans son Epître à Pléthon. Nous n'avons pas le loisir d'analyser ici une œuvre qui n'occupe pas moins de trente-cinq pages du tome IV des *Opera omnia*, à raison d'une quarantaine de lignes à la page[56]. Le document est donc long, inutilement prolixe même[57]. De temps à autre pourtant, il ne manque pas d'intéresser puissamment, et souvent il instruira beaucoup ceux qui auront la patience de le méditer.

Comme, dans son écrit, Pléthon prenait la défense de la doctrine byzantine traditionnelle contre le *Filioque*, il n'y aura pas lieu de s'étonner si l'effort principal de Scholarios ne porte pas sur ce point. Pour l'essentiel il se contente à cet égard d'avaliser les arguments formulés contre Argyropoulos, en soulignant volontiers leur pertinence et leur force persuasive. Il feint donc d'accepter l'exposé de Pléthon comme une authentique profession d'attachement à la tradition ecclésiastique de Byzance. Or, nous l'avons déjà dit, l'axiome dénoncé comme « on ne peut plus hostile à la théologie de l'Eglise », parce qu'il aurait pour corollaire obligé le polythéisme hiérarchisé du néoplatonisme, constitue en réalité la justification dernière des critiques adressées à la thèse d'Argyropoulos et des Latins. Le platonicien de Mistra fait, en effet, valoir que, dans l'hypothèse du *Filioque*, l'Esprit-Saint aura, bon gré mal gré, deux principes, même si l'on prétend réduire le rôle du Fils à celui de co-principe, de cause auxiliaire, instrumentale. Effectivement si le Fils confère quelque chose de propre, d'original, à l'être de l'Esprit-Saint, il jouera à son égard le rôle de cause véritable, de principe. C'est à quoi mène logiquement la théologie latine, avec comme conséquence soit le dualisme des principes soit le subordinatianisme, sinon du Fils comme chez Arius, du moins de l'Esprit, comme dans l'hérésie de Macédonius[58]. Si, en revanche, le Fils est un simple canal, comme semble l'indiquer la formule des Pères grecs (« l'Esprit procède du Père *par* le Fils »), le Fils ne peut passer pour co-auteur de la troisième personne de la Trinité : elle procède donc du Père seul, comme l'affirme la théologie byzantine avec une insistance particulière depuis Photius. Au reste, et pour la raison philosophique qu'on vient d'alléguer, cette expression « par le Fils » ne vise absolument pas la spiration proprement dite de l'Esprit, c'est-à-dire sa position dans l'être, puisque le

Fils n'y peut avoir aucune part, mais l'envoi de l'Esprit aux créatures par le Fils, les « missions » de l'Esprit, comme disent les théologiens, non sa procession [59].

Telle est, fidèlement résumée, l'argumentation de Pléthon contre le *Filioque*. Et, il faut en convenir, elle est de nature à impressionner. A la réflexion toutefois une question se pose : les raisonnements du disciple de Plotin ne présupposent-ils pas justement la valeur de l'axiome, dont il a commencé par déclarer que l'Eglise n'en avait cure ? En fait, tout comme jadis chez Arius, les hypostases divines sont conçues par Pléthon comme des êtres distincts, individualisés, et c'est pourquoi, à ses yeux, si le Fils intervenait dans la production de l'Esprit, sa causalité devrait obligatoirement faire nombre avec celle du Père et nullement s'identifier avec elle, comme le veut le monothéisme rigoureux de l'Orthodoxie.

On pourrait légitimement s'étonner de ne rencontrer aucune réserve sur les présupposés de pareille critique du *Filioque*, dans l'Epître de Scholarios, car celui-ci, comme Argyropoulos d'ailleurs, connaît saint Augustin et apprécie tout particulièrement la pensée de saint Thomas d'Aquin. En réalité, on relève bien quelques réserves, mais elles concernent uniquement des aspects secondaires de l'opuscule. L'ensemble est hautement vanté, et jamais la valeur de l'argumentation philosophique n'est mise en question. Scholarios éprouvait-il, lui-même, des difficultés à réfuter le *Filioque* à partir du principe d'immanence, reçu d'Augustin et de Thomas ? Il était assurément plus aisé d'affirmer le caractère traditionnel de la doctrine byzantine que d'en démontrer philosophiquement le bien-fondé, en évitant tout subordinatianisme.

La démonstration par l'absurde offrait peut-être, en somme, l'arme la plus efficace dont disposaient les adversaires du *Filioque* : si l'unicité de Dieu et la consubstantialité des personnes divines formaient, depuis Nicée, la base intangible de l'Orthodoxie en matière trinitaire, si tout ce qui relevait de l'essence, de la substance même de Dieu, était strictement commun aux trois hypostases, toute propriété dès lors ne pouvait être que l'apanage d'une seule personne, jamais de deux, sous peine d'enfreindre le principe et de retomber dans le dualisme ou le subordinatianisme [60]. Pas possible non plus de concevoir la faculté de produire l'Esprit étendue à l'Esprit lui-même, car rien n'est cause de soi. Il ne reste donc qu'une solution : faire de la procession de l'Esprit une propriété personnelle du Père.

Autre raisonnement, par l'absurde également : si la procession de l'Esprit doit être attribuée au Fils comme au Père pour les motifs invoqués par les Latins, comment refuser à l'Esprit le bénéfice de la mise en commun avec le Père de la génération divine du Fils ? Or, à part tel christianisme marginal des origines [61], toutes les Eglises n'ont vu dans l'intervention de l'Esprit au moment de l'Incarnation qu'une « mission » et non une manifestation temporelle de la procession éternelle du Fils à partir du Père par l'Esprit. Pourquoi interpréter de façon différente l'envoi de l'Esprit « qui procède du Père », dont a parlé le IV[e] Evangile ? [62]. A cela Argyropoulos avait bien une réponse mais qui a paru une argutie sans valeur aux yeux de Pléthon.

La vérité est qu'au-delà de la lettre des Ecritures il devint bien difficile d'avancer des déductions doctrinales capables de s'imposer, comme parfaitement compatibles à la fois avec ces textes sacrés et avec la philosophie, quand on eut abandonné la métaphysique du stoïcisme pour celle de l'idéalisme grec et, plus généralement, lorsqu'on perdit le contact avec le milieu de pensée où les Ecritures avaient été conçues, rédigées et traduites.

Mais revenons-en à l'Epître de Scholarios. De la part du chef de l'opposition à l'Union il eût été bien maladroit de refuser le poids que le maître, alors incontesté de l'hellénisme, venait de jeter dans le plateau du parti nationaliste. Aux yeux du moine byzantin l'enjeu véritable dépassait au reste, de beaucoup, la querelle du *Filioque* : c'est le christianisme même qui se trouvait remis en question par la restauration du néoplatonisme. C'est donc contre cette renaissance qu'il estimait devoir faire porter l'essentiel de son effort. Voilà pourquoi l'Epître sur le *Filioque* parle si peu, en fait, de cette divergence doctrinale et tellement de la théologie hellénique, c'est-à-dire païenne [63].

La tactique de Scholarios est simple. Il feint de prendre pour une critique l'exposé fait par Pléthon de l'axiome du néoplatonisme : « ce n'a pas été une faible joie pour nous que vous exposiez la démence des Hellènes, que certains apprennent ainsi et se rendent compte de façon si exacte qu'ils ont été induits en erreur par quelques-uns pour n'avoir pas reconnu cette folie » [64]. Mais, en réalité, il va s'efforcer de réaliser ce que s'est bien gardé de faire l'admirateur du platonisme. Il va s'attaquer aux fondements du subordinatianisme néoplatonicien et tenter de consolider ceux du créationnisme judéo-chrétien, ébranlés par la renaissance de la « théologie hellénique ».

Pléthon avait affirmé qu'en Dieu, selon la philosophie grecque, aucune distinction réelle n'était admissible entre l'essence et l'action [65]. Sans même laisser soupçonner qu'il sait cette conviction partagée par le destinataire de son épître, Scholarios en prend exactement le contre-pied. Pour lui, la distinction entre l'essence et l'action en Dieu ne peut être uniquement verbale ou logique. Les mots différents doivent correspondre à des réalités objectivement diverses. Soutenir le contraire conduit à d'inextricables contradictions : comment soutenir sérieusement que Dieu a des enfants et prétendre, d'autre part, qu'il ne peut donner l'existence à des êtres qui aient exactement sa propre nature, qui lui soient consubstantiels ? Ce privilège de donner l'être à un semblable à soi, on le distribue généreusement à tous les vivants, mais de façon paradoxale on le retire au Dieu tout-puissant, au vivant suprême. Dieu seul est ainsi condamné à la dégénérescence, et en vertu même de son caractère d'Absolu ! Tout second après lui ne pourrait, en effet, être que relatif, dépendant, privé de cette nature transcendante de l'être par soi. Dieu se trouverait dans la situation absurde d'un artisan stérile, capable de faire des tables, des chaises et d'autres objets artificiels, mais aucun enfant, aucun être à qui il puisse donner le meilleur de lui-même [66].

Ceci démontre que Scholarios a assimilé, comme Argyropoulos, la tradition augustinienne et thomiste. D'autres passages de son œuvre

— moins heureux d'ailleurs [67] — semblent attester qu'il ne trouvait peut-être pas dans l'analogie d'Augustin une garantie suffisante de la doctrine orthodoxe : la « monarchie », l'unicité divine y était sauve, sans doute, et donc aussi la consubstantialité proclamée à Nicée, mais avait-on vraiment récupéré « la Trinité économique » de l'Orthodoxie initiale, c'est-à-dire antérieure au néoplatonisme ? La psychologie de l'intellect fournissait une idée approximative de la vie intime de la divinité, d'une certaine multiplicité en Dieu, mais avait-elle réussi à concilier pleinement les exigences de l'immatérialisme de la « théologie hellénique », c'est-à-dire du néoplatonisme, avec la croyance en trois hypostases, en trois personnes authentiquement réelles, échappant aussi bien au modalisme qu'au subordinatianisme [68] ? Admettre des distinctions réelles en Dieu ne laissait pas d'inquiéter d'ailleurs le métaphysicien idéaliste. Et même l'essence divine pouvait-elle être véritablement distincte de l'action de Dieu *ad extra* ? Sans ces distinctions, il semblait bien malaisé pourtant d'éviter le monisme, le panthéisme. « Sauver les apparences », objectif constant de la science grecque, devenait décidément bien difficile, car il fallait expliquer les êtres imparfaits de l'expérience, rendre compte du mal, sans avoir recours à la dégénérescence ontologique du néoplatonisme ni *a fortiori* à l'intervention du hasard, c'est-à-dire en ayant uniquement à sa disposition la doctrine d'une création absolument libre, par un Dieu unique, intelligent et tout-puissant.

Les pages de l'Epître de Scholarios qu'on vient d'évoquer font penser que l'auteur n'avait pas tous ses apaisements sur ces questions et que le thomisme n'avait pas réussi à bannir tout malaise de son esprit. Il conviendrait donc de rechercher si son attachement à d'autres doctrines, peu compatibles avec la scolastique occidentale, en particulier son adhésion aux conceptions de Grégoire Palamas, n'a pas eu précisément pour raison d'être cette quête de renforts dans la lutte contre le Platonisme, dont la renaissance lui paraissait alors si dangereuse pour la foi chrétienne. Mais c'est une nouvelle enquête qu'il faudrait ici ouvrir. N'en possédant présentement ni le loisir ni, à parler franchement, tous les éléments, il sera sage de la différer [69].

François MASAI,
Université Libre de Bruxelles.

1. Déjà aux réunions conciliaires les deux parties en présence appuyèrent leurs thèses concernant la procession du Saint-Esprit sur la critique textuelle et la codicologie. Voir V. LAURENT : *Les « Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence, 1438-1439*, Paris, Editions du C.N.R.S., 1971, pp. 330-333. — Cet ouvrage, qui est la première édition critique de la principale source narrative du concile de Ferrare-Florence, constitue aussi, par sa confrontation détaillée de Syropoulos avec les autres sources, par sa bibliographie et par les pages qu'il consacre au milieu, l'introduction la mieux documentée et la plus récente à l'histoire de cet événement majeur du Quattrocento.

2. Un exemple caractéristique de l'humanisme et de ses investigations érudites nous est fourni par Bessarion, collationnant les exemplaires du *Contra Eunomium* de S. Basile, à son retour de Florence, dans les couvents de Constantinople ; cf. son *De processione Spiritus Sancti* (ad Alexium Lascarin Philanthropinum), *PG* 161, 325-330.

3. Le *De processione Spiritus Sancti* d'Argyropoulos a été publié et traduit en latin par L. Allatius dans sa *Graecia orthodoxa*, I, Rome 1652, pp. 400-418, d'où il a été repris par Migne, *PG*, 158, 991-1008. Une édition critique (sans traduction) en a été donnée par Sp. LAMBROS, dans ses Ἀργυροπούλεια, Athènes, 1910, pp. 107-128 (édition qui sera citée ici, mais en y ajoutant, pour la facilité du lecteur, la référence à Migne). C'est à tort aussi qu'Alexandre prétendait (PLÉTHON, *Traité des Lois*, Paris, 1858, pp. XXVIII s.) impossible de reconnaître l'opuscule d'Argyropoulos en celui que Pléthon avait critiqué dans un traité sur la procession du Saint-Esprit que lui-même éditait en appendice de son ouvrage (pp. 300-311). Il est vrai que Pléthon n'avait pas précisé le nom de l'auteur qu'il contredisait, mais Constantin Lascaris le connaissait, comme il l'a noté dans un manuscrit conservé à Madrid, et la comparaison des textes permet d'établir l'exactitude de ce renseignement ; cf. mon *Pléthon et le Platonisme de Mistra*. Paris, Les Belles Lettres, 1956, pp. 389-392 (appendice III).

4. Sur cet humaniste et philosophe les travaux se sont multipliés depuis l'ouvrage de LAMBROS, cité note 3. Une monographie lui a été consacrée par G. CAMMELLI : *I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo, Il Giovanni Argiropulo*, Firenze, 1941, 211 pp. Certains de ses textes et son influence ont fait l'objet d'examen à l'occasion d'études sur ses contemporains, par ex. dans L. MOHLER, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn, 1942. On notera la tendance chez les historiens actuels de la Renaissance à accorder de plus en plus d'importance à l'action du savant byzantin sur la renaissance des lettres et de la philosophie en Italie. Voir, parmi les travaux plus significatifs ou plus récents, E. GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel sec. XV*, dans *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali « La Colombaria »*, 16, 1947, pp. 55-104 ; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961 (index) et *L'Età nuova*, Napoli 1969 (index) ; D. J. GEANAKOPLOS, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge (Mass.), 1962 (index) ; P. O. KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York, 1972 (index).

5. Sur l'évolution de Scholarios et de ses rapports avec Marc d'Ephèse, voir V. LAURENT, *Op. cit.*, pp. 11-13 (voir aussi l'index, car les *Mémoires* de Syropoulos et, par suite, les notes de son savant éditeur abondent en renseignements sur ces personnages comme sur le rôle qu'ils jouèrent au concile et après).

6. Fait curieux, Migne qui reproduisait d'autres textes de Pléthon d'après l'édition d'Alexandre citée note 3, n'en a pas repris le *Traité sur la procession du Saint-Esprit*, donné pp. 300-311. Il le reproduit (*PG*, 160, col. 975-980) d'après l'édition que le patriarche de Jérusalem, Dosithée, avait publiée à Iassy en 1698 mais qu'Alexandre ignorait (voir *op. cit.*, p. 300, n. 1, où il croit présenter un inédit). Une nouvelle édition avec traduction française et commentaires est en préparation, j'espère être en mesure de n'en pas trop différer la publication. — Sur la politique de Pléthon, notamment en matière ecclésiastique, voir V. LAURENT, *Op. cit.*, pp. 310-313 et index s. v. *Gémiste* ; F. MASAI, *Op. cit.*, spécialement pp. 321-327.

7. Voir en particulier ALEXANDRE, *Op. cit.*, p. 242 ; cf. mon *Pléthon...*, plus spécialement pp. 210 ss. et 389 ss. Voir aussi plus bas note 50 et ma contribution aux *Atti del V Convegno intern. di studi sul Rinascimento, Firenze 1956* (Florence, 1958), pp. 55-63 : « La restauration du paganisme par Georges Gémiste Pléthon ».

8. Cette tactique de Pléthon est expliquée dans *Pléthon et le Platonisme de Mistra, loc. cit.*, et pp. 300-314, où il est montré que Jean Argyropoulos, Bessarion, Michel Apostolès et autres artisans de la restauration platonicienne au XV^e^ s. furent membres de « la phratrie des Hellènes » ou polythéistes de Mistra.

9. Outre les références données à la note précédente, il faut voir surtout SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, éd. L. PETIT, X. A. SIDERIDES, M. JUGIE, t. IV (Paris, 1935), pp. 151-172 et pp. 476-489, où le défenseur de l'Orthodoxie a exposé ce qu'il savait de la secte des néopaïens, sinon fondée, du moins dirigée par le philosophe de Mistra. L'épître de Scholarios à Pléthon, dont il va être question, fait partie en réalité, elle aussi, du même dossier antiplatonicien et anti-hellène.

10. L'Epître de Scholarios à Pléthon sur la procession du Saint-Esprit éditée par ALEXANDRE, *Op. cit.*, pp. 313-369, réimprimée dans *PG*, 160, 599-630, a été rééditée, mais toujours d'après le seul *Parisinus gr.* 1297, unique témoin connu, dans SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, t. IV, pp. 118-151.

11. Voir surtout K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches, 527-1453*, 2^e^ éd., Munich 1897, avec son digne complément pour la théologie : H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959. Parmi les travaux mentionnés dans cette histoire, on se référera surtout

ici à l'indispensable exposé d'ensemble de P. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Paris, 1926-1935, 5 vol. et surtout, pour notre propos, à M. JUGIE, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes* (*Lateranum*, 3-4), Rome 1936. Pour les études philosophiques on dispose de l'exposé d'ensemble de B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949 (supplément à E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*) auquel un complément, sous forme de bibliographie critique, vient d'être donné par G. BENAKIS, *Byzantinische Philosophie, Forschungsbericht 1949-1971*, dans Φιλοσοφία, I (Athènes, 1971), pp. 390-433.

12. On pourrait encore y joindre l'étude de la *Réfutation* qu'un contemporain, Agallianos, a publiée du traité d'Argyropoulos dont il critique dans l'ordre les principales propositions. On en trouvera une édition dans *PG* 158, 1011-1052 (d'après le recueil déjà cité de Dosithée, Iassy 1698). Le texte de LAMBROS, *Op. cit.*, pp. 234-303, a même provenance. Mais récemment le prélat byzantin a fait l'objet de diligentes enquêtes dues à Ch. G. PATRINELIS : Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του, Athènes 1966, et Ἕλληνες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς Ἀναγεννήσεως, dans Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου, 8-9, 1958-1959, pp. 63-124 ; voir aussi V. LAURENT, *Op. cit.*, index.

13. *Deutéronome* 6, 4. Ce dogme fondamental de la « Loi » juive demeura aussi celui de l'Eglise, dont la prétention était simplement d'ailleurs de constituer l'authentique peuple de Dieu (« Verus Israël »), alors même qu'elle abandonnait ou du moins rendait facultatives les observances mosaïques.

14. Conformément à l'ultime message confié par Jésus à ses disciples (*Matthieu*, 28, 18-20), auquel font écho tous les « symboles » de la foi, où restent toujours perceptibles les origines baptismale et trinitaire.

15. Sur cette terminologie, voir J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, 1966-1969, 4 vol. Il ne s'agit pas en l'occurrence de « l'économie de salut », mais de l' « économie », de la « disposition » du divin en lui-même, de sa structure interne, celle que Tertullien expose dans l'*Adversus Praxeam* contre le « monarchianisme », c'est-à-dire le monothéisme modaliste. Ce traité abonde en formules exprimant la conception corporelle, matérialiste, que Tertullien se fait de la divinité et sur laquelle il appuie sa doctrine trinitaire, par ex. : « Quis enim negabit Deum *corpus* esse, etsi Deus spiritus est » (VII, 8), ou encore : « Pater enim *tota* substantia est, Filius vero derivatio totius et *portio*, sicut ipse profitetur : « quia Pater maior me est » (IX, 2).

16. Après avoir expliqué comment le terme d' « incorporel » est inconnu des Ecritures, ORIGÈNE se pose cette question, l'une des premières de son *De principiis* : « Quaeremus tamen si vel alio nomine res ipsa, quam *graeci philosophi* ἀσώματον (id est incorporeum) dicunt, in sanctis scripturis invenitur. Deus quoque ipse quomodo intelligi debeat requirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur. Eadem quoque etiam de Christo et de sancto spiritu requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est. » (ed. P. KOETSCHAU, Leipzig, 1913, p. 15), et, dès le début du ch. I, il prévoit cette objection, combien significative, des théologiens chrétiens : « Scio quoniam conabuntur quidam etiam secundum scripturas nostras dicere Deum corpus esse (qu'on se souvienne de Tertullien), quoniam inveniunt scriptum esse apud Moysen quidem : « Deus noster ignis consumens est », et in evangelio vero secundum Iohannem : « Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare ». Ignis vero et spiritus non aliud apud eos quam corpus esse putabitur... » (*op. cit.*, p. 17 s.).

17. Ce passage du matérialisme à l'idéalisme platonicien a été examiné plus amplement, à propos du cas d'Augustin, par F. MASAI, *Les conversions de Saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident*, dans *Le Moyen Age*, 1961, pp. 1-40.

18. H. G. OPITZ avait entrepris de publier le dossier de l'affaire d'Arius : *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites, 318-328*. Deux livraisons, contenant les pièces majeures, en ont paru comme 1re partie du vol. III des œuvres complètes de S. Athanase (Berlin-Leipzig, 1935).

19. Comme il n'acceptait en eux aucune composition de matière et de forme, saint Thomas d'Aquin s'est, à cause de cela, trouvé devant une nécessité analogue, celle d'admettre que les anges étaient distincts entre eux d'une distinction « spécifique » (et qu'ils connaissaient une autre composition, celle d'essence et d'existence). Voir en particulier *De ente et essentia*, ch. V, et les études que M.-D. ROLAND-GOSSELIN a jointes à son édition de cet opuscule (Paris, 1948).

20. OPITZ, *Op. cit.*, pp. 12-13 (profession de foi d'Arius).

21. *Prov.* 8, 22 ss. (« Yahvé m'a *créée* au début de ses desseins... »).

22. OPITZ, *Op. cit.*, doc. 1-4, 7-14 et 17.

23. Mgr L. DUCHESNE en particulier, dans son incomparable *Histoire ancienne de l'Eglise* (Paris, 1906-1910, 3 vol., à compléter par *L'Eglise au VIe siècle*), a surtout mis en relief les aspects humains, trop humains souvent, et contingents de ces grands conflits dogmatiques. J'ai tâché, pour ma part, d'en dégager la signification pour l'histoire générale, pour la formation de l'Europe notamment, dans quelques essais de synthèses ; voir en particulier : *L'Eglise et les origines de l'Europe*, dans *Problèmes d'histoire du Christianisme*, vol. I (Bruxelles, Editions de l'Université, 1970-1971), pp. 24-38, et *La politique des Isauriens et la naissance de l'Europe*, dans *Byzantion*, 33 (1963), pp. 191-221.

24. OPITZ, *Op. cit.*, p. 20.

25. EPIPHANE, *Haer.*, 30 (*PG*, 41, 405-474). Le judéo-christianisme de ces régions n'est sans doute pas sans importance pour comprendre des positions doctrinales comme celle de Paul de Samosate au IIIe s. ou encore celle de Mahomet au VIIe s. On notera, en effet, que si le Coran fait grief aux chrétiens de la divinisation du Christ, il reproche d'autre part aux Juifs de ne pas avoir reconnu en Jésus le Messie, c'est-à-dire le Christ.

26. Sur le milieu mi-arien, mi-païen, où fut élevé le neveu de Constantin, voir les observations suggestives de J. BIDEZ, *La Vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, en particulier pp. 10-26.

27. Concernant les analogies trinitaires qu'Augustin a tirées de la psychologie, voir surtout son *De Trinitate*, en particulier : la conclusion du l. IX, ch. 12 (ipsa mens et notitia eius quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia), le célèbre l. X (consacré à développer la trilogie memoria, intelligentia, voluntas), et le l. XI qui contient des analogies moins souvent signalées, en particulier celle-ci, tirée de la vision corporelle : « cum ... aliquod corpus videmus, haec tria quod facillimum est, consideranda sunt et dignoscenda. Primo ipsa res quam videmus ... deinde visio quae non erat prius quam rem illam objectam sensui sentiremus ; tertio quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio » (l. XI, c. 2). Toutes ces analogies, comme l'a justement fait remarquer J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, ont cette importante particularité de ne jamais concerner les rapports de plusieurs substances entre elles, mais des relations consécutives à l'action immanente d'un seul et même être. C'était se séparer du principe du subordinatianisme, de l'émanatisme néoplatonicien tout en conservant le schéma « linéaire » de ses processions.

28. Toute la théologie scolastique occidentale est là pour en témoigner et jusqu'aux travaux, d'autre part si méritoires et si utiles, du P. Jugie.

29. *Jean* XV, 26 : « ... ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται... »

30. Voir B. CAPELLE, *L'introduction du symbole à la messe*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, II, (Louvain, 1951), pp. 1003-1027. On notera qu'il n'y a pas nécessairement contradiction entre l'attribution de cette initiative à Pierre le Foulon d'Antioche et à Timothée de Constantinople. Ce dernier peut fort bien avoir réussi ce que le premier avait seulement tenté. De toute façon les deux patriarches s'accordaient à limiter l'influence du concile de Chalcédoine, et la récitation publique d'une profession de foi plus ancienne dut leur paraître une arme particulièrement efficace contre toute innovation doctrinale.

31. L'historique de cette affaire, présenté par M. JUGIE, *De processione Spiritus Sancti...*, pp. 233-258, exige d'être complété et modifié sur plusieurs points par les recherches plus récentes, notamment de V. PERI (cf. *Il simbolo epigrafico di s. Leone III nelle basiliche romane dei SS. Pietro e Paolo*, dans *Rivista di Archeologia cristiana*, 1969, pp. 191-222 ; *Leone III e il « Filioque ». Ancora un falso e l'autentico simbolo romano*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1970, pp. 268-290 ; et *Leone III e il « Filioque ». Echi del caso nell' agiografia greca*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1971, pp. 3-58.

32. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Thesaurus*, XXXIV, dans *PG*, 75, 584 C-585 A.

33. Voir JUGIE, *Op. cit.*, pp. 138 ss. et 147 ss., où il s'occupe de la question, déjà si controversée au concile de Florence (cf. plus haut note 1), du *Contra Eunomium* de s. Basile.

34. Ce qui explique certaines manipulations de textes par les copistes ou propriétaires de manuscrits grecs pour faire disparaître des passages gênants, comme celui du *Contra Eunomium* de saint Basile (voir le témoignage de Bessarion allégué note 1). Les opuscules étudiés ici portent également témoignage de ce fait qu'au XVe siècle Latins et Grecs se renvoyaient mutuellement l'accusation d'avoir perverti la tradition des Pères, voir : LAMBROS, pp. 127-128, et ALEXANDRE, pp. 307 et ss. (*PG*, 158, 1008 B et *PG*, 160, 978 C-D).

35. Les théologiens occidentaux oublient trop facilement les condamnations portées par Justinien et son Ve concile oecuménique (Constantinople, 553), condamnations répétées d'ailleurs par le VIe concile oecuménique dont les définitions apparaissaient comme particulièrement décisives à l'Orthodoxie byzantine. Les plus importants de ces textes normatifs se trouvent dans le recueil cité plus bas, note 39.

36. Rappelons la manière dont Origène, dès le *De principiis*, proposait une exégèse, alors nouvelle, de textes bibliques incompatibles avec la métaphysique immatérialiste du néoplatonisme : la lettre des textes sacrés était intangible, leur interprétation était plus malléable ! C'est ce qui a permis la « spiritualisation » de l' « esprit » par les docteurs chrétiens et donné le change sur les origines véritables du spiritualisme ; voir ci-dessus, notes 16 et 17.

37. Voir à ce sujet les études de M. JUGIE et de V. PERI, citées note 31.

38. D. J. GEANAKOPLOS, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282*, Cambridge (Mass.), 1959, situe bien l'événement dans son contexte.

39. La préparation de Vatican II a inspiré la publication d'un recueil commode des principales décisions prises par les conciles que l'Eglise catholique considère comme oecuméniques : *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Centro di Documentazione, Instituto per le Scienze Religiose, 2e éd. 1962. On s'y reportera, aux pp. 279-307, pour le « Concilium Lugdunense II » (1274), et aux pp. 429-567 pour le « Concilium Basileense - Ferrariense - Florentinum - Romanum » (1431-1445).

40. « ... diffinibus ... declarantes quod id, quod sancti doctores et patres dicunt, ex Patre per Filium procedere (ἐκπορεύεσθαι) Spiritum sanctum, ad hanc intelligentian tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse, secundum Graecos quidem causam (αἰτίαν) secundum Latinos vero principium (ἀρχήν) subsistentie (ὑπάρξεως) Spiritus sancti, sicut et Patrem. » (*Op. cit.*, pp. 502-503).

41. Cf. éd. LAMBROS, p 107 (*PG*, 158, col. 991-992).

42. Ed. LAMBROS, 120, 19 (*PG*, 158, 1000 C).

43. Ed. LAMBROS, 118, 10-13 (*PG*, 158, 1000 C).

44. ὧν γὰρ αἱ δυνάμεις διάφοροι καὶ αὐτὰ ἂν εἶεν ταῖς οὐσίαις διάφορα (éd. LAMBROS, 118, 15-16 = *PG*, 158, 1001 D), ce qu'ALLATIUS traduisait : « quorum etenim facultates diversae sunt, essent quoque eadem ipsa essentia diversa » *(PG, loc. cit.)*. Ce principe, le « second » du système de Pléthon (voir plus haut, note 7), qui était éminemment hellénique, fut particulièrement en faveur dans le néoplatonisme arabe, dont Pléthon paraît avoir subi spécialement l'influence (voir à ce sujet ma communication au colloque de Royaumont sur le *Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 435-446 : *Pléthon, l'averroïsme et le problème religieux*). Il ne faudrait pas méconnaître l'influence de ce principe grec et arabe sur la pensée occidentale, on le trouve par exemple ainsi formulé par saint THOMAS d'AQUIN : « in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae » (*S. Th.* Ia, q. 27, a. 3, vid. 2). Voir également plus loin, note 52.

45. ARGYROPOULOS, *loc. cit.*

46. Ed. ALEXANDRE, p. 302, l. 14-22 (*PG*, 160, 976 A-B).

47. Ed. ALEXANDRE, p. 302, 22 - p. 302, 4 (*PG*, 160, 976 B). On soupçonne sans doute l'importance de ce texte. Ses plus notables implications vont bientôt se manifester en toute clarté.

48. Ed. ALEXANDRE, p. 303, 5-10 (*PG*, 160, 976 B-C).

49. *Ibid.*

50. La plupart des fragments conservés du *Traité des Lois* ont été édités par C. ALEXANDRE et traduits en français par A. PELLISSIER, Paris, 1858. Migne en a reproduit quelques extraits (*PG*, 160, 958-974), notamment l'*epinomis* où apparaît la place centrale occupée par l'axiome en question dans le système. Voir surtout : ALEXANDRE, pp. 241-249 (*PG* 160, 968-970). Des fragments du *Traité des Lois* restent inédits (cf. *Pléthon et le platonisme de Mistra*, pp. 393-404), mais ne présentent aucun intérêt pour notre propos actuel.

51. Ed. ALEXANDRE, p. 303, 10-20 (*PG*, 160, 976 C).

52. Ce principe gréco-arabe « ex uno unum », justification rationnelle de l'apostasie et du polythéisme d'un Pléthon, avait déjà été dénoncé, avec une clairvoyance et une compétence qu'on appréciera, comme une source d'incroyance par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, dans sa célèbre condamnation de 1277 (proposition 28 : « quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum »). Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., t. II, Paris, 1908, p. 178.

53. Sur sa connaissance du *Traité des Lois*, et sur la destruction de l'autographe après la mort de l'auteur, Scholarios s'est expliqué dans plusieurs de ses œuvres, citées plus haut, note 9.

54. C'est ce qui résulte du propre témoignage de Scholarios et des autres informations réunies par V. LAURENT, *Op. cit.*, pp. 11-15.

55. Cette opinion de Scholarios était partagée par d'autres personnalités byzantines, moins suspectes d'antipathie pour les Latins et la papauté, notamment par un pionnier de l'hellénisme du Quattrocento, Georges TRAPEZOUNTIOS, *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis*. Venise, 1523, lib. II, avant-dernier ch. (l'opuscule a été réimprimé par procédé anastatique à Francfort en 1965).

56. SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, t. IV, pp. 118-151. Cette édition est faite (comme celle que reproduit Migne, *PG*, 160, 599-630, d'après ALEXANDRE, *Op. cit.*, 313-369) sur l'unique manuscrit complet connu, le *Paris gr.* 1297 (XVIe s.), et quelques extraits trouvés dans un ms du XVe s., l'*Escorialensis* Y. III. 13, qui contient d'autre part des autographes de Scholarios.

57. C'était déjà l'impression qu'il faisait sur son premier éditeur, cf. ALEXANDRE, *Op. cit.*, p. XXX.

58. ALEXANDRE, pp. 305-307.

59. *Op. cit.*, pp. 301-302 et 307-309.

60. C'est même dans cette impasse que Pléthon s'efforce d'acculer la théologie latine, éd. ALEXANDRE, pp. 305, 1 - 307, 11 (*PG*, 160, 977 A-978 B).

61. Comme les Ebionites dont il a été question plus haut (note 25), voir : J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958, pp. 33, 391, etc. ; M. SIMON et A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris, 1968, pp. 104, 270, etc.

62. Texte cité plus haut, note 29.

63. Comme l'observait déjà M. JUGIE dans l'introduction aux *Œuvres complètes*, t. IV, pp. VI-VII : « Scholarios déclanche une attaque en règle contre le néopaganisme et ses adhérents cachés ou déclarés... On est un peu étonné de cette sortie à propos d'un opuscule sur la procesion du Saint-Esprit ... c'est que, comme il l'écrira plus tard, il savait depuis longtemps que le philosophe de Mistra était l'auteur du fameux traité des lois ». La procession du Saint-Esprit n'était donc pas en fait son souci majeur. Il faut du reste en convenir, Scholarios eût été mal inspiré de se montrer trop difficile concernant la prise de position d'un personnage si considéré, en faveur de la cause qu'il défendait lui-même et qui ne trouvait guère alors d'avocats parmi les Grecs en place.

64. SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, t. IV, pp. 125, 34-36 (*PG*, 160, 606 A). C'est une feinte de la part de Scholarios, et Pléthon ne pouvait, comme un lecteur non averti, se méprendre sur les sentiments réels de son correspondant, car celui-ci avait consacré la page précédente à condamner et à proférer des menaces contre la velléité de faire renaître le platonisme polythéiste, allant jusqu'à y citer littéralement l'introduction du *Livre des Lois* (comparez SCHOLARIOS, *op. cit.*, p. 125, 20-33, et ALEXANDRE, *op. cit.*, pp. 2-4, notamment l'expression relative à la restauration du culte païen : καὶ ἁγιστείας εὐσταλείς, donnée comme une citation expresse (αὐτοί φασι) et qui est effectivement extraite de ce livre secret de la secte (*Op. cit.*, p. 4).

65. Ed. ALEXANDRE, p. 303, 4 (*PG*, 160, 976 B).

66. SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, IV, pp. 126-128 (*PG*, 160, 606 D-608 C).

67. Tel cet argument *a pari*, tiré du fait qu'Adam ne fut pas empêché d'engendrer des fils semblables à lui, alors qu'il n'avait pas lui-même de père (*op. cit.*, IV, p. 135, 12-21).

68. Il n'est pas hors de propos de renvoyer ici à l'admirable synthèse que saint Thomas a donnée de la doctrine trinitaire dans sa *S. Th.* Ia, q. 27-32, en particulier à l'aveu d'impuissance et, par suite, aux conseils de modération que contient la conclusion de la q. 32, a. 1. Malgré les limites de l'information historique de son époque, il avait bien discerné aussi l'influence exercée par le platonisme sur la théologie trinitaire d'Origène et d'Arius qu'il se garde de dissocier. Il est d'autant plus regrettable que le *Contra errores Graecorum* n'ait pas été rédigé dans de meilleures conditions (voir l'introduction à l'édition Léonine, *Opera Omnia*, t. XL, pars A, Rome, 1967).

69. On ne pouvait toutefois achever ces lignes sans souligner encore que Scholarios, contrairement à Pléthon (voir textes allégués notes 47 et 65), professe des distinctions réelles en Dieu (notamment entre son essence et son action), qui ne sont pas sans évoquer d'une part celles de Grégoire Palamas et, de l'autre, celles de l' « économie » des théologiciens antiques, de Tertullien notamment.

DE LA CONCORDANCE D'ARISTOTE AVEC PLATON

Le thème que nous allons examiner, celui de l'accord entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote, apparaît d'abord comme un paradoxe ; ces deux philosophes sont en effet regardés d'ordinaire comme opposés l'un à l'autre, le second, le disciple, s'étant retourné contre son maître en rejetant la théorie des Idées, suivant laquelle la réalité véritable consiste dans des essences éternelles, intelligibles, dont les choses sensibles ne sont que des images mouvantes, des apparences éphémères. L'accord des deux philosophes est néanmoins proclamé, à l'époque de la Renaissance, par Pic de la Mirandole dans l'une des 900 *Conclusions* qu'il annonçait et voulait soutenir à Rome, au début de janvier 1487, alors qu'il était âgé d'à peine vingt-quatre ans ; il devait mourir en 1494, à l'âge de trente ans. Voici le texte de cette proposition :

Nullum est quaesitum naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissidere videantur[1]. (Il n'est pas une question, dans l'ordre des choses naturelles ou divines, sur laquelle Platon et Aristote ne soient en pensée et réellement d'accord, même si en paroles ils semblent d'avis différent) ; et dans le *Discours* où il commentait son projet, le jeune auteur précisait ses intentions en ces termes : « Nous avons proposé en premier lieu l'accord entre Platon et Aristote (*Platonis Aristotelisque concordiam*) ; plusieurs avant nous l'ont admis, mais personne encore n'en a donné la preuve. Boèce, chez les Latins, avait promis de le faire ; mais on ne voit pas qu'il ait jamais réalisé ce projet. Simplicius, chez les Grecs, avait fait la même profession ; plût au Ciel qu'il eût tenu sa promesse ! Saint Augustin aussi a écrit dans ses *Académiques* qu'ils n'ont point manqué, ceux qui ont employé des raisonnements très habiles en vue de prouver cette thèse : que Platon et Aristote ont une même philosophie. De même Jean le Grammairien (Philopon) déclare que si Platon paraît en désaccord avec Aristote, c'est aux yeux seulement de ceux qui n'entendent pas ce que dit Platon ; mais il a laissé à la postérité le soin d'en faire la preuve[2]. »

Cette preuve, Pic de la Mirandole l'a-t-il apportée ? A la fin de son *Discours*, il déclare que sur cette seule proposition, qui proclame l'accord de Platon et d'Aristote, il aurait pu, sans encourir le reproche de prolixité, énumérer au moins 600 articles, relevant tous les passages où Platon et Aristote sont, dit-on, en désaccord, mais en réalité du même avis[3]. S'il ne l'a pas fait dès cette première publication, c'est (on le comprend) parce

qu'il lui fallait exposer d'abord dans toute son étendue son programme ; l'accord entre Platon et Aristote était un point de départ en vue de montrer ensuite l'accord entre saint Thomas et Duns Scot, puis entre Avicenne et Averroès, et de parvenir à établir la paix entre les philosophes [4] ; et au-delà de cette *pax philosophica,* il avait en vue la conciliation du christianisme non seulement avec la philosophie antique, mais avec les traditions orientales, celles des Mages, des écrits hermétiques et de la Cabale [5]. On ne peut s'étonner que dans sa brève existence Pic de la Mirandole n'ait pas eu le temps de remplir un projet aussi vaste ; mais si, averti par l'Eglise, il renonça à certaines ambitions téméraires, il ne cessa jamais de travailler à sa *Concordia Platonis et Aristotelis* [6]. Dans son traité *De Ente et Uno,* adressé à Angelo Poliziano, aristotélicien, à la suite d'une discussion que celui-ci avait eue avec Laurent de Médicis, favorable au platonisme, il nous expose, sur un point capital du débat entre les deux partis, une solution appuyée sur une érudition solide et une réflexion informée [7].

Pour saisir la signification et la portée de ce débat, il n'est pas inutile de revenir, suivant les indications de Pico lui-même, sur les antécédents de sa thèse de la *concordia.* On remarquera que les auteurs qu'il invoque (saint Augustin, Boèce, Simplicius, Philopon) sont tous compris dans l'ère du néoplatonisme ; le thème en question est cependant bien antérieur à cette école. Nous en trouvons la première expression dans les écrits philosophiques de Cicéron, déclarant sans ambages que de Platon est issue une philosophie unique, une manière de penser identique à elle-même sous deux noms, celle des Académiques et des Péripatéticiens, qui d'accord sur le fond différaient dans les termes : *una et consentiens duobus vocabulis philosophiæ forma..., Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes, nominibus differebant* [8]. Cette thèse de la concordance, Cicéron ne l'a pas inventée ; il l'a empruntée à celui de qui il avait suivi les leçons à Athènes, en 79 avant J.-C., Antiochus d'Ascalon, scholarque de l'Académie ; celui-ci, en réaction contre l'attitude purement critique d'Arcésilas et de Carnéade, qui aux siècles précédents avaient présidé à la Nouvelle Académie, et en opposition à l'épicurisme, avait adopté des positions dogmatiques conformes à celles des stoïciens. Il estimait que d'ailleurs ceux-ci n'avaient fait que donner une forme nouvelle aux doctrines de l'Ancienne Académie et du péripatétisme ; il voyait dans leur philosophie « *correctionem veteris Academiæ potius quam aliquam novam disciplinam* [9] » ; les stoïciens lui paraissent « *cum Peripateticis re concinere..., verbis discrepare* [10] ». La concordance du platonisme et de l'aristotélisme s'inscrivait donc chez Antiochus dans une tentative générale de syncrétisme ; et ce qui rendait cette thèse plausible, c'est que dans le déclin de l'école péripatéticienne, correspondant à l'éclipse des grands traités scolaires d'Aristote, ceux que constituent la *Physique,* la *Métaphysique,* le *De anima,* l'aristotélisme était aperçu principalement à travers les écrits exotériques, pour la plupart des dialogues, dont on admirait l'éloquence, et où étaient exposées des vues encore proches du platonisme [11].

C'est donc à la faveur de l'oubli des œuvres caractéristiques de l'aristotélisme que s'est répandue la thèse de la *concordantia* ; mais après l'édition du *Corpus aristotélicien* par Andronicus, dans le demi-siècle qui a précédé l'ère chrétienne, cette thèse ne pouvait se maintenir sans l'appui de considérations plus précises. Parmi les successeurs d'Antiochus, les platoniciens des premiers siècles de l'ère chrétienne, rangés sous la dénomination de moyen platonisme, Atticus s'applique à marquer la distance entre le platonisme et l'aristotélisme : en opposition à la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde, il défend, à la suite de Plutarque, une exégèse littérale du *Timée,* qui suppose la création de l'Univers dans le temps [12]. Albinus, au contraire, tend vers une synthèse des deux grands systèmes, en considérant les Idées platoniciennes comme des pensées de Dieu [13], ce qui revient à faire rentrer le monde intelligible de Platon dans l'Intellect transcendant d'Aristote. Ce point de vue, qui remonte apparemment à Philon d'Alexandrie [14], sera élaboré par Plotin et rendra possible la version chrétienne du platonisme, celle qui se montre notamment chez saint Augustin [15]. Plotin ne professe pas la concordance de la philosophie d'Aristote avec celle de Platon ; mais il emprunte à Aristote le principe qui lui permet de surmonter l'immanentisme stoïcien : l'organisation de l'Univers ne requiert pas seulement à ses yeux des raisons séminales, incluses dans une âme solidaire du devenir cosmique ; elle suppose des raisons éternelles comprises dans un Intellect transcendant. C'est le principe aristotélicien de la priorité de l'acte à l'égard de la puissance qui exige la transcendance des intelligibles et leur localisation dans le νοῦς aristotélicien [16], considéré déjà dans le moyen platonisme, chez Numénius par exemple, comme le Dieu suprême [17]. C'est ainsi que l'ontologie aristotélicienne apparaît comme un moment nécessaire dans la constitution de la hiérarchie des hypostases ; mais l'originalité de Plotin, c'est de considérer que la corrélation de l'intellect et de l'intelligible doit se fonder dans un principe supérieur : le principe absolu est antérieur à la distinction de l'intellect et de l'intelligible ; il est au-delà de la pensée et de l'être [18].

Dans la synthèse hiérarchique de Plotin, on saisit le point de départ de deux courants d'interprétation entre lesquels se diviseront ses successeurs, les néoplatoniciens. L'un a pour chef de file Porphyre, disciple immédiat de Plotin ; il avait résisté d'abord à admettre la thèse plotinienne : que les intelligibles ne sont pas en dehors de l'Intellect ; mais il avait fini par s'en convaincre, et s'attachant à cette corrélation, caractéristique de la seconde hypostase, il avait soutenu dans un traité qu' « il n'y a qu'une seule école issue de Platon et d'Aristote [19]. » L'autre courant est dérivé de Proclus, qui repousse violemment l'empirisme aristotélicien, tel que l'avait présenté Alexandre d'Aphrodise, et se refuse à sacrifier la transcendance du principe absolu, à faire coïncider l'Un avec l'être, à ramener l'hénologie à l'ontologie [20]. L'exigence rigoureuse de Proclus sera transmise à la pensée occidentale à travers l'œuvre de Denys l'Aréopagite, tandis que le platonisme mitigé de Porphyre sera recueilli d'abord par saint Augustin, à travers les *libri platonici* traduits par Marius Victorinus. La même tendance se continue chez un autre néoplatonicien, Ammonius, qui,

après avoir été l'élève de Proclus à Athènes, retourna à Alexandrie et se fit le commentateur d'Aristote ; Simplicius, un autre commentateur invoqué par Pic de la Mirandole, était sorti de son école ; et Boèce, un autre défenseur de la *concordantia*, avait recueilli l'héritage d'Ammonius et devait le transmettre à l'Occident [21].

C'est dans l'interaction de ces deux courants, issus du néoplatonisme, mais dont l'un est favorable, l'autre hostile à l'aristotélisme, que l'on peut trouver l'explication des vicissitudes de l'influence platonicienne et aristotélicienne dans la philosophie du Moyen Age et de la Renaissance. A l'époque carolingienne, Jean Scot Erigène, traducteur de Denys, n'en est pas moins pénétré de l'influence augustinienne qui se confond chez lui avec celle de l'Aréopagite [22]. Au XII[e] siècle, l'école de Chartres fait revivre un platonisme qui repose sur l'étude du *Timée* et sur celle des écrits philosophiques et théologiques de Boèce. Au siècle suivant, l'introduction en Occident de la physique et de la métaphysique d'Aristote met en cause la vision théologique du monde, semble exclure la création et imposer un ordre nécessaire et éternel de la nature ; si la crise peut être surmontée, ce n'est qu'en se rattachant au platonisme augustinien, concilié avec l'aristotélisme. C'est en ramenant les formes aristotéliciennes, les essences constitutives des êtres naturels, aux idées divines, aux raisons éternelles comprises dans l'entendement divin, que saint Thomas réussit à accorder les principes de la connaissance de la nature avec les exigences de la théologie. C'est parce que les choses naturelles sont conçues comme des imitations des perfections divines, des participations aux attributs divins, que Dieu, qui se connaît lui-même, tel le νοῦς aristotélicien, connaît en même temps les choses extérieures à lui, qui ne peuvent être sans qu'il les pense et qui par conséquent dépendent radicalement de lui. Une théologie inspirée d'Aristote n'exclut pas la création *ab æterno* [23].

La synthèse thomiste, qui prétendait accorder l'étude scientifique de la nature avec la vision théologique du monde, supposait donc la conciliation du platonisme et de l'aristotélisme ; mais elle ne fut pas unanimement admise. En opposition à saint Thomas, il y eut d'un côté des théologiens hostiles aux nouveautés, les *murmurantes*, qui s'attachaient à la tradition augustinienne en la préservant de toute influence extérieure, en se tenant à l'écart notamment de la philosophie avicennienne, avec laquelle l'augustinisme avait semblé pouvoir s'associer [24]. Avicenne était, en effet, l'héritier d'une tradition issue du néoplatonisme alexandrin, de l'école d'Ammonius, vouée à l'exégèse d'Aristote [25]. Dans la succession des philosophes de l'Islam, Averroès était en rupture avec cette tradition, où le *cosmos* aristotélicien était conçu à travers la procession des hypostases plotiniennes ; il prétendait revenir à l'aristotélisme authentique, affranchi des constructions théologiques du néoplatonisme, et ramené à une expression naturaliste, voisine de celle qu'en avait donnée Alexandre d'Aphrodise [26]. Il n'est donc pas étonnant qu'en Occident l'averroïsme soit devenu la doctrine de ceux qui rejetaient la synthèse thomiste, parce qu'elle subordonnait la physique aristotélicienne au dogme révélé. Ainsi, non seulement le thomisme supposait la *concordia*, mais c'est l'opposition au thomisme qui devait susciter l'antagonisme entre le platonisme et l'aristotélisme.

C'est pour combattre l'averroïsme et son influence grandissante à l'Université de Padoue que Pétrarque, vers la fin du XIV[e] siècle, s'éleva contre l'autorité d'Aristote et exalta le platonisme, s'appliquant à collectionner les dialogues platoniciens, dont le plus grand nombre étaient encore inconnus dans le monde latin ; cet effort devait aboutir, un siècle plus tard, à la traduction des œuvres complètes de Platon par Marsile Ficin [27]. Mais pendant tout le Quattrocento, c'est-à-dire au cours des années quatorze cent, s'était développée en Italie une polémique autour de Platon et d'Aristote. Le signal en avait été donné par Pléthon, l'un des Grecs venus à Ferrare (1438), puis à Florence (1439), à l'occasion du concile convoqué en vue de l'union des Eglises ; à la suite de ses conversations avec les humanistes florentins, il avait composé un opuscule *De differentiis platonicæ atque aristotelicæ disciplinæ*, dans lequel il rabaissait l'aristotélisme, non seulement parce qu'il conduisait à l'averroïsme, mais aussi parce qu'il était lié à la scolastique chrétienne ; et il exaltait au contraire le platonisme, où il voyait l'expression d'une théologie rationaliste et la base d'une politique laïque [28] ; il s'attira par là une vive réplique de son disciple Scholarios, attaché à l'aristotélisme et au thomisme, et qui devait devenir, sous son vrai nom Gennadios, patriarche de Constantinople en 1454, après la prise de la capitale par les Turcs. Pléthon fut combattu encore après sa mort dans un pamphlet antiplatonicien, publié en 1455 par Georges de Trébizonde, sous le titre de *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* ; c'est en réponse à cette attaque que fut composé par Bessarion, un ancien élève de Pléthon devenu cardinal de l'Eglise romaine, un important ouvrage intitulé : *In calumniatorem Platonis*. L'auteur, dans un esprit d'équité, rend hommage aux deux grands philosophes ; sans vouloir faire de Platon un chrétien, il estime que sa philosophie est plus proche de notre religion que celle de son rival [29]. Cette attitude du cardinal, tout en favorisant la cause de Platon, apaisait la polémique ; mais elle ne concluait pas encore à la concordance des deux philosophies.

A la suite de Bessarion, Ficin professe une même admiration pour les deux philosophes ; c'est une erreur à ses yeux de les opposer l'un à l'autre ; l'un, en réalité, nous introduit à l'autre. Aristote nous instruit dans la connaissance de la nature, Platon nous conduit à la félicité et à la connaissance des choses divines ; mais on ne saurait accéder aux sublimités du platonisme sans s'être plié aux disciplines péripatéticiennes. *Or la voie ne saurait être contraire au but* [30]. Avec ces déclarations de Ficin, nous sommes préparés à accueillir la thèse de la *concordantia*, qui va être soutenue par Pic de la Mirandole.

Ce qui, de la part des platoniciens, fait obstacle au ralliement avec l'aristotélisme, c'est qu'Aristote, à leurs yeux, est seulement un physicien, un naturaliste ; Platon seul est un théologien. Cette image d'un platonisme regardé principalement comme théologie provient du néoplatonisme, et particulièrement de l'école de Proclus, déjà hostile à l'aristotélisme ; cette image était encore celle que s'en faisait Bessarion, qui retrouvait la pensée et le langage de Platon dans les écrits de Denys l'Aréopagite, où Dieu

est posé comme l'infini au-delà de toute substance, et l'unité au-delà de tout concept de l'intelligence[31]. Or, une pareille transcendance est incompatible avec la doctrine d'Aristote, pour qui l'Union est convertible avec l'être. C'est afin de réduire cette opposition des platoniciens à l'aristotélisme que Pic de la Mirandole, dans son *De Ente et Uno* (1491), commence par mettre en discussion leur thèse selon laquelle l'Un est antérieur à l'être : *unum esse prius ente* ; ils entendent par là que c'est un concept plus simple et plus général (*simplicius... et communius*) : ainsi Dieu, dans sa simplicité absolue, peut être dit *un*, mais non pas étant : *esse quidem unum dicunt, non tamen esse ens*[32]. L'Un absolu est en dehors de l'être ; il en va de lui comme de la matière, qui, faute de détermination, n'est pas un être. Ils aboutissent à ce paradoxe que de Dieu, pas plus que de la matière, on ne saurait dire qu'*il est*.

La thèse des platoniciens, pour qui l'Un est antérieur à l'être, ne se rencontre pas, observe d'abord Pico, dans les écrits de Platon. Sans doute les néoplatoniciens, Plotin et ses successeurs, en particulier Proclus, qui ont soutenu cette thèse, se sont-ils réclamés de l'autorité de Platon, et ils ont prétendu la trouver dans la première hypothèse du *Parménide*[33]. Mais, au regard de Pico, ce dialogue est seulement un exercice dialectique (*dialectica quædam exercitatio*[34]) ; il n'y faut pas chercher une doctrine ; il ne contient aucune assertion dogmatique. Tout ce qui résulte de la première hypothèse, c'est que si l'on pose que toutes choses ne sont qu'un, elles s'anéantissent dans l'unité absolue : *futurum ut, si omnia sint unum, illud unum non ens sit* ; la position absolue de l'Un exclut l'être dans sa diversité ; l'être est aboli dans une telle hypothèse ; mais cette conclusion hypothétique n'équivaut pas à professer que l'Un est au-dessus de l'être : *unum super ens esse*[35]. D'autre part, si l'on considère la discussion sur l'être dans le *Sophiste* de Platon, on s'apercevra que l'Un et l'être y sont tenus pour des concepts réciproques, comme dans la *Métaphysique* d'Aristote : celui qui pose un objet le pose comme quelque chose d'un (ἕν τι) ; ce qui n'est pas ἕν τι, n'est aucune chose (μηδέν) ; ce qui n'est pas *un* n'est rien ; ce qui est quelque chose, ce qui peut être dit *ens* ou *étant*, est nécessairement *un*[36].

Dans ces conditions, peut-on accorder un sens à la thèse des platoniciens selon laquelle l'Un est distinct de l'être, est supérieur à l'être : *ente superius* ? Sans doute, mais à condition qu'elle ne contredise pas l'équivalence, c'est-à-dire l'égale extension de l'Un et de l'être, à condition qu'on ne fasse pas de l'Un un genre plus vaste que l'être, ce qui conduit à ce blasphème de mettre Dieu, l'Un absolu, en dehors de l'être[37]. L'Un et l'être ne se distinguent pas l'un de l'autre par l'extension, mais par le niveau ontologique. Dans le premier chapitre de son *Commentaire à une chanson d'amour*, composé en 1486, en langue vulgaire, Pico avait expliqué que selon les platoniciens, l'être des choses créées peut être considéré à trois niveaux : causal, formel, participé. Par exemple, la chaleur est formellement dans le feu, dans l'élément dont elle est la qualité essentielle ; elle est par participation dans le bois qui brûle ; mais dans le soleil, dont la nature est irréductible aux éléments physiques, la chaleur ne peut résider formellement ; elle y réside éminemment, sous forme causale,

comme en son principe[38]. Or, la distinction entre l'être formel et l'être par participation est celle de l'essence abstraite et de la chose ; on distingue ainsi la blancheur et la chose blanche, et en conséquence on ne dira pas que la blancheur est chose blanche ; cela ne signifie pas qu'elle soit noire ; seulement, elle n'est pas chose[39]. La même distinction peut s'appliquer à l'être. Sous le nom d'être (*ens*), on entend concrètement ce qui est (*id quod est*) ; mais de l'étant concret on peut distinguer l'être formel ou *esse*. On appelle *ens* (étant) ce qui participe à l'*esse*, de même qu'on dit luisant (*lucens*) ce qui participe de la lumière (*lux*), et *voyant* celui qui a en partage le *voir*[40]. Si nous tenons compte de cette distinction entre *esse* et *ens*, entre *Sein* et *Seiendes*, nous ne dirons pas que l'être est un étant ; nous refuserons le nom d'étant, non seulement à ce qui n'est pas, à ce qui n'est rien, mais à ce qui est à tel point qu'il est l'être même (*ipsum esse*), à ce qui est *en soi* et *par soi*, et dont la participation fait être toutes choses, de même que nous refusons le nom de chaud non seulement à ce qui est privé de chaleur, mais à la chaleur elle-même[41]. La chaleur n'est pas chaude, pas plus que la blancheur n'est blanche, ou que la relation du simple au double n'est une moitié[42].

Par de telles explications, qui nous font penser à Heidegger, Pico se rattachait pour sa part à saint Thomas, pour qui Dieu n'est pas selon l'être des catégories, n'est pas *ens* à la façon des créatures ; il n'est ni accident, ni substance[43]. Dans toute substance créée, en effet, on distingue la *quiddité* ou essence, et l'*esse* ou existence ; mais en Dieu, l'*esse* ne s'ajoute pas à l'essence ; il est à lui même son *esse*. *Deus est enim suum esse*, ou mieux encore, il est *ipsum esse per se subsistens*[44]. On voit par là en quel sens on peut nier que Dieu soit *ens*, qu'il soit un *étant*, sans lui retirer pour autant l'*esse*. En un sens, il est vrai de dire que Dieu n'est pas un être (*ens*), lorsque l'on considère seulement l'être selon les catégories, l'être en tant que participé par les créatures ; mais Dieu n'est pas pour cela en dehors de l'être, comme le *rien* ; il *est* à un niveau supérieur, il est *super ens*, quelque chose de supérieur à l'étant[45]. Si l'on dit qu'il n'est pas un étant, ce n'est pas par défaut, mais par excès, ou suréminence. D'ailleurs les platoniciens eux-mêmes l'appellent *super ens*, plutôt que *non ens*[46].

Dans ces conditions, lorsque Dieu ou le principe absolu des néoplatoniciens est appelé l'Un, et non pas étant, cette dénomination, si elle le distingue de l'être selon les catégories, qui est propre aux créatures, ne l'exclut pas cependant de l'être en général, ne fait pas de lui un *non-être* ; elle précise seulement en quel sens *il est*, c'est-à-dire à quel niveau et de quelle manière il est. En Dieu, qui est le principe absolu, sont compris tous les attributs participés par les êtres concrets, et cela dans leur perfection formelle ; mais en outre, tous ces attributs, toutes ces perfections, la vie, la pensée, la sagesse, la justice, non seulement en lui sont exemptes des insuffisances dont elles sont affectées en nous, mais elles y sont affranchies de leurs limitations respectives ; chacune d'elles implique toutes les autres. La vie dans sa perfection implique l'intelligence dans sa perfection, la science parfaite, la justice parfaite, et réciproquement[47]. C'est en raison de cette implication réciproque de toutes les perfections qu'il est appelé

l'Un ; cette dénomination ne signifie pas *autre chose* que son être, mais la *façon* dont toutes les perfections sont réunies dans son être. « Quand nous disons que Dieu est *un*, et non pas *étant*, nous ne signifions pas *ce qu'il est* [48]..., mais la façon dont il est tout ce qu'il est, et dont toutes les autres choses dérivent de lui » [49] ; on veut indiquer qu'il est « la plénitude de l'être total, celui qui seul est par soi et de qui seul, sans le secours d'aucun intermédiaire, toutes choses sont venues à l'être » [50]. Selon le mot de l'Aréopagite : « Dieu est appelé l'Un, parce qu'il est toutes choses dans l'unité » [51] ; et toutes les perfections sont en lui « non à l'état de confusion ou de mélange, par une sorte de pénétration mutuelle d'éléments distincts, mais dans la simplicité suprême et ineffable de leur source unique » [52]. Toutes les réalités sont en lui non pas virtuellement et en puissance, ni par participation, mais formellement et mieux encore, c'est-à-dire *éminemment* ou *principalement*, comme dans leur cause première [53].

Afin de surmonter l'antagonisme entre platoniciens et aristotéliciens, Pic de la Mirandole s'applique donc à interpréter la théologie néoplatonicienne, qui affirme l'antériorité de l'Un à l'égard de l'être, à partir de conceptions dérivées de l'aristotélisme, et empruntées en particulier au thomisme. La transcendance divine, si elle ne peut être comprise dans les catégories aristotéliciennes, qui sont les *genres de l'être*, n'exige pas cependant que l'Un déborde l'être, que Dieu soit exclu de l'être : elle réclame seulement qu'on distingue des niveaux de l'être. Elle échappe aux catégories, qui sont des déterminations *ontiques*, car elle suppose la « différence ontologique », celle de l'*ens* et de l'*esse* [54]. Lorsqu'Aristote déclare que la philosophie première a pour objet l'être en tant qu'être, *quatenus est ens*, ainsi que ses causes et ses principes, il entend réserver par là la transcendance divine : Dieu n'est pas inclus parmi les *entia*, mais il est cause et principe de tout ce qui est [55]. La philosophie d'Aristote n'exclut pas la théologie ; car il en marque la place et il la remplit. A la fin du livre XII de la *Métaphysique*, après avoir traité de l'être en sa totalité et des intelligences séparées, il se demande enfin si en dehors du bien qui règne dans l'Univers comme l'ordre dans une armée, il ne faut pas considérer Celui qui en est le principe, et qui peut être comparé au chef dans une armée ; par là il est conduit à reconnaître Dieu comme transcendant aux êtres de ce monde, et à le considérer comme Bien et comme Un. « Où donc, s'écrie finalement Pico, Aristote est-il en défaut, en désaccord avec Platon ? Où parle-t-il en profane, sans rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû [56] ? »

C'est donc en s'attachant à un problème particulier, mais d'une importance capitale, celui de l'*onto-théologie*, que Pic de la Mirandole a réalisé partiellement son programme : montrer l'accord du platonisme et de l'aristotélisme ; mais il est un autre aspect, plus couramment évoqué de l'antagonisme entre les deux philosophes : c'est celui qui a trait aux Idées et à la connaissance. Nous examinerons, à titre d'exemple, comment il est surmonté par Léon l'Hébreu, dont les *Dialoghi d'Amore*, publiés à Rome en 1535, une dizaine d'années après la mort de l'auteur, ont été composés

en Italie dans le premier quart du XVI[e] siècle. Cet ouvrage est d'inspiration platonicienne ; mais il a recueilli l'héritage du néoplatonisme, à travers la tradition judéo-arabe, favorable à la *concordantia* ; le premier de ces dialogues repose sur l'analyse des deux livres d'Aristote concernant la *philia*, dans l'*Ethique à Nicomaque*. A la suite de Bessarion, de Ficin, Léon l'Hébreu compare entre eux Platon et Aristote, confrontés avec la Bible ; il estime que Platon, pour qui le monde est l'ouvrage d'un démiurge organisant une matière, est plus proche de Moïse et de la création *ex nihilo* que ne l'est Aristote, qui professe l'éternité du monde [57]. Mais sur le problème de la connaissance, malgré le rejet des idées platoniciennes, Aristote est en accord fondamental avec Platon ; la théorie platonicienne de la réminiscence et la doctrine aristotélicienne de l'intellect en puissance sont deux manières d'exprimer le rôle de l'*a priori* dans la connaissance [58]. La connaissance de la vérité serait impossible si notre esprit n'était, d'une manière ou d'une autre, en communication avec l'entendement divin dans lequel sont contenues les Idées en tant qu'archétypes des choses créées ; nier la réalité des Idées ainsi entendues, c'est réduire le monde à une production du hasard, ce à quoi, en dehors de l'épicurisme, aucun philosophe ne saurait consentir [59]. Aristote, à proprement parler, n'exclut pas les Idées, les raisons éternelles de l'organisation du monde [60] ; mais il refuse de voir en elles des substances, la réalité dont les choses sensibles ne seraient que l'apparence. Les choses sensibles ont leur réalité propre, constituée de forme et de matière ; mais les formes, celle de l'homme ou de telle espèce vivante, ne sont pas réalisées en dehors des individus, des organismes où elles s'expriment ; les êtres singuliers sont les véritables substances ; les universaux ne sont que des abstractions, des concepts formés par notre esprit, des substances secondes [61]. Mais ces concepts tirent leur vérité, comme les choses singulières tirent leur réalité, des raisons comprises dans l'entendement divin, autrement dit des Idées conçues non comme des entités subsistant en soi, mais comme des formes à travers lesquelles s'exerce l'action divine, des causes premières, productives et organisatrices [62]. On voit que si Léon l'Hébreu réussit à concilier Platon et Aristote, c'est en se référant à la distinction d'origine néoplatonicienne, rappelée par Pic de la Mirandole, entre l'être participé, l'être formel et l'être causal ; l'Idée n'est pas la forme substantifiée ; elle est même au-delà de l'essence ; elle est le principe d'où dérivent les essences et les substances, autrement dit la vérité de la connaissance et la réalité des êtres [63]. Le réalisme de l'idée était chez Platon un moyen de réagir contre l'empirisme, qui ne voyait aucune réalité en dehors du sensible ; la critique aristotélicienne de l'Idée dénonce ce réalisme excessif, qui avait un rôle pédagogique, mais ne rejette pas l'inspiration idéaliste de Platon [64].

A ce rapide coup d'œil sur la fortune comparée de Platon et d'Aristote à l'époque de la Renaissance il manquerait une conclusion, si l'on négligeait de considérer la position prise à ce sujet par le jésuite portugais Pedro da Fonseca, dans l'Introduction de son *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, publié en 1577, une quinzaine d'années après le Concile de Trente, car elle marque un changement d'attitude par où se

caractérise la Contre-Réforme. Au regard des humanistes comme Pétrarque, Bessarion, Ficin, la philosophie de Platon était propre à disposer les âmes à la foi chrétienne[65] ; Pic de la Mirandole, Léon l'Hébreu s'étaient faits, l'un et l'autre, l'écho d'une tradition selon laquelle Platon aurait recueilli en Egypte quelques traces de la révélation biblique[66] ; Platon apparaissait ainsi comme le théologien, tandis qu'Aristote, qui était seulement naturaliste, risquait de conduire à l'averroïsme. Avec Fonseca, cette perspective est renversée ; les erreurs d'Aristote (son rejet de la création, ses indécisions au sujet de l'immortalité de l'âme) sont si manifestes qu'elles n'abusent personne[67]. Il est vrai aussi qu'il n'a aucun pressentiment des mystères de notre foi ; mais il a été préservé par là, par cette ignorance, de la tentation de se poser en théologien intempestif, tandis que Platon, raisonnant inconsidérément sur des mystères qui nous dépassent, est devenu, selon le mot de Tertullien, le « pourvoyeur de toutes les hérésies »[68]. Aristote, au contraire, par la prudence de sa méthode purement rationnelle, permet d'établir dans le domaine de la philosophie et de la morale d'importantes vérités, accessibles à la lumière naturelle, et il fournit les armes les plus efficaces pour combattre les erreurs des hérétiques[69]. Le mérite d'Aristote se montre principalement sur le plan pédagogique[70]. Un grand nombre de platoniciens de la Renaissance, à l'exemple du néoplatonicien Jamblique, traduit par Ficin, avaient été séduits par les traditions ésotériques, celle de l'hermétisme ou de la Cabale, et conduits par là à des extravagances théologiques ; l'étude d'Aristote était destinée, dans l'esprit de Fonseca, à combattre de telles aberrations. N'était-ce pas déjà, nous l'avons vu, en s'attachant à l'aristotélisme et en se réclamant du thomisme que Pic de la Mirandole avait écarté la thèse des platoniciens qui mettaient l'Un en dehors de l'être ? Aristote, dans sa critique des Idées platoniciennes, ne s'opposait, comme l'avaient observé certains interprètes, qu'à une expression trivialisée du platonisme[71] ; et l'exemple de Plotin suffirait à montrer la contribution que peut apporter l'étude d'Aristote à l'intelligence du platonisme.

La restauration aristotélicienne, préconisée par Fonseca, s'accomplit dans la nouvelle scolastique, élaborée par Suarez, et eut pour effet une éclipse relative du platonisme durant l'âge classique. C'est seulement à travers l'augustinisme que s'exprime chez Malebranche l'inspiration platonicienne, et Leibniz à plusieurs reprises dut élever la voix pour la défense de Platon[72]. C'est par la philologie que furent remises en honneur, au XIX^e^ siècle, les études platoniciennes et aristotéliciennes, sans que soit mis pour autant un terme à l'antagonisme des deux philosophies, à leur rivalité ou à leur faveur alternante. Au cours de notre siècle, entre la première et la seconde guerre mondiale, dans la Sorbonne philosophique dominée par Léon Brunschvicg, l'aristotélisme était regardé comme une philosophie naïve et rétrograde ; on y voyait l'expression d'un réalisme empirique, d'un dogmatisme scolastique, en opposition radicale avec l'idéalisme critique, qui se réclamait de Kant, de Descartes et de Platon[73]. Mon vénéré maître, Léon Robin, avait formulé à l'égard d'Aristote un verdict implacable : « dialecticien adroit et retors, il n'est ni profond, ni original... ; il a monté une machine dont les ressorts, une fois mis en

branle, permettent l'illusion d'une réflexion pénétrante et d'un savoir réel »[74]. Dans la Sorbonne de ce temps-là, Aristote n'avait pour défenseur qu'un logicien, un épistémologiste, André Lalande. De nos jours la situation est renversée. Dans l'opposition d'Aristote au platonisme on a aperçu un retour à la tradition des Sophistes, pour qui les règles de la conduite humaine, les conventions sur lesquelles repose la vie sociale, sont élaborées par le dialogue, dans la discussion des opinions rivales, sans qu'il soit permis d'invoquer avec Platon une exigence absolue, révélée à la réflexion du philosophe. L'aristotélisme se caractériserait comme le rejet d'une vérité transcendante, d'une conception aristocratique de savoir, incompatible avec la mentalité démocratique ; l'importance accordée par Aristote à la dialectique ruinerait les prétentions absolues de la métaphysique et serait favorable à la conception qui voit dans la vérité un produit de l'histoire[75]. Une telle vue de l'aristotélisme ne tient assurément aucun compte des pages denses et capitales de la *Métaphysique* et du *De anima* relatives à l'Intellect ; elle met en conflit les deux philosophes sur un point où, estimait Ficin, ils ne pouvaient être qu'unanimes, un respect commun de la vérité et des valeurs : *in quo Plato et Aristoteles non esse unum non potuerunt*[76].

Joseph MOREAU,
Université de Bordeaux.

1. Joannis PICI MIRANDULAE, *Opera omnia*, Basileae 1573, p. 83 : *Conclusiones paratoxae numero XVII*, secundum propriam opinionem, dicta primum Aristotelis et Platonis, deinde aliorum doctorum conciliantes, qui maxime discordare videntur. N° 1.

2. *Ibid.*, *Oratio de hominis dignitate*, p. 326 = *Apologia*, p. 119, ou encore G. PICO della MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari* a cura di Eugenio GARIN, p. 144 : Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis antehac creditam, a nemine satis probatam. Boethius, apud Latinos, id se facturum pollicitus, non invenitur fecisse umquam quod semper facere voluit (*De interpr., Ed. sec*, II 3). Simplicius, apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur (*in Cat.* 28 ; *in Phys.*, 404, 16). Scribit et Augustinus in Academicis (*Contra Acad.*, III, 19, 42) non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sint, Platonis scilicet et Aristotelis eamdem esse philosophiam. Johannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non intelligunt, probandum tamen posteris hoc reliquit.

3. *Ibid.*, *Oratio*, p. 331 (p. 162 Garin) = *Apologia*, p. 124 : Et, ut taceam de ceteris, quis est qui nesciat unum dogma ex nongentis, quod scilicet de concilianda est Platonis Aristotelisque philosophia, potuisse me citra omnem affectatae numerositatis suspicionem in sexcenta ne dicam plura capita deduxisse, locos scilicet omnes in quibus dissidere alii, convenire ego illos existimo particulatim enumerantem.

4. *Conclusiones paradoxae numero XVII*, pp. 83-84.

5. *Ibid.*, *Oratio*, pp. 330-331 (p. 160 Garin) = *Apologia*, pp. 123-124.

6. *Ibid.*, *De Ente et Uno*, Prooemium, p. 241 (p. 386 Garin) : quamquam de his fusius in ipsa quam adhuc parturio Platonis Aristotelisque Concordia sim scripturus. Dans une lettre du 20 mars 1490, au P. Battista Spagnuoli, de Mantoue, il écrit : Concordiam Platonis et Aristotelis adsidue molior ; do illi quotidie justum matutinum (*Ibid.*, p. 369, et cité p. 35, n. 1 Garin).

7. On trouvera, à la suite d'une Introduction et du texte latin, une traduction française du *De Ente et Uno*, dans A. J. FESTUGIÈRE, Studia Mirandulana, *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, VII (1932), pp. 143-250.

8. Cicéron, *Académiques*, I, 4, 17.

9. *Ibid.*, I, 12, 43.

10. Id., *De natura Deorum*, I, 7, 16. — Dans une lettre à Ermolao Barbaro, du 6 décembre 1484 (*Opera*, p. 369), Pico applique une formule semblable aux rapports entre Platon et Aristote : *ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius.*

11. Cf. notre ouvrage : *Aristote et son école*, p. 5 et n. 4, pp. 271-272, 279 et 280, n. 2.

12. Eusèbe, *Praep. ev.*, XV 6, 1-3.

13. Albinus, *Epitome*, 9, 2 : εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ.

14. Philon, *De opificio mundi*, 5, 20 : οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον.

15. Saint Augustin, *De diversis quaestionibus*, 46 : *Sunt ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, ... quae in divina intelligentia continentur.*

16. Cf. notre ouvrage : *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, pp. 43-46.

17. Numenius, ap. Eusèbe, *Praep. ev.*, XI 18, 22 (fr. 17 des Places) : τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτοόν. *Ibid.*, XI 22, 10 (fr. 20) : ὁ πρῶτος νοῦς, ὢν αὐτοάγαθον.

18. Cf. *Plotin ou la gloire...*, pp. 65-68.

19. Cf. Porphyre, *Vita Plotini*, 18 (8-22) et Suidas, IV, p. 178 Adler : Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτονος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν.

20. Cf. J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclos*, p. 38.

21. Cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, pp. 298-300.

22. Cf. E. Jeaunbau, in Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean*, Introduction, pp. 28, 64-67.

23. S. Thomas, *Summa theologica*, I, 14, 5 ; 15, 2 ; 46, 1-3.

24. Sur « l'augustinisme avicennisant », cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, pp. 381-382.

25. Cette tradition remonte à Al-Farabi (Xe siècle), auteur d'un traité *Sur la convergence de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote*. Cf. R. Klibansky, *The continuity of the Platonic tradition*, Appendix I, p. 39.

26. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 360.

27. Cf. R. Marcel, *Marsile Ficin*, pp. 50 sq. : Le message de Pétrarque.

28. Cf. F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, en particulier chap. IV : L'idéalisme de Pléthon, et chap. VIII : Rencontres d'Italie.

29. Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, II 2, f. 13 recto. Venise, 1516 : Utrumque enim sapientissimum fuisse arbitramur..., V 9, f. 116 recto : ex utriusque disciplina, quantum possumus, fructum haurire conemur. — II 1, f. 12 verso : doctrinam Platonis magis quam Aristotelis nostrae religioni consentaneam esse.

30. Ficin, *à F. Diacetto* (*Opera omnia*, Bâle, 1561, I, 953) : Errant omnino qui Peripateticam disciplinam Platonicae contrariam arbitrantur. Via siquidem termino contraria esse non potest. Peripateticam vero doctrinam ad sapientiam Platonicam esse viam comperiet, quisquis recte consideraverit naturalia nos ad divina perducere. Hinc igitur effectum est ut nullus unquam ad secretoria Platonis mysteria sit admissus, nisi Peripateticis disciplinis prius initiatus. Cf. *à Pic de la Mirandole* (*ibid.*, I 858, 2) : Illi (Peripatetici) nos facile doctos efficiunt, hi (Platonici) praeterea sapientes atque beatos.

31. Bessarion, *In calumn. Plat.*, II 3, f. 13 verso : Ubique enim primum omnium principiorum Plato unum appellat, ubique opificem et creatorem universi, ubique summum, bonum, regem et conditorem omnium nominat ... Adeo autem haec Platonis theologia sanctissimis fidei nostrae doctoribus grata fuit, ut quotiescumque de Deo aliquid scripserunt, non modo sententiis ejus, sed etiam verbis uti voluerint. Nam vir sanctissimus Dionysius Areopagita, qui primus et summus christianae theologiae auctor fuit, ... in libro, quem de divinis nominibus edidit, ita scripsit : Manet quidem supra omnes substantias supersubstantialis infinitudo, et supra mentes supermentalis unitas, et omnibus intelligentiis inintelligibile est quod omnem intelligentiam superat unum, et ineffabile quod omnem dicendi rationem excedit bonum. Cf. Dionys., *De div. nom.*, I, 1.

32. J. Pici Mirandulae, *Opera omnia : De Ente et Uno*, chap. I, p. 239 (p. 388 Garin).

33. Plotin, *Ennéades*, V 1, 8 ; 4, 1 début ; VI 7, 41 fin ; Proclus, *in Parm*, 1240-1242 Cousin. Ces auteurs sont évoqués par Pico dans sa réponse aux premières objections d'Antonio Cittadini, de Faenza (*Opera omnia*, p. 259).

34. Pico rend ainsi l'expression πραγματειώδη παιδίαν (*Parménide*, 137 *b*), que Proclus au contraire (*in Parm.*, 1036, 1051-52 Cousin) entend comme dénotant la gravité de la doctrine. L'interprétation de Proclus est suivie par Ficin : materia quidem Parmenidis plurimum theologica, forma dialectica (*Opera omnia*, II, 109).

35. *De Ente et Uno*, chap. 2, p. 243 (p. 394 Garin).

36. *Ibid.* Cf. Platon, *Sophiste*, 237 *de*, ainsi que *Théétète*, 188 *e*-189 *a* et *République*, V 478 *b*, Voir notre étude : *Réalisme et idéalisme chez Platon*, p. 61. Sur l'équivalence de l'Un et de l'être chez Aristote, cf. *Metaph.*, B 2, 1003b - 22-23 : τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν ταὐτόν... et les textes relevés par A. J. Festugière, *loc. cit.* (ci-dessus, n. 7), pp. 226-227, n. 1.

37. *De Ente et Uno*, chap. 3, p. 244 (p. 398 Garin) : Quare si eamdem servant legem locutionis, fateantur oportet Deum aut nihil esse, quod aures ipsae formidant, aut esse ens.

38. *Commento... sopra una Canzona de Amore*, Livre I, chap. I : *Opera omnia*, p. 714 a (p. 461 Garin).

39. *De Ente et Uno*, chap. 4, pp. 244-245 (p. 400 Garin).

40. *Ibid.*, p. 245 (p. 402 Garin).

41. *Ibid.* : Ad hanc ergo exactam entis significantiam si respiciamus, illud esse negabimus ens non solum quod non est, et quod est nihil, sed illud quod adeo est est ut sit ipsum esse, quod a se et ex se est, et cujus participatione omnia sunt, sicut non id solum negabimus esse calidum quod est expers caloris, sed quod ipse calor est.

42. C'est par une telle considération que se résout le réalisme de l'intelligible, ainsi que les objections fondamentales opposées dans le *Parménide* à la théorie des Idées. Cf. *Réalisme et idéalisme chez Platon*, pp. 10-11, n. 2.

43. *De Ente et Uno*, pp. 245-246 (p. 404 Garin), où l'auteur renvoie à saint Thomas, I *Sent.*, XIX, 4, 1. Ce texte est cité dans la réponse aux premières objections d'Antonio Cittadini, un aristotélicien qui avait coutume de dire : Thomam aufer, mutus fiet Aristoteles (*ibid.*, p. 261). Cf. G. di Napoli, L'essere e l'Uno in Pico della Mirandola, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1954, pp. 356-389.

44. S. Thomas, *Summa theologica*, I 3, 4 ; 4, 2.

45. *De Ente et Uno*, chap. IV, p. 245 (p. 402 Garin) : Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius, hoc est Deum ipsum.

46. *Ibid.*, Réponse aux deuxièmes objections d'Antonio Cittadini, p. 268 : Quod enim ens non dicitur, non deficientiae est, ut credis, sed eminentiae. Quare et a Platonicis potius super ens quam non ens esse pronuntiatur.

47. *Ibid.*, chap. V, pp. 246-248 (pp. 406-411 Garin).

48. *Ibid.*, Réponse aux premières objections, p. 260 : cum Deum unum non tamen ens dicimus, non quid sit Deus, sed quomodo sit id quod est significamus (suite n. 53).

49. *Ibid.*, chap. IV, p. 245 (p. 402 Garin) : non tam enuntiantes quid sit, quam quomodo sit omnia quae est, et quomodo ab ipso alia sunt.

50. *Ibid.* ; Deus qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt.

51. *Ibid.* : « Unum enim, inquit Dionysius (*Div. Nom.*, XIII, 2) dicitur Deus quia unice est omnia. »

52. *Ibid.*, chap. V, p. 249 (p. 418 Garin : Omnia enim haec in Deo sunt unum non per confusionem aut commistionem aut quasi distinctorum mutuam penetrationem, sed per simplicem summam ineffabilem fontalem unitatem.

53. *Ibid.*, Réponse aux premières objections, p. 259 : Plotinus enim in ea mente quae a Deo proxima est, quam et primum ens et primum intelligibile et primam vitam vocat, ideas omnes collocat, ut sit Deus idearum non sinus, sed fons, non receptaculum sed principium, p. 260 (suite du texte cité n. 48) : quia scilicet principalissime et simplicissime est omnia. Cf. *Commento...*, livre I, chap. 1, p. 734 *a* (p. 462 Garin) : Plotino ... vuole che questa perfezione dello intendere sia in Dio secondo quello essere causale e non secondo quello formale, il che non è negare lo intendere di Dio, ma attribuirglielo secondo un più perfetto ed eccellente modo.

54. Cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 5. Vorwort zur dritten Auflage.

55. *De Ente et Uno*, Réponse aux premières objections, p. 261 : Praeterea, cum dicit Aristoteles primum philosophum de ente agere quatenus est ens et causis principiisque entis (*Metaph.* Γ 1), multi sunt ex Peripateticis qui velint inter entia ibi ab Aristotele Deum non collocari, sed inter causas entis.

56. *Ibid.*, Chap. IV, p. 246 (pp. 404-406 Garin). Cf. Aristote, *Metaph.*, Λ 10).

57. Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, a cura di Santino Caramella, Bari, 1929, III, pp. 236-237, 252-253. Cf. p. 351, où l'auteur se fait l'écho de la tradition selon laquelle Platon aurait eu, en Egypte, quelque connaissance de la révélation mosaïque ; de là sa supériorité sur Aristote en matière de théologie : « E se bene Platone fu tanti anni maestro d'Aristotile, pure

in quelle cose divine esso Platone (essendo discepolo de li nostri vecchi) imparò da migliori maestri che Aristotile da lui ».

58. *Ibid.*, p. 328 : Les formes sensibles, réalisées dans les corps, ne peuvent passer de là directement dans notre âme ; mais par l'intermédiaire des représentations sensibles, des images sensorielles, elles suscitent et mettent en lumière *(fanno rilucere)* les formes ou essences correspondantes qui étaient latentes en notre âme. « Questa rilucencia Aristotile la chiama atto d'intendere *(intellection en acte)*, e Platone ricordo *(réminiscence)* ; l'intenzione è una in diversi modi di dire ». A l'appui de ce rapprochement on peut invoquer cette déclaration d'Aristote, *De anima*, III 4, 429 *a* 27-29 : « Ils ont raison ceux qui disent que l'âme est le lieu des Idées (τόπον εἰδῶν), sauf que ce n'est pas l'âme entière, mais l'âme noétique, et que ce n'est pas en acte, mais en puissance, que s'y trouvent les Idées ».

59. *Ibid.*, p. 335 : « Le idee non sono altre che le notizie de l'universo creato con tutte le sue parti, preesistenti ne l'intelletto del sommo opifice e creatore del mondo, l'essere de le quali nissuno de li suggetti de la ragione il può negare ». Etc.

60. *Ibid.*, p. 337 : Les Idées entendues de cette façon, comme archétypes dans l'entendement divin, non niega né può negare Aristotile, se bene non le chiama idee : però che egli pone che ne la mente divina preesista il *nimos* (νόμος) de l'universo, cioè l'ordine sapiente di quello, ...cosi come ne la mente del duce de l'esercito preesiste l'ordine di tutto quello (cf. *Metaph.*, Λ 10)... ; sí che in effetto le idee platoniche ne la mente divina in diversi vocaboli e vari esempli sono concesse d'Aristotile.

61. *Ibid.*, pp. 337-338 : onde egli tiene che le prime sustanzie sieno l'individui ... Les Universaux ne doivent pas être tenus pour des entités subsistant *en soi* ; ils sont seulement des abtractions, et peuvent être appelés des *substances secondes* par opposition aux individus, qui sont les *substances premières*. Quant aux Idées, elles sont distinctes et des unes et des autres, et doivent être regardées comme les causes premières *(prime cause)* de toutes les substances corporelles.

62. *Ibid.*, p. 337 : che le notizie ideali (c'est-à-dire les Idées divines) non sieno l'essenzie e sustanzie de le cose, ma cause produttive e ordinative di quelle.

63. *Ibid.*, p. 338 : ma sono il divino principio di che tutte l'essenzie e sustanzie dependono, cioè li primi (les substances premières) come primi effetti corporali e li secondi (les universaux ou substances secondes) come loro immagini spirituali. Dans cette interprétation est conférée aux Idées en général l'hypertranscendance que Platon réservait à l'Idée du Bien (*République*, VI, 509 *b*).

64. *Ibid.*, pp. 338-339 : ... Si che Platone fu medico curatore di malattia con eccesso (il réagit contre le matérialisme par l'excès contraire, par un idéalisme outré), e Aristotile medico conservatore di sanità, già indotta da l'opera di Platone, con l'uso del temperamento.

65. Cf. ci-dessus, n. 29, et FICIN, *à Pic de la Mirandole* (*Opera omnia*, I, 930) : Philosophica ingenia ad Christum perveniunt per Platonem.

66. Cf. ci-dessus, n. 57. PIC DE LA MIRANDOLE, *Heptaplus*, Prooemium (*Opera omnia*, p. 1 ; pp. 170-172 Garin) rappelle, à la suite de FICIN, *Opera omnia*, I, 855, 866, le mot du philosophe platonicien Numénius (IIe siècle de notre ère) définissant Platon « un Moïse qui parle grec » : Μωσῆς ἀττικίζων (NUMENIUS, frag. 8 des Places).

67. PETRI FONSECÆ *in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lyon, 1597, t. I, p. 23 : Aristotelis errores perspicuos esse et qui neminem laterent.

68. TERTULLIEN, *De Anima* 23, 5 : omnium haereticorum condimentarius.

69. P. FONSECA, *op. cit.*, pp. 22-23.

70. *Ibid.*, p. 11. Cf. notre étude : *Aristote et Platon dans la Contre-réforme*, in *Philosophia*, Miscelánea en homenaje al Professor J. I. de Alcorta, pp. 385-391.

71. Cf. le jugement d'ARGYROPOULOS, dans son *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque*, rapporté par R. MARCEL, *Marsile Ficin*, p. 271, n. 2 : rationes Philosophi non procedere contra mentem Platonis, sed contra eam sententiam, quam vulgus credebat vel dicebat esse Platonis.

72. Cf. notre étude : Ce que Leibniz a reçu de Platon, *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien, 1968, t. V, pp. 549-555.

73. Cf. par exemple L. BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, Introduction, et *passim*, p. 14, p. 132.

74. L. ROBIN, *La pensée grecque*, p. 370.

75. Cf. les suggestions de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être dans la philosophie d'Aristote*, pp. 272-279, et *passim*, et l'exploitation tendancieuse qui en est faite par L. SICHIROLLO, *Giustificazioni della dialettica in Aristotele*. (Voir notre compte rendu de cet ouvrage dans la *Revue Philosophique*, 1972, pp. 55-57).

76. FICIN, *à Ermolao Barbaro* (*Opera omnia*, I, 869).

L'ÉTAT PRÉSENT DES ÉTUDES SUR MARSILE FICIN

C'est pour moi un grand honneur de pouvoir parler, après un si grand nombre d'années, en France, pays dont j'ai toujours admiré la langue, la littérature et la culture, et notamment à Tours où l'on cultive depuis longtemps les études sur la Renaissance. En vous parlant de Marsile Ficin, je tiens aussi à rendre hommage aux études importantes consacrées à ce sujet par beaucoup de savants français ou de langue française, comme Festugière, Chastel, Saffrey, de Gandillac[1] et bien d'autres, et surtout par Raymond Marcel[2] dont nous avons déploré la mort l'année dernière et qui fut mon ami et compagnon de recherches pendant plusieurs dizaines d'années.

Il faut aussi m'excuser de vous parler aujourd'hui encore une fois d'un auteur dont je me suis occupé pendant plus de quarante ans, quoique avec des interruptions. Après avoir publié un livre sur sa philosophie[3], une collection de textes et de documents qui le concernent[4], et plusieurs articles[5], je crois avoir dit ce que j'avais à dire sur Marsile Ficin et son œuvre, et il serait inutile et ennuyeux de tenter de vous répéter ou de résumer dans une brève conférence ce que j'ai déjà dit et écrit depuis longtemps et peut-être plus d'une fois. Je chercherai plutôt à faire autre chose, qui sera, je l'espère, plus utile. Je veux passer en revue les problèmes scientifiques concernant Ficin qui, d'après moi, n'ont pas encore été résolus et qui ont encore besoin de recherches. Je n'ai pas l'intention de poursuivre ces recherches moi-même, mais j'espère qu'elles seront entreprises par d'autres savants plus jeunes, et je note avec plaisir qu'on a déjà commencé à le faire. En formulant ce programme de recherches, je fais une supposition qui peut d'ailleurs se trouver démentie, à savoir que le type de travail auquel j'ai consacré mes efforts pourra être poursuivi malgré les révolutions sociales et culturelles que nous avons observées, et malgré les forts courants d'irrationalisme et de rébellion contre l'histoire et contre la culture traditionnelle qui érodent et menacent maintenant les fondements même des traditions et des institutions sur lesquelles notre travail s'est appuyé depuis des siècles.

⁂

En passant en revue les problèmes et les objectifs actuels des études sur Marsile Ficin, je veux commencer par sa doctrine, et spécialement par sa doctrine philosophique. Dans mon livre qui a été imprimé récem-

ment dans une version allemande, qui rend essentiellement le texte comme je l'avais écrit il y a presque quarante ans [6], j'ai tenté de décrire et d'interpréter les doctrines fondamentales de Ficin, mais j'ai mis l'accent sur les problèmes qui me semblaient occuper le centre de sa pensée ou qui m'intéressaient pour d'autres raisons, et j'ai cherché à reconstruire ces doctrines à partir d'un petit nombre de motifs fondamentaux de sa pensée, à savoir la place de l'homme dans la hiérarchie de l'être, et l'expérience contemplative qui constitue la base de la métaphysique et de l'éthique de Ficin. J'ai appris par des recherches postérieures faites par d'autres savants que j'avais négligé ou manqué de traiter avec suffisamment de détails un certain nombre d'autres doctrines qui n'entraient pas directement dans le cadre central de mon interprétation, mais qui étaient néanmoins très intéressantes du point de vue doctrinal ou historique. Je peux citer comme exemples les études de Walker sur le *Spiritus* [7] ou celles de Klein [8] sur le véhicule de l'âme, ou un article non encore publié de Michael Allen sur la théorie ficinienne des anges [9]. Nous avons certainement besoin encore de beaucoup d'études plus détaillées sur la doctrine ficinienne de l'âme et de ses facultés et sur la théorie des divers degrés de la connaissance, sujet très important auquel j'ai consacré seulement quelques pages assez maigres. Les observations dispersées de Ficin sur la logique et la dialectique méritent une interprétation critique sur la base de nos connaissances actuelles en cette matière. En raison de l'obsession courante, au moins dans le monde anglo-saxon, pour les problèmes de linguistique, la théorie du langage de Ficin et son emploi de la langue pourraient inviter à une étude, pourvu que nous osions penser que sa langue latine et toscane contribue un peu à la découverte de la vérité, quoique d'une manière beaucoup plus modeste que la langue anglaise du XX[e] siècle. La cosmologie de Ficin, sa théorie des sphères, de l'âme du monde et des âmes célestes demandent des clarifications ultérieures, comme du reste sa conception de la continuité des degrés de l'être, et les affinités qui lient les forces célestes, élémentaires et humaines. Ses traités intéressants sur la lumière et le soleil n'ont pas encore fourni l'étude détaillée qu'ils méritent. Sa métaphysique et sa théologie ont besoin d'une exploration plus détaillée, qui fera attention également aux éléments chrétiens et néoplatoniciens. Il y a dans Ficin des remarques intéressantes sur la Trinité et sur les attributs de Dieu. Ficin présente une doctrine des idées divines qui est plus riche que celle de la plupart de ses prédécesseurs immédiats, et sa doctrine des formules ou idées innées de l'âme humaine occupe une place importante dans la tradition qui va de saint Augustin à Descartes et au-delà. Il faudrait étudier son traité de la religion chrétienne comme un résumé de doctrine théologique, et son orthodoxie, comme ses rapports avec la théologie du Moyen Age et de la Réforme demanderaient une étude plus détaillée et plus objective que celles qui ont été entreprises jusqu'ici [10]. Sa conception de la religion naturelle et son influence sur le déisme et sur la théorie postérieure de la tolérance religieuse mériterait une monographie. Josef Nolte de Tübingen est en train d'étudier le commentaire fragmentaire de Ficin sur l'épître de saint Paul aux Romains et ses sermons comme exemples

d'exégèse scripturaire [11]. Quant à l'éthique de Ficin, je me suis contenté de démontrer qu'elle a comme centre la contemplation, mais il faudrait encore traiter en détail les doctrines morales particulières qui se trouvent dans ses lettres et aussi dans ses introductions aux dialogues de Platon. Il faut dire la même chose de ses théories sociales et politiques. Les études d'Ettore Galli ont bien recueilli la plupart des textes à propos [12], mais son interprétation de ces textes est assez banale et devrait être améliorée, spécialement dans la perspective d'une connaissance fort enrichie de la pensée morale des humanistes antérieurs à Ficin [13]. Par exemple, je fus assez surpris de rencontrer dans l'introduction de Ficin au dialogue pseudo-platonicien *Minos* des observations très intéressantes sur le droit naturel qu'on pourrait probablement confirmer et préciser avec l'aide d'autres remarques dispersées dans ses écrits [14].

Passant de la philosophie et de la théologie aux sciences, il faudra certainement examiner la connaissance et la conception que Ficin avait des mathématiques, ce que je n'ai pas fait. Evidemment il était moins intéressé par ce sujet que beaucoup d'autres représentants de la tradition platonicienne, mais il y a certainement des observations intéressantes, spécialement dans ses commentaires sur Platon et Plotin. Ficin était le fils d'un chirurgien, et il a étudié la médecine à l'université, bien qu'apparemment il n'ait pas reçu le doctorat en médecine. Son œuvre contient deux traités importants de contenu médical, et sa connaissance de la médecine et de la littérature médicale est évidente dans tous ses écrits. Il y aurait donc besoin d'une étude détaillée sur la doctrine médicale de Ficin, sur sa place dans l'histoire de la médecine, et sur son emploi des sources médicales [15]. Sa connaissance des sciences naturelles est aussi évidente dans ses écrits médicaux, comme on peut découvrir ses connaissances astronomiques dans les sections cosmologiques de la *Théologie platonicienne*, dans ses traités sur la lumière et le soleil, et dans son commentaire sur le *Timée* de Platon. Les théories astrologiques de Ficin ont été étudiées dans le livre classique de Panofsky et Saxl récemment revu et augmenté par Klibansky [16], et la doctrine magique de Ficin a été étudiée par Walker et d'autres [17]. J'espère ne pas être injuste envers ces savants en disant que nous avons besoin d'une description encore plus détaillée des doctrines astrologiques et magiques de Ficin, par une considération très attentive de son emploi des sources littéraires de ce sujet. Un autre thème que j'ai traité très superficiellement, c'est la théorie des arts (ceux qui ont lu mon article sur le système des arts comprendront pourquoi j'évite intentionnellement le mot « esthétique »). Quand j'ai cherché à retracer l'histoire du système des arts, on m'a reproché, et peut-être justement, de n'avoir pas donné à Ficin sa juste place dans cette histoire [18]. Il y a chez Ficin des observations dispersées sur les arts visuels qui sont moins détaillées que nous l'aurions attendu ou désiré. Il y a une théorie de la poésie beaucoup plus cohérente et philosophique qui se base sur l'*Ion* et le *Phèdre* de Platon et qui ne tient aucun compte de la condamnation des poètes dans la *République*. Il y a plusieurs traités spéciaux sur la musique, dont l'un a été publié dans mon *Supplementum Ficinianum*, et il faut y ajouter quelques sections du commentaire du *Timée*. Ficin était

musicien et il avait quelques notions des théories contemporaines sur la musique. Les idées de Ficin sur les arts visuels ont été étudiées par les historiens de l'art et spécialement par Chastel [19], mais ses théories musicales et leur place dans l'histoire de la musique et de la théorie musicale ont encore besoin d'être étudiées par les musicologues de profession, malgré les remarques faites à ce propos par Walker et par moi-même [20]. Sur la poétique de Ficin, non traitée par les historiens de la critique littéraire, je connais seulement un article important de Tigerstedt [21]. Finalement, il existe un sujet d'un grand intérêt pour les historiens de l'art et qui a été touché par Panofsky, Gombrich, Wind, Marie-Thérèse d'Alverny [22] et d'autres, qui mériterait encore une étude compréhensive : c'est la place de la mythologie classique dans les écrits de Ficin. Le sujet n'a pas seulement un intérêt d' « antiquaire », mais il comporte aussi des associations allégoriques et astrologiques ; d'où l'importance doctrinale de la présence de ces mythes dans les écrits de Ficin. C'est ici que plusieurs historiens de l'art ont trouvé des clefs pratiques pour l'iconographie de l'art de la Renaissance. Ficin n'a pas développé la conception d'une théologie poétique comme l'a fait Pic de la Mirandole, mais il s'est approché de son attitude. Je regrette de n'avoir pas fourni un index mythologique aux écrits de Ficin. Car Ficin ne traite pas seulement des mythes d'Uranus et de Saturne et des deux Vénus dans son commentaire du *Banquet*, textes qui sont devenus justement célèbres, mais aussi du jugement de Pâris dans le commentaire du *Philèbe* et dans les *Apologi de voluptate* qui se rattachent à ce commentaire [23], et ce sont des textes qui ont suscité peu d'attention jusqu'ici. Il y a de nombreux textes de contenu mythologique dispersés dans la *Théologie platonicienne*, dans les lettres et les autres écrits, qui demanderaient une interprétation compréhensive où l'on ferait attention soit aux sources philosophiques de l'antiquité soit à l'iconographie des arts [24].

Quand je constate la richesse des nouveaux problèmes qui ont été étudiés jusqu'ici seulement d'une manière partielle et que j'ai plus ou moins négligés dans mon livre, je dois conclure que mon interprétation a été limitée par ma préoccupation excessive pour l'originalité, la consistance et le sens commun de Marsile Ficin. Maintenant j'en suis arrivé à la conclusion qu'il n'y a pas de penseur qui soit complètement original ou complètement dépourvu d'originalité : il y a seulement des degrés divers d'originalité, et il y a un minimum d'originalité, même dans une combinaison inaccoutumée de doctrines traditionnelles, ou dans la diversité des accents mis sur leurs éléments constitutifs. En décrivant la doctrine d'un penseur comme Ficin, nous devons nous rendre compte du fait que nous avons affaire à un ensemble complexe de doctrines diverses dont la plupart ne sont pas originales mais ont été empruntées à des sources variées. Le fait que certaines doctrines sont originales et que le système comme ensemble est différent de tout ce qu'on peut trouver dans la pensée philosophique antérieure ou postérieure doit nous suffire pour justifier la tentative d'une description complète et détaillée. De plus, nous devons être préparés à trouver beaucoup d'inconséquences et de contradictions dans la pensée de Ficin comme dans celle de tous les autres penseurs.

Ces inconséquences sont dérivées en partie de certaines hésitations ou de certains changements graduels de sa pensée, comme par exemple dans sa doctrine concernant la supériorité de l'intellect et de la volonté [25]. Il y a d'autres inconséquences qui résultent d'un effort de réconciliation ou harmonisation des sources diverses, soit des auteurs individuels soit des traditions plus étendues comme la philosophie grecque et la théologie chrétienne, ou encore le platonisme et l'aristotélisme. Nous ne devons pas cacher des inconséquences de ce genre, mais plutôt les reconnaître et même les utiliser pour une compréhension meilleure de la pensée de Ficin. Ces inconséquences ne nous révèlent pas seulement la variété de ses sources, mais aussi celle de ses problèmes et de ses intuitions philosophiques. Je crains que pour un philosophe, la seule manière d'être complètement consistant, ce soit d'avoir une seule idée. Finalement, grâce à l'œuvre de Thorndike, de Miss Yates et d'autres [26], nous ne sommes plus épouvantés quand nous rencontrons des idées scientifiques bizarres ou des conceptions astrologiques, alchimiques ou magiques chez les penseurs des siècles passés. Si nous découvrons des idées de ce genre dans l'œuvre de Ficin, nous ne lui en faisons pas le reproche, mais nous le plaçons simplement dans une vaste tradition intellectuelle qui avait été négligée et évitée trop longtemps par les historiens, et qui est représentée par une littérature étendue et difficile qui a encore besoin, même après les recherches récentes, d'un grand effort d'étude et d'exploration. Quand j'ai écrit mon livre, il y a quarante ans, j'étais un peu embarrassé quand je devais rapporter deux cas d'exorcisme pratique racontés par Ficin [27]. Ce qui exigeait une excuse il y a un demi-siècle est devenu entre-temps presque un titre de gloire, et la magie et l'alchimie, sans compter l'astrologie, sont devenues des sujets plus respectables que la métaphysique. Avec un horizon tellement ouvert, le *De vita* a certainement besoin, même après les études de Panofsky et de Walker, d'un commentaire nouveau et détaillé [28].

⁂

Nous passons maintenant des problèmes d'analyse doctrinale qui doivent toujours occuper une place centrale dans l'interprétation d'un philosophe, à une variété d'autres problèmes qui ne manquent pas de rapports avec l'interprétation philosophique, mais qui dépendent dans une large mesure ou même entièrement des méthodes et des techniques philologiques et historiques. Il me convient de commencer par les problèmes qui regardent le vocabulaire et la terminologie. Nous avons besoin d'un dictionnaire des expressions utilisées par Ficin, ou du moins de ses termes techniques, philosophiques, théologiques et scientifiques. Un dictionnaire de ce genre nous aiderait à fixer le sens ou les sens des termes qu'il a employés pour exprimer ses doctrines fondamentales, à découvrir ses ambiguïtés et inconséquences, et aussi ses sources et son influence. Pour la question des sources, il serait aussi important de connaître les termes utilisés par Ficin pour rendre les vocables principaux de Platon, de Plotin et des autres auteurs grecs qu'il a traduits ou cités. J'ai toujours pensé qu'une histoire détaillée de la terminologie philosophique serait une entre-

prise importante [29]. Ce serait en réalité toute une histoire de la philosophie écrite d'un point de vue spécial. Les éléments de cette histoire que nous trouvons dans les dictionnaires philosophiques et dans quelques monographies sont très utiles, mais ils ne sont pas suffisants, et je crains que l'histoire des idées à laquelle j'ai été lié pendant quelque temps ne soit une entreprise un peu hasardeuse tant qu'on n'aura pas exploré de plus près l'histoire de la terminologie. A cet égard, Ficin ne représente qu'un exemple parmi mille autres, comme il en est un aussi pour un autre problème très vaste, à savoir l'histoire du latin médiéval et moderne. On ne se rend pas assez compte du fait que les textes et documents conservés en latin et écrits depuis l'an 600 sont beaucoup plus nombreux et étendus que toute la littérature classique latine prise dans son ensemble, et qu'ils sont écrits dans une langue qui est très différente du latin classique. Il n'y a pas de grammaire pour ce latin médiéval et moderne, et les dictionnaires que nous avons de cette langue sont tout à fait insuffisants. Le nouveau Ducange préparé par l'UAI s'arrêtera à l'an 1100, et les dictionnaires nationaux qui descendent aux siècles postérieurs font des progrès assez inégaux. Il existe des projets individuels qui méritent d'être encouragés [30], mais qui ne sont pas du tout proportionnés à l'énormité de la tâche. J'ai entendu parler récemment d'un projet poursuivi à Oxford, mais mes informations sont plutôt vagues à ce propos. Certes, nous avons besoin de dictionnaires pour des auteurs particuliers avant de pouvoir compiler avec succès des dictionnaires généraux. Naturellement il faut mettre l'accent sur les termes et expressions qui n'existaient pas dans le latin classique qui ont été employés d'une manière inconnue aux anciens.

Un autre territoire pour la recherche ultérieure auquel j'ai fait allusion plusieurs fois concerne les sources de Ficin. Dans les éditions italienne et allemande de mon livre, j'ai donné un index des auteurs cités par Ficin [31], et dans mon *Supplementum Ficinianum* ainsi que dans des études postérieures, dernièrement encore dans une contribution aux *Mélanges De Marinis*, j'ai donné une liste des manuscrits possédés, copiés ou annotés par Ficin [32]. Il faut y ajouter les auteurs qu'il a traduits ou commentés [33]. Dans les éditions critiques récentes de Ficin par Marcel [34], on trouve identifiées la plupart des citations. Il faut encore en vérifier beaucoup d'autres, soit dans ces écrits soit dans les autres, et il y a également des citations qui ne sont pas indiquées comme telles et qui sont plus difficiles à identifier. Mais il ne suffit pas de vérifier les citations. Nous désirons aussi savoir dans quelle mesure Ficin a été influencé ou non par les doctrines d'auteurs qui lui étaient sûrement connus, si cette influence a été importante ou non pour lui, et comment il a interprété ses sources dans un effort pour encadrer ces idées dans sa propre pensée. Quelques études ont été faites dans cette direction. J'ai étudié moi-même dans plusieurs articles l'influence du *Corpus Hermeticum* [35], et M. Walker a étudié les influences orphiques [36]. J'ai préparé il y a quelque temps, sans l'avoir encore publié, un article sur l'influence des oracles chaldaïques. Mlle Alessandra Tarabochia a récemment écrit à l'Université catholique de Milan et sous la direction de Mlle Sofia Vanni Rovighi une thèse qui traite de l'influence de saint Augustin sur Ficin [37]. Mlle Ardis Collins a écrit à l'Institut pontifical de Toronto sous la direction du Professeur Armand Maurer une thèse qui traite de l'influence de saint Thomas sur Ficin [38]. J'espère que ces études, ou au moins quelques articles qu'elles auront inspirés, seront publiées bientôt. Il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine. Il faut étudier l'influence de bien des sources philosophiques anciennes. Les platoniciens et néoplatoniciens jusqu'à Proclus et Simplicius, y compris les auteurs latins connus par Ficin dans sa jeunesse et avant qu'il n'ait appris le grec ; Aristote et ses commentateurs anciens et médiévaux ; Lucrèce et peut-être Epicure, car il y eut une phase épicurienne dans le développement de Ficin qui laissa des traces permanentes dans sa pensée postérieure. Diogène Laërce fut certainement la source de beaucoup de renseignements doxographiques. Ficin savait par cœur plusieurs poètes latins classiques, et il y a dans ses écrits des citations qui ne sont pas indiquées, comme celles de Virgile et d'autres qu'on peut reconnaître seulement par leur mètre et leur phraséologie. Les anciens auteurs chrétiens sont des sources importantes, et saint Augustin n'est pas le seul à considérer. Nous savons que Ficin dans sa jeunesse a copié le dialogue sur l'immortalité d'Enée de Gaze dans la traduction de Traversari [39] et nous nous demandons si cette œuvre a laissé des traces importantes dans sa pensée. Récemment le Professeur G.-B. Alberti a découvert un manuscrit de Macrobe possédé et annoté par Ficin [40], nous devons donc être plus disposés à accepter l'influence de cet auteur sur Ficin. Nous connaissons l'influence de saint Thomas, mais comme Ficin avait reçu une instruction poussée dans la philosophie scolastique, il faut étudier aussi l'influence d'autres penseurs médiévaux, y compris Avicenne et Averroès, saint Bonaventure et Duns Scot, et aussi d'autres auteurs moins connus de nous mais connus à Florence à l'époque où Ficin y était étudiant. Il faut considérer aussi les écrits des humanistes. Ficin a personnellement connu le Pogge [41] et peut-être Marsuppini [42], il a échangé une correspondance avec Palmieri [43] et Acciaiuoli [44], il a admiré et cité Alberti [45]. Il a traduit Dante [46] et il a copié Bruni, Guarino, Traversari et d'autres [47]. Il faut ajouter les sources byzantines. Ficin a traduit Psellos [48], il a lu Pléthon [49] et il était en correspondance avec Bessarion [50]. Il faut ajouter la littérature spécialisée des matières que Ficin avait étudiées : théologie et médecine, astrologie et magie, et aussi la poésie et la prose populaire toscane antérieure et contemporaine. Les sources possibles sont tellement nombreuses et variées qu'il faudrait plus d'une vie pour épuiser ce sujet. Ce que nous pouvons espérer, c'est une série d'études monographiques et d'observations individuelles. Mais ces observations nous sont très utiles, car elles nous aident à éviter les clichés et les étiquettes, et à examiner l'œuvre de Ficin dans toute sa complexité. Un petit projet particulier qui me semblerait très intéressant, serait une comparaison de Ficin et de saint Thomas comme critiques d'Averroès, sujet qui pourrait être traité dans un article.

On peut envisager une autre sorte d'étude du même genre qui concerne Ficin comme traducteur et commentateur de Platon, de Plotin et d'autres auteurs anciens. Une jeune femme danoise, Mme Thaning, a commencé à s'intéresser à ce sujet. A l'exception de quelques remarques occasionnelles

de Festugière [51], je n'ai rien trouvé sur ce sujet important. On trouve beaucoup de remarques générales sur les mérites relatifs des traducteurs gréco-latins médiévaux et humanistes, mais je les estime pour la plupart tendancieuses. Ce qu'il nous faudrait, c'est une collation détaillée et exacte des diverses traductions médiévales et humanistes de Platon (et d'Aristote), une comparaison de ces traductions entre elles et toutes ensemble avec le texte grec original. Les traducteurs médiévaux avaient tendance à traduire mot par mot, tandis que les traducteurs de la Renaissance tentaient souvent de faire des traductions assez libres. C'est un fait que les traducteurs du Moyen Age ont été assez exacts et consistants dans l'emploi de la terminologie, mais leur ignorance de la syntaxe et de la phraséologie grecques les a portés souvent à écrire des phrases qui manquent de sens. Je ne peux pas comprendre comment un lecteur ignorant le grec peut deviner le sens original dissimulé par un texte latin incompréhensible. J'ai collationné les traductions latines médiévales de Platon et de Proclus avec le texte grec [52], et je ne peux pas m'associer à l'éloge qu'un savant de grande autorité a fait des traducteurs médiévaux gréco-latins [53]. D'autre part, je concède volontiers que les traductions libres des humanistes sont souvent inexactes. Mais nous devons nous habituer au fait que les traducteurs médiévaux, tout comme les traducteurs humanistes, sont différents les uns des autres du point de vue de la qualité et de l'exactitude de leur œuvre. Et il faut bien souligner ce point qu'il n'est pas permis de prononcer des jugements prématurés, mais qu'il nous faut examiner en détail jusqu'à quel point et de quelle manière chaque traducteur a compris son texte. Le problème est vaste et compliqué, il a été négligé et méconnu, et il demande de la part du chercheur beaucoup de connaissances et de patience. Il faut donc commencer la recherche par un projet plus limité mais bien choisi, Dans le cas de Ficin, on pourrait commencer en guise de pierre de touche par un ou deux dialogues de Platon, par exemple par le *Phédon* qui avait été traduit deux fois avant Ficin, par Henricus Aristippus et par Leonardo Bruni, et on pourrait étudier aussi la traduction postérieure de Serranus qui tentait en vain de remplacer celle de Ficin [54]. Je suis tout à fait prêt à me soumettre aux résultats d'une investigation de ce genre. J'incline à croire que les traductions de Platon et de Plotin faites par Ficin sont relativement bonnes puisqu'elles se sont maintenues pendant plusieurs siècles et qu'elles étaient encore louées et réimprimées pendant la première moitié du XIX[e] siècle [55]. Je ne serais pas étonné non plus que Ficin ait utilisé les traductions antérieures qu'il avait trouvées. On devrait fixer les points où il a mal compris le texte, et ceux-ci seraient fort intéressants, car ils nous montreraient où et de quelle manière Platon a été mal interprété par les nombreux lecteurs qui le lisaient dans la version latine de Ficin plutôt que dans l'original grec, y compris peut-être des lecteurs qui s'appelaient Kant, Gœthe ou Coleridge.

Une tâche semblable attend ceux qui sont disposés à faire une étude philologique des commentaires de Ficin. Ficin a écrit des introductions ou *argumenta*, des commentaires libres comme celui du *Banquet*, et des commentaires plus textuels comme ceux du *Philèbe*, du *Parménide*, du *Timée* et ses commentaires de Plotin. Nous devons à nouveau nous

demander dans quelle mesure et de quelle manière il a mal compris ces textes, et quel emploi il a fait des commentaires antérieurs qu'il avait à sa disposition, comme ceux de Calcidius, d'Olympiodore, d'Hermias ou de Proclus. Etant donné que le nombre des commentaires antérieurs sur Platon et Plotin est assez faible, nous désirons également savoir dans quelle mesure Ficin a suivi les méthodes et les techniques des commentateurs médiévaux d'Aristote ou des autres auteurs de l'Ecole, et dans quelle mesure sa propre méthode était influencée par la pratique et l'expérience de son enseignement ou de ses conférences. Nous savons d'une manière certaine que, dans plusieurs cas, ses commentaires ont eu leur origine dans ses conférences publiques [56]. Outre ses commentaires proprement dits, il nous faut examiner aussi les notes marginales qui se trouvent dans les manuscrits grecs et latins possédés et utilisés par Ficin. M. Sicherl et le Père Saffrey ont étudié quelques notes de cette sorte [57], et M. Westerink a, pour la première fois, publié un ensemble de ces « marginalia » [58]. Ces notes, tout comme ces commentaires, nous informent sur les points du texte de ces auteurs qui ont été accentués, négligés ou mal compris par Ficin. On a souvent insisté sur le fait que Platon a été mal compris par les néoplatoniciens et par les platoniciens de la Renaissance. Nous désirons savoir dans le détail en quoi consistent ses malentendus et comment il faut les expliquer, par exemple grâce à des influences néoplatoniciennes, aristotéliciennes ou chrétiennes. D'autre part, nous voulons aussi savoir quels sont les éléments du texte de Platon que Ficin a entendus exactement, en dehors de ceux qu'il a négligés ou mal compris. Car je ne pense pas qu'il ait tout mal compris, et je suis même convaincu que, du fait que ses préoccupations et préconceptions étaient différentes des nôtres, il a compris correctement certains aspects de Platon négligés ou dépréciés par les historiens modernes, qui ont cherché à rendre Platon acceptable aux lecteurs du XX[e] siècle, comme Ficin l'avait rendu acceptable aux lecteurs de son siècle.

⁂

Un autre problème qui demanderait une investigation ultérieure est celui du développement philosophique de Ficin. J'ai noté ce problème sur plusieurs points, et j'ai publié un certain nombre d'écrits de jeunesse de Ficin, mais dans mon livre, j'ai pris surtout pour base la *Théologie platonicienne*, son chef-d'œuvre, qui fut écrit après 1470 et imprimé en 1482. Il faut encore étudier les nombreux écrits antérieurs dans leur ordre chronologique, de la question de 1454 [59] jusqu'au *De amore* de 1469, et aussi les œuvres postérieures, spécialement les commentaires de Plotin, et du *Parménide* et du *Timée* de Platon, ainsi que les lettres écrites après 1482. On peut repérer certaines doctrines fondamentales de Ficin jusque dans ses écrits de jeunesse ; certaines de ses théories et attitudes ont été maintenues pendant toute sa vie. Mais on trouve plusieurs détails, parfois importants, où nous pouvons observer des oscillations ou des contradictions : il faudra les constater et les expliquer le mieux possible. Certains de ces changements ont été observés par Sears Jayne dans son livre sur Ficin

et Colet [60] et dans ses notes encore inédites sur le *De Amore*, par Michael Allen dans ses notes sur le commentaire du *Philèbe* [61], et par Michele Schiavone dans ses remarques sur le commentaire de Plotin [62]. Pour les écrits de jeunesse, il faut encore établir une séquence et une chronologie précises, mais aussi reconstruire la biographie de Ficin pour cette même époque. Marcel a apporté une large contribution dans ce sens [63], mais je ne suis pas toujours d'accord avec ses conclusions, et il laisse encore des lacunes. Par exemple, je ne crois pas que Ficin ait vécu plusieurs années dans la compagnie de saint Antonin, ou qu'il ait eu des rapports très étroits avec Cosimo avant 1462. Je serais tenté de donner beaucoup d'importance aux dédicaces de ses premiers écrits et de les utiliser comme témoignages du patronage dont il a bénéficié ou qu'il a au moins désiré pendant ces années. Ficin ayant dédié plusieurs de ses écrits postérieurs à 1450 à Antonio Canigiani [64], je pense qu'il a dû être précepteur dans cette riche famille : de cette manière, il pouvait connaître les patriciens et les savants auxquels il s'est adressé et qu'il a mentionnés dans ses lettres à cette époque. Ses écrits de jeunesse sont très différents les uns des autres, et on peut les interpréter comme des spécimens des divers intérêts que Ficin a poursuivis les uns après les autres avant qu'il ait réussi à les fondre dans une synthèse plus mûre : l'aristotélisme scolatisque, l'épicurisme lucrétien, la littérature morale et religieuse adressée aux laïques, et une prédilection notable pour le platonisme inspirée de saint Augustin et de quelques autres sources latines, voilà quelques éléments qui se trouvent isolément dans ses écrits de jeunesse, mais qui seront réunis et fondus dans ses œuvres postérieures. Une lettre de sa jeunesse retrouvée récemment par Emilio Cristiani et quelques autres textes et documents de la même époque nous font penser que Ficin reçut d'abord une instruction rhétorique de type humanistique, puis qu'il se convertit en quelque sorte à la philosophie, après quoi il parla avec mépris des simples grammairiens et rhétoriciens [65]. Nous ne savons pas encore avec certitude quand Ficin a appris le grec et qui fut son maître dans cette langue. Je ne crois pas que ç'ait été Platina, mais plutôt Francesco da Castiglione. Nous sommes encore ignorants des raisons pour lesquelles Ficin n'a pas été un élève d'Argyropoulos [66], comme il le mentionne une fois, alors que tous deux étaient des protégés de Cosme et des autres Médicis. Garin a montré qu'Argyropoulos s'intéressait à Plotin et a ainsi préparé le terrain pour l'œuvre de Ficin à Florence [67]. Mais les rapports de Ficin avec Donato Acciaiuoli étaient froids et tardifs [68], et quand nous nous interrogeons sur les rapports entre Ficin et l'autre principal élève d'Argyropoulos à Florence, Alamanno Rinuccini, nous devons constater un silence complet des deux savants [69]. Pour le développement postérieur de Ficin, il nous faudrait aussi examiner l'œuvre de son élève le plus notoire, Francesco de Diacceto [70]. La position philosophique de Diacceto est assez différente de celle de Ficin dans sa maturité. Diacceto présente une doctrine beaucoup plus proche de Plotin que celle que nous trouvons dans la *Théologie platonicienne*. On peut se demander si l'élève Diacceto a commencé son œuvre là où le maître Ficin avait terminé la sienne, et si les écrits de Diacceto peuvent donner quelques renseignements sur la dernière phase de la pensée de Ficin sur laquelle nous ne recueillons pas assez d'informations d'après ses propres écrits [71].

***

Un autre ensemble de problèmes, fort différents, se rattache aux écrits de Ficin en langue vulgaire ou toscane. On m'invita une fois à préparer un volume intitulé *Il Ficino volgare* pour une série célèbre de classiques italiens : c'est encore une tâche à réaliser. Il existe plusieurs traités et des lettres intéressantes de Ficin en toscan qui datent pour la plupart de sa jeunesse [72], et un écrit médical sur la peste de 1478 [73]. Il a traduit en toscan le *De monarchia* de Dante [74], et il a produit des versions toscanes pour plusieurs de ses propres écrits : *De amore, De religione christiana, De raptu Pauli,* un groupe de lettres intitulées *De stultitia et miseria hominum,* et peut-être le premier livre complet de ses lettres [75]. Quelques autres pièces furent traduites par des membres de son cercle et probablement sous sa surveillance, comme le *Corpus Hermeticum* par Tommaso Benci [76]. La seule existence de ces écrits sert à réfuter l'opinion assez répandue selon laquelle les savants italiens et florentins du XV^e^ siècle étaient opposés à la langue maternelle [77]. Je crois que Ficin a écrit ou remanié certaines de ses œuvres en toscan pour s'adresser à un cercle de lecteurs qui ne lisaient pas ses œuvres latines : les dames, les artisans et les marchands par exemple [78] ; il l'a fait aussi parce qu'il a composé quelques-unes de ses œuvres dans des genres qui avaient une tradition littéraire dans la langue maternelle, comme les sermons laïques, les lettres spirituelles, les déclamations morales, ou les « dicerie ». Cette opinion est appuyée par la tradition manuscrite. Plusieurs des œuvres de Ficin sont conservées dans des mélanges manuscrits qui proviennent de la classe moyenne florentine et qui contiennent notamment les lettres spirituelles de Giovanni dalle Celle et de Luigi Marsigli, et les lettres et discours en toscan de Pétrarque et Boccace, de Leonardo Bruni, de Stefano Porcari et de Giannozzo Manetti [79]. Il y a des douzaines de ces manuscrits de « dicerie », et ils n'ont pas tous le même contenu, mais ils offrent tous des groupements variés de textes choisis du même répertoire. La présence de certaines pièces toscanes de la jeunesse de Ficin dans ces manuscrits nous montre qu'il était alors lié à ces cercles, qu'il écrivait pour ces lecteurs, et qu'il réussissait à faire lire ces écrits dans ce milieu. C'est là une question de patronage et aussi d'orientation intellectuelle, et je tiens à y insister, car c'est un aspect de l'œuvre de Ficin dont on a parlé assez peu. Ces écrits toscans révèlent un certain nombre d'autres problèmes. La prose toscane du XV^e^ siècle a été condamnée par les puristes à partir des académiciens du XVI^e^ siècle, et on a commencé assez récemment à l'étudier sérieusement [80]. Les écrits de Ficin nous donnent des spécimens de cette prose toscane du XV^e^ siècle, et spécialement de sa prose doctrinale, qu'il faudrait comparer aux écrits de Bruni, Manetti, Palmieri, Alberti et Landino. Outre les questions de phonétique, de morphologie et de syntaxe, il faut examiner l'apport donné à la terminologie philosophique et abstraite en italien, développement qui commence avec Dante et qui ne culmine pas

avant le XVI[e] siècle ou plus tard. Dans le cas de Ficin, il faut aussi confronter ses écrits latins et toscans, spécialement quand nous avons la même œuvre dans les deux langues. Dans le seul cas que j'ai observé un peu, le traité *De amore*, j'ai l'impression que le texte toscan emploie souvent une terminologie chrétienne populaire, là où le texte latin s'appuie sur les abstractions philosophiques d'origine grecque classique. C'est là seulement une observation préliminaire, et le sujet mérite d'être examiné en détail.

⁂

Les relations personnelles de Ficin, ses maîtres et patrons, ses amis et élèves ; ont été traités amplement par Della Torre et par Marcel [81]. On a parlé souvent de ses rapports avec les Medicis et Rucellai, Landino et Politien, Pic de la Mirandole et Diacceto, et aussi ses controverses avec Pulci et Savonarola sont également bien connues. Parfois Ficin a été traité injustement par des historiens qui admirent ses rivaux et ennemis, qui ne l'aiment pas lui-même ou ses amis, ou qui cherchent simplement à diminuer son importance par rapport à des amis et contemporains comme Pic ou Politien. Je ne vois pas pourquoi il nous faut prendre parti dans les rivalités et les controverses du passé à cinq siècles de distance, ou mesurer le rang d'auteurs ou de penseurs qui ont tous leurs mérites et leurs faiblesses. Nous devons parvenir à un tableau plus objectif de cette époque remarquable, et je suis également convaincu que l'étude plus détaillée des documents connus et la découverte de documents nouveaux étendront nos renseignements sur Ficin et sur ses relations personnelles.

Il serait spécialement utile d'étudier l'influence exercée sur lui par ses maîtres et ses contemporains plus âgés. Nous savons que Niccoló Tignosi a été un de ses maîtres, mais les nombreux écrits de ce philosophe et médecin sont encore en grande partie inédits, et je ne crois pas qu'on les ait encore assez étudiés pour leur influence possible sur Ficin [82]. Laurentius Pisanus nous a laissé un certain nombre d'écrits inédits [83], mais son influence possible sur Ficin a été touchée seulement dans un article récent de Paola Zambelli [84]. On n'a pas encore exploré les écrits inédits d'Antonio Agli, évêque de Fiesole et Volterra. Il est l'auteur de plusieurs traités théologiques et philosophiques, dont l'un a été dédié à Ficin lui-même [85], et on le retrouve comme ami plus âgé dans la correspondance de Ficin et dans le dialogue *De Amore*. Je suis sûr qu'en cherchant davantage on trouvera encore de nouvelles sources et de nouveaux maîtres de la jeunesse de Ficin.

⁂

Un autre sujet de recherches qui n'a pas été négligé complètement, mais qui n'est pas épuisé, c'est l'étude de l'influence de Ficin [86]. On peut commencer par ses élèves comme Alamanno Donati, Sebastiano Salvini et Francesco de Diacceto, et aussi par Lorenzo de Medicis et Pic de la Mirandole [87]. La tradition de la littérature sur l'amour jusqu'à Giordano Bruno

a été étudiée par Festugière, Nesca Robb et par John Nelson [88], mais il faut encore reprendre l'étude de Leone Ebreo. Dionisotti a indiqué un manuscrit de cet auteur au British Museum [89], et je connais maintenant quatre manuscrits de plus, tous inconnus du dernier éditeur et non encore étudiés ou collationnés. Ils sont tous de la même époque, sont anonymes, contiennent seulement le troisième livre, et présentent des variantes d'auteur. Evidemment il faut reprendre la question de la date et celle de l'auteur et se demander si le troisième livre a été composé en même temps et par le même auteur que les autres. L'influence de Ficin et d'autres auteurs sur Leone est seulement l'une de nombreuses questions complexes que le futur éditeur de Leone devra examiner.

L'influence de Ficin sur les auteurs postérieurs doit être recherchée de manières diverses. Il y a d'abord un certain nombre de savants postérieurs qui ont copié, édité, traduit ou possédé ses œuvres. La liste comprend des noms intéressants, comme Willibald Pirckheimer ou Guillaume Postel [90]. Certains de ces savants me sont inconnus, mais il est bien possible qu'ils furent des personnages importants dans leur cercle et à leur époque. (L'éditeur posthume d'un des écrits de Ficin, un certain Johannes Ferrerius, m'était complètement inconnu, mais le docteur Durkan de Glasgow m'a appris qu'il a joué un rôle important en Ecosse au XVI[e] siècle [91].) Quelques œuvres de Ficin furent traduites en français, anglais, espagnol et allemand, comme on devait s'y attendre, mais aussi en hollandais et en bas-allemand [92]. Les œuvres recueillies de Ficin furent imprimées à Bâle en 1561 et en 1576, et cela faisait partie d'une entreprise éditoriale d'importance européenne, qui a été étudiée récemment par M. Bietenholz [93]. Mais il existe aussi une édition publiée à Paris en 1641 dont je ne peux pas trouver l'origine. J'ai soupçonné que cette édition a été lancée par Gabriel Naudé comme le furent beaucoup d'autres éditions parisiennes d'auteurs italiens de la Renaissance [94]. En tout cas, l'édition parisienne de 1641 nous montre que Ficin était présent en France pendant le Grand Siècle, et qu'il était donc accessible dans l'Europe du XVII[e] et du XVIII[e] siècles qui tirait de la France beaucoup de son orientation, y compris sa connaissance et son interprétation de la Renaissance italienne. Outre les éléments bibliographiques, il faut faire attention aux citations et aux influences doctrinales que nous trouvons dans les trois siècles qui suivirent la mort de Ficin. Ficin est cité par Herbert de Cherbury et par Coleridge, mais nous ne voyons pas encore clairement ce que les platoniciens de Cambridge, le Berkeley de l'époque postérieure ou Thomas Taylor devaient à Ficin et aux autres platoniciens de la Renaissance, et il faut se poser la même question à propos de Descartes, de Spinoza, de Kant et de beaucoup d'autres. Nous sommes heureux quand nous trouvons cité le nom de Ficin, mais ce n'est pas toujours nécessaire, car son influence se cache souvent derrière celui des auteurs qu'il a traduits ou commentés, spécialement Platon et Plotin. J'ai trouvé plus d'un exemple où une remarque sur Platon est plus proche de Ficin que de Platon tel que nous le connaissons, et je suis sûr que des recherches ultérieures comporteront des surprises complémentaires de ce genre.

Enfin il faut insister sur la nécessité de textes critiques qui seront la base d'une recherche plus détaillée et plus exacte. Nous devons à Raymond Marcel des textes critiques de la *Théologie platonicienne*, du *De Amore* et de quelques lettres doctrinales [95]. Une bonne édition du commentaire du *Philèbe* par Michæl Allen est sous presse [96]. Le professeur Roger Desmet de Bruxelles prépare une édition critique du *De sole et lumine*, le professeur Josef Nolte de Tübingen prépare les sermons et le commentaire fragmentaire de l'Epître aux Romains de saint Paul, et le professeur James Hutton le *De vita*. Les lacunes les plus importantes, ce sont les lettres et le *De religione Christiana*. Ce sont des projets difficiles et complexes, car nous avons dans plusieurs cas un texte remanié par l'auteur et rédigé en deux langues. Après l'exemple donné par le Professeur Westerink, il convient d'éditer les gloses de Ficin. On peut se demander s'il convient dans tous les cas de rééditer les traductions et les commentaires de Ficin, mais il faut certainement explorer leurs variantes et leur histoire textuelle sur la base des manuscrits. La question des autographes de Ficin a été étudiée par plusieurs savants, et j'y ai consacré un article [97]. On n'a pas encore dit le dernier mot à ce sujet. On a identifié la main de Ficin à l'époque de sa maturité, mais il faut encore étudier la main de sa jeunesse et de sa vieillesse. De plus, on trouve au moins deux mains dans ses notes et autres manuscrits, l'une cursive et l'autre plus calligraphique. Sicherl et d'autres pensent que Ficin a écrit de deux mains différentes : cela n'est pas impossible, car nous avons plus d'un cas analogue. Mais j'incline à attribuer la main cursive à Ficin et la main calligraphique à un secrétaire qui écrivait sous sa dictée. Ce problème a évidemment besoin de recherches ultérieures.

Je m'arrête un instant aux traductions modernes de Ficin. Il existe plusieurs traductions en italien, en allemand, en français et en anglais. Marcel a ajouté à ses éditions des traductions françaises qui sont utiles et exactes. Sears Jayne a fait une traduction anglaise du *De amore* [98] dont nous attendons une édition revue. Il y a d'autres traductions publiées ou en cours, spécialement pour le commentaire du *Philèbe*, pour la *Théologie platonicienne* et pour les lettres [99]. Je sais que les traductions sont indispensables aux lecteurs ordinaires et aux étudiants, et qu'elles sont utiles aussi au spécialiste parce qu'elles nous aident souvent à donner une interprétation exacte et détaillée de textes obscurs. Dans le climat actuel je crains un peu que les traductions modernes ne viennent à remplacer de plus en plus les textes originaux dans les études d'histoire intellectuelle, et que la précision de nos recherches n'en souffre.

⁂

En poursuivant les questions que j'ai cherché à vous présenter, j'espère que l'on continuera à rassembler et augmenter la documentation, et à combiner et réinterpréter les éléments connus pour trouver les solutions aux problèmes anciens et nouveaux. Ce que nous cherchons à faire pour Ficin n'est seulement qu'une partie et un aspect spécial de ce qu'il faut faire pour l'histoire intellectuelle de l'Occident et du monde en

général. Nous désirons comprendre l'apport de Ficin et de son platonisme à la civilisation de son époque que nous appelons la Renaissance. Il faut dire que la place du platonisme à la Renaissance et ses rapports avec l'humanisme, la scolastique et les autres courants et traditions représentent un ensemble de problèmes qui ont besoin de clarifications ultérieures. Nous désirons aussi comprendre la place de Ficin dans l'histoire du platonisme, et dans le cadre plus vaste de l'histoire de la philosophie, de la théologie, des sciences et des lettres. Car il faut comprendre chaque penseur dans ces deux perspectives, c'est-à-dire dans le cadre de son milieu contemporain et de sa tradition historique, sans négliger, du reste, son originalité au moins partielle.

En poursuivant ces recherches, j'attache peu d'importance aux modes passagères ou à l'actualité prétendue des problèmes, mais beaucoup d'importance à la précision du détail et des nuances qui sont des éléments durables, je l'espère, tant qu'il y aura des personnes préparées pour les comprendre et pour les apprécier [100].

Paul-Oskar KRISTELLER,
Columbia University, New York.

1. J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle* (Coimbra, 1922 et Paris, 1941). A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art* (Genève et Lille, 1954) ; *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique* (Paris, 1961). H. D. SAFFREY, « Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21 (1959), pp. 161-184. M. de GANDILLAC, « Astres, anges et génies dans Marsile Ficin », dans *Umanesimo e Esoterismo, Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici*, ed. E. Castelli (Padoue, 1960), pp. 85-109.

2. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, éd. R. MARCEL (Paris, 1956). R. MARCEL, *Marsile Ficin* (Paris, 1958). MARSILE FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, éd. R. MARCEL (3 volumes, Paris, 1964-70 ; le troisième volume contient aussi une grande partie du second livre des lettres de Ficin).

3. *The Philosophy of Marsilio Ficino* (New York, 1943) ; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Florence, 1953) ; *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Francfort, 1972). Les éditions italienne et allemande contiennent des index qui manquent dans l'édition américaine et aussi des bibliographies plus complètes. L'édition italienne seule contient toutes les citations de Ficin dans le texte latin ou italien original.

4. *Supplementum Ficinianum*, éd. P. O. Kristeller (2 volumes, Florence, 1937 ; réimprimé en 1973). Pour des textes et des indications additionnelles, cf. aussi *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome, 1956 et 1969), pp. 35-258.

5. Je cite spécialement : « Some Original Letters and Autograph Manuscripts of Marsilio Ficino », dans *Studi di Bibliografia e di Storia in onore di Tammaro De Marinis* 3 (Verone, 1964), pp. 5-33 ; « Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato », *Scriptorium* 20 (1966), pp. 41-54 ; « The European Significance of Florentine Platonism », dans *Medieval and Renaissance Studies*, éd. J. M. Headley (Chapel Hill, 1968), pp. 206-229 ; *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance* (Montréal et Paris, 1967). Pour l'étude de Ficin, il faut toujours citer les œuvres suivantes : A. DELLA TORE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze* (Florence, 1902) ; G. SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo* (3e édition, Bologne, 1954) ; *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento* (vol. I, Bologne, 1949). E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Florence, 1961) ; *Storia della filosofia italiana* (3 volumes, Turin, 1967) ; et beaucoup d'autres études et articles du même auteur.

6. Voir ci-dessus, note 3.

7. D. P. WALKER, « Ficino's ' Spiritus ' and Music », *Annales Musicologiques* 1 (1953), pp. 133-150.

8. R. KLEIN, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno, « *Revue de Métaphysique et de Morale* 61 (1956), pp. 18-39.

9. Il paraîtra dans le *Journal of the History of Ideas*. Cf. aussi l'article de M. de Gandillac, cité ci-dessus, note 1.

10. W. DRESS, *Die Mystik des Marsilio Ficino* (Berlin et Leipzig, 1929) ; A. NYGREN, *Agape and Eros* (2 volumes, Londres, 1939) ; G. ANICHINI, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino* (Milan, 1937).

11. J. NOLTE, « Pauli Mysteria... », dans *Wort Gottes in der Zeit, Festschrift für K. H. Schelkle* (Düsseldorf, 1973), pp. 274-284.

12. E. GALLI, *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino* (Pavie, 1897) ; *Lo stato, la famiglia, l'educazione secondo le teorie di Marsilio Ficino* (Pavie, 1899).

13. H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton, 1955) ; E. GARIN, *Der italienische Humanismus* (Berne, 1947) ; F. TATEO, *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano* (Bari, 1967) ; C. TRINKAUS, *Adversity's Noblemen* (New York, 1940 et 1965) ; *In Our Image and Likeness* (2 volumes, Londres et Chicago, 1970).

14. « Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato » (ci-dessus, note 5). Un auteur espagnol anonyme du XVI^e siècle a traduit quelques extraits des *argumenta* de Ficin à la *République* de Platon et ajouté le titre *Discurso politico* (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 18721, fasc. 54).

15. Je ne connais que les travaux suivants sur la médecine de Ficin : W. R. WEITENWEBER, *Ueber des Marsilius Ficinus Werk De vita studiosorum* (Prague, 1855) ; F. PUCCINOTTI, *Storia della Medicina* (Livorno, 1859) ; W. KAHL, « Die älteste Hygiene der geistigen Arbeit... », *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 18 (1906), pp. 482-491 ; 525-546 ; 599-619 ; A. CORSINI, « Il de vita di Marsilio Ficino », *Rivista di storia critica delle scienze mediche e naturali* 10 (1919), 5 ff.

16. E. PANOFSKY et F. SAXL, *Dürers ' Melencolia I '* (Leipzig et Berlin, 1923) ; R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY et F. SAXL, *Saturn and Melancholy* (Londres et New York, 1964).

17. D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Londres, 1958). Cf. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science* (vol. IV, New York, 1934), pp. 562-573 et pass. ; F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964). Pour l'élément prophétique dans Ficin, cf. M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969).

18. « The Modern System of the Arts », dans *Renaissance Thought II* (New York, 1961), pp. 163-227.

19. A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art* (Genève et Lille, 1954).

20. D. P. WALKER, « Ficino's ' Spiritus ' and Music », *Annales Musicologiques* 1 (1953), pp. 133-150 ; P. O. KRISTELLER, « Music and Learning in the Early Italian Renaissance », dans *Renaissance Tought II* (New York, 1961), pp. 142-162 ; G. REESE, *Music in the Renaissance*, (New York, 1959), p. 180.

21. E. N. TIGERSTEDT, « The Poet as Creator... », *Comparative Literature Studies* 5 (1968), pp. 455-488.

22. E. PANOFSKY, *Studies in Iconology* (New York, 1939). E. H. GOMBRICH, « Botticelli's Mythologies », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 8 (1945), pp. 7-60 ; E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (New Haven, 1958) ; M. Th. d'ALVERNY, « Quelques aspects du symbolisme de la ' sapientia ' chez les humanistes », dans *Umanesimo e Esoterismo*, éd. E. Castelli (Padoue, 1960), pp. 321-333.

23. *Supplementum Ficinianum* I (Florence, 1937), 80 ff.

24. Dans un portrait imaginaire de Platon par J. Ribera possédé par le Musée de Picardie à Amiens, le philosophe est représenté tenant dans sa main un livre qui porte sur le dos le titre *Liber de ideis*. C'est évidemment le *Parmenides vel de uno rerum omnium principio vel de ideis* dans la version de Ficin (FICINUS, *Opera*, Bâle, 1576, p. 1136). Cf. *Trésors de la peinture espagnole, Eglises et Musées de France* (exposition, Paris, 1963), pp. 181-183, n° 68 (avec planche). Cf. E. D. TRAPIER, *Ribera* (New York, 1952, p. 238) qui mentionne ce tableau comme perdu.

25. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico*, pp. 291 ff. ; *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, p. 109 ff. ; Sears JAYNE, *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford, 1963), pp. 82-83, cf. 56-76. Cf. James A. DEVEREUX, « The Object of Love in Ficino's Philosophy », *Journal of the History of Ideas* 30 (1969), pp. 161-170.

26. Cf. ci-dessus, note 17.

27. *Il pensiero*, pp. 338-339.

28. James Hutton prépare une édition annotée du *De vita*.

29. Je connais seulement un essai préliminaire : R. EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie* (Leipzig, 1879, réimpression Hildesheim, 1960).

30. Un projet de ce genre a été commencé par Paul Blackford.

31. *Il pensiero*, p. 451 ss. ; *Die Philosophie*, p. 399 ss.

32. *Suppl. Fic.* I, pp. LIII-LV ; « Some Original Letters... », pp. 18-20. Il faut maintenant ajouter le ms. de Macrobe découvert par G. B. Alberti, cf. ci-dessous, note 40.

33. Cette liste comprend Denis l'Aréopagite, Platon, Plotin, Priscianus, Lydus, Hermès Trismégiste, Athenagoras, Jamblique, Proclus, Porphyre, Psellus, Alcinous (Albinus), Synesius, Pythagoras, Orphée, Zoroastre *(Oracula Chaldaica)*, Hermias, Theo Smyrnaeus (Suppl. I, p. CXV ss. et CXLIV ss.). Je suis maintenant disposé à attribuer à Ficin la version d'Ocellus Lucanus dans le ms. Landi 50 de la Bibliothèque de Plaisance (KRISTELLER, *Iter Italicum* II, p. 71) et celle du commentaire de Pléthon aux Oracles Chaldaïques dans le ms. Ottob. lat. 2966 de la Vaticane (*ibid.*, p. 438).

34. Cf. ci-dessus, note 2.

35. *Studies*, pp. 221-257. Cf. « Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio... », dans *Biblioteca degli Ardenti di Viterbo, Studi e Ricerche nel 150° della fondazione*, éd. A. PEPPONI (Viterbo, 1960), pp. 13-37.

36. D. P. WALKER, « Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), pp. 100-120 ; réimprimé dans son volume récent, *The Ancient Theology* (Ithaca, 1972), pp. 22-41.

37. Alessandra TARABOCHIA, *La presenza di S. Agostino nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino*, diss. Università Cattolica, Milan, pp. 1971-72. Cf. E. GARIN, « S. Agostino e Marsilio Ficino », *Bollettino Storico Agostiniano* 16 (1940), pp. 41-47 ; KRISTELLER, « Augustine and the Early Renaissance », dans *Studies* (1956), pp. 355-372.

38. Ardis B. COLLINS, *The Secular is Sacred : Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology*, La Haye, 1974, « Love and Natural Desire in Ficino's Platonic Theology », *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), pp. 435-449. Cf. KRISTELLER, *Studies* (1956), p. 35. ss., C. FABRO, « Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino », *Studia Patavina* 3 (1959), pp. 396-413; E. GILSON, « Marsilio Ficino et le Contra Gentiles », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 32 (1957), pp. 202-216.

39. Florence, Riccardiana, ms. 709 (cf. *Studies*, pp. 164-165 « Some Original Letters », p. 28).

40. G. B. ALBERTI, « Marsilio Ficino e il codice Riccardiano 581 », *Rinascimento* 21 (1970, publié en 1972), pp. 187-193.

41. *Suppl. Fic.* II, p. 202.

42. Ficin traite ses fils comme amis dans ses lettres (*Opera* 624, 634, 638, 655, 926, 937) et dans son commentaire sur le *Banquet* de Platon.

44. *Opera* 640 et 655.

45. *Opera* 936-937 et 1463. Ficin et Alberti se trouvent ensemble dans les *Disputationes Camaldulenses* de Landin.

46. *Suppl. Fic.* II, pp. 184-185. Une édition critique vient d'être préparée par M^me Prudence James.

47. « Some Original Letters », pp. 19 et 30.

48. Extraits du *De daemonibus* (*Opera*, pp. 1939 ss.).

49. E. GARIN, « Per la storia della cultura filosofica del Rinascimento », *Rivista critica di storia filosofia* 12 (1957), pp. 3-21 ; SAFFREY (ci-dessus, note 1) ; « Some Original Letters », p. 27.

50. *Opera*, pp. 616-617. Cf. *Suppl. Fic.* I, p. 26.

51. Festugière (note 1), éd. de 1945, pp. 141-152.

52. Cf. *Journal of Philosophy* 37 (1940), pp. 695-697 ; 53 (1956), pp. 196-201 ; 59 (1962), pp. 74-78.

53. L. Minio Paluello dans une conférence.

54. La traduction de J. Semanns fut imprimée à Paris en 1578. Il y a aussi une traduction de J. Cornarius (Bâle, 1561), et celle de Ficin fut retouchée par S. Grynaeus. (Bâle, 1546).

55. *Suppl. Fic.* I, pp. LXII et LXVI.

56. Par exemple, le commentaire sur le *Philèbe* de Platon (*Suppl. Fic.* I, p. CXXII s.) et le commentaire sur Plotin (*ibid.*, p. CXXVI).

57. SAFFREY, *l. c.* (note 1). M. SICHERL, « Neuentdeckte Handschriften von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin », *Scriptorium* 16 (1962), pp. 50-61.

58. L. G. WESTERINK, « Ficino's Marginal Notes on Olympiodorus in Riccardi Greek Ms. 37 », *Traditio* 24 (1968), pp. 351-378.

59. *Studies* (1956), pp. 139-150.

60. Cf. ci-dessus, note 25.

61. Il sera publié par la University of California Press.

62. M. SCHIAVONE, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino* (Milan, 1957).

63. *Marsile Ficin* (Paris, 1958).

64. *De voluptate* (29 ou 30 décembre 1457, cf. *Suppl. Fic.* I, p. CXV) ; *De magnificentia* (1er juin 1457, cf. *Suppl. Fic.* I, p. CXXXIX) ; peut-être aussi *De quatuor sectis philosophorum (ibid.)* ; et la lettre *de musica* (*Opera*, pp. 650-51).

65. E. CRISTIANI, « Una inedita invettiva giovanile di Marsilio Ficino », *Rinascimento* 17 (1966), pp. 209-222. *Studies* 146 (« deinceps philosophorum more loquamur »).

66. *Opera*, 1965.

67. « Plotino nel '400 fiorentino », *Rinascimento* 1 (1950), pp. 107-108.

68. *Opera*, p. 655, cf. ci-dessus, note 44.

69. Alamanno RINUCCINI, *Lettere ed Orazioni*, éd. V. R. Giustiniani (Florence, 1953) ; V. R. GIUSTINIANI, *Alamanno Rinuccini* (Cologne, 1965), p. 52.

70. KRISTELLER, *Studies*, pp. 287-336. Nous attendons sur ce sujet une thèse de Sylvain Matton.

71. Il nous manque une iconographie de Ficin. Le beau tombeau dans la cathédrale de Florence fut fait en 1521 par Andrea Ferrucci (cf. MARCEL, *Marsile Ficin*, p. 580 ss.). Il y a une médaille contemporaine attribuée à Niccolò Fiorentino (reproduite en partie par Marcel avant le frontispice), cf. *Renaissance Bronzes from the Kress Collection*, Washington, National Gallery of Art 1951, p. 179 ; et probablement des portraits en miniature dans les manuscrits Laur. 73, 39 ; Laur. 82, 10 ; Laur. 82, 15 ; Laur. 83, 10 ; Laur. Strozz. 97 ; Casanatense 1297 ; Wolfenbuettel 2 Aug. 4° ; 12 Aug. 4° ; 73 Aug. fol. On a aussi cherché à reconnaître des portraits de Ficin dans plusieurs fresques de Domenico Ghirlandaio (S. Trinita et S. Maria Novella), de Cosimo Rosselli (S. Ambrogio) et de Filippino Lippi (S. Maria del Carmine). Un portrait de marbre en haut-relief par Antonio Montauti (XVIIIe siècle) fut récemment exposé à Londres. Cf. *Faces and Figures of the Baroque*, Heim Gallery, 1971, p. 25, no. 78. Cf. *The Burlington Magazine*, vol. 114, no. 826, Jan. 1972, pp. 40-41. Je dois cette indication à feu M. le docteur Reinhold Regensburger.

72. *Suppl. Fic.* II, pp. 108-175.

73. Imprimée en 1481 (cf. *Suppl. Fic.* I, p. IX).

74. *Suppl. Fic.* II, pp. 184-185. Il a traduit aussi le Psalterium de Saint Jérôme (*ibid.*, II, pp. 185-187).

75. *Suppl. Fic.* I, pp. 10-15 ; 71-72 ; 89-91. Le ms. Casanat. 1297 contient une traduction anonyme du premier livre des lettres, et il y a des raisons pour croire qu'elle ait été faite par Ficin (cf. *Suppl. Fic.* I, pp. XLV-XLVI).

76. *Suppl. Fic.* I, pp. 98-191. Cf. la traduction anonyme du traité *de furore divino* (*Suppl.* I, pp. 68-69).

77. Cf. *Renaissance Thought II* (1965), pp. 119-141.

78. KRISTELLER, « Der Gelehrte und sein Publikum im späten Mittelalter und in der Renaissance », dans *Medium Aevum Vivum, Festschrift für Walther Bulst* (Heidelberg, 1960), pp. 212-230.

79. Je cite comme exemple le ms. Ricc. 2544 (Cf. *Iter Italicum* I 220), mais il y en a au moins une vingtaine qui contiennent des pièces de Ficin, et encore plus qui ne les contiennent pas.

80. A. BUCK et M. PFISTER, *Studien zur Prosa des Florentiner Vulgärhumanismus im 15. Jahrhundert* (Munich, 1972).

81. Cf. ci-dessus, notes 2 et 5.

82. L. THORNDIKE, *Science and Thought in the Fifteenth Century* (New York, 1929), pp. 161-179, 308-365. A. ROTONDO, « Nicolò Tignosi da Foligno », *Rinascimento* 9 (1958), pp. 217-255.

83. *Suppl. Fic.* II, p. 349. A. MANCINI, « Laurentius Canonicus Pisanus », *Bollettino Storico Pisano* 1 (1932), pp. 33-47. G. card. MERCATI, *Codici Latini Pico Grimani Pio* (Studi e Testi 75, Vatican, 1938), pp. 84-86, 98-105, 275-286. Mercati distingue deux personnages et écrivains divers, un Lorenzo prete, canonico pisano, et un Lorenzo Pisano, canonico di S. Lorenzo in Firenze.

84. « Platone, Ficino e la magia », dans *Studia Humanitatis, Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag* (Munich, 1973), pp. 121-142.

85. *Suppl. Fic.* II, pp. 335 et 369-371 ; *Iter Italicum* I, p. 427. KRISTELLER, « Sebastiano Salvini », dans *Didascaliae, Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, éd. Sesto Prete (New York, 1961), pp. 205-243, à pp. 212-213, 217, 220. Antonio degli Agli et ses écrits mériteraient une monographie.

86. Cf. KRISTELLER, *The European Significance of Florentine Platonism* (cf. ci-dessus, note 4).

87. Alamannus DONATI, *De intellectus voluntatisque excellentia*, éd. L. Borghi, *Bibliofilia* 42 (1940), pp. 108-115 ; Salvini, cf. note 85 ; Diacceto, cf. *Studies*, pp. 287-336 ; Lorenzo, cf. A. BUCK, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis* (Berlin, 1936) ; KRISTELLER, *Studies*, pp. 213-219. Pour Pico, cf. KRISTELLER, « Giovanni Pico della Mirandola and His Sources », dans *L'Opera e il Pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella Storia dell'Umanesimo*, Convegno Internazionale (Florence, 1965), pp. 35-133, aux pp. 64-69.

88. FESTUGIÈRE, cf. note 1 ; Nesca A. ROBB, *Neoplatonism of the Italian Renaissance* (Londres, 1935) ; John C. NELSON, *Renaissance Theory of Love* (New York, 1958, avec une bibliographie des études antérieures) ; James A. DEVEREUX, « The Object of Love in Ficino's Philosophy », *Journal of the History of Ideas* 30 (1969), pp. 161-170 ; W. MOENCH, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte* (Berlin, 1936).

89. C. DIONISOTTI, « Appunti su Leone Ebreo », *Italia Medioevale e Umanistica* 2 (1959), pp. 409-428 (sur le ms. Harl. 5423).

90. « The European Significances » (note 4), pp. 223 et 225.

91. John DURKAN, « The Beginnings of Humanism in Scotland », *Innes Review* 4 (1953), pp. 1-20, à pp. 10-12. Cf. *Suppl. Fic.* I, p. LXIII.

92. « The European Significance... », pp. 209-210.

93. P. BIETENHOLZ, *Der italienische Humanismus und die Bluetezeit des Buchdrucks in Basel* (Bâle et Stuttgart, 1959). Cf. F. LUCHSINGER, *Der Basler Buchdruck als Vermittler italienischen Geistes 1470-1529* (Bâle, 1958).

94. Cf. Augustinus NIPHUS, *Opuscula moralia et politica*, éd. G. Naudé (Paris, 1645). J'espère revenir sur ce sujet sur lequel mon attention a été attirée par le professeur Edward Mahoney.

95. Les lettres doctrinales sont ajoutées au vol. III de la Théologie Platonicienne (Paris, 1970).

96. Cf. ci-dessus, note 61.

97. Cf. ci-dessus, notes 57-58, pour les études de Sicherl et Westerink, et mon article « Some Original Letters ».

98. *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium* (The University of Missouri Studies 19, 1), Columbia, Missouri, 1944.

99. La traduction du commentaire du Philèbe par Michael Allen est sous presse. Une traduction de la *Théologie platonicienne* vient d'être préparée par M. Christopher Mooney (New York) et une traduction des lettres par MM. Adrian Bertoluzzi et Clement Saleman de Londres.

100. Il me plaît de citer la sentence fameuse d'Aby Warburg (« Der liebe Gott steckt im Detail ») dont une rédaction française a été attribuée à Flaubert (« Le bon Dieu est dans le détail »). Cf. E. H. GOMBRICH, *Aby Warburg* (Londres, 1970), pp. 13-14, cf. 229 et 286.

LES ÉPISTRES ET ÉVANGILES POUR LES CINQUANTE ET DEUX SEPMAINES DE L'AN PAR LEFÈVRE D'ÉTAPLES

L'intention des remarques qui suivent est de montrer comment Lefèvre d'Etaples, séduit à la fois par Platon et par Aristote, a réalisé une approche de la vie évangélique qui a parfois permis de le considérer comme un *luthérien,* ou comme le premier des Réformateurs en France.

C'est donc un ensemble de considérations pratiques que je ferai, sur un *Manuel* de piété, dont il est, sinon l'auteur, du moins l'inspirateur et le garant, et destiné à stimuler, à orienter, à régler la vie quotidienne des paroissiens du diocèse de Meaux, à une époque de l'Histoire où, selon le mot de Heinz Zahrnt, le monde était « dans l'attente de Dieu ».

On éprouve quelque peine à se représenter l'âge de la Renaissance et sa tonalité française. Il faudrait, au-delà des faits, pouvoir pénétrer dans la profondeur des hommes qui les vivaient, et pouvoir entrer dans leurs émotions, dans leurs peines et dans leurs espoirs ; les voir réagir aux grandes choses et aux événements (souvent mineurs) de leur vie quotidienne ; connaître leurs pensées dans leur naissance aussi bien que dans leurs affirmations. De tout cela, on peut avoir une idée, certes, et on peut se faire une représentation (en sachant qu'elles sont toujours fragmentaires et comme désanimées), grâce à de grands ouvrages de synthèse (parmi lesquels je suis heureux de citer ceux de Jean Delumeau) et en cherchant, parmi la multitude des orientations et des terrains d'enquête, à circonscrire un champ plus étroit à fouiller, comme l'a fait, par exemple Heinz Zahrnt, à propos de l'Eglise, dans son ouvrage intitulé *Dans l'attente de Dieu* (Trad. fse., Castermann 1970).

C'est dans le cadre de cette attente que prend place Lefèvre d'Etaples (1450 ? 1455-1536) ; et c'est dans le mouvement qu'il contient que se situent ses pensées et ses actes. Philologue, philosophe, mathématicien, musicien, chrétien, — en un mot : homme du renouveau ou de la Renaissance — ; promoteur, en France, de l'humanisme chrétien ; savant et humble, il voulait le retour à la simplicité, et cherchait à faire partager à chacun la *philosophie du Christ* mise en avant par Erasme, et adoptée par ses disciples, au premier rang desquels il se rangeait lui-même.

Sans doute, son souci de l'Evangile et de la vie chrétienne sont-ils déjà anciens. Il a traduit le *De Orthodoxa Fide* de Jean Damascène, établi le *Psalterium Quincuplex* (1509), dans la préface duquel on peut lire comme une confession de l'auteur :

> « Pendant longtemps, je me suis attaché aux études humaines et j'ai à peine goûté du bout des lèvres les études divines. Mais déjà dans le lointain, une lumière si brillante a frappé mes regards, que les doctrines humaines m'ont semblé des ténèbres en comparaison des études divines, tandis que celles-ci m'ont paru exhaler un parfum dont rien sur la terre n'égale la douceur. C'est depuis qu'on les a abandonnées que les monastères dépérissent, que la piété est morte, et que l'on préfère les biens d'ici-bas à ceux du ciel. »

De fait, le *Psalterium Quincuplex* ouvre une longue série de travaux proprement bibliques : 1512, *Sancti Pauli XIV ex Vulgata Editione, adiecta intelligentia ex græco cum Commentariis* — qui valurent à Lefèvre une grande renommée et de nombreux disciples, dont Guillaume Farel à qui il dit un jour : « Guillaume, il faut que le monde change, et tu le verras » (Herminjard, *Correspondance...* I, p. 481) ; 1516, *De Maria Magdalena,* dans lequel, contre la coutume, il différencie Marie sœur de Marthe, Marie qui avait été guérie de sept démons, et la femme repentante dont parle l'Evangile de Luc ; ou bien encore, dans le *De Una ex tribus Maria* (réédition de la première étude), il montre que sainte Anne n'avait eu qu'une fille portant le prénom de Marie ; 1519, *Agones Martyrum,* dont ne parut qu'une partie.

Bien sûr, Lefèvre eut à souffrir de sès affirmations. Richard Simon avait dit que, plus que Lefèvre ne luthéranisait, Luther fabrisait. Toujours est-il que, le 15 juin 1520, le Pape Léon X excommunie le professeur de Wittenberg, et que le 15 avril 1521, sa doctrine est condamnée par la Sorbonne. Les ennemis de la Réforme traitent d'*Antechrist,* aussi bien Luther, Erasme, Reuchlin et Lefèvre ; ainsi encore, ce dernier est-il désigné du même nom par un Carmélite prêchant devant le roi François Ier (Erasme à Aléandre, *in* Herminjard, *Correspondance...* I, p. 64, cf. *Ibid,* p. 71).

C'est à cette époque que Lefèvre quitte Paris, et se rend à Meaux auprès de Guillaume Briçonnet, pour diriger la léproserie (11 août 1521). Quelques mois après, Noël Béda fait condamner par la Sorbonne l'opinion fabrisienne sur les trois Marie, et le cite devant le Parlement, en l'accusant d'hérésie. Mais le roi intervint dans cette affaire, et le procès n'eut pas lieu.

A Meaux, Lefèvre publie (1522) son *Commentaire sur les Quatre Evangiles* (Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia). Dans la préface, il souligne que la foi s'adresse au Christ et à la Parole ; qu'il faut prendre modèle sur l'Eglise primitive (car, depuis Constantin, l'Eglise n'a pas cessé de s'éloigner de sa vocation). Déjà, on trouve dans ses pages une interprétation symbolique que l'on retrouvera plus tard dans les *Cinquante deux Sepmaines.* Ainsi, en ce qui concerne les deux aveugles dont l'histoire est rapportée par *Matthieu IX* : l'un désigne « les synagogues des Juifs, l'autre la multitude des gentils. Leur cri : « Fils de David, ayez pitié de nous », c'est la confession qu'ils font que Jésus est le Messie promis. L'arrivée à la maison, c'est leur entrée dans l'Eglise. Quand Jésus dit aux aveugles : « Croyez-vous que je puisse faire cela ? », il veut faire entendre qu'il faut dans l'Eglise interroger sur leur foi en Christ ceux qui désirent

avoir part aux grâces qu'on y obtient » (H. Lutteroth, *Encyclopédie des Sc. Relig.,* art : Lefèvre d'Etaples). Ainsi était-il fidèle à son principe : « Presque tout l'Evangile est une parabole ».

Le Nouveau Testament de Lefèvre est daté de 1523. Erasme avait publié en grec son N.T. en 1516, et la traduction du N.T. de Luther date de 1522. Seule, la Sorbonne protesta contre la publication française ; le 6 juillet 1524, Lefèvre écrivait à Farel que son N.T. français jouissait de la faveur générale. Il y eut d'ailleurs une nouvelle édition en 1524, une autre en 1525, suivies très rapidement de la traduction des Psaumes en français. L'évêque Briçonnet la fit distribuer gratuitement aux pauvres qui en feraient la demande.

C'est à cette époque que parurent les *Epistres et Evangiles pour les Cinquante et deux Sepmaines de l'An,* toujours attribués à Jacques Lefèvre d'Etaples et à un groupe de ses disciples : ouvrage, donc, de collaboration ; mais où l'on sent fort bien l'unique inspiration de celui qui était, depuis le 1er mai 1523, vicaire général de Meaux, *in spiritualibus.*

On doit à M. Michæl Screech, professeur à l'University College de Londres, une reproduction (1964) de cet ouvrage fort rare. Le but en était d'aider à la prédication et à la connaissance de l'Evangile dans le diocèse. On sait qu'à cet effet, Briçonnet l'avait fait quadriller en 29 (Screech) ou 32 (Lutteroth in *Encycl. Sc. Relig.*) secteurs, pourvus chacun d'un prédicateur chargé d'expliquer en français l'Evangile aux fidèles.

Ce souci de prédication n'était pas neuf dans l'Eglise — je veux dire parmi ceux qui, dans l'Eglise, éprouvaient le besoin d'une réforme et d'un retour aux sources chrétiennes. On sait l'usage qu'en faisaient des hommes comme Jean Hus, Savonarole ou Wycliff. Sans doute, tout le monde n'avait-il pas la puissance oratoire de ces hommes. Mais la question est de savoir si tout le clergé possédait le minimum exigible d'un prédicateur pour pouvoir prêcher la Parole, et assez de connaissances pour pouvoir ne pas être, en somme, un ignorant. Or, à cette question, Jean Delumeau répond en ces termes (*La Civilisation de la Renaissance,* p. 160) :

> « La principale faiblesse de l'Eglise... résidait dans la trop médiocre instruction religieuse et l'insuffisante formation des pasteurs, souvent incapables de distribuer efficacement les sacrements et de présenter valablement le message évangélique. »

Et il cite un sermon de Luther qui, en 1512, « cinq ans avant l'affaire des Indulgences, raisonnant comme Wycliff, Hus, Gerson et Bernardin de Sienne, et apercevant... la grande insuffisance d'une Eglise qui n'avait pas adapté sa pastorale aux besoins de la masse chrétienne qui s'éveillait :

> « Quelqu'un me dira, (*peut-on lire dans ce sermon*) : quels crimes, quels scandales, ces fornications, ces ivrogneries, cette passion effrénée du jeu, tous ces vices du clergé !... De grands scandales je le confesse ; il les faut dénoncer, il y faut remédier ; mais les vices dont vous parlez sont visibles à tous ; ils sont grossièrement matériels, ils tombent sous le sens de chacun ; ils émeuvent donc les esprits... Hélas, ce mal, cette peste incomparablement plus malfaisante et plus cruelle : le silence organisé sur la Parole de Vérité

ou son adultération — ce mal qui n'est pas grossièrement matériel, lui : on ne l'aperçoit même pas ; on ne s'en émeut point ; on n'en sent point l'effroi », (*ibid*).

Cela était vrai pour l'Allemagne. En France, les choses n'étaient guère meilleures ; et notamment à Meaux. En 1518, Guillaume Briçonnet prend possession de son évêché. Par les papiers de Guillaume Poyer (l'avocat qui défendra l'Evêque dans le procès introduit contre lui par les Cordeliers, en 1525), on connaît l'état religieux du diocèse à l'arrivée de l'évêque. La prédication y était monopolisée par les Cordeliers — et ils n'occupaient pas souvent la chaire ; quand ils en usaient, c'était pour ne dire que « menteries et fausses doctrines ». Ils ne prêchaient d'ailleurs que dans les grandes paroisses, où ils se rendaient pour quêter de l'argent. On cite le nom de l'un d'entre eux, le frère Robert, qui n'avait qu'un sermon auquel il faisait faire le tour des églises. Dès son arrivée, Briçonnet convoqua un synode (13 octobre 1518) et, sans succès d'ailleurs, invita ses curés à la résidence. Le 15 octobre 1520, un mandement de l'évêque constate cet échec et prescrit la division du diocèse en 29 (ou 32) « stations » à la tête de chacune desquelles il plaça un prédicateur de l'Evangile, et, pour leur désignation, il consulta Lefèvre d'Etaples. Briçonnet n'avait pas d'illusions sur l'état religieux de son Eglise. Au mois de décembre 1521, il écrivait à la reine Marguerite de Navarre :

> « Il semble que nostre salutaire et vivifiant feu ayt abandonné son Eglise qui est, sans doute, toute adultère, mectans lumière, ténèbres ; ténèbres, lumière... Le feu savoureux crie hors de l'Eglise ; il n'est poinct dedans. Le doctrine évangélique si peu encoires se communique, c'est au dehors. » (Cité par M. Screech, *op. cit.*, p. 15.)

Les prédicateurs choisis par Lefèvre d'Etaples étaient des hommes comme Pierre Caroli, Vatable, Guillaume Farel, Gérard Roussel, Michel d'Arande, Martial Mazurier. Leur piété était sans doute exemplaire et leur savoir certain ; mais ils n'étaient pas en nombre suffisant. Il fallut faire appel non plus seulement aux meilleurs, mais aux moins mauvais. L'expérience fut tentée et bientôt abandonnée. Un mandement épiscopal du 12 avril 1523 fait connaître la pensée de Briçonnet. Il écrit :

> « Quelques-uns, quoique déguisés du masque de la piété, au lieu de s'acquitter de leur devoir, s'amusaient à ivrogner et paillarder, ce que je ne puis (*dit-il*) raconter que la larme à l'œil. »

C'est à ce moment-là qu'il nomma Lefèvre vicaire général. Pour aider au triomphe de l'Evangile, celui-ci écrivit, avec ses amis, les *Méditations sur les Epîtres et Evangiles pour les cinquante et deux sepmaines de l'An.*

A qui étaient destinées ces méditations ? L'Hermite, secrétaire de l'évêque, déclare que Briçonnet pensait pouvoir, grâce à elles,

> ... « soulager l'ignorance et incapacité des vicaires... enjoignant auxdits vicaires, en l'absence des prédicateurs, de lire à leurs paroissiens l'Epistre et l'Evangile du jour, afin qu'ils pussent, par ce moyen, en tant que Dieu leur en donnait la grâce, rompre le pain de l'Evangile, et en repaistre le peuple commis à leur gouvernement. »

L'usage de semblables exhortations évangéliques n'était pas une nouveauté, et Lefèvre utilise un outil déjà en service. Il le fait en homme cultivé et au profit d'hommes (prédicateurs ou fidèles) moins cultivés, en vue de parfaire leur instruction et leur éducation chrétiennes, en leur confiant cet outil. Il y a, dans cette façon de faire, pas mal d'optimisme.

Mais ce qu'il faut retenir de cette tentative, c'est qu'elle veut être un simple commentaire et une explication fidèle des textes bibliques utilisés par l'Eglise. Elle contient aussi une critique de ceux qui, sous couvert de leur fonction ecclésiastique, mésusent du ministère du prédicateur en enseignant de fausses doctrines, substituant ainsi la pratique du faux prophète à la charge du prophète. Dans la méditation à l'occasion du *Huitièsme dimenche après Pentecoste,* Lefèvre écrit :

> « Les faux prophètes sont ceulx qui cherchent autres enseignements et doctrine que la doctrine évangélique ; desquels, en plusieurs lieux des Escriptures, nostre Seigneur se complaint fort : disant que par eulx est venu tout le mal et tous les abuz qui sont au monde... Au cueur ilz sont fort avaricieux, taschant fort à leur particulier profit, pleins denvie et grans orgueilleux superstitieux, désirans la gloire des hommes plus que de dieu. Se on leur fait on dit quelque chose, grans detracteurs, ils se confient en leurs œuvres, non point en Jesuschrist... Et nest point de merveille, car tel arbre tel fruict... Mais tels faulx prescheurs ne regneront point tousiours, dit nostre seigneur : ilz serviront quelque iour à brusler. »

Ainsi, le devoir du prêtre est d'annoncer la Parole plus que de distribuer les sacrements. Cette conception n'est pas neuve ; elle était déjà celle de Bernardin de Sienne (1380-1444), dont on sait qu'il prêchait devant des foules de plusieurs milliers d'auditeurs, avec ce que nous appellerions un succès extraordinaire ; il « conseilla un jour à ses auditeurs de manquer la messe plutôt que la prédication, car c'est la prédication qui donne foi en la messe » (J. Delumeau, *op. cit.*, p. 160).

Cette importance accordée à la prédication entrainait nécessairement le fait, pour l'auditeur, de pouvoir valablement juger de la valeur du prédicateur — avec ses bons et ses mauvais côtés ; avec ses dangers et ses garanties. On sait que la Réforme a insisté sur cette fonction éminente des paroissiens vis-à-vis du ministre de l'Evangile. Mais l'exercice de cette fonction exige que la paroisse soit suffisamment instruite de la Parole de Dieu pour pouvoir exercer son jugement en connaissance de cause et dans la foi autant que dans la charité. Lefèvre dit expressément :

> « Le plus noble exercice et la plus digne office qui soit point : c'est annoncer l'Evangile et prescher Jesuchrist. Mais il fault que ceulx qui se disent avoir lauthorite de prescher se donnent merveilleusement garde den abuser. Et mesme le peuple aussi advise

soigneusement de point estre seduit ne trompé : car le salut ou la damnation de lame en depend. Pourtant nous advertit et admoneste maintenant nostre seigneur disant : *Attendite a falsis prophetis.* Donnez-vous garde, (dit-il) — des faulx prophètes, des faulx prescheurs, qui viennent à vous en vestements de brebis, cest à dire : en belle apparence par dehors : ilz parlent si doulcement, ilz prient si devotement, ilz sont habillez si simplement, ilz ieusnent si souvent comme faisoient les pharisiens. Il ny a si prudent qui nen fust trompe, si on les regarde par dehors ; mais par dedans ilz sont loups ravissans dit nostre seigneur... preschans la parole de dieu pour le gain ; reputans gain estre piete » (*Neuviesme dimenche après la Pentecoste*).

Si Lefèvre partageait beaucoup des idées réformatrices de Luther, il ne les adoptait pas toutes. Notamment dans son idée sur la messe. Le Réformateur de Wittenberg a écarté la messe *papiste* et l'a remplacée par la messe *allemande ;* Lefèvre, au contraire, veut faire de la messe traditionnelle, le centre du culte évangélique. Son intention paraît claire : il ne parle de la messe ni en mal ni en bien ; mais il bâtit tout son livre autour d'elle ; elle en est, d'un dimanche à l'autre, comme le pivot. C'est autour d'elle que tourne tout l'enseignement de Lefèvre.

Le livre pour les *Cinquante et deux Sepmaines de l'An* fut condamné par la Sorbonne, le 6 novembre 1525. Les propositions suspectes sont au nombre de quarante-huit. Sur ces quarante-huit, neuf sont dites luthériennes ; d'autres sont qualifiées de manichéennes, valdéistes, arianistes, catharistes, bohémistes, wicliffistes, ou autres hérésies.

Ce manuel nous donne une idée assez exacte de ce que devait être le mouvement de réforme dans l'Eglise de Meaux. Déjà d'ailleurs, le 6 juillet 1524, Lefèvre écrivait à Farel les lignes suivantes, rapportées par M. Screech (*op. cit.*, p. 10) et extraites de la *Correspondance des Réformateurs*, d'Herminjard (I, pp. 220-221) :

> « Tu ne saurais croire de quelle grande ardeur Dieu a enflammé les âmes des simples, en plusieurs lieux, depuis la publication du *Nouveau Testament* en Français... Quelques-uns, grâce à l'intervention du Parlement, ont essayé de l'interdire, mais notre très généreux roi soutient le Christ, voulant que dans son royaume, on puisse entendre, sans aucun empêchement, la Parole de Dieu dans la langue qu'on connaît. Maintenant, dans tout notre diocèse, les jours de fête et surtout le dimanche, on lit au peuple l'Epître et l'Evangile en langue vulgaire, et si l'officiant a quelque chose à dire, il l'ajoute à l'une ou à l'autre ou à chacune des deux péricopes. »

Il reste à voir quelles sont les « doctrines » les plus frappantes dans les *Epistres et Evangiles pour les Cinquante et deux Sepmaines de l'An.*

Pour conduire cette étude, j'utiliserai une méthode thématique, c'est-à-dire que je considérerai quelques-uns des grands thèmes ou quelques-unes des grandes idées fabrisiennes qui sont exposés dans ces pages.

Et tout d'abord, l'importance de l'époque vécue par Lefèvre et ses contemporains. C'est celle des « derniers temps de la foi », celle où les foules se pressent autour de l'Evangile, comme elles se pressaient au jour de la Multiplication des pains, pour écouter le Messie, poussées par la faim et la soif de l'Esprit. C'est ce que dit Lefèvre, le *Septiesme dimenche après la Pentecoste :*

> « Ce que présentement il déclare par ung signe patent quand il commanda faire asseoir la turbe au tiers jour, declarant que se à ceste iournee il les laissoit, ilz mourroient en la voye. Car ilz estoient venuz de loing pour ouyr sa parolle. Ainsi sera il au dernier temps de la foy, auquel nous sommes, comme ie croy, ou fort proches. »

Et Lefèvre continue par une phrase sur le rôle des chrétiens, qui est de prêcher l'Evangile en se tenant à la Parole que le Seigneur leur donne :

> « Aussi baillera-il alors ses grâces à ses disciples et fidèles pour les distribuer : avec petite quantité de enseignementz qui sont seulement prins hors de la saincte escripture du vieil et du nouveau testament (*ibid*).

Ainsi l'Eglise, c'est-à-dire : « la compagnie des chrestiens qui oncques furent, sont, et seront après que au iour du vendredy sainct fut lavee au sang du benoit Iesus » (*Premier dimenche ès octaves des Roys*), donc : l'ensemble des fidèles — annonçant l'Evangile, accomplit « le plus noble exercice et la plus grande office qui soit point en ce monde » (*Huitiesme dimenche après la Pentecoste*). Elle annonce, après avoir entendu, et elle le fait de toute son âme et de tout son cœur :

> « Oyez voluntiers la parole de Dieu ; afin que, par icelle instruicts, vous ayez congnoissance de luy : moyennant laquelle congnoissance vous admonestiez les autres et incitiez vous-mesmes à faire prières et oraisons au souverain dieu éternel, non point de bouche tant seulement, mais en la profundite du cueur » (*Quatriesme dimenche après les octaves de l'Epiphanie*).

Mais ces hommes et ces femmes qui se livrent, sous la grâce et sous l'inspiration de Jésus-Christ, à ce témoignage dans le monde, sont, eux aussi, issus de ce monde et plongés en lui. Au vrai, ils sont physiquement de ce monde ; et ils sont métaphysiquement du monde des enfants de Dieu. Et ils le savent, par le témoignage que rend le Saint-Esprit :

> « Puisdoncques que l'esperit le dit, qui est le grand esperit de vérite : il ne nous fault nullement doubter que Dieu ne soyt vrayment nostre père, et que ne soyons vrayment ses enfants ; car il ne peult mentir. Parquoy ne sommes plus serfz sous la loy, sous la lettre, obligez aux sacrifices exterieures et aux fiances des œuvres de par dehors, mais nous sommes filz. Et se nous sommes filz, nous sommes heritiers de nostre pere. Et se à nostre pere sont tous les biens

du ciel et de la terre, doncques nous sommes heritiers de tout ; et ce sera par nostre dieu, et en tant qu'il est homme, nostre frère. »

Et voici, immédiatement à la suite, les conséquences pratiques tirées par Lefèvre de cet état d'enfants de Dieu qui est celui des chrétiens :

« O que nous debvons estre nobles puisque nous avons ung si noble pere, puissans en foy et esperance, puisque nous avons ung si puissant, veritable et bon pere. Que debvons vivre purement et sainctement : puisque nostre pere trepasse et surmonte toute sainctete : nous debvons gouverner à la semblance de Dieu et de nostre sauveur Iesuschrist, filz de Dieu primogenit, et ne suyvre point la servitude de la loy, mais en la liberte de lesperit, non point en la lettre et elementz du monde qui sont les observations, comme sacrifices anciens, purifications et œuvres exteriores, esquelles avoyent leur fiance, mais en foy et en fiance en dieu seul, en sacrifice raisonnable, sacrifice interiore, offrans nostre corps mortifié par le sainct esperit comme nostre seigneur Iesuchrist se est offert à dieu son pere eternel » (*Dimenche après les Octaves de Noël*).

Il est nécessaire que l'homme chrétien ne se méprenne pas sur son état, s'imaginant, par une majoration d'angélisme, qu'il est pur esprit et exempt des assauts de la matière ; ou que, dans sa chair, parce qu'il est chrétien, il peut tout, et de ses seules forces.

« Il faut entendre que la créature raisonnable engendree et venant sur la terre, elle, à cause de la transgression du premier Adam, retient une inclination qui l'induit tousiours à pecher. Laquelle inclination est aucusnement resprimee par le baptesme : mais non pas si parfaictement que ne demeure quelque racine laquelle ne demande tousiours que produire larbre d'infidelite dont procedent tous maulvais fruictz qui sont les pechez de mort » (*Quatriesme dimenche après les Octaves de l'Epiphanie*).

Cela, au sujet du baptême. Au sujet de la communion maintenant, qui est vraiment le sacrement de l'union du chrétien avec Dieu :

« Velà doncques le pere, le filz et le sainct esperit habitateurs en nous par foy et amour en Iesuchrist, comme en un temple sanctifie par eulx incorporez, avec luy par la saincte communion de foy dont le sacrement est signe comme sacrement » (*Le premier dimenche après la Pentecoste*).

Il ne faut pourtant pas croire que la communion produise au bénéfice du chrétien un état nouveau de sainteté, et définitif. Elle produit une force nouvelle, au bénéfice du croyant, pour lui permettre de lutter contre le mal. Quinze jours après avoir dit ce qui précède, Lefèvre écrit, en effet :

« Nous debvons estre sobres et veillans selon lesperit en toutes choses. Car nostre adversaire invisible, qui est le diable, le grand serpent, le lion horrible, nous est tousiours environant cerchant sil pourra devorer aulcuns par œuvre charnelle et par peche, auquel on ne peult resister si non à force de foy et fiance en Dieu qui vainct tout et surmonte tout » (*Le tiers dimenche après la Pentecoste*).

Ainsi le chrétien est l'homme qui se sait pécheur en même temps que sauvé ; sauvé en même temps que pécheur — Luther ne dit pas autrement. Il sait que son salut est un don de la grâce de Dieu.

« Nous navons nul bien de perfection denbas et de nous : mais tout bien parfaict vient denhault du pere de lumieres et est seulement don de son inestimable bonte et liberalite afin que nous attribuons riens à nous mais tout à luy » (*Le quart dimenche après Pasques*).

Et dans le même passage, suivant une exclamation reconnaissante et une affirmation de la re-génération par la grâce de Dieu :

« O que cest grandchose de congnoistre ces dons et de qui sont ces dons : et de congnoistre que ilz sont dons... De congnoistre que nous sommes regenerez par son filz, qui est la parolle, par sa volunte immuable, toute bonne, toute puissante, non point par la nostre, muable, maulvaise et impuissante : affin que nous soyons un commencement dune nouvelle creature, que le vieil Adam soit extermine, et que ny ait plus que le nouvel homme, le nouvel Adam qui est cree selon dieu » (*ibid*).

En langage peut-être plus direct, Lefèvre répète cette dernière vérité dans la méditation pour le *Septiesme dimenche après la Pentecoste :*

« Car les loyers de peche, est mort sans fin. Et la grâce de Dieu qui est le loyer de justice de foy, est vie éternelle en Iesuchrist nostre seigneur. Laissons donc le vieil homme et vivons selon le nouvel homme. Laissons le péché dembas : et prenons la grace denhault. Laissons immundicite et toute impurete : et prenons purete et sainctete. Laissons la mort : prenons la vie eternelle, laquelle nous est donnée par pure grace de nostre seigneur Iesuschrist. »

Il va sans dire que seul peut ainsi parler un homme qui connaît ce que l'Evangile appelle « la nouvelle naissance », et qui sait que c'est elle qui le fait pénétrer chaque jour plus avant dans le « royaume » où l'Esprit est seigneur, et dont Dieu est le roi. Peu, en vérité, connaissent cette nouvelle naissance, comme il y eut peu d'Israélites qui, ayant passé la mer Rouge, entrèrent dans le Pays de Canaan (*Dimanche de la Septuagesime*). Pour le chrétien, c'est Jésus-Christ qui est le guide et le sauveur :

« Il faut nasquir derechief non point dune nativite charnelle, mais dune nativite selon lesperit : à celle fin que nous soyons mis hors de servitude, et soyons faictz participans de la liberté laquelle Iesuschrist nous a donne par sa mort et passion en nous iectant

hors de la captivité du diable denfer et de la servitude de peche » (*Le quart dimenche de Quaresme*).

« Nous somme gueris de pechez par ses playes, par sa passion, par son hostie et oblation. Devant son advenement, nous estions brebis errantes sans pasteur. Mais maintenant par foy nous sommes convertis à nostre pasteur, le seul bon pasteur, et à levesque de noz ames qui est eternel, tousiours mediateur et intercesseur pour nous, tousiours soy presentant pour nous » (*Le second dimenche après Pasques*).

La présence de Jésus-Christ ne s'acquiert que par la séparation du monde ; et la mort physique de l'homme est l'entrée à la plénitude de la vie, en Jésus-Christ. La grande énigme terrifiante aux contemporains de Lefèvre devient ainsi source désirée d'apaisement.

« O que labsence de Iesuschrist nous doibt estre triste se nous sommes spirituelz et que sa presence nous doibt estre desiree, laquelle nous ne pouvons avoir si non en nous partant de ce monde. O mort, que tu es bonne aux fideles et aux spirituelz. Tu es entree de vie ; tu es la porte à laquelle est Iesuschrist qui est le grand consolateur ; tu es le guichet par lequel nous allons veoir nostre tant desire père duquel toute paternite est nommee et au ciel et en la terre » (*Le tiers dimenche apres Pasques*).

Cette présence de Jésus-Christ à l'âme du chrétien se manifeste extérieurement par des œuvres qui en sont donc la conséquence — c'est-à-dire qu'elles sont la conséquence du salut et non pas sa cause : « unité de foy, ... dilection de fraternité, ... misericorde modeste, humilite » (*Le cinquiesme dimenche après la Pentecoste*). « Car à ces œuvres nous a appelé dieu à posséder le royaume céleste, comme il est escript au XXIII[e] pseaulme » (*ibid.*).

Par conséquent, la vie du chrétien ne se mesure pas à ses dires ou à ses actions, ou à ses pratiques : « Puisque nous avons changé de maistre, il faut changer de vie » (*Le huitiesme dimenche après la Pentecoste*).

« L'esperit donne a lhomme vie et asseurée congnoissance par foy que Iesuchrist est son seul seigneur, par la grace duquel il recongnoist avoir tout ce quil a en ce monde et tout ce quil aura en lautre. Lesperit est la vie du chrestien : car tout ainsi que lesperit humain vivifie le corps de l'homme sensuel et exerce diverses œuvres selon la diversité des membres, aussi lesperit divin vivifie les ames des hommes spirituelz qui sont ung corps mystique et membre lung de lautre... » (*Le neufviesme dimenche après la Pentecoste*).

Etre chrétien est un état sérieux ; il n'est pas un trompe-l'œil ; en lui, doivent s'accorder le dire et le faire :

« Il ne suffit point de dire : jay receu le sainct esperit : si on nen monstre les œuvres et les fruictz... Et ne vous abusez point par oultrecuydance pensans estre quelque chose car vous nestes riens, vous ne pouvez rien, vous ne valez riens, se dieu ne vous faict valoir et provoir » (*Le quinziesme dimenche après la Pentecoste*).

La dialectique du RIEN-TOUT, est fréquente dans l'écrit qui nous retient ; c'est un thème usité en mystique. Elle rend évidente la prise de conscience du chrétien que, en présence du Dieu-Esprit, qui est tout, l'homme-chair n'est rien, même s'il est beaucoup aux yeux des hommes. Seul peut le valoriser le don que Dieu lui fait, dans sa grâce, et qui lui permet de connaître la plénitude :

« La rémission de noz pechez, adoption en enfans de Dieu, assurance et certitude de la vie éternelle, procèdent de la seule bonté de dieu, lequel ne regarde pas le dehors de lhomme, c'est à dire les richesses, beaulte et puissance corporelle, ne aussi les operations que dehors, lesquelles sont bonnes selon le jugement des hommes : mais il regarde le cueur et la foy que lhomme a envers luy (*Le lundi de Pasques*).

C'est ce changement de point de vue, qui va de la chair à l'esprit, qui se tourne de l'extérieur (qui n'est qu'une apparence dans sa réalité) vers l'intérieur (qui est le lieu de la plénitude de l'esprit) qui justifie l'homme naturel et le conduit dans la voie de l'imitation de Jésus-Christ.

« Mes amys, le fruict de la lumière est bonte, verite et iustice : et ceste iustice est une iustification que nous avons par foy non point par noz œuvres ou merites en sentant dedans nous la bonte, la misericorde de nostre dieu, et la vérité de ses promesses. Laquelle chose dieu nous doit bien sentir par Iesuschrist » (*Le tiers dimenche de Caresme.*)

La vie du chrétien, pris par Dieu dans sa chair pour l'élever dans le monde de l'Esprit, mais accroché, en même temps par toutes les forces de la matière, se trouve être une lutte perpétuelle. De fait, le chrétien est un soldat (Erasme vient de le rappeler, quand déjà saint Paul l'avait dit) ; et, à son tour, Lefèvre écrit :

« La vie dung chrestien en ce monde quand elle est bien considérée : ce nest quune continuelle guerre... Mais le plus grand adversaire quil ait point, cest luy-mesme. Il na riens si difficile à vaincre que sa chair, sa volunte : car de sa nature elle est encline à tous maulx... Se lesperit de dieu ne domine, gouverne et mortifie nostre esperit, iamais de nous nous nen viendrons à bout « (*Le quatorziesme dimenche après la Pentecoste*).

Il s'ensuit donc la nécessité de la vaillance, du courage, de la ténacité : toutes vertus humaines, sans doute, mais ici mises au service de Dieu. Lefèvre les applique, d'une façon douloureusement pratique, aux adversités qui peuvent assaillir le chrétien dans le monde et de la part du monde — on y voit l'arrière-plan des poursuites effectivement exercées à l'encontre des *évangéliques*.

« Doncques, mes freres, ne nous descourageons point de la Parole de dieu, de la doctrine évangélique pour quelque tribulation ou persécution quil advienne à ceulx par lesquels plaira à dieu la faire porter se cest son plaisir de leur faire porter sa croix et à ceulx qui lorront : mais de tant plus soyons fondez fermes et enracinez en foy et en charité : et nous congnoistrons les graces incomprehensibles de dieu » (*Le seizième dimenche après la Pentecoste*).

Je crois que nous sommes arrivés à un point où nous avons pu nous faire une idée de la conception fabrisienne de la vie chrétienne, et nous pouvons la résumer. Elle est toute intériorité en son fond ; et ses manifestations extérieures ne sont que la conséquence de cette intériorité. Les œuvres ne sont pas cause du salut ; elles sont grâce de Dieu : tout est grâce. L'Eglise est l'ensemble des chrétiens, et à chacun Dieu a fait la grâce de le prendre pour témoin, et de lui confier l'annonce de la Parole. Les sacrements (baptême et cène), laissent la place au premier de tous, qui les explique, et qui est la Parole. Car c'est elle qui est l'élément le plus important dans la vie chrétienne — dans la vie privée aussi bien que dans la vie publique du membre de l'Eglise, dans le combat quotidien qu'il livre tant au monde qu'à lui-même : car la vie du chrétien est celle d'un soldat. Mais ici, les armes sont de nature opposée : aux armes de la matière et de la chair, le chrétien oppose celles de l'Esprit — et c'est encore une grâce de Dieu.

Je terminerai ces remarques en rappelant ce que j'ai eu l'occasion de signaler au début : le symbolisme de Lefèvre. Dans la méditation du *Premier dimenche de l'Advent*, faisant allusion à l'ânesse montée par Jésus le jour des Rameaux, et à son ânon, Lefèvre écrit qu'ils représentent deux peuples

... « c'est à dire le peuple judaique sur lequel dieu restoit anciennement assis et reposé par la Loy, lequel est signifié par lanesse. Et le peuple gentil sur lequel dieu ne se estoit point assis ne repose, qui estoit sans loy et idolâtre, qui est signifié par lasnon... Mais Iesuchrist... se est assis et reposé sur tous deux : sur lung par la loy et la grace de foy et sur lautre seulement par grace et foy et par sa misericorde. »

De même dans le commentaire de l'épisode de la multiplication des pains, que fit Lefèvre dans la méditation du *XXV^e^ dimenche après la Pentecoste :*

« Que nous signifient, *dit-il*, ces cinq pains et deux poissons ? Certes, mes amys, les cinq pains lesquelz comme dict sainct Iehan, estoient dorge, nous representnt les cinq livres de Moyse. Car comme lorge par dehors a une escorte fort poingnante, aussi les livres de Moyse. Car quant à la loy quilz contiennent ilz sont merveilleusement rigoreux. Mais silz sont spirituellement entenduz (ce qui ne peult estre sans la foy) ilz donnent nourriture à lame... Et les deux poissons peuvent signifier lancien et le nouveau testament... Les cinq pains et deux poissons spirituellement entenduz ; et ont esté distribuez à tous chrestiens. »

On comprend que Lefèvre ait pu déclarer que tout l'Evangile était une parabole...

Mais s'il s'est montré, dans son exégèse de passages difficiles, parfois un peu illuminé et tributaire de la méthode symbolique, il faut reconnaître qu'il a su mettre au premier plan des préoccupations de l'Eglise et des chrétiens, la connaissance et l'application de la Parole de Dieu. On a l'habitude de dire que c'était une nouveauté à son époque, et on voit (justement, me semble-t-il) un pré-réformateur en lui. Heinrich Zahrnt, après avoir ausculté la période fabrisienne, se demande si nous ne sommes pas, à l'heure actuelle, dans une période de pré-réforme. Je pense aussi qu'il a raison. Mais nous ne voyons pas le Lefèvre de notre époque — ou nous ne l'avons pas entendu !

Jean BOISSET,
Université de Montpellier.

II

PLATON ET ARISTOTE DANS LES UNIVERSITÉS ET LES COLLÈGES DU XVI[e] SIÈCLE

L'INTRODUCTION DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DANS L'ENSEIGNEMENT DES UNIVERSITÉS A LA RENAISSANCE *

A l'époque de la Renaissance les connaissances philosophiques prirent un essor prodigieux sous l'impulsion des découvertes de la philosophie ancienne. Au cours du Quattrocento les humanistes italiens découvrirent un fonds immense de manuscrits anciens de nature philosophique, qui provenaient de l'antiquité classique. La plupart de ces œuvres philosophiques nouvellement découvertes furent rapportées de l'Orient par une poignée d'humanistes qui voyageaient constamment entre l'Italie et Constantinople au début du XV[e] siècle. Non seulement les œuvres d'Aristote, fort bien connues, d'ailleurs, dans l'Europe médiévale, furent complétées par la découverte d'autres œuvres, telles que la *Mechanica* et la *Poetica*, mais encore de nombreux manuscrits, qui appartenaient à la tradition aristotélicienne, furent redécouverts. Parmi ces manuscrits se trouvaient presque toutes les œuvres existantes de Théophraste aussi bien que les commentaires importants de Simplicius et de Jean Philopon. Peu à peu, au cours du XVI[e] siècle, ces œuvres furent intégrées dans la synthèse aristotélicienne et dans les textes de l'enseignement universitaire.

Plus dramatique encore fut la découverte d'autres systèmes philosophiques anciens qui commençaient à faire une concurrence sérieuse à la synthèse péripatéticienne qui avait dominé jusque-là. Les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, œuvre retrouvée dans les premières années du Quattrocento, et qui avait été traduite en latin vers 1430 par Ambrogio Traversari, devint très populaire, ayant reçu une diffusion très vaste, grâce à ses résumés de toutes les doctrines des écoles philosophiques anciennes. Le scepticisme ancien, secte philosophique presque inconnue dans l'Europe médiévale, fut redécouvert dans les premières années du Quattrocento grâce à l'exposé de ses doctrines dans les œuvres de Sextus Empiricus.

L'influence du scepticisme ancien, en effet, fut décisive sur l'histoire des idées au cours des siècles suivants.

Mais la découverte la plus importante fut celle des œuvres intégrales de Platon et de ses disciples. Bien que le platonisme eût exercé une influence certaine sur la pensée occidentale pendant le Moyen Age, les œuvres originales de Platon étaient très peu connues pendant cette longue période qui sépare Scot Erigène de Pétrarque. D'ailleurs l'influence très forte de la pensée platonicienne sur la métaphysique, sur l'épistémologie et sur la philosophie de la nature, et qui avait imprégné toute la pensée médiévale même jusqu'à jouer un rôle important dans les formulations de la pensée de saint Thomas d'Aquin, cette influence était une œuvre de seconde main, car les connaissances de Platon dérivaient essentiellement des *compendia* et des écrits des représentants de la tradition platonicienne. Ce serait une erreur de sous-estimer l'importance de cette tradition au Moyen Age. Cependant, il faut souligner que les connaissances directes de la philosophie de Platon furent entièrement transformées en Europe dans les cent ans qui séparent Pétrarque de Ficin.

Pendant cette période de cent ans la pensée européenne assimila des connaissances directes de l'œuvre de Platon. La préférence marquée par Pétrarque pour Platon sur Aristote, les traductions partielles de Léonardo Bruni et de Pier Candido Decembrio, la propagande lancée par Pléthon en faveur de Platon, toutes ces tentatives préparèrent le chemin pour l'œuvre de Marsile Ficin. Ficin avait non seulement restauré et traduit toutes les œuvres de Platon, mais encore celles de beaucoup de ses disciples tels que Plotin, Jamblique et Proclus. Il défendit leurs idées et en fit une synthèse philosophique et théologique adaptée aux besoins de l'Europe chrétienne de son temps. Ficin rassembla tous les éléments du platonisme ancien et les incorpora dans une nouvelle tradition dont l'influence devait s'étendre dans tous les domaines : littérature, peinture, sculpture, mathématiques, sciences et théologie. L'influence de la tradition ficinienne se manifesta par la fondation de foyers culturels géographiquement bien définis. Par exemple, on associe souvent la culture artistique et humaniste de Florence avec la renaissance du platonisme, tout en considérant que l'aristotélisme dominait des centres universitaires importants tels que Padoue. Tout cela est vrai *grosso modo*. En fait, le platonisme, comme c'est le cas pour d'autres systèmes philosophiques de l'antiquité qu'on avait essayé de restaurer, ne sut jamais pénétrer d'une manière significative dans l'enseignement universitaire. En 1500, en 1600, et même jusqu'en 1675, l'enseignement scientifique universitaire fut basé sur le *corpus aristotelicum*, phénomène qui avait duré depuis le XII[e] siècle. Alors que l'enseignement de la philosophie avait changé d'une façon remarquable pendant cette même période, et subi des transformations successives et importantes pendant les trois siècles qui séparaient les débuts de l'humanisme du siècle de Descartes, il faut tout de même constater que l'enseignement de la philosophie au niveau universitaire resta profondément aristotélicien.

C'est surtout sur les académies et sur les cercles littéraires que le platonisme exerça son influence ; il pénétra l'enseignement universitaire jusqu'à un certain point. Seulement, faute de documentation exacte il est très difficile d'estimer à juste titre toutes les tentatives qui furent faites pour introduire Platon dans l'enseignement universitaire. Peut-être ces tentatives furent-elles plus nombreuses qu'on ne pense.

Paradoxalement, le premier professeur qui ait enseigné Platon au niveau universitaire semble avoir été Paul Schneevogel, ou pour lui donner son nom latin, Paulus Niavis [1]. Il utilisa les pseudo-*Erastæ* et des traductions latines de plusieurs des *Epistolæ* de Platon dans son enseignement des humanités à Leipzig vers 1490 [2]. Niavis, en tant que professeur d'humanités s'intéressait davantage à la grammaire et à la rhétorique qu'à la philosophie, mais étant plus libre dans son enseignement des humanités, il lui fut plus facile, semble-t-il, d'innover dans ce domaine-là.

Les deux préfaces, celle des *Epistolæ* et celle des *Erastæ* soulignent la nécessité d'unir l'éloquence et la philosophie, thème humaniste par excellence des deux côtés des Alpes et qui sera cité bien des fois par ceux qui préconisaient l'introduction des sources platoniciennes dans l'enseignement universitaire. Dans la préface des *Erastæe*, Niavis recommande cet ouvrage « aux étudiants de la littérature pour qu'ils puissent assimiler à la fois la philosophie et les hauts préceptes de l'éloquence [3] ». La préface des *Epistolæ* s'étend davantage sur les possibilités pédagogiques des œuvres de Platon : « J'ai jugé qu'il ne serait pas désagréable de restaurer un certain opuscule parmi les œuvres de Platon et de le présenter aux lecteurs afin que le style de Platon soit plus connu et plus répandu parmi ceux qui à notre époque aiment l'étude des belles-lettres... Vous comprendrez que les fruits de la vie académique sont en harmonie avec notre foi. Vous verrez que l'éloquence s'unit à la philosophie. D'ailleurs, si vous voulez considérer les deux aspects de ces choses avec grand soin, vous ne saurez dire s'il vaut mieux être philosophe ou orateur [4]. »

Niavis pensait qu'il était très important d'unir la philosophie et l'éloquence. Ainsi il jugeait utile d'enseigner les œuvres de Platon aux étudiants même s'ils devaient les lire dans la traduction latine de Ficin. Nous n'avons aucune indication quant au succès de son enseignement et cela même semblerait indiquer que cette expérience fut de courte durée.

Ce qui est sûr c'est que l'enseignement de Platon dans les universités allemandes eut peu de succès. Bien que Mélanchthon et les Jésuites ne fussent pas sans sympathie pour certains aspects de la pensée de Platon, ils n'en firent pas, pour autant, beaucoup de place à ce philosophe dans leurs programmes d'études. On doit signaler ici que Mélanchthon, bien qu'admirateur de Platon [5], trouvait ses écrits trop peu sympathiques pour former une base formelle d'instruction. Il estimait, d'ailleurs, que les œuvres de Platon devaient être réservées aux étudiants plus âgés, plus mûrs. En outre, l'ironie et l'équivoque dans les œuvres de Platon présenteraient des dangers pour les gens peu instruits [6], et pourraient même mener au scepticisme académique, doctrine que Mélanchthon avait en horreur [7].

C'est probablement dans la France du seizième siècle que Platon connut le plus grand succès. Aujourd'hui il existe une vaste documentation sur le platonisme en France, mais il faut avouer que la plupart des savants se sont préoccupés surtout de l'influence du néoplatonisme sur la litté-

rature française[8] et ont très peu étudié le vaste domaine des œuvres d'érudition écrites en latin. Ainsi, par exemple, on a étudié les traductions françaises de Platon qui furent publiées au cours du XVI^e siècle[9], mais peu d'études ont été faites, à notre connaissance, sur les éditions nombreuses de Platon, en latin et en grec, qui furent imprimées à Paris pendant ce même siècle. Ce fut à Paris, d'ailleurs, que le plus grand nombre d'éditions de Platon fut imprimé, et Paris venait en tête de tous les autres centres européens[10]. Jusqu'ici nous avons peu de renseignements sur le public auquel ces éditions étaient destinées. Sans doute, on les exportait à l'étranger, car Paris était un grand centre de l'imprimerie au seizième siècle. Mais un public français devait exister. Certes, il faut tenir compte de l'intérêt manifesté par les académies privées et par le groupe des poètes de la Pléiade pour les œuvres de Platon[11]. Mais on peut discerner, semble-t-il, l'intérêt plus formel et plus académique qu'on avait dans l'œuvre de Platon. Cet aspect de la vie intellectuelle à Paris semble avoir fort peu attiré l'attention des chercheurs. En effet, nous avons fort peu de renseignements sur ce qui se passa à l'Université de Paris après 1520[12].

On serait tenté de croire que les nombreuses éditions de Platon et la renaissance du néoplatonisme dans les milieux littéraires et non académiques auraient trouvé quelque écho dans l'enseignement universitaire. Quand on regarde les choses de près, on s'aperçoit que cela est vrai dans une certaine mesure. Bien que nous ne prétendions pas examiner en profondeur ici l'histoire complexe du platonisme à l'Université de Paris au seizième siècle[13], nous voudrions attirer l'attention sur quelques faits importants mais peu connus.

Le premier professeur qui enseigna Platon à l'Université de Paris, autant que nous le sachions, fut Jérôme Aléandre. C'est en 1508, après y avoir été invité par Louis XII, qu'il commença ses cours de grec à Paris. A l'exception d'une période de six mois entre 1510 et 1511, au cours de laquelle il donna des cours à Orléans, le futur cardinal et adversaire de Luther enseigna à Paris jusqu'en 1515. Malheureusement nous avons peu de détails sur l'enseignement d'Aléandre mais nous avons la preuve que Platon figurait parmi les auteurs grecs qu'il enseignait[14]. Cette introduction de Platon dans les cours universitaires, comme dans la plupart des autres cas que nous allons citer, fut un phénomène isolé et de courte durée.

Quelques années plus tard, vers le milieu du siècle, on voit renaître un intérêt plus grand porté à l'enseignement direct des textes de Platon, aussi bien qu'une nouvelle méthode philosophique basée sur la tradition platonicienne. Adrien Turnèbe, nommé professeur à la chaire de grec au Collège Royal en 1547, enseigna plusieurs dialogues de Platon pendant son séjour à Paris. Les réformes de l'enseignement envisagées par Pierre de la Ramée et par Omer Talon furent basées principalement sur la méthode socratique. Examinons de plus près ces deux tendances.

Turnèbe[15] appartenait à un groupe de savants forts actifs et très distingués, spécialistes de grec, qui se constitua vers le milieu du seizième siècle. L'impulsion donnée aux études des langues classiques, grâce aux efforts de Guillaume Budé, fut continuée par la génération suivante ce qui fit de Paris le centre mondial des études de langues et littératures

classiques au XVI^e siècle. Turnèbe marcha sur les pas de Budé, en compagnie de collègues tels que Jules César Scaliger, venu d'Italie, Pierre Danès, Henri Estienne et son fils Robert, Jean Dorat, Etienne Dolet, Pierre de la Ramée, et Denys Lambin : ceux-ci établirent la renommée de Paris comme centre par excellence des études classiques. Il ne nous reste, hélas, de l'enseignement universitaire de Turnèbe sur Platon, que les préfaces de ses cours sur le *Timée* et le *Phédon*[16].

On voit par l'étude de ces préfaces qu'elles étaient destinées à précéder la lecture et l'étude même des textes de Platon. Turnèbe en tant que « lecteur royal de la langue grecque » enseigna Platon parmi d'autres textes qui appartenaient à la tradition littéraire grecque. Tout cela est manifeste dans sa *Praefatio in Timaeum* où il souligne avec insistance la nécessité d'une participation active de la part des étudiants qui montreraient qu'ils avaient bien réfléchi. Turnèbe souligne en plus que son rôle n'est pas tant d'enseigner que d'inculquer à ses étudiants le désir d'étudier avec lui les plus grandes œuvres de l'antiquité classique[17]. Comme il dit à ses étudiants : « J'ai pris entre mes mains [les œuvres de] Platon, un philosophe entre tous divin et profond. Je vais vous communiquer sa pensée. Je parlerai peu de lui ici, afin de vous exciter à le lire et à l'étudier, si vous êtes remplis d'enthousiasme, comme je l'espère[18]. »

Ainsi Turnèbe veut simplement servir de guide en mettant ses étudiants sur la bonne voie. A la simple lecture de ses leçons inaugurales nous pouvons nous faire une idée des avantages qu'on peut tirer d'une étude approfondie de Platon. Par exemple, il signale d'une façon très claire la valeur des mathématiques dans le *Timée*[19] et les raisonnements profonds en faveur de l'immortalité de l'âme qui se trouve dans le *Phédon*[20]. Bien sûr, il n'oublie pas non plus le thème humaniste de l'union de l'éloquence et de la philosophie[21].

Il est difficile d'établir la fréquence des cours de Turnèbe sur Platon pendant les années où il fut lecteur royal, comme il est également difficile de savoir au juste ce qu'il enseigna. Néanmoins les préfaces qui nous restent révèlent bien des secrets en ce qui concerne son interprétation de Platon et sa méthode d'enseigner les doctrines de celui-ci. Il est probable que son enseignement contribua à la grande popularité de Platon après 1550. Quand on aura étudié l'histoire de l'Université de Paris à cette époque avec l'attention que cela mérite, nous pourrons, peut-être, estimer à sa juste valeur le rôle de Turnèbe dans la renaissance du platonisme en France.

Deux contemporains de Turnèbe, professeurs au Collège Royal comme lui, insistèrent également sur le dialogue platonicien comme instrument d'enseignement. Pierre de la Ramée et son collègue et ami Omer Talon utilisèrent aussi diverses œuvres de Platon dans leur enseignement. En 1549 la Ramée avait publié une traduction avec commentaire des *Epistolæ*[22] de Platon. L'épître dédicatoire au Cardinal de Lorraine fait voir très clairement que la Ramée utilisait cette œuvre dans ses leçons alors qu'il était professeur d'éloquence[23].

A part ces quelques faits, nous avons peu d'information sur l'utilisation des textes de Platon dans les cours de Pierre de la Ramée. Nous

savons que dans le petit groupe d'humanistes autour de la Ramée, on donnait beaucoup d'importance à l'union de l'éloquence et de la philosophie et qu'on considérait les dialogues philosophiques de Platon et de Cicéron comme des modèles du genre [24]. Nous en avons la preuve dans l'*Academica* d'Omer Talon, publiée pour la première fois en 1547. Dans ce traité Talon, suivant les idées émises par son ami la Ramée, esquisse une méthode d'enseigner la philosophie qui est à la fois révolutionnaire et dérivée de la tradition platonicienne. Plutôt que d'enseigner la philosophie selon les méthodes dogmatiques traditionnelles, Talon préconise qu'il faut enseigner la philosophie de la même manière qu'on la présente dans les dialogues de Platon. Selon lui l'aristotélisme, c'est-à-dire l'endoctrinement systématique des étudiants, encore jeunes et prêts à tout croire, ne devrait plus rester la philosophie officielle de l'université.

Cette proposition comportait en même temps la négation de l'aristotélisme comme philosophie officielle et l'introduction à la méthode académique, même si l'on n'enseignait pas les textes de Platon. Talon préconise non seulement une nouvelle méthode d'enseigner la philosophie, mais encore un platonisme peu connu, celui de la Nouvelle Académie. On s'attendrait au platonisme éclectique et synthétique de la Moyenne Académie ou au platonisme de Ficin. Non pas. Talon préconisa le platonisme de la Nouvelle Académie dont le modèle était le Socrate chercheur et sceptique. Les conséquences en furent très importantes non seulement pour l'enseignement universitaire mais aussi pour l'interprétation fondamentale de la véritable signification de la tradition platonicienne.

Il va de soi que cette nouvelle orientation eut peu de succès à l'époque. Or, le recteur de l'université, Pierre Galland, avait cru bon d'écrire un traité qui attaquait l'audace de Talon et en même temps critiquait Pierre de la Ramée, à qui l'on attribuait, avec raison, les idées émises par l'œuvre de Talon. Cependant, même si cette tentative d'introduire la méthode socratique dans la philosophie enseignée à l'Université avait bien échoué, cela constitue néanmoins une preuve qu'on discutait avec ferveur les idées nouvelles. En fait Montaigne et Gassendi furent les véritables héritiers de Pierre de la Ramée et d'Omer Talon, car ils développèrent audacieusement le côté non dogmatique du platonisme pendant les générations suivantes.

C'est en Italie que le platonisme remporta le plus grand succès dans les universités de la Renaissance. Mais même en Italie son succès fut intermittent et souvent provisoire. Ce n'est que vers 1570 qu'il entra vraiment dans l'enseignement universitaire italien, à Pise et à Ferrare ; il fallut attendre la fin du XVI^e^ siècle pour qu'il y eût un enseignement du platonisme à Rome. Celui-ci joua un rôle significatif, quoique secondaire, dans les cours universitaires.

Avant d'entamer une discussion sur l'établissement plus ou moins permanent de postes créés spécifiquement pour l'enseignement de Platon dans ces trois universités, disons quelques mots au sujet de l'introduction de la philosophie platonicienne dans les universités italiennes au début du XVI^e^ siècle. Nous avons trouvé deux exemples, jusqu'ici, d'un enseignement de Platon dans les universités.

D'abord à Padoue, où d'après tous les manuels, jamais on ne mentionna le nom de Platon puisqu'on l'enseignait uniquement à Florence. Bien que nous ne soyons pas à même de fournir des renseignements très précis sur la place qu'occupait Platon dans les programmes de l'Université de Padoue au début du XVI^e^ siècle, nous avons des renseignements provenant de plusieurs témoins dignes de confiance, tels que Niccolo Leonico Tomeo (1456-1531), professeur célèbre pour avoir été le premier à enseigner Aristote à partir du texte grec, et qui pourtant fit des cours sur les dialogues de Platon vers 1500 [25]. Nous ne pouvons pas encore estimer l'importance qu'il accordait à Platon dans ses cours, mais nous savons qu'il est l'auteur de plusieurs dialogues basés sur le modèle platonicien et que quelques-uns de ces dialogues traitent aussi de thèmes platoniciens [26].

Deuxièmement il faut citer le nom de Henri Corneille Agrippa (1486-1535), auteur de nombreux ouvrages sur des sujets philosophiques, scientifiques, théologiques et littéraires. Agrippa est surtout connu aujourd'hui pour avoir introduit l'occultisme et la magie dans la culture de la Renaissance. Il laissa à la postérité ses cours d'introduction sur le *Banquet* de Platon et sur Hermès Trismégiste [27]. Malheureusement nous sommes mal renseignés sur ces textes peu connus. C'est en 1515 à Pavie, où il était professeur de philosophie, qu'il fit son cours sur Hermès Trismégiste [28]. Quant à son cours sur le *Banquet* nous sommes dans l'incertitude s'il a été professé à Pavie en 1512 où à Turin (où Agrippa enseignait la théologie) entre 1515 et 1517 [29].

Peu importe le lieu ou l'année. Il est certain qu'Agrippa utilisa le célèbre dialogue de Platon sur l'amour comme texte universitaire [30]. En lisant son premier cours nous nous apercevons qu'Agrippa connaissait bien non seulement d'autres œuvres antérieures sur le sujet de l'amour, y compris celle de Dante, mais aussi celles de Ficin et d'un de ses propres contemporains, Mario Equicola. Hermès et Orphée, bien entendu, jouent un rôle important dans son exposition. La vie de Corneille Agrippa était trop mouvementée pour lui permettre de continuer son enseignement pendant une longue période, et il semble qu'il ait donné son cours sur Hermès et Platon une seule fois.

C'est pendant les années 1570-1580 que le platonisme fut reconnu comme matière digne de l'enseignement universitaire dans deux universités italiennes, Pise et Ferrare. Vingt ans plus tard la Sapienza à Rome reconnut officiellement la philosophie de Platon. On a même la preuve que des cours sur Platon eurent lieu à Padoue, ce qui impliquerait des tentatives de la part de certains professeurs pour assurer que ces cours fassent partie du programme universitaire officiel. On essaya, sans succès d'établir le platonisme à Bologne en 1588 [31]. Mais plus tard, cependant, au début du XVII^e^ siècle, les œuvres de Platon figuraient dans l'enseignement universitaire à Pavie [32].

Les premiers cours universitaires de longue durée, basés uniquement sur Platon, furent donnés à Pise, l'université la plus importante sur le territoire des Médicis, qui avaient déjà encouragé l'orientation platonicienne de la pensée pendant plus d'un siècle. En 1576 Francesco Verino

commença ses conférences sur la philosophie platonicienne et il continua son enseignement jusqu'en 1588, l'année où Jacopo Mazzoni lui succéda. Après la mort de Mazzoni l'enseignement de Platon continua jusqu'en 1620, grâce aux efforts de ses successeurs, Carlo Tommasi et Cosimo Boscagli. Il n'est pas surprenant certes que le platonisme ait été jugé digne de l'enseignement universitaire à Pise. Dans une épître dédicatoire à une de ses œuvres [33], Verino, membre d'une famille florentine distinguée et écrivain très fécond sur des sujets philosophiques très variés, fait une référence à la forte opposition qu'il avait rencontrée de la part de ses collègues aristotéliciens quand il avait commencé ses cours sur Platon. Heureusement pour lui Jeanne d'Autriche et le grand duc Francesco de Médicis le soutinrent et les études platoniciennes furent fondées à Pise où, semble-t-il, elles prospérèrent pendant plus de cinquante ans.

Verino lui-même était un vulgarisateur plutôt qu'un penseur original et son platonisme est dérivé de Ficin, l'accent étant mis sur le syncrétisme, comme l'indique le titre d'une de ses œuvres, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina christiana et a quella d'Aristotile.* Son successeur, Jacopo Mazzoni, partageait les mêmes tendances syncrétiques mais il fit preuve d'un esprit plus critique et peut-être plus original en ce qui concerne la philosophie. Signalons ici ses rapports avec un jeune collègue, Galilée, alors professeur de mathématiques à Pise [34].

On peut suivre l'enseignement de Platon d'année en année en examinant les archives de l'Université de Pise [35]. Malheureusement il nous manque des renseignements précis et ce n'est qu'après 1617, lorsque Cosimo Boscagli enseignait le cours de Platon, que nous pouvons savoir au juste quels dialogues figuraient au programme. Boscagli aussi entretenait des relations avec Galilée [36]. Il nous laissa ses notes pour ses cours sur le *Timée,* sur le *Phédon,* et sur la *République* [37].

Ainsi nous pouvons suivre l'enseignement de Platon à l'Université de Pise pendant presque cinquante ans, c'est-à-dire de la fin du XVI^e^ siècle jusqu'au début du XVII^e^ siècle. Il faut toujours se rappeler que le cours sur Platon était facultatif et était le seul de son genre, alors que tous les autres cours sur Aristote étaient obligatoires. A l'Université de Pise, par exemple, les professeurs Verino et Mazzoni étaient obligés d'assurer une partie du programme sur Aristote, aussi bien que le cours facultatif sur Platon. En plus il n'y avait qu'un seul professeur chargé d'enseigner Platon, alors que huit professeurs étaient chargés d'enseigner Aristote [38]. Malgré toutes ces difficultés, le platonisme gagna plus de terrain à Pise qu'ailleurs.

Francesco Patrizi da Cherso, qui enseigna la philosophie de Platon pendant quatorze ans à Ferrare, fut probablement le plus grand interprète de la philosophie platonicienne dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle. Patrizi fut nommé à une chaire spéciale de philosophie platonicienne à l'Université de Ferrare, où il commença « ad lecturam Reipublicae Platonis in sero » en 1578 [39], et où il continua à enseigner jusqu'en 1592, l'année où le pape Clément VIII l'appela à Rome.

Parmi les collègues de Patrizi se trouvait Antonio Montecatini qui enseigna Aristote pendant plusieurs années, tout en recevant un traitement nettement supérieur à celui de Patrizi [40]. Deux ans après le départ de Patrizi pour Rome, Montecatini publia sa traduction de *la République* [41] avec commentaire et une épître dédicatoire à Cinzio Aldobrandini, neveu du pape Clément VIII, qui nous révèle l'influence exercée par l'œuvre de Patrizi sur lui en dirigeant son attention sur Platon aussi bien que sur Aristote [42].

Le platonisme trouva un autre refuge universitaire à Rome pendant les dernières années du XVI^e^ siècle. Comme nous l'avons déjà dit, le pape Clément VIII, protecteur du platonisme, avait appelé Patrizi à Rome [43]. Patrizi enseigna à la Sapienza jusqu'à sa mort en 1597, bien qu'il eût quelques ennuis avec l'Inquisition [44]. Un collègue, Paolo Beni [45], qui partageait les opinions de Patrizi, vint le rejoindre à Rome en 1594, et c'est à partir de cette époque que date son commentaire monumental du *Timée,* qui fut, paraît-il, le résultat de son enseignement à Rome [46]. A la mort de Patrizi en 1597, on avait invité Mazzoni à venir le remplacer à la Sapienza, mais la mort le surprit aussi avant qu'il ne commençât son enseignement. Dans une seule année, donc, la mort enleva les deux représentants les plus distingués de la pensée platonicienne en Italie.

Les limites de cet exposé ne nous ont pas permis d'approfondir davantage les questions nombreuses qui se posent au sujet de l'introduction des textes de Platon dans l'enseignement des universités au XVI^e^ siècle. Il faudrait étudier de plus près l'enseignement de Platon à Paris à partir de 1530, comme aussi le rôle de Platon dans l'enseignement des mathématiques. Nous savons, par exemple, que Francesco Barozzi enseigna une partie de la *République* dans ses cours de mathématiques à Padoue vers 1560 [47]. D'ailleurs même à Padoue, depuis longtemps le bastion de l'aristotélisme, il y avait ceux qui voulaient introduire des cours sur la philosophie platonicienne vers la fin du XVI^e^ siècle. Il faudrait faire plus de recherches aussi pour déterminer la signification du fait suivant : les statuts de l'Université d'Oxford de 1549 et de 1564 à 1565 [48] déclarent que le professeur a la liberté d'enseigner la *République* de Platon comme texte prescrit en philosophie morale. Il serait intéressant d'étudier aussi l'utilisation des textes de Platon dans l'enseignement secondaire, mais cela dépasse le cadre de notre étude. Il y a des preuves que certains textes de Platon furent recommandés par Jean Sturm [49] dans ses écrits pédagogiques.

En conclusion nous pouvons dire que le platonisme avait commencé à pénétrer dans l'enseignement universitaire à l'époque de la Renaissance. Mais son influence se propagea surtout par l'intermédiaire des académies, de la lecture privée, et du contact personnel. Même cet enseignement limité de Platon indiquerait que les universités n'étaient pas aussi figées dans leurs attitudes qu'on le suppose dans les manuels. A mesure que le XVI^e^ siècle s'avançait, de plus en plus de textes non aristotéliciens figuraient au programme de philosophie.

Ce n'est qu'au XVII^e^ siècle qu'on voit le grand triomphe du platonisme à l'Université de Cambridge et la fondation du groupe appelé « les Platoniciens de Cambridge ». Hélas, ce triomphe fut de courte durée. Ainsi nous avons tenté d'esquisser l'histoire de l'enseignement de Platon dans les

Universidad de Navarra
Servicio de Bibliotecas

universités de la Renaissance, en remontant dans le temps jusqu'aux premiers efforts de Schneevogel à Leipzig, d'Aléandre à Paris, et d'Agrippa à Pavie ; puis en indiquant au milieu du XVI^e^ siècle le développement d'un enseignement nettement platonicien aux universités de Paris, de Pise, de Ferrare, et de Rome.

CHARLES B. SCHMITT,
Warburg Institute, Londres.

* Je voudrais exprimer ici ma profonde reconnaissance envers M^me^ Elaine Limbrick qui a bien voulu traduire cette communication en français. Je voudrais également remercier M^me^ Limbrick et M. Paul Oskar Kristeller de leurs suggestions précieuses en ce qui concerne la préparation du texte.

1. L'étude fondamentale sur la vie et sur les œuvres de Niavis est celle d'A. BÖMER, « Paulus Niavis, ein Vorkämpfer des deutschen Humanismus », *Neues Archiv für Sachsische Geschichte und Altertumskunde* XIX (1898), pp. 51-94. Voir aussi L. BERTALOT, « Drei Vorlesungsankündigungen des Paulus Niavis in Leipzig 1489 », *Archiv für Kulturgeschichte* XX (1930), pp. 370-75. On trouve un recueil de ses œuvres dans H. RUPPRICH, *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten* (Leipzig, 1935), II, pp. 239-67.

2. Voir *Liber de philosophia Platonis* [Leipzig, 1490 = Reichling 1322], une édition que je n'ai pas pu examiner, et *Divi Platonis Epistole* [Leipzig, 1490 = Copinger 4765]. Cf. P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome, 1956), pp. 172-73.

3. « ... litterarum studiosi simul ac philosophiam hauriant summam eloquencie preceptionem », cité par KRISTELLER, *op. cit.*, p. 173.

4. « ... censebam non inamenum ex operibus ipsius quendam libellum recipere atque ad legentes perferre, ut communior fieret familiariorque platonicus stilus apud eos qui nostro evo studio incumbunt optimarum arcium. ... Cognosces achademicos fructus ad fidem nostram proxime accedere. Invenies eloquentiam una cum philosophia coniunctam. Que si utraque ex parte probe velis, conspicere, haud dixeris facile melior fuerit philosophus an orator. » *Ibid.*

5. Voir en particulier *De Platone* (1538) dans *Philippi Melanchthonis Opera quae supersunt omnia*, éd. C. G. Bretschneider (Halle, 1834-60) XI, pp. 413-25. Cf. K. HARTFELDER, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae* (Berlin, 1889).

6. Voir *De Aristotele* (1537), dans MELANCHTHON, *éd. cit.* XI, p. 348 : « Tanta est eloquentia Platonis, ut haud dubie longe antecellat omnibus quorum extant literae. Multae etiam sapientissimae cogitationes sparsae sunt in eius monumentis, sed nullam artem integre neque ordine tradidit. Deinde maxima pars operum ironica est, quae figura ad deridendum accommodatior est, quam ad docendum. ... Utile est igitur adolescentes ad Aristotelicam consuetudinem assuefieri. Platonica illa licentia in disputando parit incertas et ambiguas opiniones, non secus ac pictores ludentes pingunt chimeras aut centauros. »

7. Voir C. B. SCHMITT, *Cicero Scepticus : A Study of the Influence of the* Academica *in the Renaissance* (La Haye, 1972), pp. 59-62.

8. W. MÖNCH, *Die italienische Platonrenaissance* ... (Berlin, 1936) ; A.-J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e^ siècle* (Paris, 1941) ; et R. V. MERRILL & R. J. CLEMENTS, *Platonism in French Renaissance Poetry* (New York, 1957). D. P. WALKER, *The Ancient Theology* (Londres, 1972), en particulier chap. III (pp. 63-131) qui prend une perspective plus large.

9. Voir F. HENNEBERT, *Histoire des traductions françaises d'auteurs grecs et latins pendant les XVI^e^ et XVII^e^ siècles* (Bruxelles, 1861 ; réimpr. Amsterdam, 1968). Pour les traductions de Le Roy, voir H. BECKER, *Un humaniste au XVI^e^ siècle, Louis Le Roy* ... (Paris, 1896), pp. 86-158 et W. L. GUNDERSHEIMER, *The Life and Works of Louis Le Roy* (Genève, 1966), pp. 29-46.

10. Le lecteur peut vérifier ce fait en consultant les listes des impressions des œuvres de Platon, année par année, dans les catalogues du British Museum et de la Bibliothèque Nationale. Il reste, malheureusement, à faire publier une liste de toutes les éditions de Platon à l'époque de la Renaissance.

11. H. CHAMARD, *Histoire de la Pléiade* (Paris, 1939-40) ; F. A. YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century* (Londres, 1947) ; J. C. MARGOLIN, « Le Roy, traducteur de Platon et la Pléiade », dans *Lumières de la Pléiade* (Paris, 1966), pp. 49-61) ; H. WEBER, « Platonisme et sensualité dans la poésie amoureuse de la Pléiade », *ibid.*, pp. 157-94.

12. A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (Paris, 1916 ; nouv. éd., 1953) ; R. G. VILLOSLADA, *La universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Victoria O. P. (1507-1522)* (Rome, 1938).

13. J'espère traiter cet aspect d'une manière plus approfondie, aussi bien que d'autres aspects du problème, dans un article prochain sur le même sujet.

14. J. PAQUIER, *Jérôme Aléandre* (Paris, 1900), p. 50, qui donne des renseignements précis basés sur des sources plus anciennes. Cf. C.-P. GOUJET, *Mémoire historique et littéraire sur le Collège Royal de France* (Paris, 1758 ; réimpr. Genève, 1971) I, pp. 9-12.

15. Voir L. CLÉMENT, *De Adriani Turnebi regii professoris praefationibus et poematis* (Paris, 1899), jusqu'ici l'étude la plus complète. Pour la bibliographie la plus récente voir *Catalogus translationum et commentariorum,* éd. P. O. KRISTELLER *et al.* (Washington, 1960 suiv.), I, p. 150 ; II, p. 15.

16. *Adriani Turnebi ... Opera* ... (Strasbourg, 1600) III, pp. 46-53.

17. « Quanquam quid hac mihi deprecatione est opus, qui non tam docere velim, quam praeclara veterum scripta vobiscum quadam studii communicatione cognoscere ? » *Ibid.* III, pp. 46-7.

18. *Ibid.*, III, p. 47.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, III, pp. 49-53.

21. *Ibid.*, III, p. 48.

22. *Platonis Epistolae a Petro Ramo latinae factae* ... (Paris, 1549), une édition que je n'ai pas examinée, mais on trouve des renseignements dans W. J. ONG, *Ramus and Talon Inventory* (Cambridge, Mass., 1958), p. 151.

23. « Ecce vero proximis diebus cum Platonis epistolas Graece discipulis meis exponerem, eosque in singulis praelectionibus Latine reddendis exercerem... » cité d'après l'édition *Platonis Epistolae a Petro Ramo latinae factae* ... (Paris, 1552), p. 4.

24. Les paragraphes suivants sont basés sur mon *Cicero scepticus, op. cit.*, pp. 78-91.

25. La meilleure étude sur Leonico Tomeo est, me semble-t-il, celle de A. SERENA, *Appunti letterari* (Rome, 1903), pp. 5-32, qui fournit ces renseignements.

Dans son discours funèbre pour Leonico Tomeo, Lazzaro Bonamico dit, « Cum variarum gentium armis circumsonabat ... Platoni Aristotelique operam dabat ... » (p. 11, cité d'après le ms. Ambrosiana D. 386, inf., fol. 79). L'inscription tombale, citée par Serena (p. 16), apporte des preuves supplémentaires. Voir aussi TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana* (Venise, 1822-25), VII, p. 560, qui dit que Reginald Pole « Lo udì spiegare in greco molti libri d'Aristotele e di Platone ». Tout cela est basé, évidemment, sur la *Vita Reginaldi Poli* de Beccadelli, qui dit : « In philosophiae studiis doctore usus est Nicolao Leonico, philosopho doctissimo, et graecae linguae cognitione praestantissimo, eumque Platonis et Aristotelis libros non paucos graece interpretantem audivit. » *Epistolarum Reginaldi Poli* ... pars I (Brescia, 1744 ; réimpr. par Gregg Press, Farnborough, 1967) I, p. 6.

26. Nicolaus Leonicus Thomaeus, *Dialogi* (Venise, 1524).

27. Les titres exacts sont *Oratio in praelectionem Convivii Platonis, amoris laudem continens* et *Oratio habita Papiae in praelectione Hermetis Trismegisti de potestate et sapientia Dei anno 1515,* tels qu'on les trouve imprimés dans Henricus Cornelius AGRIPPA, *Opera* (Lyon, ca. 1630) II, pp. 1062-83. Voir aussi l'édition de la deuxième *Oratio* avec des notes utiles par Paola ZAMBELLI dans *Testi umanistici su l'ermetismo* a cura di E. CASTELLI *(Archivio di Filosofia)* (Rome, 1955), pp. 107-36.

28. Pour l'enseignement d'Agrippa à Pavie en 1512 et encore en 1515, voir *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia* I (1878), p. 169. Voir aussi A. PROST, *Les sciences et les arts occultes au XVI^e^ siècle. Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres* (Paris, 1881) I, pp. 234-67 ; ZAMBELLI (note 28), p. 114, n. 5 ; C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought* (Urbana, 1965), pp. 39-41. On trouve des renseignements généraux dans P. ZAMBELLI, « Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti », *Rinascimento* XIX (1968), pp. 169-99.

29. Voir PROST, *op. cit.* II, pp. 262-63.

30. « Deinde, quid divinus ille Plato in Convivio de Amore scriptum reliquit, per ordinem vobis praelegere et exponere decrevi ». AGRIPPA, *Opera, éd. cit.* II, p. 1062.

31. KRISTELLER, *Studies* ... (note 2), p. 292.

32. *Ibid.*

33. Francesco VERINO, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina christiana e a quella d'Aristotile* (Florence, 1590), pp. 3-7. Cf. C. B. SCHMITT, « The Faculty of Arts at Pisa at the Time of Galileo », *Physis* XIV (1972), pp. 243-72, à 264, n. 108. Voir aussi la première monographie moderne sur Verino, J. COLANERI, *Francesco de' Vieri, Lezzioni d'Amore* (Munich, 1973).

34. F. PURNELL, « Jacopo Mazzoni and Galileo », *Physis* XIV (1972), pp. 273-94 (avec bibliographie).

35. Archivio di Stato di Pisa, Università, G. 77.

36. Voir GALILEO GALILEI, *Le opere* ... (Florence, 1929-39) XX, p. 99, p. 398.

37. Archivio di Stato di Pisa, Università, G. 77, fol. 241 nous informe que Mazzoni enseigna le *Timée* en 1616-17. Ses notes sur ces trois dialogues sont dans le ms. Florence, Biblioteca nazionale, Palat. 1025, fols. 4-96.

38. Voir GALILEI, *Opere* (note 36) XIX, pp. 37-39 pour le *rotulo* de Pise en 1589.

39. La première année de son enseignement (1578-79) était consacrée « ad lecturam Reipublicae Platonis », et dans les années suivantes, « ad lecturam philosophiae Platonis ». Voir A. FRANCESCHINI, *Nuovi documenti relativi ai docenti dello studio di Ferrara nel secolo XVI* (Ferrare, 1970), p. 265.

40. F. BORSETTI, *Almi Ferrariae Gymnasii* ... (Ferrare, 1735) II, pp. 188-9 et G. PARDI, *Lo studio di Ferrara nei secoli XV° e XVI°* (Ferrare, 1903), pp. 164-65. Pour les renseignements précis sur les années de son enseignement et sur son traitement, voir FRANCESCHINI (note 39), pp. 253-55, 262, 266.

41. *Aristotelis Politicorum, hoc est civilium librorum, secundus ab Antonio Montecatino in linguam latinam conversus ... cum aliis quibusdam* ... (Ferrare, 1594), pp. 237-451.

42. *Ibid.*, fol. X_2^r.

43. L. FIRPO, *Filosofia italiana e controriforma* (Turin, 1951 = *Rivista di filosofia* XLI [1950], pp. 150-73, 390-401 ; XLII [1951], pp. 30-47), 18-19.

44. FIRPO, *op. cit.* ; T. GREGORY, « *L'Apologia* e le *Declarationes* di F. PATRIZI », in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di B. Nardi* (Florence, 1955), pp. 385-424 ; P. O. KRISTELLER, « Francesco Patrizi da Cherso, *Emendatio in libros suos Novae Philosophiae* », *Rinascimento*, seconda serie, X (1970), pp. 215-18.

45. Voir l'article de G. MAZZACURATI dans *Dizionario Biografico degli Italiani* VIII (1966), pp. 494-501.

46. *In Timaeum Platonis sive in naturalem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres* (Rome, 1954 ; réimpr. Rome, 1605 ; Padoue, 1264).

47. *Francisci Barocii... Commentarius in locum Platonis obscurissimum et hactenus a nemine recte expositum in principio Dialogi octavi de Rep. ubi sermo habetur de numero geometrico de quo proverbium est, quod numero Platonis nihil obscurius* (Bologne, 1566). Sur Barozzi, voir G. C. GIACOBBE, « Francesco Barozzi e la *Quaestio de certitudine mathematicarum* », *Physis* XIV (1972), pp. 357-74 (avec bibliographie).

48. S. GIBSON, *Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis* (Oxford, 1931), pp. 344, 358, 390.

49. Voir le traité *De litterarum ludis recte aperiendis* dans Johannes STURMIUS, *De institutione scholastica opuscula varie* ... (Iéna, 1730), en particulier pp. 129, 136-38, 141.

IL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA MORALE NELLA SCUOLA PADOVANA DEL RINASCIMENTO : PLATONISMO E ARISTOTELISMO NELLA DEFINIZIONE DEL METODO DELL'ETICA

Questa ricerca vuol essere innanzitutto un contributo per la storia della filosofia morale in uno dei periodi più trascurati, il Rinascimento, e per un filone di pensiero, l'aristotelismo rinascimentale, che meno attrae la simpatia degli studiosi. Perseguendo questa primaria intenzione, tuttavia, verremo spontaneamente a incrociare il tema specifico del presente convegno : « Platon et Aristote à la Renaissance », poichè, come si dirà nel seguito del lavoro, uno dei punti scottanti della riflessione etica di questo periodo fu costituito appunto da una singolare difficoltà psicologica e teoretica a un tempo di situarsi e di prendere una decisione di fronte al metodo e ai contenuti della dottrina morale platonica e di quella aristotelica.

Recentemente Charles B. Schmitt scriveva che « little of value has been contributed in this area by modern scholars other than some rather vague statements pointing out the humanists' interest in Aristotle's moral philosophy » [1], mentre in tale settore sarebbe stato più importante un catalogo preciso e completo delle edizioni, traduzioni e commenti delle opere di filosofia morale e politica di Aristotele durante questi secoli, per misurarne poi analiticamente l'influsso ; egli avvertiva però che « this of course, will be a very onerous task and it can hardly be carried out by single individual » [2].

In attesa che l'iniziativa suggerita, ineludibile ai fini di una valutazione storica seria e complessiva, prenda corpo e attuazione, ci proponiamo qui di affondare un primo colpo di vanga nel territorio padovano, non per un provincialismo di gusto discutibile, bensí movendo dalla consapevolezza di un dato obiettivo innegabile, che cioè l'Università di Padova rappresentò per quasi tre secoli la cittadella del sapere e della ricerca scientifica per l'Europa intera. Per questo motivo, sebbene la nostra analisi si restringa a un tempo e a uno spazio limitati, abbiamo fiducia che essa possa egualmente cogliere induttivamente la sensibilità spirituale e individuare le tendenze e le difficoltà della discussione morale quale si svolse nel medesimo periodo di tempo pure negli altri centri culturali italiani, e in parte anche presso gli ultra-montani [3].

Nel tentativo di ridurre a breve presentazione una materia amplissima come questa, nell' assenza quasi assoluta di studi precedenti, articoleremo

il nostro discorso in tre momenti : illustrando dapprima la storia dell'insegnamento ufficiale di filosofia morale alla Facoltà delle arti, puntualizzando quindi i contenuti e le scelte metodologiche in alcune opere di professori e scrittori di cose morali, soffermandoci infine su alcuni temi più significativi dibattuti dai docenti padovani di fine Cinquecento.

I. *L'insegnamento della filosofia morale all'Università di Padova nei secoli XV e XVI.*

Agli inizi del Quattrocento Padova è allietata dalla presenza quasi simultanea di insigni umanisti, professori allo Studio o precettori presso famiglie nobili e principesche : Pier Paolo Vergerio, alla corte dei Carraresi, Gasparino Barzizza, docente di grammatica e retorica alla Facoltà delle arti, i giuristi Francesco Barbaro e Francesco Zabarella, i pedagogisti Vittorino da Feltre e Guarino da Verona. Nello studio assiduo dei classici congiunto alla meditazione dei Padri della Chiesa, questi uomini « nuovi », oltre la purezza della lingua e l'eleganza dello stile, riscoprivano gli ideali morali e politici degli antichi pagani, da essi sintonizzati con le esigenze del vivere cristiano. A contatto con i problemi, concreti della vita, nelle Cancellerie o nelle famiglie reggenti, direttamente responsabili dei metodi formativi della gioventù patrizia e borghese della società di allora, essi lasciarono una testimonianza delle rispettive esperienze e delle direttive etico-pedagogiche che li ispirarono in trattati, discorsi e altri documenti letterari che suscitano ancor oggi interesse e ammirazione [4].

E' precisamente da questo circolo di letterati-educatori che anche a Padova nasce il primo corso di morale. Si ha notizia infatti che nel 1407, appena chiamato dalla Serenissima che subito dopo l'occupazione militare di Padova aveva preso a cuore le sorti dello Studio, il grammatico e retore bergamasco G. Barzizza accanto allo studio filologico degli autori antichi richiese l'insegnamento della morale [5].

All'ombra delle più antiche e gloriose cattedre di diritto e medicina, di filosofia naturale, teologia e metafisica, venica così a inserirsi il nuovo corso di morale, un corso complementare, svolto il pomeriggio dei giorni festivi (« hora prima postmeridiana, diebus vacantibus », come si legge nei « rotuli » ancora alla fine del Cinquecento), quasi un prolungamento della cattedra di retorica, secondo la concezione antica e medievale della poesia e dell'oratoria viste in funzione protrettica alla virtù e all'amore della « polis » [6]. Un tale collegamento con la filologia e la letteratura classica perdurò due secoli, sino al 1594 quando l'incarico di morale fu affidato al canonico padovano Giovanni Belloni. Da questa data sino alla fine del Settecento la cattedra di morale passò ininterrottamente in eredità a professori ecclesiastici, canonici o religiosi regolari, nutriti di buoni studi umanistici e autori essi pure di dissertazioni filologico-letterarie, ma riflettendo forse nell'insieme, almeno da parte dell'autorità politica che conferiva gli incarichi, una intenzione edificante se non strettamente teologica [7].

Partito il Barzizza da Padova nel 1420, il secondo nome ricordato dalle fonti è l'agostiniano Giovanni Battista, con lo stipendio annuo di quindici fiorini : una retribuzione questa che restò fissa per un secolo e mezzo, inferiore a quella di tutti gli altri insegnamenti, comprese le ultime cattedre di logica e sofistica. Ancora in pieno Cinquecento, mentre alcuni professori di anatomia e di filosofia naturale toccavano un tetto di mille e cento fiorini annui, e pure gli altri professori avevano raggiunto consistenti aumenti di salario, al docente « deputatus ad philosophiam moralem Aristotelis », nonostante contingenze e crisi inflazionistiche con esasperante monotonia si continuò ad assegnare ogni anno l'invariata cifra dei quindici fiorini : un segno abbastanza eloquente della reputazione e dell'interesse di tale insegnamento sia presso le autorità statali che la popolazione studentesca [8].

Diversamente dalla teologia e dalla metafisica ove i titolari domenicani e francescani conventuali duravano a vita, a differenza pure da medicina, matematica, filosofia naturale, ove illustri professori italiani e stranieri venivano ricondotti con i rituali anni di fermo e di rispetto per venti, trenta e anche quarant'anni, la cattedra di morale si presenta invece sin oltre la metà del Cinquecento come una cattedra, per così dire, di transizione e di carriera. La nomina era annuale, l'avvicendamento obbligatorio per statuto e solo eccezionalmente, in assenza cioè di altre candidature, uno poteva rimanervi per un biennio, non senza un nuovo decreto per la convalida giuridica dell'insegnamento, come avvenne nel 1521 per il biennio del trevisano Antonio de' Marini [9].

La ressa dei giovanissimi attorno a questo primo gradino della scalata accademica dev'essere stata fortissima se a un certo momento fu istituita una seconda cattedra, soppressa poi con un decreto del 1506, e se il 28 marzo del 1481 il Senato si vide costretto a ribadire la necessità di attenersi agli statuti nel non affidare il corso di morale agli studenti non ancora laureati [10]. Effettivamente, si sa di parecchi concorrenti che divennero dottori il giorno stesso della nomina, o qualche giorno appresso ; alcuni di essi poi venivano da insegnamenti secondari di logica o di medicina, forse con il desiderio di arrotondare in qualche modo lo stipendio, come insinua il Facciolati [11].

Chi erano questi ventenni che senza una specifica preparazione tentavano la snervante carriera universitaria cimentandosi con l'insegnamento dell'etica ? La maggior parte sono italiani, un pò da tutte le regioni ; due o tre sono stranieri, altri da colonie veneziane ; della sessantina di nomi elencati nei manoscritti, la quasi totalità scomparve oscuramente dalla scena, presto delusi e senza lasciar traccia di sè ; appena qualcuno continuò a salire nei gradi o si rese illustre in altri settori del sapere [12].

Questa situazione durò sino al 1560, quando la nomina dei docenti fu revocata al corpo dei maestri e scolari passando direttamente alla delibera dei Riformatori allo Studio e del Senato [13]. L'ultimo ad essere eletto « Universitatis arbitrio et suffragiis », come scrive il Facciolati, fu il siciliano Giovanni Spinarolo ; ma nel '62 l'incario di morale fu affidato dall'autorità al grande filologo studioso della poetica aristotelica, l'udinese

Francesco Robortello, con lo stipendio di quattrocento fiorini. Già dal 1552 egli era stato invitato a Padova quale professore di retorica e di lettere greche e latine, accanto al vecchio Lazzaro Bonamico [14], concorrente del collega Giovanni Fasolo ; dopo un triennio di assenza a causa di dissapori con il celebre Carlo Sigonio (1557-1560), ritornato da Bologna a Padova conglobò l'insegnamento umanistico con quello di filosofia morale e politica che tenne sino alla morte, il 18 marzo 1567 [15].

Dal 1568 al 1577 il corso di morale tace (nei « rotuli » di questo decennio, « ad philosophiam moralem » si legge : « locus vacat »), finchè nel giugno dello stesso anno una ducale di Sebastiano Venier ripristinava la cattedra in considerazione dell'utilità civile e politica di tale insegnamento, designandovi come professore il cipriota Giason de Nores, esule con altri compatrioti dopo la caduta dell'isola in mano dei turchi, il quale vi insegnò sino al 1590 passando dai duecento fiorini iniziali ai trecento del termine della sua carriera [16]. Proseguì il corso per un solo anno (1591-92) il bergamasco Nicolò Colonio, pure lui come il de Nores coltissimo nella retorica e poetica classica [17], finchè dopo altri due anni di sospensione nel giugno del '94 venne designato il padovano G. Belloni che resse la cattedra sino alla morte nel 1624, inaugurando la serie dei docenti ecclesiastici [18].

⁂

Vista la genesi e gli sviluppi del corso di morale a Padova, diamo uno sguardo rapido ai maestri e alle opere più significative di questi due secoli.

Agli inizi del Quattrocento, il più noto dei professori patavini di logica e filosofia naturale, Paolo Veneto, commentava pure l'*Etica nicomachea* ma, come osserva R.-A. Gauthier, senza grande novità, poichè interamente nella linea tradizionale dei commentatori medievali [19]. Contemporaneamente, però con intenti etico-pedagogici innovatori, Pier Paolo Vergerio leggeva la *Repubblica* di Platone nella recentissima traduzione del Crisolora e di Uberto Decembrio, mentre per conto suo nella città natale di Capodistria traduceva e commentava il *Gorgia*, ridestando così e attuando nella cultura veneta quell'interesse e quella fascinosa inclinazione verso il « divino Platone » (accesi già dal Petrarca geloso custode di ben sedici dialoghi per lui ancora muti), la cui autorità e profonda umanità del filosofare venivano opposte come nuova bandiera allo scontroso mondo logico-naturalistico degli accademici padovani, prigionieri dell'Aristotele fisico e del suo barbaro commentatore Averroè [20].

Tra le elegantissime *Orationes* o le confidenziali *Epistolae* del primo professore ufficiale di etica, G. Barizza, non troviamo cenni importanti del suo corso. Egli conosce e ammira Aristotele, richiama la necessità delle leggi e di una buona politica per la felicità della vita umana e una riuscita educazione, ma la sua passione va interamente a Cicerone e Quintiliano, Livio e Seneca ; nonostante il conferimento della laurea « in artibus » nel 1414 e i numerosi discorsi ufficiali, gratulatori o funebri, recitati anche per i filosofi, egli non si riconosce come filosofo, esitando

dinanzi all'altezza e alla funzione di tale sapere che non sente come suo [21]

Evidentemente, la nozione di morale del Barzizza è quella tipica dei nostri umanisti che dai poeti e prosatori antichi desumevano delle raccolte di esempi edificanti, di sentenze o detti moralistici, riproponendoli eclletticamente senza un vero impegno speculativo. Ne veniva una forma di morale popolare, ben accordata con il senso comune e con l'ispirazione cristiana della vita, cui facevano da sfondo alcune non molto meditate dottrine aristoteliche sulla virtù, la felicità, il reggimento statale e familiare, ormai volgarizzate nella tradizione della *scholae* medievali [22].

In questo equilibrio di compostezza fisica e spirituale, di gusto letterario, di impegno civile e religioso insieme, le scuole di Guarino e di Vittorino formarono le generazioni venete della prima metà del secolo, creando una tradizione regionale contraddistinta da quella toscana e fiorentina, per cui Venezia sarà valutata sin d'allora come congiungente in sè la robustezza politica e militare di Sparta con la grazia e la sapienza di Atene : tradizione solida, rifluente e rispecchiantesi nelle varie espressioni dell'umanesimo veneto letterario, artistico e perfino religioso [23].

Nel 1452, un altro grande nome di umanista sale la cattedra di morale a Padova, il veneziano Lauro Querini ; l'anno successivo, a Venezia, Giorgio da Trebisonda termina la traduzione delle *Leggi* intrapresa per iniziativa del Card. Cusano, e nella prefazione dedicatoria al Senato veneto consacra il mito della oligarchia veneziana esaltata quale modello perfetto di ottimo governo, ripreso poi coralmente nelle lodi della Serenissima dai trattatisti del secolo seguente [24].

Ma la figura più insigne di tutto il Quattrocento è quella di un altro patrizio veneziano, Ermolao Barbaro ; « doctor artium » nell'agosto del 1474 egli comincia immediatamente l'insegnamento dell'*Etica* aristotelica per l'anno accademico 1474-75, continuando nel frattempo gli studi di diritto. Il frutto di queste sue prime « praelectiones et exercitationes » è un *Compendium ethicorum librorum* edito postumo dal pronipote Daniele Barbaro nel 1544, in cui è data in modo elegante e preciso una sintesi del contenuto dei primi sei libri della nicomachea. Quasi mensilmente il ventenne professore inviava a Venezia all'amico Card. Pietro Foscari la stringatissima essenza dell'argomento del libro commentato (tanto che il lontano nipote sottolineava ammirato : « ut mirum fuerit aristotelia brevitate, brevius aliquid inveniri »), accompagnandola ogni volta con un vivace bigliettino autobiografico, animato da qualche motto spiritoso [25].

Questo giovanile contributo sarebbe una cosa davvero modesta, ma la presenza e l'opera del Barbaro esercitarono un influsso ben più ampio e profondo mediante la ripresa della lezione morale dei primi umanisti veneti e impostando un programma di rinnovamento culturale che anticipò di mezzo secolo la svolta dell'aristotelismo accademico imperante massivamente all'Università di Padova. Espertissimo filologo dei testi greci e latini, profondamente sensibile alla forza della « parola » quale massima espressione della dignità umana, come il Pico convinto assertore della sostanziale concordia di Platone con l'autentico pensiero di Aristotele, egli lancia ai cattedratici patavini la sfida di un modo completamente

nuovo nell'accostamento e nell'intendimento del loro maestro, mediante un restauro critico del testo greco originale e la sostituzione dei più antichi e autorevoli commentatori ellenistici al commento di Averroè.

Con simile ambizioso e in qualche modo profetico programma il nuovo umanista-filosofo si accinse alla traduzione della *Parafrasi* di Temistio (edita e Treviso nel 1481) e alla esposizione completa di tutte le opere del *Corpus aristotelicum* (comprese quelle ancora emarginate a Padova : la *Retorica* e la *Poetica*) in un corso di lezioni aperte al pubblico iniziato nella sua casa veneziana nel 1484, « magna frequentia conventorum et incredibili desiderio », com'egli prontamente informava Nicoletto Vernia, il bizzarro averroista padovano aperto a suo modo alle sollecitazioni umanistiche degli amici veneti e fiorentini in rapporti culturali con i docenti dello Studio padovano [26]. Nella prolusione ai suoi corsi aristotelici veneziani il Barbaro ammoniva che alla verità non si perviene senza una totale adesione ai valori morali e alla umiltà cristiana ; la pura logica e lo studio della natura restano un sapere incompleto se non vengono unite con gli studi di umanità e se non avviano alle supreme conoscenze dell'etica e della metafisica [27].

Sappiamo che dei corsi liberi sull'*Etica* teneva pure il Nifo tra il 1494 e il '96, nel momento del suo spedito « curriculum » accademico padovano all'ombra protettrice del Vernia [28]. Nella sua vasta e alquanto caotica erudizione egli aveva già la possibilità di leggere i testi originali e di istituire confronti critici intelligenti tra autori e traduzioni diverse ; ma per vari motivi il Nifo abbandonò presto l'ambiente padovano, ove ci vorrà ancora una trentina d'anni prima che dai nuovi docenti venisse attuata l'intuizione e il programma proposto dal Barbaro, almeno per la parte filologica di accesso agli autori, se non ancora nel contenuto speculativo indicato dal nobile veneziano [29].

Nonostante il mutato panorama culturale e i rinnovati interessi critico-esegetici dei docenti delle maggiori cattedre dopo la ripresa della vita dello Studio uscito a fatica dalle vicende belliche legate alla lega di Cambrai e profondamento turbato dai fremiti insurrezionali dei padovani contro il dominio della Serenissima, l'insegnamento della morale non ne risentì alcun beneficio, permanendo ancora annuale appannaggio dei neo-laureati che tentavano la scalata alle discipline fondamentali. Nel 1537-38, non ancora dottore in arti, fu eletto docente di morale Daniele Barbaro, che più tardi coltivò interessi scientifico-letterari [30] ; dieci anni dopo è la volta di Francesco Zini, un veronese di cui ci resta la prolusione al corso, *De philosophiæ laudibus oratio*, per il semplice fatto che quel 13 novembre 1547 la torrenziale pioggia aveva impedito a molti amici di essere presenti e così il neo-eletto professore si era deciso di darla alle stampe per accontentare gli esclusi [31].

Per noi oggi tale « oratio » fornisce l'esempio di quel che più o meno brillantemente doveva essere recitato per il corso di morale ogni apertura di anno accademico. Il giovane dichiara di provare una grande emozione nel dover parlare da maestro di fronte ai suoi stessi professori (« utinam mihi adolescenti... qui mihi sunt praeceptores ac patres »), tra i quali

quel giorno sono segnalati i bei nomi di Marco Mantova, del Bonamico, del Tomitano, del Fasolo, Bellacati, Bassiano Lando e del pretore Navagero, « fulgore di eleganza e di virtù ». Dopo aver richiamato la prima storia della filosofia e tessuto l'elogio del divino Platone, dell'aurea eloquenza delle opere aristoteliche, nonchè di quelle dello stesso Averroè se letto nell'originale o in migliori traduzioni, lo Zini passa alla divisione della filosofia, di cui la morale rappresenterebbe come il volto, poichè essa porta l'umanità da un « ferino vivendi ritu ad humanum et civilem cultum ». Invocando la benevolenza e il favore degli studenti così concludeva : « Haec est illa philosophiae pars, nobilissimi iuvenes, quam nos hoc anno, Deo favente, sumus interpretaturi. Quod sane munus cum mihi humanitate et beneficio vestro traditum sit, vestrum etiam erit, ut lectori vestro faveatis » [32].

Nel 1542 intanto era uscita a Venezia l'opera di Alessandro Piccolomini *De la institutione di tutta la vita de l'huomo nato nobile e in città libera*, concepita e redatta per un ambiente e per degli scopi extra-universitari, ma che a nostro avviso rappresenta il più originale e completo tentativo di una rinnovata formulazione e volgarizzazione del problema morale in tutto il Cinquecento. Il fatto è significativo poichè denuncia da sè l'incapacità di un discorso approfondito e autonomo circa i problemi etico-politici a livello di un insegnamento accademico così mal strutturato e regolamentato com'era a Padova. Sebbene infatti si fosse passati dalla forma moralistica e edificante dei primi umanisti a un contatto diretto con l'opera aristotelica messa a confronto pure con le altre posizioni dell'etica antica, dalla platonica all'epicurea alla stoica, era impressione diffusa che il corso universitario di morale fosse come inesistente. La decennale interruzione dalla morte del Robortello all'avvento del de Nores (1567-1577) è indicativa di tale sentimento di inutilità e della necessità di un suo profondo rinnovamento statutario e contenutistico.

In realtà, le opere migliori dei moralisti padovani del Cinquecento provengono da circoli extra-accademici o da docenti di altre discipline ; si pensi al commento sulla *Politica* per il corso di retorica tenuto dal Robortello ancora a Venezia nel 1550, alla monumentale *Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini, stesa come sollievo negli intervalli liberi dalle lezioni di filosofia naturale, o alla edizione critica della *Nicomachea* nel testo originale, curata da Antonio Riccoboni, docente di letteratura greca e latina, avvalendosi del lavoro filologico e erudito di un secolo esatto di esperienze in tale settore [33].

Del resto, abbiamo varie indicazioni di quanto fosse vivo e dibattuto il problema morale, al di fuori del corso ufficiale accademico, nelle libere discussioni dei professori e degli studenti e soprattutto nei gruppi di laici veneziani, attivamente impegnati nelle funzioni amministrative e diplomatiche della Serenissima, i quali avvertono acutamente l'esigenza di una spiritualità più profonda e di una chiarificazione dei problemi concreti della prassi nella vita personale, familiare e civile [34]. Naturalmente, la trattazione morale per strati sociali così ben individuati e fortemente caratterizzati nelle mansioni politiche dello Stato esigeva una impostazione più autonoma ed esistenziale, cui non potevano recare

soddisfazione nè il moralismo popolare retorico nè un'astratta informazione catechistica del vivere cristiano nè, tantomeno, le sintesi e gli stereotipi commenti all'*Etica* aristotelica. Ma con questa osservazione noi stiamo già entrando nella seconda parte del nostro studio, che delineerà appunto l'urgenza dei nuovi contenuti e il dibattito sul metodo della riflessione morale.

II. *Problemi di contenuti e di metodo*

Fin dalle prime decadi del Cinquecento si cominciò anche a Padova ad avvertire una frattura profonda tra la cultura a livello scientifico-accademico e le istanze dei problemi umani ed esistenziali posti dal vivere quotidiano. Le folle di studenti che uscivano dottori dalle aule dello Studio patavino percepivano oscuramente l'inquietante impressione della inutilità degli studi compiuti nei confronti degli impegni sociali e politici verso cui erano destinati generalmente dalle rispettive città; non molto diversamente da oggi, anche allora il distacco tra le discipline impartite nel « curriculum » studentesco e la formazione concreta e integrale del giovane poneva un grave problema educativo, anticipando in qualche modo quello che noi più recentemente avvertiamo come il conflitto tra le due culture.

Il superamento di tale tensione avviato a Firenze fin dagli inizi del Quattrocento ad opera di liberi studiosi e di libere associazioni di letterati e filosofi platonizzanti, stentò invece a maturare nelle città venete dominate dall'aristotelismo sistematico dell'Università padovana, unica per tutto lo Stato, ove più rare si contavano le presenze di forti personalità di umanisti, mentre i giovani che terminavano gli studi venivano immediatamente assorbiti nelle incalzanti cure dell'amministrazione e della diplomazia civile o ecclesiastica della Repubblica [35].

Nonostante questa crisi del sapere e il pullulare di nuovi fermenti, Padova sceglierà la via della tradizione e resterà fedele ad Aristotele : i suoi trattati di logica e di scienza della natura (la *physica* o *philosophia naturalis*) continueranno a formare l'ossatura dei corsi universitari ancora per qualche secolo. La diffusa lezione umanistica, tuttavia, imprime qualche traccia nuova nel peripatetismo di scuola, non solo con una migliore intelligenza critica del testo originale e un'apertura sui commentatori tale da spostare addirittura verso nuove soluzioni i problemi più accesamente dibattuti, bensì facendo pure uno spazio più largo alle scienze umane, con una rinnovata attenzione ai problemi religiosi e morali, con una più acuta sensibilità alle espressioni retoriche e poetiche degli antichi, rivissute come lezioni di vita per i problemi della contemporaneità [36].

Dallo sdegnoso rifiuto di Platone da parte del Pomponazzi come di un pensatore immaginifico e frastornante la serietà speculativa, si passa lentamente alla persuasione della profondità etica e metafisica della sua dottrina, egualmente essenziale al filosofare, e pertanto da integrare necessariamente con la più organica teoresi aristotelica [37]. Anzi, si può dire che la vivacità della meditazione religiosa, etico-politica ed estetica

del platonismo pieghi l'animo e l'interesse degli studiosi e degli stessi professori padovani verso una analisi più continuativa degli scritti morali, politici e retorici dello stesso Aristotele, conseguendo a Padova i migliori risultati intorno alla filosofia estetica del Rinascimento [38].

Forse nessuno meglio di Alessandro Piccolomini ha avvertito e felicemente espresso questa lacuna di contenuti e l'urgenza di un complemento formativo che non provenendo dall'insegnamento delle cattedre ufficiali era necessario supplire attraverso altri canali. Studente nella Facoltà delle arti a Padova dal 1538 al '42, l'occasione della sua opera pedagogica e morale gli venne offerta dalla nascita di un figlio di una nobildonna di Siena, che egli fu invitato a tenere a battesimo e per il quale, secondo il costume dei padrini di allora, volle recare in omaggio un suo componimento « tratto da le viscere d'Aristotele e di Platone », per aiutarlo a conseguire la più alta felicità e perfezione in questa vita terrena, disponendolo inoltre a quella futura [39].

Postosi con foga al lavoro nelle vacanze di dicembre del '39 durante le esercitazioni di anatomia, egli intendeva raccogliere in quindici libri « tutto quel succo » platonico e artistotelico concernente la formazione etica, economica e politica di un nobile e libero cittadino cristiano; terminati in breve i primi dieci libri intorno alla educazione morale e alla conduzione dei beni e delle persone di famiglia « nel mezo de più gravi et più caldi studi », rinviò gli altri cinque sulla politica che poi non vennero mai [40].

A più riprese l'autore dichiara di voler insistere soprattutto sulle discipline morali che sono le più richieste per l'uomo, sebbene non si trovi chi le insegni; poichè egli constata che mentre delle scienze mediche, fisiche e letterarie ovunque « rimbonbano ogni hor le scuole » in Italia, delle cose morali invece non si danno insegnamenti specifici [41]. Eppure, commenta, l'uomo non è fatto innanzitutto per la contemplazione o la teoria pura, nella quale non attingeremo che un sapere lacunoso e imperfetto data la nostra struttura sensibile, nè siamo nati principalmente per l'esercizio delle arti utili alla salute fisica o all'arricchimento dei beni, quanto invece per l'azione morale che perfeziona il nostro essere guarendo con la virtù le malattie dell'anima.

Ora ai nostri giorni, lamenta il Piccolomini, non v'è nessuno che insegni a vivere; ciò appare tanto più lagrimevole se confrontato con le antiche città ove i legislatori tendevano soprattutto a rendere prudenti e saggi i cittadini, sapendo che solo il prudente è legge a se stesso e compie il bene senza bisogno di legislazioni esteriori [42]. « La onde, egli conclude, poi che da publico precettore tali scientie acquistar non si puote, ho più volte considerato che grandissimo obligo dovrebbe havere almeno, a chi amandolo assai, secondo la via de le virtù, lo istituisse di tempo in tempo per tutto il corso de gli anni suoi » [43].

Il fatto che questi libri fossero letti e discussi nella Accademia padovana degli Infiammati di cui l'autore stesso fungeva da segretario (aprile-settembre 1541), e che immediatamente si divulgassero ancora manoscritti anche in altre città, come nel circolo di gentiluomini veronesi ove li sentì commentare la prima volta l'editore Ottaviano Scoto, e infine

che nella nuova prefazione al fratello Giovanni Battista giureconsulto a Macerata nel settembre del 1558 il Piccolomini ripetesse il medesimo lamento sulla carenza di una seria formazione morale nelle scuole italiane, sono indici rivelatori di una carenza e di un disagio diffusamente sentiti e che pochi si sforzavano ancora di colmare.

Un'analoga coscienza della necessità di una responsabile formazione politica dei giovani del patriziato veneziano moveva il Robortello a scegliere come testo per il corso di umanità a Venezia nel 1550-51 la *Politica* di Aristotele. Egli sa che questa scelta avrebbe suscitato sorpresa nel pubblico e che sarebbe andato incontro a maggiori difficoltà nel suo lavoro esegetico che non in altri più consuete letture classiche, tuttavia dichiara che pur svolgendo opera di umanista egli non intende sottoporre ai suoi allievi delle favole, bensì dei libri che servano alla loro futura missione di reggitori e amministratori della Repubblica in un momento particolarmente difficile, nel quale però essi dovranno rendersi degni della grande tradizione dei loro padri. Per tale motivo egli stima che i libri della *Politica* appartengano soprattutto a questa classe di giovani (« vestros esse ») : « De vobis loquor, quibus natura concessit ut ad tantae Reipublicae spem essetis alti et procreati ». Appunto per prepararli a tale missione (« tu regere imperio populos, Venete »), suscitando in essi il necessario sentimento di consapevolezza civile e politica, il professore umanista afferma : « non temere videri debeo hoc anno libros hos Aristotelis politicos ad vos attulisse, in quibus quid vestri muneris sit perspiciatis, neglectisque omnibus aliis rebus in quibus pueriliter teri tempus solet ab ineptis hominibus, hanc gravem curam suscipiatis, vosque totos ei scientiae dedatis quae administrare urbes, populorumque saluti consulere docet » [44].

Probabilmente con questo stesso spirito e il medesimo entusiasmo l'anziano professore incaricato a Padova di filosofia morale ordinaria « et politica » (dicitura che ricorre solo per il Robortello nei « rotuli » rimastici), avrà tenuto i corsi accademici di questa disciplina dal 1562 al '67. Dieci anni più tardi il De Nores fu chiamato a continuarne l'opera ; dai titoli dei corsi indicati nei « rotuli » risulta che egli si limitò a commentare i diversi libri della nicomachea, ma nel 1578, appena salito in cattedra, nella *Breve institutione dell'ottima Republica* affronta un tema decisamente politico, oltre che etico e amministrativo, desumendolo dall' intera filosofia « humana » di Aristotele, dietro istanza del giovane patrizio Alvise Mocenigo, del casato dell'omonimo doge dichiarato padre della patria, per aiutarlo a inserirsi attivamente nella vita pubblica e nel governo della sua patria, dopo gli studi già felicemente compiuti a Padova nelle scienze naturali [45].

Con taglio nettamente politico è concepita pure l'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini, il quale arriva persino a rompere lo schema della nicomachea per poter adattare e far corrispondere il contenuto dei suoi dieci libri (*decem gradus*) con la struttura organizzativa politica dello Stato veneziano, dalla massa del popolo (rappresentata nelle passioni del primo gradino), alle prime assemblee dei nobili, ai pregadi, ai procuratori, al gran consiglio, sino al doge (figurati nei vari

gradini della vita morale progrediente nelle virtù). L'opera infatti è ampollosamente dedicata « Amplissimo Serenissimoque Senatui Veneto, cunctorum virtutis graduum alumno, propagatorique optimo et munificentissimo », quale commosso tributo personale di riconoscenza dell'autore per l'appoggio avuto dall'autorità politica nella sua prestigiosa carriera accademica nel più famoso Studio del mondo di allora ; ma oltre a ciò egli tiene presente le schiere innumerevoli di nobili studenti usciti dalla sua scuola e ora brillantemente affermatisi nella classe dirigente veneziana. Soprattutto per venire incontro a loro, dotati di apertissimo ingegno e stimolati da intensissimo desiderio d'onore, egli ha scritto queste riflessioni per la formazione civile e politica degli animi bennati [46].

Il suo lavoro redazionale è stato condotto nelle pause estive dai più severi (« gravioribus ») oneri delle lezioni di filosofia naturale ; senonchè, mentre gli era consentito quasi « recreationis loco, per viridia salutariaque morum prata una cum Academicis, Peripateticis et Stoicis spaciari », fuori (a Venezia e a Padova) infuriava la peste. Meditando appunto in forzata solitudine sulle sventure dei malanni corporei, egli pensava a quei più terribili mali che affliggono l'anima e dei quali purtroppo meno ci si cura ; ecco perchè, con intento più vasto e con finalità profondamente umane volle attingere dalla filosofia tutto il frutto di ammonizione e di consolazione che essa può fornire alla travagliata vita dei mortali. La presenza del motivo politico e il confronto con i problemi della vita concreta della società del tempo ritornano pure all'interno dell'opera, anche se in tono minore, soverchiati dall'impegno erudito e attenuati dalla ripresa dei temi obbligati dell'*Etica* aristotelica, piegata sino al possibile verso una composizione con le più certificanti dottrine della rivelazione cristiana.

*
**

Quando la filosofia morale non si ridusse a una raccolta di esempi e aforismi edificanti nè si limitò a una nuda esposizione delle opere aristoteliche, bensì divenne un discorso autonomo e meglio inserito nel tessuto della vita personale, familiare e civica, allora si cominciò a sentire più vivamente il problema del metodo, a ricercare cioè e identificare la struttura logica e epistemologica peculiare di questa parte della filosofia, in generale sino allora pacificamente supplita e confusa con le norme della vita cristiana e con la saggezza popolare. In questo momento della storia del pensiero il discorso del metodo nell'etica fu sentito e posto principalmente nella guisa di una scelta tra l'esempio fornito dai dialoghi platonici (specialmente la *Repubblica* e le *Leggi*), con l'emergenza della dottrina delle idee e del significato della dialettica, o le più organiche e sistematiche trattazioni lasciateci da Aristotele nelle opere morali e politiche.

Come è risaputo, sebbene gli umanisti in generale e i platonici fiorentini aborrissero cordialmente l'Aristotele logico e fisico quale emblema di barbarie stilistica e di disumanità, essi tuttavia tenevano in maggiore considerazione i suoi trattati di etica e di politica, tanto che l'*Etica nicomachea* fu il testo più tradotto e commentato nell'Umanesimo toscano

quant'altri mai [47]. Attraverso il pensiero morale essi scoprivano una più grande convergenza di Aristotele con le dottrine platoniche e ci fu chi, comme il Pico, si spinse a sostenere una globale concordia tra i due grandi maestri dell'antichità, purchè letti nell'originale e compresi nella profonda sostanza del loro pensiero, oltre le aberranti versioni o le incrostazioni di commenti fuorvianti [48].

A Padova generalmente non si giunse a tale concordismo ad oltranza, anzi si nota un costante atteggiamento critico nei confronti di tale violenta forzatura di due sistemi con ispirazioni talvolta lontane e opposte; tuttavia, si può dire che è in quella medesima direzione di un possibile accordo che si muovono i nostri professori del Cinquecento. C'è da rilevare, però, che la secolare tradizione aristotelica rese più sfumata l'accoglienza di Platone, con la denuncia della sua carenza di metodo e con il tentativo di riportare agli archetipi divini (stimati patrimonio gnoseologico di Aristotele) la discussa teoria platonica delle idee, come subito risulterà dall'esame degli autori più rappresentativi del secolo XVI [49].

La superiorità del metodo e la migliore utilizzabilità del magistero aristotelico nei confronti di quello platonico sono esplicitamente affermati nella *Institutione* di Alessandro Piccolomini, il quale osserva che Platone è bensì più religioso e più profondo di Aristotele, ma che la felicità o il bene ultimo cui egli dirige la sua riflessione è di ordine metafisico e concerne l'altra vita; ora invece, qui si tratta di educare moralmente un uomo in vista della riuscita e della felicità conseguibili in questa vita terrena, pur senza voler escludere quella futura nè le indicazioni della fede rivelata. In Platone l'idea del bene rappresenta Dio, principio e fine dell'universo, nella cui contemplazione consisterà la felicità terminale dell'uomo; tale bene però risulta inutile all'acquisizione della felicità civile o pratica di questa vita, che abbisogna dell'esercizio delle virtù morali e non solo di quell'istante noetico veramente raro e privilegiato della speculazione pura. Pertanto, osserva l'autore, « di qui è che l'openion platonica del sommo bene, sì come approviamo per vera, così affermiamo che non è quella che noi cerchiamo in questi libri, ne i quali considerar dovendosi l'huomo come animal civile, et per natura communicativo, come tale lo instituiremo » [50].

La nozione del bene ora criticata è collegata con la dottrina delle idee; se Aristotele l'impugna così ferocemente, secondo il Piccolomini non è perchè ne disconosca la validità dato che egli stesso « nella verità della cosa non dissente quasi da lui, supponendo ancor esso nella divina mente gli essempi, et le forme d'ogni sostanzia », ma si tratta di una questione di metodo. Platone, infatti, usa magnificare le sue dottrine rivestendole con allegorie e sensi mistici, ornandole con « essornationi poetiche », mescolandovi delle favole e procedendo sempre con metafore e figure « in guisa che spesso pare che dica una cosa scempia et di nium succo, sotto a cui è posto poi gran misterio » : da ciò viene che la sua dottrina fu intesa da pochissimi [51]. Ora, sebbene Aristotele conoscesse molto bene la mente del suo maestro, « nondimeno fu sempre nemicissimo di quel modo di filosofar che habbiam detto », volendo egli « trattar la filosofia alla scoperta co i propri nomi delle cose, senz'altra oscurità oltre quella inerente già per sè alle cose della natura. Per tal motivo criticò tutti i filosofi-poeti (come Empedocle), e gravò la mano anche su Platone facendo credere che questi non ponesse le idee nella mente divina (ove le pose veramente), ma le ipostatizzasse in altra parte come enti separati [52].

Questo modo poetico e metaforico di rivestire il proprio pensiero, oltre la tensione metafisica che lo porta a collocare i valori e la felicità fuori della storia, è il limite incontrato dal Piccolomini nella utilizzazione del platonismo ai fini etici e pedagogici. Più innanzi trattando della retorica (l. IV), e soprattutto allorchè viene a discutere della scienza « et del modo di studiar Platone » (l. VIII), egli allarga la sua critica al procedimento retorico e discontinuo, disordinato e digressivo impiegato da Platone nei dialoghi, procedimento da rendere impraticabile o assai difficile ai non provetti il possesso chiaro e unitario del suo pensiero. Di contro invece, egli scrive, sta il « meraviglioso ordine d'insegnare di Aristotele », le cui opere di scienza naturale facilitano di molto l'acquisizione della filosofia. Nonostante tutto, però, il Piccolomini avverte che è opportuno integrare il corso aristotelico con la paziente conquista della dottrina platonica, a causa della superiore religiosità e moralità di cui essa è permeata. Non sarà inutile leggere questa pagina illuminante della sua *Institutione*, che resta come lo specchio di una difficile e ancora molto limitata comprensione e valutazione storiografica della filosofia classica da parte dei nostri rinascimentali : « Et non sia chi si meravigli che io in tal filosofia naturale non faccia mention di Platone, il quale nel Teeteto, nel Timeo, nel Fedone, e in altri luoghi dottamente ragiona della scientia dell'anima e del mondo, e d'altre cose della natura : perciochè questo fo io non per escluder Platone, ma per la difficoltà del suo procedere, il quale a coloro solamente si può far palese li quali non siano nuovi nella filosofia. E però giudico che prima diligentemente sia da esser veduto tutto il corso d'Aristotele una volta, e due; il quale, per meraviglioso suo ordine d'insegnare, assai più facile strada mostra a chi voglia diventar filosofo, che non fa Platone. E da poi, fatto questo, stimo che sia util cosa l'apprender la dottrina di Platone, la quale, quantunque in alcune cose a quella d'Aristotele non sia conforme, nondimeno nella maggior parte non è difforme; senza che dalla dottrina di Platone, per essere in certo modo di più religione e moralità ricoperta, si può cavar meravigliosissimo guadagno per la felice vita. E' ben vero che gran patientia, giudicio et fatica fa di mestieri per raccogliere insieme le cose che Platone insegna, disseminate in diversi luoghi, le quali per le lunghe digressioni, interpositioni et induttioni che vi sono poco facili a riconoscere e porre insieme; ma poste e conosciute, riempiono l'huomo di utilissima dottrina, come meglio ho detto di sopra, trattando della Retorica, dove minutamente insegnai la maniera di studiar Platone; la qual non essendo molto palese, fa che spesso si senta parlar di Platone ad alcuni, che nè essi sanno quel che si dicano, nè chi gli ode può mai distinguer quel che essi si voglian dire [53]. »

Una interessante puntualizzazione del metodo nella politica e nell'etica si trova nella prefazione del Robortello all'edizione del *De morali*

disciplina del Filelfo, da lui tratta dai manoscritti, e della *Parafrasi* di Averroè alla *Repubblica* di Platone, recentemente tradotta dall'ebraico da Giacomo Mantino. Si tratta di due scienze, annota il nostro editore, « quae iure optimo principem locum tenent : altera est de moribus, altera de rempublicam bene administranda » ; esse non si accontentano di una pura precettistica, bensì richiedono un'autentica fondazione teoretica circa la natura, l'origine e la forza obbligativa delle rispettive norme [54].

A giudizio del curatore, lo scopo inteso dai due autori fu sapientemente calcolato. Averroè infatti, osservando la difficoltà di derivare una qualche competenza amministrativa dello Stato dagli scritti di Platone, a motivo del continuo disturbo e interrompimento dell'argomentazione logica che il suo diffuso e retorico dialogare crea nella mente dei lettori, volle restringere il di lui insegnamento in una più concisa e delimitata forma di ragionamento, secondo il modello dimostrativo fornito da Aristotele : « Redegit igitur eos libros doctissimus vir ad eam formam, quae peripateticorum principi summo Aristoteli placuit, nulla enim aptior ad docendum, cum rem apertissime demonstret » [55].

Il discorso sull'opera del Filelfo si fa più complesso dal punto di vista metodologico poichè, come ricorda il Robortello, egli fu mosso a occuparsi del problema morale ormai in tarda età e dopo aver intimamente assimilato le dottrine etiche più diverse (accademiche, stoiche, ecc.), ciascuna legiferante con metodi propri e contrastanti tra loro. Movendosi con piena libertà (« quasi nulli addictus »), riflettendo con grande diligenza sul procedimento delle singole scuole, egli cercava quella che più correttamente avesse posto il problema della vita, anche discostandosi da Aristotele. Il Filelfo, inoltre, è ammirevole per aver posto sul tappeto anche il rapporto della fede e della morale cristiana con i sistemi etici degli antichi filosofi, rilevando la differenza dei rispettivi principi e delle finalità, che per gli uni consistono in una breve e incerta felicità terrena, mentre dagli altri vengono collocati in una ascetica speranza della vita futura in Dio.

Ecco perchè l'autore intelligentemente avvertì il bisogno di procedere con un metodo nuovo e di dare una disposizione diversa alla materia dei costumi discussa nei suoi libri ; nè si deve contestare simile libertà a un filosofo credente nel trattare con coerenza il tema morale, tanto più che di tale pluralità di metodi fornisce l'esempio lo stesso Aristotele, ed è ciò che anche i poeti si concedono nell'elaborare in forme nuove le medesime favole : « Haec videns Philelphus, sapientissime iudicavit aliam quamdam viam ac rationem moralis disciplinae tradendae nostris esse excogitandam ; atque hinc factum est ut diversa effigies horum librorum appareat. Quis enim nescit de eadem re varias effingi posse *methodous* ? Nam et Aristoteles ipse ter diverso ordine distribuens huius ipsius moralis disciplinae partes et particulas, dissimile veluti corpus quoddam constituit ; quod etiam ipsi poëtae in suis fabulis servant : eandem enim actionem vario modo saepe constituentes, effecerunt ut alia toties censeretur quoties fuisset acta » [56].

Una notazione pertinente il metodo è quella che troviamo nella prefazione alla *Breve institutione* del de Nores, il quale sembra inclinare maggiormente verso una forma più precettistica e immediatamente diretta alla prassi, che non a una sua discussione teoretica : « Questa maniera di philosophar nelle cose morali tanto breve e risoluta, sì come non è per sodisfar molto a chi si diletta di contender e di gridar disputando, così non dispiacerà forse a chi desidera di haver quelle più giovevoli ammonitioni, che quasi in una espressa imagine apertamente gli rappresentino dinanzi a gli occhi quello che sia da fuggire et quello che sia da seguitare nel governo proprio di se stesso, della famiglia et della republica » [57]. In due brevi capitoli alla fine di questa stessa opera, come pure nella *Brevis et distincta institutio in M. Tullii Ciceronis universam philosophiam de vita et moribus* del 1581, nonchè nel *Discorso intorno à que' principi, cause et accrescimenti che la comedia, la tragedia et il poema heroico ricevon dalla philosophia morale et civile, et da' Governatori delle Republiche* del 1587, l'autore rinsaldava strettamente i legami letterari della scienza dei costumi, facendo derivare dai principi etici e politici che reggono una società la validità e l'efficacia della retorica nella sua funzione popolare, legiferante e forense, nonchè della grande produzione storiografica, e finalizzando inoltre l'intera gamma del genere poetico alla edificazione dei costumi e alla felicità dello Stato [58].

Nella *Disputatio de veritate* del Colonio (1591) si riscontra infine il cristallizarsi di tale giudizio comparativo dei padovani sul metodo dei due antichi filosofi, allorchè nonostante il riconoscimento della finezza e soavità del discorso platonico, egli accusa di confusione e di procedimento sofistico il suo modo di dialogare, cui oppone la magistrale via, chiara e distintiva, di Aristotele : «... mos tamen disserendi in dialogo docendi rationem habet confusiorem et obscuriorem, quum sic fere Plato videtur disputare ut nihil affirmet, eaque sit in utranque partem disputatio, ut lector haereat utrinam parti assentiatur. Primus Aristoteles, methodi magister, methodo philosophiam universam explicavit : scientias distinxit, rerum genera divisit, rationem multiplicem demonstrandae veritatis ostendit », superando così non solo gli antichi filosofi nella precisione della conoscenza della natura, ma speculando inoltre eccellentemente pure intorno al primo principio, tanto che i nostri teologi stessi giudicano di dover tenere in grande considerazione queste sue indagini intorno a Dio [59].

La più vasta e impegnativa presa di posizione circa le questioni metodologiche e introduttorie alla filosofia morale è certamente quella di Francesco Piccolomini nella « Introductio ad decem gradus civilis philosophiae », della sua opera ricordata. Egli fonda innanzitutto la necessità della scienza civile, o filosofia morale nella sua accezione completa inglobante l'attività privata e quella pubblica, partendo umanisticamente al modo di Pico dalla situazione ontologica dell'uomo, che è una sintesi di opposti : di potenza e impotenza, di nudità e splendore, di ignoranza e sapienza. Pur nascendo come il più sprovveduto degli animali nel corpo, nella mente e nella volontà, l'uomo tuttavia, quasi « mortalis deus », è attrezzato dalla natura di sublimi capacità che sviluppate mediante l'educazione fioriscono poi nelle arti, nel sapere, nella moralità vittoriosa dei mostri delle passioni e dei vizi [60].

Il passaggio dallo stato di ferinità allo stadio umano-divino del proprio essere è affidato alla libera determinazione del singolo, il quale viene

potentemente aiutato soprattutto dalla filosofia che è nativa inclinazione al sapere, al bene, alla felicità. Se uno va contro la filosofia, perciò, è come se andasse contro Dio e contro la sua stessa natura. La filosofia è duplice : speculativa e pratica (o civile), secondo che dirige la mente alla conoscenza del vero o regola le azioni e le tendenze della volontà : « ea divinior quidem est, sed separatarum mentium magis propria ; haec homini accomodatior, rectiusque vitae magistra nuncupatur » [61].

Oggetto della scienza civile così intesa, secondo il Piccolomini sono tutte le azioni umane libere in quanto riferibili al sommo bene, che è lo scopo finale della vita umana, mediante la bontà morale che in esse deve risplendere [62]. Da questa delimitazione dell'oggetto si possono facilmente dedurre gli elementi strutturali dell'etica : i suoi principi, la materia, il fine, e fornirne una definizione comprensiva di tutto l'arco dell'attività umana nella sua triplice espressione : privata familiare sociale, che sta pure all'origine della tripartizione della morale aristotelica (etica-economica-politica) [63].

Nonostante che la morale si dirami sul triplice fronte dell'azione personale, dell'amministrazione familiare e dell'attività pubblica, si deve tuttavia tenere salda, sull'esempio aristotelico, l'unità della trattazione, che permane quella di un'unica scienza, la quale precontiene in sè i principi, le proprietà e il fine comuni alle diverse forme dell'impegno umano liberamente deciso. Quanto infatti Aristotele scrive nell'*Etica nicomachea* circa il sommo bene o fine ultimo della vita, circa le virtù morali e intellettuali, non vale solo nell'ambito individuale, ma si applica pure alla famiglia e alla città, chè il bene e la virtù sono ivi considerati universalmente come principi validi per ogni forma di comportamento umano [64].

Parlando di « scienza civile », dunque, non si allude solo a una sezione specifia dell'etica, bensì si ricopre l'intero dominio della moralità, con la connotazione della sua parte preminente qual è il bene comune dello Stato, di cui individui e famiglie sono parti costitutive. L'unica divisione ammissibile nell'etica, al pari delle altre arti o discipline intese alla prassi, è in una parte teoretica e in una parte pratica : « Ita civilem scientiam in partes duas principes distribuendas censeo, quarum prima, quæ tanquam theorica est, tradit nobis principia, fundamenta et semina universæ philosophiæ civilis, facultateque includit universam civilem philosophiam ; altera, quæ magis practica est, descendit ad ordines et præcepta propria et leges, divisimque ea explicat quæ competunt unicuique gradui et conditioni hominum » [65].

L'indagine teorica sui principi comuni direttivi della prassi, per confessione dello stesso Aristotele alla fine della nicomachea, è appunto quella da lui svolta nell'*Etica* (di cui l'*Eudemia* e i *Magna moralia* non rappresentano che redazioni imperfette), mentre i libri sulla politica e sulla conduzione familiare costituirebbero la parte pratica, quella cioè che applica alle singole condizioni i principi morali comuni [66]. Da ciò deriva che l'attività educativa e legislativa in generale, non possono assolutamente prescindere dalla morale che ne rappresenta la base teorica. I giuristi e i civilisti, pertanto, che pretendessero legiferare o giudicare

non riferendosi al bene e alle virtù morali, cioè non riportando il loro oggetto ai principi filosofici da cui riceve luce e fondamento, si emarginano da sè in forme di conoscenza superficiali (« levissimæe ») fuori dall'alveo filosofico : « Hi versantur in rivulis, neglecto fonte, et ambulante sine prænotione finis in quem tendunt » [67].

A partire dalla seconda metà circa dell'introduzione (capp. 14-32) l'autore si diffonde nella discussione dell'ordine proprio della filosofia civile. Egli inizia con la lunga e famosa polemica contro G. Zabarella, rivendicando che l'ordine di una qualsiasi disciplina non deve desumersi dalla facilità del nostro apprendimento soggettivo, bensì è fondato interamente sulla « natura rerum » che la scienza deve in qualche modo rispecchiare per noi. Contro i galenisti sostiene che l'ordine è semplicemente duplice : compositivo, se va dai principi verso gli effetti, risolutivo se corre nel senso inverso ; il primo è più adatto nelle scienze speculative, l'altro invece in tutte le discipline concernenti l'azione o la produzione, come del resto fa lo stesso Aristotele nell'*Etica*, ove partendo dalla definizione del sommo bene (o fine ultimo) risale poi alla discussione di tutti quegli elementi strutturali che portano alla consecuzione del fine (primo nell'intenzione ma ultimo nell'attuazione), il quale fine pertanto diviene per il filosofo come il metro della bontà morale delle azioni e la mèta nella formazione degli abiti virtuosi [68].

Applicando queste conclusioni alla scienza civile, il Piccolomini afferma che per una conoscenza rigorosa di questa occorre dapprima affrontare la parte contemplativa della filosofia, cioè la metafisica e la filosofia naturale, poichè in esse l'etica trova i suoi principi radicali ; certamente una conoscenza confusa e superficiale della morale è possibile anche senza premettere lo studio della cosiddetta « filosofia ispettrice », ma d'altra parte è anche vero che uno studio adeguato di qualsiasi branca del sapere esige nel soggetto una sana educazione e una grande probità morale [69].

Quanto all'ordine delle singole parti della filosofia civile egli approva la disposizione data da Aristotele (etica-economica-politica), ma si riserva di introdurre una esposizione più personale dei problemi etici, accostandosi a un criterio piuttosto compositivo per mettere in luce la genesi e la profonda connessione che vige tra i dieci gradini della morale, che partendo dalla materia delle virtù etiche, cioè dalle tendenze e passioni dell'anima umana, sale attraverso i principi e le varie forme di virtù, dalle inclinazioni native (semi-virtù) alle virtù morali, intellettuali ed eroiche, sino alla fruizione del bene supremo e alla sua consecuzione nello Stato [70].

In questa libera impostazione dell'etica l'autore, pur recuperando i contenuti dei diversi libri della nicomachea, trova uno spazio più largo per inserire alcuni temi di attualità e per discutere abbondantemente le opinioni di altri filosofi, specialmente Platone e gli stoici. Possiamo affermare che la presenza di Platone sia addirittura preponderante in questo testo di morale : quasi ogni questione è sempre valutata in base anche alla dottrina platonica ; è singolare, tuttavia, che la trama di fondo, nonostante i grandissimi elogi e la dichiarata superiorità sapienziale che il nostro tributa a Platone, sia invece costantemente fornita dallo

schema e dalle soluzioni aristoteliche. Di tale argomento, però, cioè del rapporto tra Platone e Aristotele, quale emerge da diverse prospettive nella *Universa philosophia de moribus,* non tanto da una angolazione specificamente metodica, quanto piuttosto per una valutazione comparativa tra i due filosofi, diremo qualcosa nella terza parte della presente relazione.

III. *Analisi di alcuni temi significativi*

In quest'ultima parte toccheremo velocemente qualche spunto presente nei testi degli autori del Cinquecento, soffermandoci particolarmente su due momenti significativi dell'opera maggiore del secondo Piccolomini, cioè la valutazione del rapporto Platone-Aristotele e il problema della libertà.

Nel trattato etico-pedagogico di Alessandro Piccolomini l'educazione specificamente morale, con la riflessione scientifica sulla virtù e sui vari impegni della vita privata domestica e di relazione, viene collocata dai diciotto ai ventidue anni, dopo che il giovane è stato già accuratamente formato sin dai teneri anni sia in un armonico sviluppo fisico mediante esercizi ginnici, sia nella capacità di espressione linguistica mediante l'insegnamento della lingua materna e delle lingue classiche, sia infine nell'acquisto delle essenziali cognizioni filosofiche di logica e di scienza naturale, almeno per quel tanto che gli dovranno servire per guidarlo innanzitutto nella futura attività pratica di uomo maturo. La nozione della virtù come abito e la relativa divisione in virtù etiche e intellettuali sono ricalcate dall'autore con scarsa originalità sul modello aristotelico; più elaborati invece i libri dedicati alla virtù dell'amicizia, nei quali appaiono raggruppati i problemi dell'amore e della famiglia, con una larga ispirazione alla dottrina platonica del *Convito,* del *Fedro* e di analoghe trattazioni cinquecentesche sull'amore [71].

Nella introduzione al corso veneziano sulla *Politica* di Aristotele si trova una sintesi della filosofia politica di Robortello, modellata soprattutto sul capitolo finale dell'*Etica nicomachea.* Il fine del vero politico, vi si dice, è rendere felici i cittadini, diversamente dal tiranno che schiaccia i sudditi per il proprio tornaconto. La politica è un sapere architettonico dominante su tutte le arti e le scienze, compresa la retorica, la giudiziaria ecc., perchè appartiene ad essa decidere quali arti e come e quanto debbano essere apprese.

Il quesito se la politica possa apprendersi dai libri degli antichi, si allarga nel problema più generale circa la insegnabilità o meno della virtù. Diversamente da Platone, Aristotele scrive che la virtù non è sufficiente insegnarla a parole, occorre invece metterla in pratica con l'esercizio e la consuetudine, non essendo essa nè da natura nè dalla pura apprensione verbale, altrimenti non si spiegherebbe come dai discepoli di Socrate siano usciti dei tiranni. Per fare un buon politico ci vuole, dunque, l'educazione che porti ai buoni costumi e la filosofia. Si è detto : la filosofia, non la sofistica o la retorica, poichè soltanto il filosofo è in grado di insegnare la vera politica illuminando l'azione con la conoscenza dell'universale,

senza del quale essa scadrebbe al livello di una mera *empeiria* non sufficientemente sostenuta dall'intelligibilità della ragione [72].

In modo ancor più pedissequo dipende dall'*Etica* e dalla *Politica* di Aristotele l'operetta del de Nores sull'ottima repubblica. Nella prima parte (sino al f. 16v) egli ne indica il fine ultimo, cioè la felicità, dipendente dall'esercizio delle virtù, e questo gli offre l'occasione di sintetizzare tutto ciò che nella nicomachea si trova intorno a tali temi ; nella seconda (sino al f. 44r) discute della forma e del reggimento dello Stato, delle sue degenerazioni e delle condizioni che lo salvaguardano, concernenti il territorio, il clima, le guerre, l'educazione ecc. ; infine egli tratteggia la repubblica ideale attingendo da quanto su tale tema hanno scritto i filosofi antichi intorno alle sue leggi e tradizioni migliori per la persona, la famiglia, le contese pubbliche ecc. Sopra tutti i modelli classici, però, con Scrittura alquanto cortigiana l'autore vede splendere e sopravvanzare Venezia, la repubblica più prestigiosa mai esistita al mondo per religiosità, giustizia, forza militare ecc., guidata da incomparabili duci come i Venier, i Barbarigo e altri nobilissimi uomini, illustri per virtù e valore militare insieme [73].

Con movenza senza dubbio più originale il tema etico-politico viene agganciato al problema filosofico più generale della verità nella prolusione del Colonio al corso « de politica scientia ». Nonostante il disordine creato dagli studenti, egli trovò la forza quel giorno nell'illustre consesso dei docenti patavini di parlare della verità (« de veritate dicam »). Un tema simile, non altrove chea Padova poteva essere maggiormente indicato ; infatti : « Nulla disciplina, nulla pars est philosophiæ quæ non habeat hic Doctores lectissimos et præstantissimos. Itaque Urbs haec vetustissima et nobilissima omnis est veritatis amplissimum domicilium. Est ergo veritatis tractatio maxime congruens et loco, et vobis qui auditis, et mihi etiam dicenti » [74].

La natura ci ha attrezzati alla scoperta della verità mediante i sensi che sono come i messaggeri di tutte le cose presso la ragione, la quale così stimolata indaga scientificamente la verità del mondo. Maestri insigni di verità furono i filosofi antichi, primo Socrate, quindi Platone e sopra ogni altro Aristotele, il quale non ha una concezione deterministica (fatalista) della realtà, come insinua Cicerone, avendo egli distinto le cose necessarie e immobili da quelle contingenti, libere o casuali. Alla conoscenza di queste due regioni del reale, cioè dell'intero campo della verità, egli prepose due scienze supreme, ciascuna con un metodo proprio : *epistemonicon e loghisticon :* il primo ci porta alla sapienza, contemplatrice della verità delle cose necessarie ; il secondo, che abbraccia l'intera verità dell'azione, ci porta alla politica, che realmente si identifica con la prudenza (*fronesis*). Dopo aver elencato con ammirazione le opere logiche, fisiche e metafisiche dello Stagirita inerenti alla ricerca della sapienza, il Colonio dichiara che non minore è il merito delle opere aristoteliche indirizzate alla verità della prassi, nelle quali egli critica e supera le gravi deficienze della *Repubblica* di Platone che, oltre al metodo, sembra ignorare del tutto la *vis* della politica autentica. Infatti, sebbene inferiore alla sapienza nell'oggetto, nel fine e nella finezza speculativa,

la politica tuttavia è dominante su tutte le arti e le scienze; intesa nel suo significato pregnante, infatti, essa dirige gli uomini singolarmente e collettivamente alla felicità suprema : « Itaque ethica et politica sunt unius et eiusdem politicæ facultatis tractatio : in illis quibus rebus consistat hominis beatitudo, in his per quos, qua cura et disciplina effici possint homines beati declarantur », avviando così alla verità piena della vita cristiana, alimentata dalla rivelazione sapienziale di Cristo [75].

⁂

Passiamo ora all'analisi di quella che a nostro avviso è l'opera più consistente nella teorizzazione dell'etica durante tutto il Rinascimento italiano. Dato l'interesse specifico del nostro « Colloque », raccoglieremo dapprima i passi ove Francesco Piccolomini affronta il problema dell'intelligenza del binomio Platone-Aristotele. Dopo qualche questione preliminare e parziale, i momenti salienti possono ricondursi ai tre seguenti : 1) se ci sia la possibilità di una conciliazione tra i due filosofi; 2) a chi dei due spetti il primato nella sapienza; 3) la diversa concezione dell'idea del bene e della felicità nei due autori classici.

Un primo confronto avviene a proposito della volontarietà delle azioni compiute in uno stato di perturbazione emotiva. Platone nelle *Leggi* afferma che questi atti sono intermedi (cioè tra il volontario e l'involontario); Aristotele, invece, nel III libro dell'*Etica* dichiara che sono atti spontanei, cioè volontari, poichè ove non entra l'ignoranza o la violenza, le varie passioni non estinguono la volontarietà di un'azione per principio ancora dominabile dalla volontà e dalla ragione. A giudizio del nostro autore, « lis eorum in solis verbis posita est » [76], perchè essi danno una accezione diversa al termine « sponte », il quale per Platone comporta un'assenza totale dall'emotività perturbatrice, mentre per Aristotele l'interiorità di una decisione e la sua volontarietà non vengono soffocate dalla spinta delle inclinazioni che per noi costituiscono un fatto naturale. Il Piccolomini riconosce « Aristotelem rectius loqui Platone, et ratio est quia in perturbato principium agendi est internum, non extrinsecus coactum, nec inscitia rerum singularum obumbratum » [77].

Collegati con il precedente sono i due quesiti che formano il tratto caratteristico e distintivo della posizione socratico-platonica di fronte a quella di Aristotele : « An sciens peccet... An homo sponte fiat malus et peccet ». In questa discussione l'autore giudica con luce più sinistra l'atteggiamento aristotelico, accusando il Filosofo di cercare una vana litigiosità : « Nulla disputandi adversus Platonem Aristoteli offertur occasio, quam ipse libentissime non arripiat, adeo ut non exiguam se inde gloriam relaturum existimasse visus sit » [78]. Con sottili distinzioni psicologiche e gnoseologiche il Piccolomini spiega in che senso sia corretto platonicamente asserire che « sciens non peccat », poichè si deve intendere di un sapere in atto, non alterato da passioni, riferito all'azione e riguardante non solo i principi universali, bensì anche la circostanze concrete dell'azione : in un contesto simile quel sapere di cui parla Platone « necessario format actionem probam », ed è impossibile che sfoci in un atto contrario alla moralità, al vero fine onesto delle vita [79].

Al termine della discussione l'autore si domanda perciò « an Aristoteles cum Platone conciliari possit », collocandosi da una prospettiva più generale, sia storiografica che metodologica e teoretica.

Considerando la statura speculativa di Platone allievo di Socrate nelle cose morali, premette il Piccolomini, già a priori si può pensare che in problemi tanto importanti egli non si sia ingannato o contraddetto facilmente, « propterea suspicari valemus veri aliquid ipsum quoque protulisse, et de verbis potius quam de sententia esse litem ». Dicendo questo, tuttavia, non si intende assolutamente ripiegare verso un concordismo ad oltranza, indice più che altro di molta stima per i due antichi filosofi, ma fonte pure di erroneità nei loro confronti : « Asserere Platonem de omnibus cum Aristotele consentire, profecto falsum censeo; et qui universum concilium sunt polliciti, ut Ioannes Picus, Simplicius, Boëtius, et alii viri celebres, potius indicarunt reverentiam suam erga utrunque humanæ sapientiæ lumen, quam rem aptam perfici et principiis eorum congruentem » [80].

Più corretta invece è la posizione di coloro che scrutando con attenzione i principi fondamentali, le mediazioni teoretiche e le conclusioni dei due filosofi, sanno dimostrare in quali punti v'è un reale dissenso di dottrina e dove, al contrario, essi sono d'accordo, sebbene il diverso modo di esprimersi (più vicino al linguaggio comune quello aristotelico, infarcito di metafore quello platonico) dia l'impressione di una divergenza che in realtà non esiste : « Recte faciunt qui accurate utriusque philosophi decreta considerant, perpendentesque fundamenta, principia et media utriusque, patefaciunt nonnunquam re et sententia dissentire, nonnunquam vero sententiam esse eandem, ob varietatem tamen vel considerationis rei, vel relationis, vel usus vocum, videri varia sentire et inter se pugnare » [81].

Così nella questione sopra accennata se uno possa fare il male volontariamente o no, sostanzialmente essi sono d'accordo, con solo qualche leggera differenza di prospettiva; si diversificano invece nel modo di esprimersi. Platone infatti ha un concetto più puro e più esigente della scelta volontaria che non Aristotele : il primo la considera in modo ideale, quale dovrebbe essere nella sua essenza pura o nelle sostanze separate, scevra da qualsiasi condizionamento passionale; questi invece tien conto della situazione ontologica reale dell'uomo e della possibilità concreta del suo agire, in bilico tra le sollecitazioni della sensibilità bruta e le indicazioni emergenti della ragione verso i valori. Ne segue logicamente che mentre per Platone, in confronto a un esercizio puro della volontà, il nostro atto fuori dalle condizioni ottimali richieste non si può dire nè totalmente involontario nè pienamente volontario, bensì intermedio tra i due estremi, per Aristotele invece l'assenza di costrizione esterna e la conoscenza del fine rendono volontaria la determinazione, e pertanto volontariamente malvagio chi compie tale scelta [82].

Platone, inoltre, era incline ad ammettere un certo influsso delle stelle determinante le inclinazioni e la formazione del carattere di ciascun uomo, per cui secondo lui uno non è totalmente libero nella percezione e nella conoscenza delle cose, diversificandosi questa secondo i predetti influssi. Aristotele, al contrario, spiega naturalisticamente il temperamento

e ammette una conoscenza obiettiva dell'oggetto, indipendentemente dal condizionamento della volontà. Tale conoscenza, poi, non è legata alla visione delle idee, per cui un delinquente potrebbe sempre scusarsi dichiarandosene sprovveduto, ma a un processo puramente naturale e comune, tale da salvaguardare l'intelligenza e la forza delle leggi nello stesso modo per tutti i cittadini [83].

Questa aderenza costante all'esperienza sensibile, al dire dell'autore, portò Aristotele a interessarsi di meno della vita futura e della conoscenza di Dio, guidando la sua attenzione esclusivamente verso quelle virtù che compongono i movimenti passionali e rendono possibile una ordinata convivenza civile nella Stato ; tutto all'opposto di Platone, il quale prestando fede alle dottrine religiose degli antichi teologi con maggiore pietà sentì il problema di Dio e delle virtù che a lui orientano la vita umana. Ecco perchè Aristotele non incluse nell'elenco delle virtù da lui esaminate quelle concernenti la religione : « Prima (ratio) est quia sub nube solum et a longe inspexit pertinentia ad cognitionem modumque operandi Dei. Insuper futuram hominis vitam penitus ignoravit, propterea pietatem, religionem et sanctitatem, quæ illi ut radicibus haerent, obscurissime inspexit. Plato vero, quia priscis theologis in attinentibus ad Deum fidem præbuit, recte magis de illis sensit, ac magis pie loquutus est. Secundo, Aristoteles virtutes consideravit quæ civiles sunt, nos recte disponunt erga homines, quibus humanæ perturbationes componuntur, non autem eas quæ ad futuram gloriam perducunt » [84].

Ancora più incalzante e approfondito si fa il tentativo di un confronto tra i due pensatori dell'antichità nel V gradino dell'opera, allorchè dopo aver illustrato la virtù della sapienza ed elencati i sapienti dell'antica Grecia, il Piccolomini si chiede chi tra i due possa rivendicare per sè il primato nella sapienza (« Quinam eorum inter sapientes de vera sibi primatum vindicaverit ») [85].

Gli atteggiamenti degli studiosi nei loro riguardi sono stati molteplici attraverso i secoli. Alcuni, per colmo di malanimo, giunsero a disprezzare ambedue i filosofi come vani e imbroglioni ; altri, « minus insanientes », sovraesaltarono uno dei due, disprezzando l'altro ; quelli invece « acriore iudicio prædiți » valutarono tutti e due come fari di sapienza in uno sforzo di conciliazione totale o di un serio confronto critico delle rispettive posizioni. Il pericolo, infatti, di fronte a Platone e ad Aristotele è di valutare soltanto uno senza aver capito sufficientemente l'altro ; invece bisogna tenere per fermo che essi sono incomparabili, nel senso che essendo clascuno pervenuto al fastigio del sapere per una propria via distinta, « in utroque proprium aliquid reperitur, in quo nemini est secundus » [86].

Per comprendere questa decisiva affermazione si deve considerare che esistono due metodi per giungere al perfetto acquisto delle scienze e delle arti : « unum per doctrinam, disciplinam et auscultationem ; alterum per inventionem, excitationem et reminiscentiam ». Il primo (che è quello aristotelico) suppone la mente umana potenzialmente aperta a tutte le conoscenze, e muove dalle cose sensibili concepite come realtà

in sè ; il secondo crede nelle idee e ragioni innate, ridestate occasionalmente dagli oggetti pensati quali ombre e immagini della realtà vera. « Horum duorum generum, commenta il Piccolomini, quod firmius et verius sit, Deus scit ; nos autem eatenus absolute verum cognoscimus quatenus divinitus illustramur » [87].

Ora, Aristotele eccelse nel primo metodo, Platone nel secondo ; per la genesi e l'insegnamento di una scienza ci vuole il rigore metodologico e l'esattezza dei termini impiegati da Aristotele, per stimolare l'ingegno e suscitare il ricordo, invece, è più adatto il meno severo metodo dialettico platonico e il suo stile ornato e poetico che molto indulge alle metafore, avvalendosi anche dell'ironia per smascherare l'ignoranza dei sofisti : « Pro ordinandis docendisque scientiis necessaria sunt principia solida, firma, constantia, ex sensibilibus nobis familiaribus deprompta : quod servavit exactissime Aristoteles. Pro excitandis ingeniis, latenteque scientia in lucem revocanda, etiam dialecticæ et rhetoricæ rationes satis sunt, quas venustissime format Plato » [88].

Da ciò si spiega il diverso atteggiamento dei due di fronte alle realtà sensibili di quaggiù, considerate come ombre di cui non si dà che fuggevole opinione da parte di Platone, il quale confessava perciò di non sapere, appunto per sollevare l'intelligenza umana alle realtà intelligibili la cui conoscenza giace innata in fondo al nostro spirito e abbisogna soltanto di venir ridestata ; Aristotele, al contrario, fondando l'intera conoscenza sulla realtà sensibile prese con maggiore serietà gli oggetti individuali da lui identificati con le sostanze prime, e dichiarò di saperli e di poter insegnare ad altri la propria conoscenza. Appare ridicola, pertanto, l'obiezione mossa da certuni contro Platone di non aver lasciato un sistema organico della sua dottrina ; è chiaro infatti che « si id fecisset, suam viam, suumque philosophandi genus evertisset ».

Per stabilire un contatto con il mondo delle verità assolute risiedenti nelle idee Platone prestò credito ai primi sapienti come a oracoli ispirati da Dio, accogliendo inoltre qualsiasi forma di intuizione o di esperimentazione interiore che in qualche modo richiamasse al mondo divino. Assai diversa è la gnoseologia di Aristotele, il quale riteneva che tutto il sapere deve faticosamente formarsi in noi attraverso l'esperienza dei sensi e le argomentazioni che da quella mediante la ragione è possibile dedurre.

Ci troviamo così di fronte a due universi di discorso, fondati su due concezioni diverse della realtà, da cui scaturiscono due concezioni della vita e dell'etica quanto mai lontane : « Sic itaque Aristoteles exactius vires humani ingenii periclitatus est, Plato magis in superno lumine est confisus ; Aristoteles pro explicandis his quæ apparent, magis valuit, Plato pro novis indagandis, formandisque sublimioribus abstractionibus ; Aristoteles in tradenda arte rhetorica refulsit, Plato in usu ; Aristoteles firmius haeret mortalibus, Plato liberiore spiritu nos elevat ad supera ; Aristoteles nos exactissime format pro degenda hac mortali vita, Plato sublimius nos dirigit ad futuram » [89].

Dopo quanto s'è detto, la domanda circa una presunta superiorità di uno o dell'altro dei due sommi pensatori risulta pleonastica ; il rapporto è da intendersi in prospettiva dialettica e complementare : essi sono due

ineguagliabili tappe provvidenzialmente disposte e percorse dallo spirito umano nella ricerca della verità, completate infine soltanto dalla rivelazione del Figlio di Dio ; occorre perciò rifarsi a/e utilizzare il magistero di ambedue, senza esclusioni o assurde riduzioni conciliatrici dell'impossibile. Conclusivamente, dunque, « constat itaque, inter humana sapientia fulgentes, Aristotelem et Platonem sibi principatum optasse ; constat utrunque suo genere esse summum, nobis utilissimum, a nobisque accurate legendum. Quod enim illi suo progrediendi genere non præstiterunt, alius præbere non valet ; et qui ad alterum eorum sibi viam obstruit, uno se mentis oculo privat ; quique eos omni ex parte conciliare nituntur, cum eorum viæ sint distinctæ, omnia evertunt, confundunt, eis adversantur, et genera duo progrediendi utilissima et distincta inutiliter permiscendo evertunt » [90].

Il riconoscimento di tale autonomia e profondità di discorso dei due filosofi antichi da parte del Piccolomini rappresenta una posizione certamente superiore alle più spiccie e monocordi valutazioni incontrate sinora negli autori padovani esaminati ; essa consente al nostro professore di confrontare più liberamente le dottrine rispettive di ambedue in base a un criterio strettamente razionale, senza estranei pregiudizi autoritativi. Così si può rivelare che oltre la già scontata rigorosità del metodo aristotelico nella costituzione del sapere, il Piccolomini ne approva la gnoseologia fondata sulla ragione e sui dati di esperienza, criticando esplicitamente e con espressioni abbastanza severe la teoria platonica della reminiscenza [91].

Più tortuoso, invece, si fa il suo discorso allorché affronta il tema del sommo bene e della critica aristotelica all'idea del bene in Platone ; egli disapprova interamente questa critica come fondata su dei presupposti ingiustificati, ma alla fine tenta egualmente un compromesso di conciliazione tra i due, spostando lo sguardo, con forzosa argomentazione, sulle conclusioni metafisiche di fondo che accomunano i due pensatori. Evidentemente, mancava al Piccolomini quella più larga informazione storiografica e perizia filologica che soltanto agli studiosi attuali consentono di intendere in modo più obiettivo quella difficile pagina dell'*Eudemia* e della *Nicomachea* in cui alla univocità pitagorizzante dei concetti dell'ultimo Platone, Aristotele veniva opponendo una nozione del bene più legata all'esperienza e un concetto di scienza diverso da quella deduttivistica ivi sottesa [92].

Il nono grado dell'opera piccolominiana è interamente dedicato alla determinazione del sommo bene, o felicità suprema dell'uomo, vuoi come fine prossimo dell'azione, vuoi come fine ultimo nella contemplazione. Per gli stoici, largamente chiamati in causa in queste pagine, il sommo bene consiste nella virtù ; per Aristotele, si sa, esso è costituito dall'attività propria dell'uomo conforme alla sua facoltà più alta virtuosamente esplicantesi, attività cui si accompagna la gioia o il piacere risultante da tale perfettissima azione ; Platone nel *Fedro* e nel *Filebo* descrive il sommo bene nella gioia della vita contemplativa attinta dopo la morte [93].

Aristotele, indebitamente secondo l'autore, consociò nella trattazione del sommo bene inteso quale felicità dell'uomo la critica all'idea platonica del bene sommo, che invece designa una nozione di ordine ontologico o

metafisico. Senz'altro è vero che non è facile rendersi conto subito cosa intendesse precisamente Platone con tale espressione, però da quanto egli scrive soprattutto nei libri VI e VII della *Repubblica* è evidente che per tale idea non si deve intendere uno dei concetti distinti della mente, quanto piuttosto l'indicazione di Dio stesso quale principio e causa dell'universo (« sed per ideam boni denotasse bonum supremum, ac immensam divinitatis fœcunditatem, initium et finem omnium »), cioè il principio primo, fonte e forma del mondo intelligibile, norma suprema del mondo morale, dal quale ogni verità e ogni bontà discende dunque nelle cose e nelle azioni umane [94].

Il pesante attacco mosso da Aristotele alla nozione dell'idea del bene come irrazionale nella sua univocità e nella riduzione a un'unica forma di sapere distaccata dall'esperienza e inutile alla prassi, è stato sempre giudicato talmente valido « adeo ut ob eas Latini interpretes Platonem ut delirantem, et ideam boni ut commentum aliquod negligeant et despiciant ». Eppure dichiara l'autore, a essere sinceri e parlare liberamente, quelle ragioni sono molto superficiali (« satis leves ») e l'intera controversia non serve in alcun modo all'asunto aristotelico nè si può dire sia discussa nel luogo adatto [95].

Innanzitutto si deve osservare che l'idea del bene rappresenta in Platone una realtà oggettiva sostanziale esterna (come si è detto : la sostanza divina), non l'affezione soggettiva interna di cui egli aveva parlato nel *Filebo ;* ora Aristotele, se fosse stato coerente al proprio intento perseguito in quel passo dell'*Etica,* avrebbe dovuto discutere questa seconda accezione del bene, non equivocare con la prima, che era fuori tema. Ma oltre che interamente fuori discussione gli argomenti recati non incrociano il bene platonico, poichè muovono tutti dal presupposto che quel bene sia un concetto mentale, come l'idea di leone o di uomo o altre nozioni specifiche, mentre è risaputo che la somma triade di uno-bene-bello si converte platonicamente nella nozione e nella realtà stessa del principio assoluto, dal quale come da sorgente discendono le perfezioni molteplici partecipate dai singoli enti. In ragione di tale unità di principio, per lo stesso Aristotele, del resto, è possibile una medesima definizione del bene, un'unica scienza dell'essere, nonostante la diversità analogica dei singoli generi e delle specie di realtà e bontà derivate [96].

Egualmente falso è il rilievo che secondo Platone la cognizione del bene dovesse servire come mezzo per la consecuzione del fine specifico delle singole arti. Platone intendeva alludere esclusivamente al contenuto etico delle azioni compiute in ogni genere di attività umana, persuaso che la rettitudine morale consiste fondamentalmente nella conformità della vita con la volontà divina, e chi pertanto ignora il sommo bene si aggira nella vita come privato della bussola [97].

In tutta questa spiacevole e deformante polemica con il suo maestro, conclude il Piccolimini, si può concedere una qualche attenuante ad Aristotele a motivo della imprecisa distinzione che egli vi trovava tra il bene come idea e il bene come oggetto o come stato soggettivo ; ma nonostante la completa negazione da parte di Aristotele della dottrina delle idee, di una mente prima distinta da Dio e di una vita futura beatificata dalla

contemplazione di tale *nous*, come sostengono i più eminenti platonici, rimane lo stesso tra i due filosofi un fondo di posizioni dottrinali così radicali e concordi che il Piccolomini si sente propenso ad affermare che pure nella presente questione si sia trattato piuttosto di un litigio di parole e di una diversità di prospettive nell'affrontare il tema, che non di un'autentica divergenza di posizioni speculative tra loro.

Infatti, Platone e Aristotele, egli scrive : « consentiunt tamen, quia ambo primum principium unum statuunt, illudque summum bonum affirmant, ac esse censent externum scopum et obiectum summi nostri boni, cui nitendum est pro facultate reddi similes ; eius tamen incomparabilem fœcunditatem per omnia natam effundi et propagari Plato appellat nomine ideæ boni, quo nomine Aristoteles utendum non censuit ». Che tale sia il pensiero di Platone sul bene metafisico primo non v'è dubbio alcuno ; che in esso convenga pure Aristotele lo si desume chiaramente da alcuni passi dell'*Etica* e dal XII della *Metafisica*, ove appare evidente la tensione universale degli enti e dell'uomo verso il bene divino ; perciò anche nella questione sull'idea del bene si può concludere che mentre Platone è d'accordo con i teologi cristiani, « Aristotelem autem ab eo verbis potius quam sententia dissentire » [98].

Da quanto siamo venuti esponendo appare dunque che il Piccolomini, di fronte a Platone e Aristotele, nonostante il riconoscimento esplicito di una piena autonomia critica tra i due pensatori e la condanna decisa e ripetuta del concordismo, declina alla fine lui pure verso un atteggiamento costante di conciliazione, forse a ciò sospinto da una carenza di prospettiva storica e da una insufficiente penetrazione della peculiarità genetica ed evolutiva del pensiero dei due classici. Tale atteggiamento, inevitabilmente, trascina con sè delle implicazioni metodologiche e teoretiche che si risolvono generalmente a favore della impostazione e della soluzione aristotelica dei problemi, anche se si tratta di un Aristotele che viene letto meno nella linea fisicistica abituale dei padovani, e sul quale è filtrato qualcosa della tensione metafisica più urgente nelle opere di Platone.

Nella vastissima *Universa philosophia de moribus* molti sono i problemi discussi dall'autore che meriterebbero un attento esame, sia per l'ampiezza della erudizione, sia per la straordinaria perizia e sensibilità filologica con cui vengono analizzati e confrontati i termini aristotelici, nella ricerca di una precisione e rigorosità semantica degna della migliore tradizione umanistica, sia infine, per l'equilibrio delle soluzioni adottate anche nei dibattiti mordenti sulla realtà contemporanea al professore padovano. Ci limitiamo qui, a modo di saggio, all'esame del problema della libertà, che nell'etica ha sempre giuocato un ruolo fondamentale e ineludibile.

L'argomento occupa una estesissima parte del secondo gradino, essendo inserito nella ricerca sui principi della virtù, tra i quali è la volontà. Della libertà viene circoscritta la definizione, vengono illustrate le numerose obiezioni di indole filosofica, teologica e cosmologica, se ne precisa l'essenza, la genesi e il principio proprio. L'autore giudica come preliminare la distinzione della libertà dall'azione spontanea naturalistica, poichè la libertà a suo parere è sempre essenzialmente collegata con la

ragione, si fonda sulla struttura ontologica dell'uomo, che risultando composto di materia e forma trova in esse una fonte di condizionamento nelle sue inclinazioni sensibili e un principio, che kantianamente si potrebbe denominare noumenico, di libera scelta [99].

Essenzialmente la libertà consiste nella capacità che abbiamo di argomentare e di deciderci per l'una o l'altra alternativa senza esservi determinati dall'istinto naturale, e questro potere lo avvertiamo soprattutto nella capacità di resistere e di controllare le inclinazioni e gli impulsi dell'animo. L'uomo, pertanto, a immagine di Dio supremo reggitore del mondo, è in certo modo lasciato a se stesso, alla propria decisione e responsabilità nella costruzione della propria perfezione e del proprio mondo dei valori : ciò segna il massimo di dignità compatibile con un essere come il nostro, tiranneggiato dalle contraddizioni dei sensi e tuttavia dotato della forza di trascendersi verso una perfezione di ordine spirituale appartenente alla sua libera creazione personale [100].

Questo potere di decisionalità, chiamato libero arbitrio, non trova la sua origine nella pura razionalità umana nè nella costituzione temperamentale, come pensavano Alessandro e Galeno, poichè queste sarebbero piuttosto due fonti di determinismo e non di libertà, bensì ha la sua vera origine nella indipendenza della forma umana dalla materia, secondo il principio che quanto più una forma è sciolta dai vincoli e dal dominio della materialità, tanto più si erge libera e in grado di reprimere e orientare le stesse pulsioni corporee : « Propterea dicamus, scrive l'autore, primam ac veram originem libertatis esse solutionem a materia ; ex eo priman ac veram originem libertatis esse solutionem a materia non pendet, libera et sui domina esse dicitur » [101]. La riduzione dell'anima umana a principio materiale impedì ad Alessandro e ai suoi seguaci di elevarsi alla fondazione della libertà, la cui affermazione, pertanto, diviene un argomento decisivo a favore della sua immortalità [102].

Cercando, infine, in quale delle facoltà dell'anima risieda formalmente la libertà, l'autore si trova dinanzi a due opinioni molto solenni e con una lunga storia in contrasto tra loro : quella di chi l'assegna alla ragione, e quella di chi la ripone nella volontà, o capacità di scelta. Prima di pronunciare la propria soluzione il Piccolomini richiama alcunti dati di psicologia aristotelica, avvertendo che le facoltà non si distinguono realmente dall'essenza dell'anima nè tra loro, inoltre che la volontà viene intesa in senso largo per qualsiasi forma di appetizione (anche razionale), infine che la radice della libertà è l'indipendenza dalla materia. Ne derivano logicamente alcune conclusioni secondo le quali il vero soggetto ultimo della libertà deve considerarsi l'uomo nella sua integralità, poichè lui solo è il principio attivo completo cui sono riferite le diverse azioni. Ciò premesso, tuttavia, è possibile affermare che in ogni funzionamento della mente e delle sue facoltà attive, in quanto sciolte dalla materia, è presente un certo grado di libertà, proporzionato alla funzione e alla subordinazione che ogni facoltà ha nei confronti delle altre in ordine alla propria attività. Pertanto, poichè la ragione ha un compito direttivo e la volontà (o appetito) esecutivo, si deve legittimamente concludere che la libertà è situata in modo primario, essenziale e virtuale, nella ragione ; in modo applicativo, invece, derivato e manifestativo, nella volontà, la quale per non essere dis-

tinta dalla ragione, da questa desume la sua stessa caratteristica proprietà essenziale della libera determinazione nelle scelte operative :

« Ex his tria colligo. Primum est : in omni mentis gradu et facultate ad actionem ordinata locum habere libertatem arbitrii, cum omnis sit a materia soluta, et simul ad actionem conspiret. — Alterum est : eo ordine et gradu libertatem competere facultatibus mentis, quo ad actionem conspirant, et per naturam sunt subordinatæ ; et quia ratio dirigit, appetitus exequitur, propterea libertas est in ratione, ut in principe et dirigente ; in appetitu eius, ut in exequente. In principio consideratur radix libertatis et actionis, in appetitu usus eius ; in principio includitur in virtute, in appetitu magis cum apparente forma ; in principio quoad naturam primo inest, in voluntate primo quo ad nos, quatenus voluntas est proximius agendi principium. In ratione est libertas quatenus ipsa non per naturam definita est ad unum quod ei offertur, sed valet de oppositis ratiocinari, se primum principium constituere agendi vel non agendi aliquid, et sub communibus enunciationibus modo unam modo alteram minorem collocare, et propterea homo dicitur dominus et princeps suarum actionum ; in voluntate vero servatur libertas : primo, quia non est re distincta a mente ; secundo, quia pendens et formatum a libero, liberum dicitur ; tertio, quia in ea libertas semetipsam per opera patefacit, veluti etiam dicimus manum principis liberam et dominam esse... — Colligo tertio vere et proprie liberum debere dici non rationem, non voluntatem, sed hominem, quia homo est integrum agendi principium, et eius ut totius agentis dicuntur esse actiones [103]. »

Una nozione razionalistica della libertà come questa, più che all'osservazione dell'esperienza e della psicologia umana, sembra appoggiarsi all'autortià di Aristotele, in quei passi principalmente ove è detto che l'azione dipende ultimamente dal giudizio di convenienza dettato dalla ragione. Se perciò la volontà non è identificata con l'istinto e con la passionalità bensì con il giudizio della ragione, allora à evidente che non ha senso parlare di un primato dell'una o dell'altra, o supporre in esse un contrasto che non dovrebbe assolutamente più proporsi : si tratta, cioè, di un'unica libertà che è quella razionale, propria dell'uomo, scrive l'autore, il quale sembra anticipare già qualche eco della concezione spinoziana della libertà intellettuale della sostanza assoluta, coincidente con la intima necessità della sua essenza [104].

Il Piccolomini, che pur aveva efficacemente reagito alla riduzione materialistica delle azioni e del comportamento (*mores*) alla struttura temperamentale corporea, secondo la linea di Galeno condivisa in parte da Alessandro, salvaguardando inoltre la libera decisione del nostro destino dagli aberranti insegnamenti astrologici dell'apoca in cui visse, sembra non aver avuto la forza speculativa sufficiente per garantire la spazio della libertà di fronte alla facoltà valutativa razionale delle situazioni, inciampando così in una forma di intellettualismo etico che prepara la via ai più recenti sviluppi del monismo assolutistico, nel quale la libertà viene dissolta nella necessità del vero assoluto, identificato con la sostanza o con lo spirito che si fa mondo o si fa storia.

Dalla scuola del Piccolomini uscirono centinaia di giovani veneti, alcuni dei quali lasciarono qualche modesta traccia della loro formazione in opere d'intonazione filosofica, mentre la maggior parte fu distratta presto negli affari politici e diplomatici della Repubblica o ingaggiati per un ministero negli alti ranghi della gerarchia ecclesiastica. Di questi allievi il maestro andava fiero ; appena può ne ricorda i nomi e gli scritti vantandosene con una punta non aliena da servilità, dichiarando egli di aver dedicato il suo tempo e l'intera sua vita appunto alla formazione dei nobili e colti patrizi, gloria del Senato e speranza dello Stato meglio costituito e meglio governato di tutta la storia [105].

Tra questi vogliamo ricordare soltanto Stefano Tiepolo, nipote del più illustre cavaliere e procuratore di s. Marco, Paolo Tiepolo, distintosi per eroismo cristiano e civile nella peste del 1576, quella stessa durante la quale il Piccolomini aveva posto mano alla sua opera. Come gloria della famiglia Tiepolo, tra gli altri personaggi veneziani distintisi per virtù eroiche, nel VI gradino l'autore parla del giovane Stefano, che emulando nel suo genere lo zio difese dinanzi al Senato in una pubblica disputa il suo volume degli *Academicarum contemplationum libri decem,* appena uscito in prima edizione a Venezia, nel quale il novello autore veniva ordinando per primo in modo sistematico la dottrina platonica, meritandosi in tal modo la direzione della Biblioteca di s. Marco [106].

Ancora recentemente il Garin ha avanzato l'ipotesi sostenuta già da contemporanei e da storici precedenti che la paternità dell'opera fosse del Piccolomini e il Tiepolo un semplice prestanome per coprire l'introduzione di teorie platoniche nella cittadella padovana dell'aristotelismo [107]. A nostro avviso, la debolezza del motivo avanzato e l'esplicita attribuzione del Piccolomini stesso nella sua *Universa philosophia de moribus* quasi contemporaneamente redatta, non rendono accettabile nè credibile la copertura del vero autore (del resto non più necessaria in una Padova di fine Cinquecento), anche se effettivamente la sostanza del testo del discepolo riflette naturalmente le posizioni del maestro, sebbene con qualche piccolo distanziamento critico che si potrebbe documentare.

In questo suo lavoro il Tiepolo non affronta esplicitamente il problema morale, ad eccezione di una parziale discussione sulla felicità cui è dedicato il libro decimo, e che egli concepisce platonicamente e cristianamente quale fruizione del sommo bene divino, ritorno dell'anima all'Uno dopo la discesa nel corpo, mediante l'esercizio delle virtù etiche che rappresentano una purificazione dalla sensibilità e una elevazione contemplativa alla verità ideale. Sulla dottrina civile dei platonici egli promette che sarebbe ritornato in una seconda opera [108] ; ma noi per ora ci limitiamo a quanto egli scrive sul rapporto Platone-Aristotele, ribadendo con maggiore energia e intransigenza le posizioni già note del suo maestro, ai fini di completare così il quadro dei padovani in tale settore.

La discussione sul tema è posta nel proemio all'intera trattazione, rivestendo perciò stesso un valore metodologico e programmatico inequivocabile. Platone e Aristotele, dichiara il Tiepolo, sono universalmente considerati « duo humanæ sapientiæ lumina » tali da concentrare in sè come in un fuoco tutto il sapere degli antichi e la verità che brilla pure ai moderni. Erra, pertanto, sia chi pretende di appoggiarsi ad uno solo,

trascurando l'altro (sarebbe come privarsi volontariamente di un occhio), sia chi vuole a tutti i costi conciliarli in ogni cosa, confondendo la diversa ispirazione del rispettivo sistema. La cosa migliore, invece, è lo studio accurato del pensiero di ciascuno, procedendo in modo che dapprima si impari da Aristotele il metodo, l'ordine e i diversi livelli delle scienze, e quindi, così scientificamente equipaggiati in un sapere che egli giudica ancora ristretto, accostarsi alle copiose fonti platoniche per dilatare la dottrina, rinvigorirla, aprendola a un esito trascendente, cioè a una conclusione metafisica più elevata nella linea di Platone [109].

Di fronte alle posizioni controverse bisogna scrutare attentamente i principi e i metodi rispettivi, quindi vedere se si tratta solo di una divergenza verbale o anche dottrinale, come avviene allorchè i due filosofi disputano intorno alle realtà fondamentali, quale la dipendenza del mondo da Dio, le idee, la conoscenza di Dio, il processo conoscitivo ecc. Certamente, in tali casi di reale controversia tra i due diviene ardua una decisione sicura da che parte si trovi la verità : « ubi enim inter Aristotelem et Platonem est controversia, difficile est veritatem conspicere » [110] ; tuttavia, pure in questi casi occorre decidersi per colui « cum quo ratio magis videbitur consentire ». Il dissenso tra i due pensatori, se ci impedisce di ridurre a forzata unità le loro opposte teorie, non ci deve però ostacolare nel ricercare lo stesso con maggiore insistenza e tenacia qualche lembo di verità in tali argomenti per sè oscuri, anche se siamo persuasi che l'ultima tappa del vero si celebra oltre la filosofia, cioè nella rivelazione delle fede divina cristiana [111].

Come risulta evidente da questi cenni, il Tiepolo fa propria interamente la posizione metodologica del suo maestro ; ma il suo lodevole tentativo di una presentazione organica e sistematica del pensiero platonico che reggesse il confronto a petto di quello più noto e favorevolmente accolto dell'aristotelismo, sovente vien meno nella fase di attuazione, a motivo di una troppo angusta comprensione del profondo magistero di Platone, letto ancora ed esposto mediante le categorie e il sistema aristotelico, e ulteriormente irrigidito da una soverchiante preoccupazione teologica. A ciò si aggiunga la mancanza di prospettiva tra l'originaria ispirazione del maestro antico e gli sviluppi ulteriori forniti dall'Accademia e soprattutto dal neoplatonismo, che impediscono al nostro autore di valutare obiettivamente alcune dottrine capitali dell'autentico Platone, o di difenderle saggiamente dagli attacchi di Aristotele e dei diversi commentatori della scuola peripatetica, predominanti nella tradizione occidentale [112].

Non più di un cenno merita il *Tractatus de paedia* di C. Cremonini, che è fondamentalmente una specie di « discorso del metodo », concepito nella linea aristotelica del sapere teorizzato dagli *Analitici*. La nozione di paideia infatti, che egli rivendica, si risolve in una capacità di cogliere la maniera corretta di apprendere e di insegnare, fondata sull'esperienza ed elaborata secondo le tecniche logiche : « Paedia est facultas recte iudicandi circa modum docendi et discendi, ex logica ortum ducens, cum opportuno experientiæ interventu » [113].

La necessità di tale formazione risulta evidente dalla considerazione della carenza di metodo e delle conseguenti confusioni che si notano in alcuni filosofi antichi, come « potest ostendere Plato, qui hac carens, rem in re posuit, mathematicam in naturalibus ». Platone, infatti, troppo ricco di fantasia, ricercava ovunque dimostrazioni di rigore matematico, anche contro l'esperienza e l'evidenza dei sensi. Ora, « sensus est sensibilium sufficiens iudex », ma un pensatore del tipo di Platone, da cattivo fisico, è portato a trascurare i dati sensibili per inseguire al loro posto ragioni di indole matematica : « Imperitia itaque saepe laboravit Plato, ob nimiam in mathematica consuetudinem », scriveva il Cremonini nel 1596, proprio mentre il collega Galilei insegnava nella stessa Facoltà matematica e astronomia, quel Galilei appunto di cui si narra che il nostro filosofo della natura non degnasse prendere in considerazione il nuovo strumento del cannocchiale, nutrendo più fiducia nella lettura del *De cælo* « cartaceo » di Aristotele, che non del cielo vero scrutato attraverso i sensi e una libera ragione [114].

Spiegando perchè nella definizione di paideia egli avesse posto « experientia » e non « consuetudo », il nostro autore afferma di averlo fatto poichè mentre l'esperienza termina in un atto di intelligenza sul reale e tende verso il costituirsi in scienza quale sua espressione perfetta, l'abitudine invece concerne l'acquisto delle virtù etiche, la moderazione delle passioni, dimostrando così di non saper raccordare per nulla il discorso etico alla dinamica dei problemi emergenti dall'esperienza stessa sotto l'aspetto morale ; una insensibilità questa ora enunciata, tipica dei nostri rinascimentali, ma che grava pesantemente sulla concretezza e sul metodo stessa della costituzione di una filosofia morale autenticamente razionale e adeguatamente umana [115].

Conclusione

Queste narrate sono le vicende, gli autori, i contenuti della filosofia morale nel Rinascimento a Padova. Al termine di questa lunga disquisizione, dopo il recupero storico-documentario e l'analisi delle espressioni più significative nella riflessione etica ivi fiorite sia nella cultura accademica che in quella extra-universitaria, siamo ora in grado di comprendere perchè nel titolo della presente ricerca si è parlato di un « problema » della filosofia morale. Effettivamente, in questi due secoli la morale resta ancora un problema, non solo nel senso radicale e perenne per cui il mondo della vita, della prassi e dei valori che in essi si incarnano restano e resteranno per ogni uomo un problema sempre aperto e mai pienamente risolvibile, ma problema anche nel senso più semplicemente strutturale e metodico, poichè non si sono ancora trovate le linee specifiche del discorso etico e la via per una sua posizione veramente scientifica.

Nel clima dello Studio patavino caratterizzato da una intensissima attività speculativa logica e fisica, giuridica e medica, metafisica e teologica, gli umanisti dapprima impostano un allargamento del sapere puntando sui contenuti antropologici, etici e politici, estetici e storici, desunti soprattutto

dai modelli classici, tuttavia senza l'impegno e il sostegno di una riflessione metodico-scientifica di tali temi fortemente esistenziali. La situazione giuridica della cattedra di morale, come si è sottolineato, non era di alcun aiuto nella maturazione dei contentui e dei compiti fondamentali di tale prezioso insegnamento, almeno fino a che l'autorità statale non intervenne direttamente nell'organizzazione statutaria di tale disciplina. Ma intanto, si è notato, il senso di frustrazione degli studenti e, fuori dell'ambiente universitario, le istanze concrete e vitali del sapere lievitavano l'ambiente culturale veneto, incrociandosi fecondamente con la riscoperta e la conoscenza sempre più vasta del magistero etico-politico di Platone. Da questi anni, nei centri elaboratori della scienza scatta un nuovo circuito : la polarità Platone-Aristotele, in ordine a determinate scelte metodiche e a obbligate prese di posizione intorno ad argomenti di vasto respiro gnoseologico e metafisico.

I padovani, allevati per secoli all'ombra indiscussa dell'unica *summa* aristotelica, ora subiscono una scossa benefica che li stimola a delle discussioni e a delle opzioni radicali. Come si è visto, però, nonostante la suggestività e la profonda umanità del filosofare platonico, anche negli autori più aperti e favorevoli alle spinte umanistiche, Aristotele rimane il maestro preferito anche nell'etica : la morale « padovana », cioè, continua a strutturarsi secondo il metodo, l'impostazione e le soluzioni delle *Etiche* aristoteliche. Il divino Platone è sentito e vissuto ormai da tutti i nuovi docenti padovani come un inimitabile maestro di vita, scopritore inesauribile di nuovi mondi di valori e di bellezza, è ammirato per la sua carica di religiosità, la sua tensione metafisica e la sua vicinanza sorprendente con le dottrine della fede cristiana, ma il suo dialogare sconcerta, il suo stile ridondante e metaforico viene giudicato indegno di un autentico pensiero filosofico, atto piuttosto a confondere che a precisare i concetti o a rinsaldare la cogenza apodittica delle dimostrazioni. Pertanto, le discussioni intorno al fine ultimo (la felicità), le virtù morali e intellettuali, la saggezza, l'amicizia, il bene sommo ecc., vengono costantemente ricalcate sui moduli della nicomachea, pur con qualche spunto platonico di rinforzo e di conferma. Evidentemente, la struttura rigorosa della scienza appresa sugli *Analitici secondi* impediva ai padovani l'accoglienza di un altro metodo e di un altro stile più aperto e pieghevole di pensiero, qual era quello platonico ; ma in questo modo sfuggiva ad essi la ricchezza forse più grande del vero Platone, la natura della dialettica e quel *mèghiston màthema* cui essa solleva le intelligenze, cioè il bene e i valori, fondamento trascendente di una verità e di una prassi che solo in essi trovano la spiegazione e il termine autentico che li solleva dalla pura e contratta empiricità chiusa del fattuale.

Da questo punto di vista la situazione di disagio e la discussione condotta dai moralisti rinascimentali si rivelano alquanto superficiali ai nostri occhi ; pur rifiutando la conciliazione oltranzista degli antichi (o di alcuni platonizzanti alla Pico) tra i due filosofi classici, essi non hanno saputo cogliere l'anima speculativa profonda da cui è innervata sia l'etica di Platone che quella stessa di Aristotele. Diciamo questo perchè non ci sembra giusto affermare, come abbiamo sentito dire da costoro, che l'etica

del primo sia disincarnata e valida unicamente per la vita futura, nè ridurre quella del secondo a una forma di saggio empirismo pragmatico per questa vita terrena, privata e civile, troncandola dai supporti metafisici da cui essa pure muove, o dalla mèta trascendente verso cui tende.

Forse proprio a motivo di questa ancora troppo materiale e angusta comprensione del magistero morale dei filosofi classici, l'etica dei rinascimentali esaminati è rimasta un'etica di commento, scarsamente esistenziale e molto scolasticizzata, più che una riflessione viva e innovatrice. Prigioniera di schemi e discussioni sovente antiquate, più che aperta ai problemi concreti della contemporaneità o attenta alle radici profonde da cui prende vita e vigore ogni discussione sull'esistenza, il comportamento, il destino dell'uomo, in privato o nella città. Per questo si è parlato di un « problema della morale » nel Rinascimento.

Antonino POPPI,
Université de Padoue.

1. Ch. B. SCHMITT, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism*, Padova, 1971, p. 86.

2. *Ivi.*

3. Chi apra i « rotuli » dei docenti patavini, sfogli gli « acta graduum » delle migliaia di giovani laureati in diritto, medicina, arti, teologia, o percorra con lo sguardo gli stemmi innumerevoli dei rettori degli studenti appesi alle pareti delle aule e dei chiostri dell'antico palazzo centrale dell' Università, rimane ancor oggi pieno di stupore e non trova nel mondo universitario attuale un analogo punto di riferimento quale fu la Padova dalla metà del Trecento alla fine del Seicento, su cui gravitò l'universo dei maestri e scolari più prestigioso del mondo civile di allora, prolungando così sino alle soglie dell'età moderna la missione medievale di unificazione e propulsione culturale già svolta da Parigi e da Oxford nel Medioevo. La monumentale documentazione di questo enorme e prezioso materiale storico si può leggere ora nella serie dei volumi « Fonti per la storia dell'Università di Padova », dirette dal prof. P. Sambin, con la collaborazione della benemerita Editrice Antenore di Padova.

4. Cf. alcune notizie sul pensiero e le opere degli umanisti veneti qui sopra ricordati in G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, I, Bologna, 1949 ; E. GARIN, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, 1958.

5. Cf. Padova, Archivio antico dell'Università (sigla . A.A.U.), ms. 668, f. 310 r ; J. FACCIOLATI, *Fasti gymnasii Patavini*, II, Patavii, 1757, p. 119.

6. Cf. il volume dei « rotuli », Padova, A.A.U., ms. 242, f. 45, all'anno 1599.

Circa lo spontaneo collegamento della morale con la letteratura in genere, scrive P. O. KRISTELLER : « Moral teaching is often contained in leterary genres cultivated by the humanists where a modern reader might not expect to find it. The humanists inherited from the ancient and medieval grammarians and literary critics the view that moral instruction is one of the main tasks of the poet. Hence there is a moral or even moralistic note in some of the poetry they wrote, and in the interpretation they gave of the ancient poets in the classroom and in their published commentaries. The humanists also followed ancient and medieval theory and practice in their belief that the orator and prose writer is a moral teacher and ought to adorn his compositions with pithy sentences quoted from the poets or coined by himself », *The Moral Thought of Renaissance Humanism*, in *Chapters in Western Civilization*, I, N. Y. 1961 (III ediz.), p. 295.

7. Questa la lista dei professori di morale del Sei e Settecento, secondo il ms. 668 dell'A.A.U. cit., ff. 313 v-314 v : Giovanni Belloni, canonico padovano, 1594-1624 ; Flavio Que-

renghi, can. pad., 1624-1646 ; Albertino Barison, can. pad., 1646-1650 ; Giuseppe Maria Meraviglia, teatino milanese, 1651-1667 ; Francesco di s. Agostino Macedone, portoghese, francescano osservante, 1667-1681 ; Carlo Giuseppe Carlotti, can. pad., 1681-1718 ; Giacomo Giacometti, can. vicentino (sec. altri padovano), 1718-1737 ; Jacopo Stellini, dei Somaschi, 1738-1770 ; Silvestro Sivestri, del Seminario di Vicenza, 1773-1790, al quale succedette un altro canonico padovano, Giovanni Fiammingo. C'è da notare che molti dei professori qui elencati provenivano da corsi grammaticali e letterari, e lasciarono opere pertinenti temi di letteratura.

8. Tale cifra è ricordata da tutte le fonti manoscritte, oltre che dal Facciolati. Nei « rotuli » è possibile controllare le variazioni di stipendio delle altre cattedre e stabilire interessanti confronti.

9. Cf. FACCIOLATI, *Fasti cit.*, III, p. 313.

10. Cf. *ivi*, parte II, pp. 120-121, confermato dal ms. 668 dell'A.A.U., f. 310 r.

11. « Moralis philosophia saeculo quintodecimo recepta in Gymnasium est, non ita tamen ut ipsa per se staret et scholam constitueret, sed ut pro vario scholarum statu, modo uni accederet, modo alii, ad pensum augendum et industriam acuendam. Verum progressu temporis, ut fit, suum sibi professorem vindicavit, certumque auditorum genus sibi uni addictum. Geminata est aliquando, ut per eas iuniores professores ingenium experirentur, stipendio contenti argenteorum X », FACCIOLATI, *Fasti cit.*, II, p. 119.

12. Diamo l'elenco dei professori di filosofia morale sino al 1560, secondo la lista del ms. 668 dell'Archivio antico dell'Università, ff. 310 r-313 v. :

« 1407, 12 sett., Gasparo Barziza, bergamasco, con fior. 100.
1430, 22 sett., Padre Giov. Battista, agostiniano, con fior. 15.
1435, Venanzio da Camerino, che leggeva nei giorni festivi.
1436, lo stesso.
1477, 27 genn., Ermolao Barbaro, patricio veneto.
1481, 28 marzo : Decreto che la filosofia morale non si dia à scolari, ma a dottori, come è prescritto dagli Statuti.
1487, Lorenzo Tosa dagli Orzi Novi, che nell'anno 1484 fu Rettore, e nel 1493 si addottorò in medicina.
1496, Venanzio Tosco, cesenate, eletto quest'anno a pieni voti dal corpo tutto de' filosofi, e medici, a leggere filosofia morale collo stipendio ch'è solito darsi dall'Ecc. mo Senato.
1496, Giov. Andrea Ursinico Lusa, trevisano, eletto dall'Università de' Scolari col solito stipendio a darsi a questa cattedra.
1498, Paulo Silvio, vicentino : l'anno stesso prese la laurea nell'arti, 21 dicembre.
1500, Giov. Lodovico Gavazio, bresciano, che l'anno stesso si dottorò, 26 ottobre, nell'arti.
1500, 14 nov., Giacomo Filippo, figlio di Antonio da Troia, dalle Pellinegre.
1501, 30 ottobre, Marco Faella, veronese, che lo stesso giorno nelle arti prese la laurea.
1502, 17 nov., Bartolomeo Livio, cremonese : lo stesso giorno nell'arti si dottorò.
1502, 10 dic., Onofrio Bonafede, di Ancona.
1503, Girolamo Avogari.
1506, 29 giugno, per decreto dell'Ecc. mo Senato fu abolito il 2° luogo ; dal che si raccoglie che vi fossero due luoghi di filosofia morale.
1509, Giovanni Parma, veronese, con fior. 15 - Cessarono i professori di leggere per motivo della guerra di Cambrai, finita la quale si riaprì e fu deputato nell'anno.
1518, 2 agosto, Francesco Frigimelica, padovano, con fior. 15 ; 1519 passò al 2° di sofistaria.
1519, 30 dic., Rugiero Claudio, napoletano, con fior. 15.
1520, 30 nov., Domenico Busio, da Carmignolo, con fior. 15.
1521, 30 nov., Antonio Marini, trevisano, con fior. 15.
1523, 20 dic., Palamede Gualdio, da Castrotauro, con fior. 15.
1524, 30 nov., Lodovico da S. Bonifazio, veronese, con fior. 15.
1525, 30 nov., Girolamo Adorno, di Pavia, con fior. 15.
1526, 1 nov., Girolamo Rivola, bergamasco, con fior. 15.
1527, 30 nov., Prisciano Carduccio, da Lezze, con fior. 15.
1528, Vaca.
1529, 7 nov., Paulo Crasso, padovano, con fior. 15.
1530, 2 dic., Tommaso Secondo, da Cipro, con fior. 15.
1531, 1 nov., Giov. Antonio Secco, da Crema, con fior. 15.
1532, 15 gennaio, Benedetto Cocciano, bresciano, con fior. 15.
1532, 24 nov., Marco Canale, veneziano, con fior. 15 (veniva da 2ª scola di sofistica).
1533, 22 nov., Girolamo Amalteo, da Oderzo, con fior. 15.

1534, 23 sett., Giovanni Marinoni, bergamasco, che fu Rettore l'anno antecedente, con fior. 15.
1535, 1 nov., Francesco Perusini, da Montelupon, con fior. 15.
1536, 1 nov., Matteo Durastante, con fior. 15.
1537, Alessandro Zerla, di Crema (Tommasini, ed i libri Questori : Daniel Barbaro, veneziano).
1538, 1 nov., Giovanni Battista Luigi, di S. Severino, con fior. 15.
1539, 1 nov., Francesco Zenalio, bresciano, con fior. 15.
1540, 1 nov., Giovanni Butironi, veronese : lesse nel 2° del 3° libro di Avicenna.
1541, 1 nov., Girolamo Frigio, o Frizio, romano, con fior. 15.
1542, 1 nov., Giovanni Battista Vaccelli (Vachelius), bresciano, che leggeva l'anno avanti nel 2° del 3° libro di Avicenna.
1543, 1 nov., Baldassare Aldo, veronese, con fior. 15.
1544, 1 nov., Francesco Squarcia, piemontese, con fior. 15.
1545, 1 nov., Giovanni Battista Eletti, o Alati, d'Abruzzo, con fior. 15.
1546, 1 nov., Francesco Crolla, o Orola, piemontese, con fior. 15.
1547, 1 nov., Francesco Zini, veronese, con fior. 15.
1548, 1 nov., Sigismondo Geloo, della Pannonia, con fior. 15.
1549, Nicolò Londa, con fior. 15.
1550, Pietro Viola, vicentino, con fior. 15.
1551, 3 nov., Paulo Poli, o Pilo, mantovano, con fior. 15.
1552, 4 maggio, Camillo di Monte Badio, dalla Marca, con fior. 15.
1552, 4 maggio, Camillo di Monte Bodio, dalla Marca, con fior. 15.
1553, 5 nov., Giovanni Carnario, fiammingo, con fior. 15.
1554, Stanisalo Versorio, polacco, con fior. 15.
1554, 29 ottobre, Vangelista de Bolis, o Vola, cesenate, con fior. 15.
1555, 18 luglio, Leontio Calierio, vicentino, con fior. 15.
1556, 3 agosto, Cristoforo Baraballo da Monteregale, piemontese, con fior. 15.
1557, 9 nov., Rocco Lucio da Montefiore, della Marca anconitana, con fior. 15.
1558, Giovanni Battista Beruzio, o Betuzio, di Salò, con fior. 15.
1559, Isidoro Piccinardi, da Cremona, con fior. 15.
1560, Girolamo Spinarolo, siciliano, con fior. 15. — Fu levata in quest'anno la facoltà agli Scolari di eleggere i professori alle Cattedre. »

13. Cf. ms. 668, A.A.U., f. 313 v ; L. ROSSETTI, *L'università di Padova. Profilo storico*, Milano, 1972, p. 10.

14. Nel ms. 651 dell'A.A.U., f. 192 v, tra gli insegnamenti fissati per l'anno 1551 viene inserito ancora il nome di Lazzaro da Bassano, « con obbligo, vi si dice, di leggere un'ora e mezza almeno » ; esso ritorna pure nei rotuli dell'anno seguente, allorchè compare la prima volta il Robortello come docente, *ivi*, f. 198 v.

15. La prima notizia dell'accumulazione dei due incarichi si trova nel ms. 651 cit., f. 241 (a) r, nella lista delle materie e dei docenti per l'anno accademico 1562 : « Ad philosophiam moralem ordinariam et politicam, et ordinariam rhetoricam et poeticam, Ex. D. Franciscus Robortellus Utinensis ». La stessa dicitura ricorre nel ms. 242, nel rotulo del 1564, mentre nel ms. 651, f. 248 v, all'anno 1565 si legge che Robortello è deputato alla scuola di « umanità greca et latina, con libertà di leggere la morale di Aristotele » ; nei due anni successivi compare come incaricato pure della filosofia morale.

16. Ecco il testo della nomina del de Nores : « Sebastianus Venerio Dux Venetiarum. — Essendo la philosophia moral tanto utile alla vita civile prudentemente fecero li maggiori nostri nel instituire nel studio nostro di Padova un lettore che havesse ad insegnare così fruttuosa parte della Philosophia alli nostri giovani, acciochè non solo in se stessi fossero boni, et virtuosi, ma potessero anche ... (lacuna) et splendore alla Rep. nostra. Perchè essendosi da certo tempo in qua tralasciato di leggere nel detto Studio questa lettione, è molto al proposito proveder che da persona versata in quella parte di studij sia letta, come s'intende essere Domino Jason Noros Cypriotto, che al presente se ritrova in Padova, la prefata lettione della philosophia moral. Con stipendio de fiorini ducento all'anno per anni quattro di fermo, et doi di rispetto à beneplacito della Signoria Nostra. Quare. Datum die XXII Junii, Indicione 5°, 1577 », ms. 668 cit., f. 322 r.

17. Il FACCIOLATI, *Fasti* cit., III, p. 316, racconta che ebbe una violenta polemica con il professore di retorica A. Riccoboni sulla epistola oraziana « ad Pisones », nella quale fu scelto dal Riccoboni come arbitro il giovane studente Alessandro d'Este ; dopo un primo moto di sdegno, il Colonio si riconciliò chiedendo venia, con un gesto di rara umiltà. Anche

nel decreto di nomina viene ricordata la sua attività letteraria, oltre quella specificamente morale (di cui si cita una *Disputatio de veritate quam pronuntiavit in praefatione de politica scientia*, Patavii, 1591, dedicata al Vescovo di Padova Luigi Corner) : « Paschalis Ciconea Dei gratia Dux Venetiarum - Vaccando per morte di D. Giason de Nores la lettura della filosofia moral nello Studio nostro di Padova, et dovendosegli proveder di lettore, havutasi ottima informatione della dottrina di D. Nicolò Colonio, versatissimo in questa professione, nella quale ha anco scritto con molta sua laude diverse compositioni et etiam diverse in ogni arte et scientia liberale, l'andarà parte ch'el detto Colonio sia condotto a legger nello Studio nostro di Padova la predetta lettione della filosofia moral con stipendio di fiorini ducento all'anno, per anni quattro di fermo et due di rispetto, et il rispetto sia a beneplacito della Signoria Nostra, dovendosi principiar la presente condotta al principio dello studio venturo. Quare. — Data in nostro Ducali Palatio. die 4. Feb., indic. 5° 1591. » Ms. 668 cit., f. 352 r.

18. Diamo il testo della ducale per la nomina del Belloni : « Paschalis Ciconea Dei gratia Dux Venetiarum. — Vacca nel studio nostro di Padova la lettura di filosofia moral per la longa assenza di D. Nicolò Colonio, che ultimamente la leggeva, et havendosi buona valutazione (?) per dottrina et bontà della persona di D. Zuanne Belloni canonico di Padova, il quale s'offerisce a tal servitio, à a proposito valersi di questo soggetto. Però l'andarà parte che il detto D. Zuanne Belloni sia condotto a leggere nel predetto Studio nostro la lettione predetta di filosofia morale con stipendio di fiorini cento cinquanta all'anno per anni quattro di fermo et due di rispetto, il qual rispetto sia a beneplacito della Signoria Nostra. Quare. Data in nostro Ducali Palatio die 4. junii, ind. 7ª., 1594 », ms. 668 cit., f. 327 r.

19. « A cette tradition médiévale se rattache Paul Nicoletti d'Udine, dit Paul de Venise, ermite augustin qui enseigne dès avant 1408 à Padoue où il se fait le champion de l'averroïsme ; son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* (Ms. *Vat. lat.* 2125) ne veut qu'exposer clairement les ' conclusions ' d'Aristote en suivant les commentateurs ' approuvés ' : c'est dire qu'il n'y faut chercher rien de neuf », ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, I/1 p., *Introduction* par R. A. GAUTHIER, pp. 138-139.

20. Cf. E. GARIN, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del XV secolo*, in *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di B. Nardi*, Firenze, 1955, pp. 339-374, special. 345-346 ; ID. *Storia della filosofia italiana*, Torino, 1966, I, cap. II e III della seconda parte.

21. Cf. GASPARINI BARZIZII et GUINIFORTI filii *Opera*, a cura di G. A. FURIETTI, Romae, 1723 ; per una voce bio-bigliografica esauriente su Gasparino Barzizza si veda G. MARTELLOTTI, *Gasparino Barzizza*, in *Dizionario biografico degli italiani, VII*, Roma, 1965, pp. 34-39.

22. Cf. KRISTELLER, *The Moral Thought* cit., pp. 297-298 ; 301-302 e *passim* ; ID., *Renaissance Concepts of Man and other Essays*, N. Y. 1972, pp. 19 ; 51-52 e *passim*.

23. Cf. E. GARIN, *Cultura filosofica toscana e veneta nel Quattrocento*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, a cura di V. Branca, Firenze, 1964, pp. 11-30.

24. F. ADORNO, *Uberti Decembris prologus in Platone « De Republica », Georgii Trapezuntii praefatio in libros Platonis « De legibus »*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Bari, 1971, pp. 14-17.

25. Cf. HERMOLAI BARBARI, P. V., *Compendium ethicorum librorum*, Venetiis 1544. L'editore, Daniele Barbaro scriveva al Card. A. Farnese : « Libellum hunc Hermolaus Barbarus patruus meus magnus dum Patavii publice Aristotelis Ethicen profiteretur authoris ipsius mentem atque ordinem sequutus in compendium redegit. Ut mirum fuerit aristotelia brevitate, brevius aliquid inveniri ».

26. Cf. V. BRANCA, *Ermolao Barbaro e l'umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo* cit., pp. 193-212.

27. Cf. ERMOLAO BARBARO, *Epistolae, orationes et carmina*, a cura di V. BRANCA, I, Firenze, 1943, pp. 79-80.

28. Cf. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, p. 161 ; GAUTHIER, *Introduction* cit., pp. 151-152.

29. Cf. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana* cit., II, pp. 535-540. Un importante rilievo sulla superiore preparazione umanistica del Nifo negli anni trascorsi a Padova e sulla sua utilizzazione del greco nell'esame dei commentatori ellenistici di Aristotele è dato da E. P. MAHONEY, *Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias : An unnoticed Dispute*, « Rivista critica di storia della filosofia », 23 (1968), pp. 268-296. Sull'arretratezza dell'ambiente accademico padovano circa la conoscenza della lingua greca per un accesso diretto e sicuro ai classici del pensiero è documento impressionante l'atteggiamento del Pomponazzi, in mordace polemica con il suo abominato concorrente di quegli anni, A. Nifo appunto ; cf. P. POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a cura di A. Poppi,

Padova, 1970, pp. 95-116, e A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, 1970, pp. 95-101. I nuovi professori di filosofia, periti nel testo greco di Aristotele, cominciano a Padova con la riapertura dello Studio nel 1517, con la serie illustre del Genova, V. Maggi, B. Tomitano, G. Zabarella, F. Piccolomini, G. Pace ecc.

30. Abbiamo un documento di pagamento di stipendio che precisa i termini : « Al Magnifico Daniel Barbaro deputato alla lettura de filosofia morale dell'anno 1537, come per fede del Nodaro della Università de gli Artisti de dì 6. dic. presente appar, et per aver letto ordinariamente secondo el solito alla detta lettura, come per fede del Bidello generale di detta Università appar, delibera per suo salario de mesi 12, principiarono adì primo novembre 1537 et fino tutto ottobre 1538, in ragion de fior. 15 all'anno ducati 75 », Padova, A.A.U., ms. 668, f. 320 r. Cf. pure G. ALBERIGO, *Barbaro Daniel Matteo Alvise*, in *Dizionario biografico degli italiani*, VI, Roma, 1964, pp. 89-95.

31. Cf. P. FRANCISCI ZINI, Veronensis, *De philosophiae laudibus oratio quam habuit in gymnasio Patavino cum publicum philosophiae moralis interpretandae munus apprehenderetur, idibus novembris*, Venetiis 1547. Il Colonio invece ebbe la più mortificante sorte di non poter nemmeno terminare la sua più profonda, anche se non men paludata, *oratio*, a causa della gazzarra degli studenti, come egli lamenta nella dedica al Vescovo Corner : « Quoniam quae praefari cogitaveram de Politica scientia, quae doctrinam traditam in libris ethicis et politicis complectitur, corrupta obstrepentium adolescentium consuetudine peragere omnia non potui, rogatus sum a multis ut ea publice legenda proponerem », NICOLAI COLONII *Disputatio de veritate quam pronuntiavit in praefatione de politica scientia*, Patavii, 1591.

32. F. ZINI, *De philosophiae laudibus oratio* cit., f. 11 v.

33. Cf. GAUTHIER, *Introduction* cit., p. 183. Decisive implicazioni moral e relgose sono coinvolte nelle vivacissime discussioni sulla natura e finalità dell'arte, iniziate a Padova soprattutto intorno alla metà del Cinquecento. Bartolomeo Lombardi nel 1541 cominciava la lettura pubblica della *Poetica* ; intorno a questa prima teorizzazione classica dell'esperienza del bello si coagulò tutta una serie di esposizioni e di commenti che dai Fracastoro al Maggi, dal Maggi al Robortello, ad A. Piccolomini, al de Nores ecc., misero a fuoco non solo la struttura formale e i generi della poesia, ma ne sondarono i contenuti in relazione alla vita, alle conseguenze etico-religiose, civili e politiche che l'arte con sè trascina. E' soprattutto intorno al tema della « catarsi » aristotelica che più manifestamente vibrano le coscienze dei professori delle cattedre letterarie, nel tentativo di un aggancio immediato ed esistenziale con la storia e con i fermenti cristiani della Riforma cattolica che già lievitavano il sentimento e la cultura del tempo. Da questa ampia e più feconda regione di suggestioni morali noi ci dovremo astenere, essendoci proposti una rassegna dei tentativi più sistematici di posizione del problema morale, legati soprattutto alle cattedre ufficiali di filosofia, anche se meno stimolanti e meno ricchi di nuove orientazioni. Per chi avesse interesse a esplorare sotto il profilo etico tale produzione letteraria, diamo qualche scarno cenno bibliografico quale punto di lancio per ulteriori ricerche specifiche e specializzate : *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, I, Milano, 1959 ; R. MONTANO, *L'estetica del Rinascimento e del Barocco*, in *Grande Antologia filosofica*, XI, Milano, 1964, pp. 671-936 ; per Robortello in particolare, cf. C. DIANO, *Francesco Robortello interprete della catarsi*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, « Atti del XII Congresso internazionale di filosofia », vol. IX, Firenze, 1960, pp. 71-79 ; A. STEGMANN, *L'héroïsme cornélien. Genèse et signification*. T. II. *L'Europe intellectuelle et le théâtre. Signification de l'héroïsme cornélien*, Paris 1968, specialmente le pp. 101-115.

34. Cf. una postilla di E. GARIN, *Note e notizie*, « Giornale critico della filosofia italiana », 40 (1961), pp. 134-136, ove vengono ricordate le opere di Nicolò Contarini (*De perfectione rerum*, 1575), di Stefano Tiepolo (*Academicarum contemplationum libri X*, 1576), di Filippo Mocenigo (*Universales institutiones ad hominum perfectionem*, 1581) e in generale del gruppo di laici veneziani impegnati nella politica, nella vita spirituale e culturale del tempo, provenienti dalla scuola padovana di F. Piccolomini. Del Mocenigo viene riportato il ricordo nostalgico della Padova dei suoi anni di studente universitario (ormai era già vescovo di Nicosia) e della gioia delle discussioni intrattenute con i suoi insigni e stimati maestri di tutte le scienze che ivi si trovavano : « ... una cum his eram assidue, frequenterque congrediebar, multa de natura, de rebus divinis, de *moribus* (sottolineatura nostra) exquirendo, tanta cum animi delectatione, ut vel integros dies in his collocutionibus libentissime collocarem ». « E' una Padova, commenta Garin, di cui sarebbe bello legger la storia » (*ivi*, p. 136). L'infittirsi dei trattati di morale, di politica o di edificazione della vita spirituale e virtuosa che fioriscono e si diffondono in questa seconda metà del Cinquecento, risponde a un momento

ben determinato nello sviluppo della coscienza cristiana, oltre che della storia delle idee, e meriterebbe uno studio che li collegasse alla situazione civile e politica del tempo.

35. Cf. P. G. RICCI, *Umanesimo filologico in Toscana e nel Veneto*, in *Umanesimo europeo* cit., p. 161.

36. Cf. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano* cit., pp. 365-442 ; E. GARIN, *Cultura filosofica toscana e veneta cit.*,

37. « Platone induce, anzi, a prediligere la lettura di un *altro* Aristotele : quello morale e politico ed economico, quello della retorica e, domani, della poetica », E. GARIN, *ivi*, p. 23 ; ID., *La fortuna dell'Etica aristotelica nel Quattrocento*, « Rinascimento », 2 (1951), pp. 321-334.

38. Cf. G. TOFFANIN, *La fine dell'umanesimo*, Torino, 1920 ; ID., *Il Cinquecento*, V ediz., Milano, 1954 ; C. VASOLI, *L'estetica dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in *Momenti e problemi dell'estetica italiana* cit., pp. 325-453 ; R. MONTANO, *L'estetica del Rinascimento e del Barocco*, Napoli, 1962.

39. Cf. quanto l'autore scrive nella dedica dell'opera, nella prima edizione del 1542 : *De la institutione di tutta la vita de l'uomo nato nobile e in città libera, libri X in lingua toscana dove peripateticamente et platonicamente, intorno à le cose de l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, è raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere à la perfetta e felice vita di quello*, composti dal S. Alessandro Piccolomini, à benefitio del nobilissimo fanciullino Alessandro Colombini pochi giorni innanzi nato, figlio de la immortale Madonna Laudomia Forteguerri, al quale (havendole egli sostenuto à battesimo) secondo l'usanze de i compari, de i detti libri fà dono. Venetiis, 1542. Per qualche notizia sull'autore, cf. F. CERRETA, *Alessandro Piccolomini*, Siena, 1960 ; G. CRAPULLI, *Mathesis universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Roma, 1969, pp. 33-62.

40. Di quest'opera uscì una seconda edizione immutata nel 1559 a Venezia, ad opera di Michele Bonello, presso Francesco dell'Imperadori, dedicata ancora nell 552 a Mons. Livio Podacataro, arcivescovo di Cipro. A Siena nel 1558 l'autore preparò un rimaneggiamento profondo dell'opera giovanile, togliendo e aggiungendo argomentazioni, e ridistribuendo il tutto in dodici libri. Abbiamo consultato una edizione del 1583, stampata a Venezia da F. Ziletti, di Brescia, che la dedicava ancora nel 1560 al p. Giovanni Battista Stella, abate di s. Faustino a Brescia.

La prima edizione era uscita a Venezia, per l'interessamento di Ottaviano Scoto, che l'aveva casualmente sentita leggere ancora manoscritta per tre sere di seguito in un circolo di gentiluomini a Verona ; l'opera gli era piaciuta immediatamente perchè scritta molto bene e in volgare, pertanto accessibile a tutti. Ritenendo che siamo nati più che per la speculazione, per l'azione e per giovare alla patria e agli altri uomini, egli si decise di stamparla presso la stamperia paterna, sapendo inoltre della grande preparazione non solo letteraria, ma anche filosofica del suo giovane autore, « spetialmente di quella che morale si domanda : come chiaramente intendo lo dimostra al presente leggendo publicamente ne l'Accademia de gli Infiammati di Padova l'Ethica di Aristotele ».

41. Cf. *De la institutione*, I ediz., f. 2 v-3 r del *prohemio*.

42. Cf. *ivi*.

43. *Ivi*, f. 4 r.

44. F. ROBORTELLI, Utinensis, *De fine et materie politicae scientiae seu artis disputatio Venetiis habita 1550 cum libros Politicos Aristotelis publice interpretaturus esset*, stampata con le opere del Filelfo e di Averroè, a cura dello stesso autore, a Venezia nel 1552, pp. 168-178 (le citazioni del testo si trovano a pp. 170-171). Sulla scuola umanistica della Cancellaria a s. Marco, cf. B. NARDI, *La scuola di Rialto e l'Umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo* cit., pp. 93-99.

46. Di questi suoi scolari, con una punta di orgoglio egli scrive : « ... qui et disputationibus, et civilibus contionibus, et libris variis se sublimes, prudentes et elegantes philosophos patefecerunt, aptos non suam tantum recte formatam Rempublicam congruenter gubernare, verum insuper novas ex integro ad hominum salutem erigere et confirmare », F. PICCOLOMINI, *Universa philosophia de moribus*, Venetiis, 1583, nella dedica (pagine non numerate).

47. « E la Nicomachea diventa il gran testo dei fiorentini : dal Bruni al Manetti all' Acciaiuoli fino al Ficino stesso ; l'accordo fra Platone ed Aristotele avviene, oltre che attraverso una specie di doppia verità — pubblica, quella aristotelica ; privata, anzi segreta, quella platonica — attraverso una dimostrazione di convergenze morali », E. GARIN, *Cultura filosofica toscana e veneta* cit., p. 24 ; ID., *Storia della filosofia italiana* cit., I, 292-294 ; 301-311 ; II, pp. 748-757.

48. Cf. G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, 1965.

49. Rileva con molta esattezza il KRISTELLER, *The Moral Thought* cit., pp. 302-303, che all'infuori del tema dell'amore, il platonismo in etica influì decisamente in modo minore che non l'aristotelismo : « Plato's influence on the moral thought of the Renaissance is much more limited than Aristotle's, in spite of the well-known role played generally by Platonism in Renaissance philosophy. Plato's early dialogues, to be sure, deal with moral topics, and were widely read in school, mainly in courses of Greek. Yet we do not find any system of ethics based primarily on Plato, as so many were on Aristotle. This is due partly to the unsystematic character of Plato's writings. More important, the leading Platonists of the Renaissance, like their late ancient and medieval predecessors, were interested in questions of metaphysics and cosmology rather than of ethics. They were not so much concerned with specific moral problems or theories but tended to reduce all ethical questions to the single task of attaining the contemplative life ».

50. A. PICCOLOMINI, *Della institution morale libri XII*, Venezia, 1583, l. II, cap. IV : « Che l'humana felicità non sia l'idea del bene nel modo che vuole Aristotele che Platon ponesse », p. 47. Il capitolo parallelo nella prima edizione del 1542 è il settimo del I libro : « De le due felicità speculativa e civile, ò ver prattica, e de la differenza tra Platone e Aristotele intorno a quelle », ff. 14 v-16 v : « La onde, egli dichiara, in questi miei libri, quantunque principalmente io segua Aristotele, e in alcune cose Platone, secondo che più mi aggrada... », tuttavia non li seguirà in modo da derogare ai principi della vita cristiana (*ivi*, f. 16 r).

51. *Ivi* (ediz. 1583), pp. 45-46.

52. Cf. *ivi*, p. 46.

53. *Ivi*, l. VIII, cap. 11 : « Dell'habito della scientia et de gli studi delle scientie naturali, et del modo di studiar Platone », pp. 370-371. Il rinvio alla retorica si trova nel cap. 8, al l. IV, p. 137 : « Molto utili ancora saran quelle cose che in tal proposito per li suoi dialoghi ha sparse Platone, ma più che in altro luogo nel Gorgia, nel Fedro e nel secondo della Republica ; avvertendo però che si come in tutte le altre materie di che tratta Platone, così in questa parimente bisogna esser molto diligente per metter insieme le cose sue, come ch'egli per via molto lontana da quella d'Aristotele, per interrogationi, divisioni, et indottioni, vada in questa e in quella parte de' suoi dialoghi, hor questa bella cosa e hor quella lasciando, di maniera che non senza infinita avvertenza, non una, o due volte bisogna leggere i suoi dialoghi, ma molte e molte, con usar diligenza da raunare insieme tutto quello che egli in una stessa materia sparsamente ci insegna ».

54. Cf. FRANCISCI PHILELPHI, *De morali disciplina libri quinque*, AVERROIS, *Paraphrasis in libros De Republica Platonis*, FRANCISCI ROBORTELLI, *In libros Politicos Aristoteles disputatio*, Venetiis 1552, dedica-prefazione con pagine non numerate.

55. *Ivi*. « Consilium utriusque in scribendo est ab optima ratione profectum. Videbat Averroes difficile esse Reipublicae administrandae scientiam ex Platonis libris percipere ; nam crebris illis interrogationibus ac responsionibus disputantium, saepe interturbari legentium mentem necesse est, quo fit ut cum continuatam seriem rerum intueri non possint, saepe aberrent ab eo quod propositum est. Huc accedit quod non tam apertae et arcte conclusae argumentationes in dialogis sunt, ut suo veluti quodam certorum verborum circulo currant, ac recurrant ; quamvis enim in dialogis fusius res tota explicetur, non tamen ideo apertius explanari est, quod quisquam credat, quam si in arctam argumentationis formam coniiciatur, et suis terminis inclusa circumscribatur, ac demonstretur. »

56. *Ivi*.

57. IASON DE NORES, *Breve institutione dell'ottima republica, raccolta in gran parte da tutta la philosophia humana d'Aristotele, quasi come una certa introddutione dell'Etica, Politica, et Economica*, Venezia 1578, 3 v.

58. Nel *Discorso* del 1587 si legge : « Et non è dubbio che l'ufficio del giudicioso et perfetto poeta non è altro che render con prudenti artificii i suoi cittadini virtuosi, et felice la sua Republica », f. 43 v. Nella *Breve institutione* il tema è appena accennato e schematicamente presentato, secondo una particolare dote didattica del de Nores, il quale al termine di quasi ogni suo lavoro rappresenta graficamente in poche tavole l'intero trattato ridotto a schema, per utilità del lettore o dello studente ; cf. pure la *Praefatio in Gymnasio Patavino publice habita : De constitutione partium universae humanae et civilis philosophiae quam Aristoteles sapienter conscripsit*, Patavii, 1584, che è uno sforzo di inquadramento di tutto il materiale morale civile aristotelico, senza intervento critico dell'autore.

59. Cf. NICOLAI COLONII, *Disputatio de veritate* cit. (che consta di sei fogli non numerati).

60. Cf. Francisci Piccolominei, *Universa philosophia de moribus nunc primum in decem gradus redacta et explicata*, Venetiis, 1583, pp. 1-2.

61. *Ivi*, p. 2.

62. « Quare subiectum civilis scientiae est humana actio, ex hominis libertate prodiens, ut in ea honestum et quod decet natum est refulgere », *ivi*, p. 6.

63. Cf. *ivi*, pp. 6-8.

64. Cf. *ivi*, pp. 8-10.

65. *Ivi*, p. 11.

66. Cf. *ivi*, pp. 13-15. Contro quei ciceroniani arrabbiati del tipo Nizolio, che sottoscrivono l'attribuzione ciceroniana della paternità dell'*Etica* al figlio Nicomaco, l'autore con un certo disprezzo scrive : « Et praesertim, quia ea opinio potius fuit quorundam grammaticorum, ut Nizolii et similium, quam recte philosophantium : illi enim pluris faciunt unum Ciceronem quam universos philosophos, quasi non sit conspicuum Ciceronem frequenter fuisse hallucinatum in referendis opinionibus Aristotelis » (p. 16).

67. Cf. *ivi*, p. 13.

68. « Iure itaque ego per multos annos publice docens frequenter asserui, rationibusque patefeci solum duplicem, non triplicem, dari ordinem. Et varii mei auditores publice disserentes veritatem hanc proponere ac tueri non sunt veriti ; et praesertim clarissimus Thomas Contarenus, illustriss. M. Antonii filius, sapienta, prudentia, probitateque insignis, in lib. I. de humana tranquillitate cap. VII., ut interim alios silentio praeteream », *ivi*, p. 26 ; e conclusivamente più avanti : « Satis aperte censeo ex his quae dicta sunt duplex tantum esse genus ordinis, compositivum unum, alterum resolutivum, et utrunque cum in artibus, tum in scientiis servari posse : ordinem tamen compositivum accomodatiorem esse scientiis, resolutivum vero disciplinis omnibus quae vel in actione, vel in effectione versantur », *ivi*, pp. 30-31.

69. Cf. *ivi*, p. 34. Una posizione identica è sostenuta pure dal Cremonini (cf. C. Cremonini, *Introductio ad naturalem Aristotelis philosophiam*, Venetiis 1596, ff. 33 v-41 r, cap. XX : « Ordo dispositionis inter civilem et naturalem proponitur »), ma il Piccolomini approfondisce ulteriormente il discorso verso la fine dell'opera, discutendo dei rapporti tra la morale, la fisica, e soprattutto la metafisica, nella considerazione del sommo bene, sia di quello schiettamente morale, cioè riposto nell'attività umana, sia di quello veramente ultimo, riposto nella contemplazione del primo principio. Secondo l'autore, l'etica non ha una dominanza assoluta, poichè anch'essa, pur imperando e dirigendo tutte le attività e le arti al bene dell'uomo, tuttavia dipende nella sua conoscenza dei fondamenti ultimi dell'agire cioè il bene supremo, dalla metafisica ; cf. *ivi*, grado IX, capp. 8-9, pp. 477-480.

70. Cf. *ivi*, pp. 38-39.

71. In questi ultimi argomenti l'autore plagiava abbondantemente i *Dialoghi* ancora inediti dello Speroni ; cf. E. Garin, *Storia della filosofia* cit., II, p. 755.

72. Cf. F. Robortelli, *De fine et materie politicae scientiae seu artis disputatio* cit., pp. 171-177.

73. Cf. Iason de Nores, *Breve institutione*, cit., ff. 44 r-48 v.

74. Cf. Nicolai Colonii, *Disputatio de veritate*, cit. (all'inizio).

75. Cf. *ivi* (alla fine). La quasi totalità dei professori di filosofia da noi studiati nell'ambito degli aristotelici della Scuola padovana si rivelano profondamente religiosi, credenti nella verità del Vangelo e aperti alla salvezza cristiana proposta dalla Chiesa ; abbiamo l'impressione, perciò, che una certa storiografia di stampo laicista e di ascendenza renaniana abbia calcato la mano e deformato le tinte del quadro spirituale dei filosofi del Rinascimento, sfruttando ed esagerando qualche sporadico caso di miscredenza, o irrigidendo alcune posizioni e giuste rivendicazioni di laici cristiani verso una migliore comprensione e purezza nell'accogliere e nel vivere la propria fede.

76. Cf. Piccolomini, *Universa philosophia de moribus* cit., p. 112.

77. *Ivi*.

78. *Ivi*, p. 161.

79. Cf. *ivi*, pp. 158-160.

80. *Ivi*, p. 163.

81. *Ivi*.

82. Cf. *ivi*, pp. 163-164.

83. Cf. *ivi*, p. 165.

84. *Ivi*, p. 212.

85. Cf. *ivi*, gradus V, « De virtute rationis », cp. XXIII, p. 270.

86. Cf. *ivi*, p. 273 (manca la numerazione di pp. 171-272).

87. *Ivi*.

88. *Ivi*.

89. *Ivi*, p. 274.

90. *Ivi*.

91. « Opinio asserentium scientiam esse reminiscentiam nititur variis fundamentis apprime falsis, adversatur experientiae ac rationi », *ivi*, p. 282.

92. Cf. due recenti lavori sul tema qui accennato : G. Verbeke, *La critique des idées dans l'Ethique eudémienne*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, hg. von Paul Moraux und Dieter Harlfinger, Berlin 1971, pp. 135-156 ; E. Berti, *Multiplicité et unité du bien selon E E I 8*, *ivi*, pp. 157-184. Cf. pure Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, a cura di R. A. Gauthier - J. Y. Jolif cit., *Commentaire*, II/1, pp. 36-48.

93. Cf. F. Piccolominei *Universa philosophia de moribus* cit., pp. 480-500.

94. Cf. *ivi*, pp. 501-502. « Cognitio eius superni boni est regula omnium rectarum actionum ; eatenus enim actiones nostrae bonae sunt, quatenus cum legibus summi boni conformantur » (p. 502).

95. Cf. *ivi*, p. 504.

96. « Sic itaque ratione eius communis, una est ipsius boni definitio, unaque scientia, quamvis distinctarum specierum distinctae sint », *ivi*.

97. Cf. *ivi*.

98. *Ivi*, p. 505.

99. Cf. *ivi*, pp. 123-132.

100. Cf. *ivi*, p. 133.

101. *Ivi*, p. 134. A pagina seguente egli sintetizza la seguente definizione di libertà : « Dicendum censeo libertatem humani arbitrii esse facultatem hominis, qua de oppositis ad eius actiones pertinentibus ratiocinari, oppositaque praeeligere valet, ex parte animae sui natura rationis compote prodeuntem, quatenus a materie non pendet, hominique Dei munere pro sui perfectione tributa ».

102. Cf. *ivi*, pp. 133-134. Contro la riduzione dell'anima alla struttura biologico-temperamentale di Galeno egli aveva polemizzato efficacemente già nel primo grado dell'opera, rivendicando che i *mores* sono un fatto di libertà, connaturato con l'emergenza della forma umana dalla componente materiale dell'uomo ; se essi vengono invece riportati alla genesi biologica, assieme alle emozioni, allora ne va interamente della libertà, della responsabilità e dell'intera vita morale del singolo e della società umana. Si leggano alcune delle confutazioni mosse dall' autore all'opinione materialistica indicata : « Quamvis relata opinio aliquid veri includat, absolute tamen falsa, perniciosa, humanaeque conditioni adversa iudicari debet. Ratio prima, eademque potissima, est quoniam illi qui huius sunt sententiae, etiam existimant animam esse temperamentum, vel ex temperamento consurgere ; propterea, ut suis fundamentis consentanea proferant, etiam coguntur dicere mores sequi temperamentum corporis... Praeterea eadem sententia adversatur naturae et conditioni morum ; mores enim propterea sunt et nuncupantur mores, quia non natura, sed more et assuetudine nobis competunt, ut in 2. moralium Nicomachiorum docet Arist. At si temperamentum sequerentur, non more, sed natura nobis competerent... ac ita mores non essent mores. Praeterea id ipsum adversatur experientiae : frequenter enim in nobismet experimur rationem pugnare cum propensione temperamentum sequente, et nonnunquam rationem dominari, nec mores formari illi propensioni respondentes ... », *ivi*, p. 77.

103. *Ivi*, pp. 140-141.

104. « Constare cumulate censeo de arbitrii libertate quae sit, cum Platonis tum Aristotelis sententia. Nam proculdubio et homini, et voluntati, et intellectui libertatem tribuunt, ut eis nata est competere : intellectui ut decernenti, voluntati ut exequenti, homini ut adaequato agenti. Et dum dicimus (id ago quod volo, et quia ita volo) hoc in duplici significatione cerum est : primo, sumendo voluntatem pro cupiditate, quasi dicamus, id ago quod volo, hoc est quod cupio, ut evenit de feris et de homine in quo cupiditas voluntatem movet et vincit, ut inquit Arist. Secundo, si proprie usurpatur voluntas, id agimus quod volumus, hoc est quod iudicamus, statuimus, decernimusque esse agendum, quod non fit sine ratione. Ita constat quod neque voluntas est serva et intellectus liber, neque e contra intellectus est servus et voluntas libera : sed ambae hae facultates liberae sunt, modo tamen eis consentaneo ; at nos saepe erramus, vel tribuentes uni quod ei non est natum competere, vel putantes intellectum et voluntatem omnino differe, cum tamen sint essentia una sola ratione distincta », *ivi*, p. 143.

105. Dedicando allo zio Paolo il suo primo lavoro, frutto degli studi padovani appena terminati, Stefano Tiepolo premetteva che le sue *Accademiche meditazioni* erano state elaborate con l'aiuto e dietro suggerimento dei suoi più cari maestri universitari, il domenicano professore di teologia Tommaso Pellegrini e il professore di filosofia Francesco Piccolomini, pure molto lusingati di poter segnalare un lavoro di un loro allievo al celebre e reputatissimo diplomatico veneziano : « ... tum demum quia sunt formati non sine consilio et auxilio virorum in utraque disciplina, et Platonis et Aristotelis, illustrium : Thomae Peregrini et Francisci Piccolominei, quorum non solum publicis lectionibus, verum domesticis quoque sermonibus familiarissime usus sum ; quibus etiam nihil antiquius esse perspexi quam ut insignem in te observantiam aliqua ratione patefacerent », STEPHANI THEUPOLI *Academicarum contemplationum libri X, in quibus Plato explicatur et peripatetici refelluntur*, [Basilea] 1590 (I ediz. Venetiis 1576), p. 7.

106. Tessuto l'elogio di Paolo Tiepolo tra i rappresentati veneziani della virtù in grado eroico, il Piccolomini continua : « Adeo ut mirum non sit si praeclarus Stephanus Theupolus, heroici patrui excitatus et directus exemplo, ad sola sublimia aspirat, et aetate iuvenis, iudicio senex, libros Academicarum contemplationum ediderit, in quibus (praeter caetera) id praestitit quod a nemine tentatum fuit, cum Academicorum seiuncta placita coniunxerit, ordineque destituta in ordinem congruenter redegerit, coramque universo Senatu publice disputans strenuissime defensaverit ; ob cuius merita a Serenissimo Senatu ei delegata est cura amplissimae Bibliothecae Venetae, ut foelici coniugio cum animo sapientae amico cura librorum sapientiae iungeretur », F. PICCOLOMINI, *Universa philosophia de moribus* cit., p. 341 ; poco sopra aveva ricordato le opere di Pietro e Andrea Duodo.

107. Cf. E. GARIN, *Note e notizie*, « Giornale critico della filosofia italiana », 40 (1961), pp. 134-135 ; ID., *Storia della filosofia* cit., II, pp. 658-659.

108. « Civilia vero, in quibus Academici summopere refulserunt, ob temporis angustiam, et quoniam eminenter in sapientia, et contemplatione contineri judicavi, silentii velo obvolvi ; spero tamen, si dij mihi ocium, viresque suppeditabunt, in alia huius operis editione et haec limatius et reliqua cumulatius me explicaturum », S. THEUPOLI, *Academicarum contemplationum* cit., p. 383.

109. Cf. *ivi*, pp. 12-13. « Propterea longe satius esse duxi in utriusque disciplina accurate versari, ita tamen ut primo ab Aristotele methodum, ordinem, scientiarumque gradus addiscamus ; mox, ita parati, ad Platonis uberrimos fontes accedamus, ex eisque tantum hauriamus aquae ut peripatetica disciplina ex se angustior reddatur latior, ac inde quosdam quasi salutares recipiens spiritus, per eos reddatur vivacior, fulgeat magis, ac foelicius ad superna deducat » (p. 13). Sulle ragioni della disaffezione e scarsa comprensione di Platone da parte degli aristotelici, cf. *ivi*, p. 383.

110. *Ivi*, p. 81 (la citazione), pp. 13-14 il resto della discussione.

111. Cf. *ivi*, p. 14 e *passim*.

112. Cf. A. MORRA, *Il recupero del platonismo nella Scuola padovana del Rinascimento*, dissertazione di laurea in filosofia nella Facoltà di lettere e filosofia dell'Univ. di Padova, anno accademico 1970-71, specialmente nella introduzione e nella conclusione del lavoro.

113. CAESARIS CREMONINI, Centensis, *Tractatus de paedia*, Patavii 1596, f. 3v. L'opera citata apre una raccolta di altri scritti cremoniniani e porta il titolo completo : *Explanatio prooemii in librorum Aristotelis de physico auditu, cum introductione ad naturalem Aristotelis philosophiam, continente tractatum de paedia, descriptionemque universae naturalis aristoteliae philosophiae, quibus adiuncta est praefatio in libros Aristotelis de physico auditu*. Ad Serenissimum principem Alphonsum II, Estensem Ferrariae ducem, Patavii, apud Melchiorrem Novellum, 1596.

114. Cf. *ivi*, f. 4r e 18v.

115. Cf. *ivi*, f. 12 r-v.

L'ENSEIGNEMENT D'ARISTOTE DANS LES COLLÈGES AU XVI^e SIÈCLE

Dans cette communication nous n'envisagerons pas les problèmes de l'influence des doctrines d'Aristote sur des philosophes ou des professeurs, mais nous voudrions examiner la question de savoir comment l'enseignement donné dans les collèges faisait connaître aux élèves les œuvres d'Aristote et dans quelle mesure est justifiée cette opinion que l'enseignement des collèges était fondé sur Aristote.

On sait que l'université de Paris était composée de quatre facultés : faculté de théologie, faculté de Décret, faculté de médecine, dites « supérieures » et faculté des arts, dont l'enseignement, aboutissant normalement à la maîtrise ès arts, était une condition nécessaire pour pouvoir suivre l'enseignement d'une des facultés supérieures et y obtenir un grade.

La faculté des arts de Paris est composée de quatre nations : nation de France, nation de Picardie, nation de Normandie et nation d'Angleterre (devenue d'Allemagne ou germanique). Les élèves sont inscrits dans l'une ou l'autre des nations en raison de leur diocèse d'origine ; certains d'entre eux résident dans des collèges et bénéficient d'une bourse, créée par un des bienfaiteurs du collège, d'autres résident dans des pédagogies chez un maître, enfin d'autres sont hébergés chez des bourgeois de Paris qui louent des chambres aux étudiants. Depuis le Moyen Age l'enseignement est dispensé dans les écoles des nations, rue du Fouarre.

L'évolution décisive qui se produit au début du XVI^e siècle est la transformation des collèges en établissements d'enseignement [1] ; les fondations, généralement sous forme de rentes foncières, avaient, par suite des dévaluations monétaires, perdu une grande partie de leur valeur et ne permettaient plus aux collèges de recevoir et entretenir qu'un nombre diminué d'élèves ; certes des collèges ont bénéficié de nouvelles fondations, mais en nombre assez faible par rapport au nombre total d'étudiants ; les collèges ont aussi admis des élèves payants, généralement enfants de familles notables venant étudier à Paris, ou élèves pourvus de bénéfices ecclésiastiques (qu'on pense au cas du jeune Calvin, élève au collège de Montaigu). D'autre part, l'enseignement qui n'existait jusque-là dans les collèges que sous forme de complément de l'enseignement de la rue du Fouarre (disputes et répétitions) devient la modalité normale de sa distribution, que les régents soient des maîtres ès arts visant un grade d'une faculté supérieure ou qu'ils attendent un des bénéfices réservés aux gradués.

Les enseignements portent sur les matières prévues normalement pour les grades postulés, mais un maître ès arts peut sans difficulté être autorisé par un collège à assurer un enseignement hors de ces matières, qu'on pense à F. Andrelini enseignant le grec à Paris.

Des collèges vont ainsi comporter un enseignement complet pour les « arts » en même temps qu'ils restent un lieu d'hébergement pour des théologiens (p. ex. Harcourt, Navarre, les Cholets, Montaigu) ; d'autres n'auront pas de cycle complet, mais seulement certains enseignements, variables selon les professeurs et les moments (ainsi le collège de Hubant ou de l'Ave Maria, le collège de Presles ne paraissent pas avoir eu de cycle complet d'études).

Les étudiants se rattachent à l'une des quatre nations et certains collèges, du fait qu'ils reçoivent des boursiers de certaines régions, sont plus normalement rattachés en fait à une nation (p. ex. Harcourt pour la Normandie). Ces étudiants viennent à l'université après avoir suivi un enseignement dans une petite école, souvent en province ; certaines de ces petites écoles sont parfois dénommées collèges et comportent des classes plus avancées donnant un enseignement comparable à celui des collèges universitaires au moins pour les belles-lettres, mais ces enseignements ne conduisent pas à la maîtrise ès arts.

⁂

Nous possédons un document important pour essayer de cerner les modalités de l'enseignement et comprendre à quel stade des études pouvait se situer la connaissance d'Aristote. Il s'agit d'un opuscule publié en 1517 par Robert Goulet sous le titre *Compendium universitatis parisiensis,* sorte de guide de l'étudiant à Paris, auquel est joint un *Supplementum* pour préciser quelques points de l'exposé ; ces deux parties sont complétées par un exposé en sept points sous le titre *Heptadogma* qui consiste en une introduction pour l'établissement d'un collège ; ce dernier texte est plus connu du fait de sa réédition par J. Quicherat en appendice au tome I de son *Histoire du Collège Sainte-Barbe* [2].

Dans l'*Heptadogma,* l'auteur visant le programme d'un collège pouvant être ou non rattaché à l'université, mais destiné à former aux bonnes lettres, exprime la nécessité pour un tel collège d'avoir un enseignement plus ample que celui portant sur la grammaire et de comporter après cet enseignement, qui en est le préalable nécessaire, celui de la *dialectica,* rapprochée de l'*eloquentia* et suivie de la *logica.* Le programme concerne ces matières et laisse en quelque sorte aux grands collèges l'enseignement de la philosophie.

Dans le *Supplementum,* dont l'objet est précisé : *de ortu et causis grammatice et dyalectice, et de earum laudibus et utilitate,* l'auteur rappelle, d'après Robert Gaguin, les causes de la fondation du collège de Navarre, où étaient établis des *preceptores qui grammaticam dialecticamque adolescentes edocerent, qui item philosophiam interpretarentur.* Ensuite un paragraphe a pour titre : *De primis duabus artibus liberalibus grammatica et dyalectica succincta narratio, et de ortu earum et causis*

quare inventi sunt. Et de earum laudibus et utilitate demum, de earum abusu et incommoditate. Il parle d'abord de la grammaire et, passant à la logique, s'exprime ainsi : *logica secunda est liberalis ars, quæ et rationabilis dicitur. Ipsa enim diffinire, querere, respondere, vera a falsis diiudicare et subtiliter disputare docet necessaria certe et utilis ars ;* il invoque l'autorité du *Didascalion* d'Hugues de Saint-Victor, de Salomon, de saint Jérôme et surtout celle de saint Augustin. C'est là un essai de justification théorique de ces enseignements, et il n'est pas question d'Aristote.

Mais dans l'*Heptadogma,* chapitre VI *de artibus dialectices ac eloquentiæ,* après avoir parlé de l'enseignement de la grammaire, il passe à celui de la logique : *In logica summe colatur et in eadem imitetur Aristoteles. Pro summulis Petrus Hispanus, commentarii ipsius Georgii Bruxellensis, Fabri Stapulensis aut domini Majoris, Scoti, nunc præ ceteris in pretio habentur. Relinquendus est attamen quilibet peritus regens suæ sanæ opinioni ; censerem nihilominus summulas tantum legendas in parvis universitatibus et logicam usque ad libros perihermenias... Adamussim termini videantur parvaque logicalia pro fundamentis, quæ sunt in logica uti Donatus in grammatica...*

Nous constatons clairement l'importance essentielle d'Aristote pour l'enseignement de la logique, mais cet enseignement, s'il se fonde en principe sur les œuvres mêmes d'Aristote, dépend en réalité des résumés ou abrégés, accompagnés eux-mêmes de commentaires. Nous connaissons des éditions multiples des *summulæ* de Pierre d'Espagne et des commentaires de Georges de Bruxelles. Les commentaires de Lefèvre d'Etaples sont ceux entrepris de 1498 à 1503 qui aboutirent à une édition intégrale de la logique, en commençant par les deux premiers traités, les *Prædicamenta* et le *Peri hermeneias.* Il ressort de ces indications de Robert Goulet que l'enseignement habituel se contente des *summulæ,* de résumés lus et commentés par le régent et que seuls les collèges importants, spécialement ceux de l'université de Paris, donnent un enseignement qui dépasse ce cadre et se réfère aux textes mêmes ; la mention de Lefèvre d'Etaples et de John Mair va en ce sens.

En ce qui concerne la dialectique, le paragraphe que nous avons cité du « supplementum » n'en fait mention qu'accessoirement avec la logique, en se référant à saint Augustin et l'*Heptadogma* ne la mentionne à la fin du chapitre VII qu'à la suite de la logique, en faisant allusion aux cours, aux *disputationes,* aux *sophismata dominica,* aux *reparationes,* aux *conclusiones sabbatinæ* et aux *argumentationes.* Il s'agit d'exercices pratiques non de programmes. Rappelons que parmi les auteurs recommandés figure en première ligne Cicéron, comme « *orator* », dont l'étude permet de former des orateurs (chap. V). Robert Goulet met d'ailleurs en garde contre les abus de la dialectique : *Fateor tamen ingenue dialecticam esse excellentiorem* (*si cum grammatica fuerit*) *artemque oratoriam* et il note ensuite que, sans la grammaire, les deux autres arts tournent au verbiage et aux injures.

Selon l'ouvrage de Robert Goulet, seule la logique dépend directement d'Aristote ; la dialectique se rattache à la grammaire qui en constitue la base et sert à former l'orateur, sur le modèle de Cicéron.

Il existe en outre un enseignement de la philosophie ; le texte de Robert Goulet contient un chapitre consacré à l'existence temporaire d'un cours d'éthiques. Ce cours avait été institué par le cardinal d'Estouteville (1452) et la mesure de suppression date d'une assemblée tenue le 19 janvier 1509 (n. st.). Ce cours était destiné aux candidats à la licence : *Fuit retroactis temporibus generalis et publicus lector super examinandos in utroque examine licentiandos, stipendia non modica recipiens, qui circa festum purificationis per artium facultatem de aliqua predictarum nationum per vices eligebatur et suas lectiones per duos annos continuabat.* Depuis sa suppression c'est un régent d'arts qui fait l'enseignement sur les éthiques d'Aristote.

Un chapitre identique à celui de Robert Goulet figure dans le Matrologe de l'université de Caen qui date de la même époque ; soulignons d'ailleurs que le rédacteur du Matrologe, Pierre de Lesnauderie compléta en 1518 son texte par la copie du *compendium* de Robert Goulet ; à Caen, après la suppression du cours d'Ethiques un enseignement avait lieu dans chaque collège [3].

Les *Ethiques* avaient fait l'objet de nombreux commentaires qui ont été publiés à l'époque qui nous intéresse : *questiones* de Buridan, *questiones* de Tateret, version française et gloses de Nicole Oresme.

Dans le Matrologe de l'université de Caen, sous la rubrique *Antiqua statuta facultatis artium* figure, à propos des modalités de désignation des examinateurs des candidats bacheliers, l'énumération des livres étudiés normalement par les régents :

librum predicamentorum Aristotelis
duos libros periarmenias
duos priorum, duos posteriorum,
quatuor thopicorum et duos elencorum et tres phisicorum

Une indication sur la répartition des œuvres d'Aristote entre les années d'enseignement peut être tirée de la composition des bibliothèques des collèges : nous voyons dans le catalogue de 1349 environ du collège de l'Ave Maria la distinction entre *Vetus* et *Nova logica :* la *vetus logica* comprenant le *Liber Porphyrii* (introduction aux catégories), les *Prædicamenta,* le *Peri Hermeneias,* les *Divisiones* et les *Topica* de Boèce ; la *nova logica* correspond aux *Priora et Posteriora,* les *Analytica,* les *Topica* et *De sophisticis elenchis.*

Il semble que la connaissance d'Aristote était même souvent encore plus sommaire et que les élèves se soient contentés de sortes d'aide-mémoire : ainsi nous avons consulté un petit recueil publié à Paris en 1490 ; de nombreux ouvrages portant le même titre sont publiés en divers lieux jusqu'en 1520. L'ouvrage débute par un *prologus* ainsi conçu : *Incipit prologus compendii auctoritatuum philosophi et quorumdam aliorum pro usu introductionis thematum ipsorum predicatorum ad populum simul ac in artibus studere volentium* et plus loin *Cum enim Aristotelice tam ad populum predicanti quam in artibus studenti non modicum sententie fulgentioris cognitionis cujuslibet scientie prebeant robur atque fulcimen.*

Les ouvrages d'Aristote sont passés successivement en revue, livre par

livre, sous la forme d'*auctoritates,* ce sont des sortes de maximes ; les *auctoritates* sont suivies de remarques de l'auteur de la publication sous la rubrique *commentator.*

Nous pensons qu'il est utile d'énumérer les livres utilisés en indiquant le nombre des pages d'*auctoritates,* on a ainsi une indication de l'intérêt attaché au livre et non pas seulement un reflet de l'importance matérielle de chaque œuvre :

Metaphysique (fol. I à IX r°)
huit livres de la *Physique* (fol. IX v° à XIV r°)
les quatre livres *de celo et mundo* (fol. XIV v° à XVI r°) ; on y lit des *auctoritates* telles que celles-ci : *Nihil est perfectum nisi trinitas. Perfectum est cui nihil deficit. Melius est scire modicum de rebus nobilibus quam multum de rebus ignobilibus. Ordo est à propria natura rerum naturalium.*
deux livres *de generatione* (fol. XVI r° à XVII r°)
quatre livres *metheorum* (fol. XVII v°)
de anima (fol. XVIII r° à XXIV r°) ; en tête se trouve une affirmation : *cognitio de anima utilis est ad omnem vitam et maxime ad scientiam naturalem.* Citons quelques *auctoritates* de ce livre : *Quator sunt potentie anime principales : scilicet vegetatum, sensitiva et secundum locum motiva et intellectiva. Vox est sonus animati tantum. Vox est repercussio aeris inspirati ad vocalem ætheream cum ymagine significandi. Perfectio humana est intelligere res abstractas.*
de sensu et sensato (fol. XXIV r°)
de memoria et reminiscientia (fol. XXV r°)
de somno et vigilia (fol. XXVI r°)
de longitudine et brevitate vitæ (fol. XXVI v°)
de senectute et iuventute ; de respiratione et inspiratione ;
de morte et vita. (fol. XXVII r°) ; dans ce dernier livre on peut lire : *vita est mansio anime in corpore. Cor semper movetur et vene semper moventure quia omnes vene sunt a corde.*
de motibus animalium (fol. XXVII v°)
de animalibus (fol. XXVIII r° à XXXIII v°) où sont mentionnées des indications sur la répartition des matières entre chaque livre.
de sphera et orbis lunæ (fol. XXXIV r°)
liber causarum (fol. XXXIV v°).
dix livres ethicorum (fol. XXXV r° à XXXVIII v°)
r° à XXXVIII v°)
de fortuna bona (fol. XXXIX r°)
liber economice (fol. XXXIX v°)
huit livres *politicorum* (fol. XL r° à XLIII r°)
trois livres *rhetoricorum* (fol. XLIII v° à XLIV v°)
deux livres *poetrie* (fol. XLIV v° à XLV r°)
epistola de bene vivere
de pomo et morte (fol. XLV v°).

Après ces *auctoritates* d'Aristote suivent *morales auctoritates Senece ad Lucilium Balbum et hoc congrue ordine ante progressum ad logicalia Aristotelis et aliorum,* puis quelques *auctoritates* extraites du *Timée* de Platon et d'Apulée (fol. XLVI r° à LIV v°).

Au folio LV reprennent les œuvres d'Aristote : d'abord les *prædicamenta, le liber « periermeniarum »* les deux *libri posteriorum* (fol. LVII v° à LX r°), les sept *libri topicorum* (fol. LX v° à LXII v°) et les deux *libri elenchorum* (fol. LXIII r° à LXIII v°).

Cette seconde partie est suivie de quelques *auctoritates* tirées de Sénèque, Boèce, Platon, Apulée, Empédocle, Porphyre et Gilbert de la Porrée.

Il nous semble que les *auctoritates* de la première partie permettaient d'illustrer par des références à Aristote les diverses matières étudiées alors que la seconde partie concerne surtout la logique où Aristote règne en maître. Par ces *auctoritates* les régents avaient un recueil de thèmes pour les disputes et les élèves disposaient d'axiomes, que l'on pouvait prendre pour des citations puisque le recueil les rattachait chacun à un passage précis du « philosophe ». Une telle présentation permettait éventuellement au régent de se reporter au texte même et de la commenter.

On ne s'étonnera pas qu'en 1503 le recteur se soit plaint de ce que la Faculté conférait la maîtrise ès arts à des gens qui tels des muletiers, des palefreniers ou des vachers, ignoraient non seulement Aristote, mais même leur Caton et les premiers rudiments [6].

Nous ne voyons pas apparaître les grandes discussions de doctrine, ni les conflits entre Aristote et Platon dans l'enseignement des collèges. Les grandes questions se sont surtout posées à propos de l'utilisation d'Aristote dans l'enseignement de la théologie et nous n'avons pas d'écho dans les collèges des décisions de la Faculté de théologie. D'autre part nous ne savons pas dans quelle mesure les ouvrages de Jean de Celaya par exemple ou d'Antoine Coronel ou de Jean Mair correspondent à un enseignement précis, même si la préface indique que l'ouvrage a été écrit alors que le professeur enseignait.

***

Le problème d'ensemble de la place d'Aristote dans l'enseignement universitaire et des positions prises à diverses époques sur les œuvres d'Aristote a préoccupé Jean de Launoy au XVII[e] siècle. Celui-ci dont on connaît l'érudition s'est spécialement intéressé à l'histoire universitaire dans son histoire du collège de Navarre et dans l'opuscule qui nous intéresse intitulé *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna, extraneis hinc inde adornata præsidiis,* publié à Paris en 1653, puis à La Haye en 1656 et en troisième édition à Paris en 1662 [7] ; il figure dans les œuvres complètes de Launoy. Launoy distingue successivement sept moments caractéristiques de l'opinion que l'on a eue des œuvres d'Aristote ; c'est à partir de la cinquième phase que nous entrons dans la période qui nous intéresse : il signale la réforme du cardinal d'Estouteville qui ajoute aux livres d'Aristote admis dans les matières d'enseignement les livres de philosophie morale, mais *commentarios de physico prætermisit* et mentionne la création du cours d'Ethiques en renvoyant au passage que nous avons cité de Robert Goulet [7].

Launoy mentionne ensuite les problèmes nés de la coexistence de la théologie et de la philosophie en citant les opinions de Luther condamnées par la Sorbonne et un passage de Jérôme de Hangest définissant la théologie scolastique.

La sixième phase est celle de l'affaire Ramus ; il illustre son propos d'un passage d'Omer Talon et note *Ut nihil est in rebus humanis firmum ac stabile, ab omnibus, quæ ante recensui, statutis paulatim recessum est, doctrinaque Aristotelis universe Parisienses scholas occupavit. Idque imprime, nam sine ullo discrimine et anathematis metu lecti sunt libri omnes, sive qui dialecticam, sive qui Physicam et Metaphysicam docerent.* Il nous paraît clairement saisir l'intérêt de la contestation de Ramus qui voulut préciser la définition et les éléments caractéristiques de la dialectique dont l'Organon d'Aristote ne parlait pas. Il note que Ramus mit l'accent sur la dialectique et la rhétorique, rapprochée de l'éloquence et s'éleva surtout contre les méthodes traditionnelles de la logique fondée sur Aristote.

Launoy note un point intéressant en se fondant sur l'ouvrage de Vives *de causis corruptarum artium* dans un passage *De Aristotele et ejus philosophæ iudicium,* à savoir les nombreuses traductions fautives des œuvres d'Aristote qui trop souvent ont été traduites mot à mot sans rendre les images et les figures qui étaient dans le texte grec et ne pouvaient être rendues ni en latin ni en arabe ; il en relève, même chez des érudits notables.

A propos de la septième phase de cette histoire de l'enseignement d'Aristote, Launoy mentionne la réforme de la faculté des Arts en 1601 et rapporte le programme relatif aux livres d'Aristote dans le cours de philosophie d'une durée de deux ans : au cours de la première année, le matin : *libros logicos interpretentur, a categoriis ducto initio, quibus subiungant librum de interpretatione, et priorum Analyticorum quinque priora capita. Mox adiungant octo libros Topicorum, ut formæ ratiocinandi materia proxime cohæreat : postremo duos libros de demonstratione omnium accuratissime interpretentur : Porphyrii institutiones initio percurrant et delibent ; horis pomeridianis libros Aristotelis Ethicos exponant.* Au cours de la seconde année : *Aristotelis Physica mane interpretentur : post meridien Metaphysica, si fieri potest, integram saltem horam primum, quartum et undecimum libros magna cura et diligentia explicent, hora sexta matutine Sphæram, cum aliquot Euclidis libris prælegent* [8].

Le programme donne ensuite une indication de méthode : philosophorum non grammaticorum modo exponature, ut magis pateat rei scientia quam vocum energia.

Aristote est devenu exclusivement un philosophe et la distinction des enseignements est bien affirmée ; le problème des rapports entre la théologie et l'enseignement d'Aristote est écarté. Mais on peut se demander quel était le résultat de cet enseignement et si les élèves savaient plus que les notions condensées dans un manuel.

En résumé on peut dire qu'Aristote a dominé l'enseignement de la logique et a donné une méthode d'exposé ; certaines de ses œuvres ont été largement utilisées comme contenant la somme des observations des

faits naturels ; les collèges ont joui d'une certaine liberté pour organiser l'enseignement et la force de la tradition apparaît clairement au moment du conflit avec Ramus auquel il est essentiellement reproché de s'écarter des méthodes traditionnelles. Le retour aux textes mêmes a eu certes une influence sur les auteurs et sur ceux qui étudiaient les doctrines d'Aristote, il ne semble pas que la possibilité de connaissance directe des œuvres d'Aristote ait eu une influence sur la façon d'enseigner. Un autre point à noter est qu'au XVI[e] siècle le problème de la contradiction des doctrines d'Aristote et des doctrines chrétiennes passe au second plan ; la faculté de théologie n'intervient qu'exceptionnellement ; on trouve une situation analogue chez les Réformés : à Genève Théodore de Bèze s'en tient exclusivement à Aristote pour l'enseignement et refuse que Ramus enseigne à l'Académie ; la bibliothèque de l'Académie montre l'importance des œuvres [9], mais il ne s'agit pas du collège qui s'en tient aux notions traditionnelles. Des humanistes notoires comme Melanchthon s'en tiennent aussi à Aristote et leurs disciples vont dans le même sens.

On constate une grande continuité dans l'enseignement des collèges qui se place sous l'autorité d'Aristote, tel qu'il est traditionnellement interprété pour l'usage scolaire.

Michel REULOS.

1. Voir notre article *l'Université et les collèges,* dans la série *l'Université de Paris au temps de Calvin et de Saint François Xavier,* Bull. Assoc. G. Budé, 1953 (fascicule de juin) p. 33-42.

2. J. QUICHERAT, *Histoire du collège Sainte Barbe,* 3 vol. 1860. T. I, pp. 325-331. Nous préparons une édition de l'œuvre de R. Goulet avec traduction et notes.

3. Voir *Inventaire sommaire des Arch. dép. antérieures à 1790. Calvados,* Archives civiles. Série D., t. I. Université de Caen, 1892.

N° D. 64 Matrologe § 32 et fol. 137 § 9.

4. Voir A. L. GABRIEL, *Student Life in Ave Maria College, medieval Paris,* Notre-Dame Indiana, 1965, p. 198.

Voir aussi J. P. MASSAUT, *Josse Clichtove, l'humanisme et la Réforme du clergé,* 2 vol. Paris, 1968, t. I, p. 181.

5. Bibl. Sainte Geneviève, Paris cote O E XV 794 (pièce 4) ou O E XV 386 (pièce 2). Voir F. Edward CRANZ, *A bibliography of Aristotle editions 1501-1600.* Baden-Baden, 1971, Bibliotheca bibliographica Aureliana, XXXVIII.

6. J. P. MASSAUT, *op. cit.,* t. I, p. 129, note 103 et p. 130.

7. Nous avons utilisé l'édition de 1662, in 8°, 283 p.

8. LAUNOY, *op. cit.,* pp. 112-113.

9. Alexandre GANOCZY, *La bibliothèque de l'Académie de Calvin,* Genève, 1969, n° 284 et suiv.

III

PLATON ET ARISTOTE DANS LA PENSÉE POLITIQUE ET JURIDIQUE AU XVI[e] SIÈCLE

LES RÉGIMES POLITIQUES ET L'IMITATION DES ANCIENS CHEZ MACHIAVEL

On sait quel problème étrange a posé à ses interprètes l'Introduction aux *Discours sur la première décade de Tite-Live :* en même temps que Machiavel se présente comme un explorateur de terres inconnues, comme l'homme qui avance sur des chemins jamais encore foulés par personne, il annonce que sa tâche novatrice, personnelle, va consister à enseigner, non seulement à admirer les Anciens, mais à les imiter effectivement et à pratiquer avec lucidité leurs exemples et leurs leçons.

On sait aussi combien on a tourné et retourné cette apparente contradiction en tous sens et comment, avec le dessein de révéler les « vraies » intentions, les intentions secrètes de Machiavel, on a proposé les interprétations les plus diverses, les plus opposées. On a même, à son propos, montré comment il fallait le lire entre les lignes, au point que certains ont décidé de ne plus lire Machiavel qu'entre les lignes.

Machiavel lui-même donne cependant, de cet apparent paradoxe, une explication très directe et, après tout, fort convaincante. Il reconnaît que, non pas certes le monde et ses nécessités, mais la conception, l'opinion, que les hommes, ses contemporains, se sont forgée du monde, a changé, depuis l'Antiquité. La religion chrétienne est intervenue qui, de l'avis de Machiavel, a rendu les hommes débiles, c'est-à-dire peu soucieux ou peu ardents à agir efficacement en ce monde, et qu'elle les a plongés, en bien des cités, dans une oisiveté orgueilleuse, dédaigneuse des faits et de l'enseignement de l'histoire des Anciens [1].

En dépit de cette mentalité fâcheuse — et voici le grand Machiavel que nos contemporains à nous pourraient eux aussi écouter, — le ciel, le soleil, les éléments, les hommes, proclame-t-il, n'ont pas changé de mouvement, de puissance ou d'ordre ; *come si il cielo, il sole, li elementi, li uomini fussino variati di moto, di ordine e di potenza da quello che gli erono antiquamento* [2]. C'est-à-dire que, pour lui, il y a une nature des

choses et des hommes, une nature inscrite dans l'essence de la réalité humaine. Qu'il s'agisse du monde antique ou du monde chrétien, c'est la même nécessité qui le gouverne et il est en proie à la même quantité de hasard. C'est sur cette trame permanente que l'imitation des Anciens trouve son sens et sa justification.

Ce chemin si nouveau, si inouï, que personne ne l'a encore jamais foulé, mais qu'autour de lui, après lui, dans l'exploration du monde physique, d'autres vont pressentir et parcourir, c'est celui qui conduit à la découverte d'une constance, d'une nécessité dans l'ordre des choses physiques et des affaires humaines. C'est pourquoi l'histoire du monde des Anciens, de ce monde où des hommes de grande vertu ont accompli tant de hauts faits et si longuement, si durablement triomphés, est toujours bonne, essentielle même, à lire et à imiter. C'est vraiment l'*Imitation des Grecs et des Romains* que Machiavel a écrite, il le sait et il l'annonce, mais une imitation qu'il faut entendre à sa façon.

A nous, si nous voulons bien lire les lignes du texte et non pas les blancs que le typographe a laissés entre elles, de le comprendre.

Sur un thème très précis, la description des régimes politiques, sur un texte très bref, les six premiers chapitres du Premier Livre des *Discours*, nous voudrions à titre d'exemple et à la recherche d'un témoignage, voir et vérifier comment Machiavel a, selon son expression, « imité » les Anciens et proposé leur « imitation » à l'action de ses contemporains.

I

Lorsque Machiavel proclame la nouveauté de son entreprise, il ne s'agit pas de revendiquer ce que nous autres, modernes, appelons « originalité » — c'est d'ailleurs, sans doute, l'explication de notre surprise et de nos contre-sens. — Il ne s'agit pas pour lui d'être original, mais d'être vrai et efficace. Et rien n'est plus sûr à cet égard que de reprendre fidèlement les vérités déjà proclamées, en particulier par la sagesse et les réussites des Anciens. Du fait qu'il vit dans un monde chrétien et qu'il participe inéluctablement, et quelle que soit la distance qu'il prend, d'une mentalité chrétienne, il va introduire dans son « imitation », d'inéluctables différences. Loin de les mettre en évidence, il les exprimera, pour ainsi dire, en dépit de lui-même.

Les emprunts, les références aux Anciens sont évidents et explicites. Il ne s'agit pas de se couvrir de leur autorité, d'y trouver une protection, il s'agit de tirer, avec ceux d'entre eux qui ont été si vertueux, si efficaces, si lucides, les leçons de leur grande histoire. Ces emprunts sautent si clairement aux yeux qu'il ne convient pas d'en prouver la réalité ; il suffit de les énumérer brièvement.

Et d'abord, le concept même de l'homme d'Etat par excellence, celui du fondateur, lui vient des Anciens et de l'image, transmise en particulier par Platon, des Lycurgue et des Solon. « La Grèce vivant dans le respect des grands législateurs légendaires[3]. » Certes, l'idée de fondation des

Etats a changé de sens depuis l'Antiquité, alors que des terres pratiquement nouvelles s'offraient aux colons des vieilles cités. Mais le problème propre de Machiavel, dans les *Discours*, est le problème de l'édification d'un Etat nouveau ou de la régénération d'un Etat corrompu par l'accession au pouvoir de législateurs doués de prudence et de *virtù*. Ce n'est d'ailleurs pas le mot de législateur ou celui de fondateur qu'il emploie : c'est celui d'*edificatore* ou, plus souvent, celui d'*ordinatore*. Il s'agit de mettre les affaires humaines d'un Etat en ordre ; c'est une question d'*ordine*, non pas d'*ordine perfetto*, mais d'ordre tout de même. Il faut *ordinare* avec prudence et virtù.

Et, deuxième thème non moins antique, le moyen propre de cette édification des cités à la façon de Machiavel, ce sont les lois. Il est bien inutile de rappeler combien les Anciens ont célébré le rôle des lois dans le gouvernement des cités, au point de donner le titre de *Lois*, comme Platon ou Cicéron l'ont fait, à des traités décisifs. Mais on sait comment Platon lui-même, si justifié qu'il fût par son système de placer, dans le *Politique* par exemple, le philosophe-roi au-dessus des Lois, n'en conclut pas moins, tout comme dans le *Criton*, à la nécessité humaine de leur bon usage et, en dépit de leurs imperfections, à leur essentiel respect[4]. Reprenant la distinction proposée par Platon[5], et répétée par Cicéron[6], Machiavel a déjà affirmé dans le *Prince*[7], que, si les bêtes ne savent combattre que par la force, les hommes, eux, disposent en propre de l'art de combattre par les lois. Evoquant les problèmes de la cité, de son édification, de son maintien, Machiavel ne cesse d'en appeler aux lois et, à l'*ordinazione delle leggi*, seul moyen d'introduire l'ordre avec la liberté dans les affaires humaines.

Celles-ci n'ont point en effet d'ordre par nature, d'ordre naturel. L'ordre entre les hommes naît du hasard, *il caso*, ainsi que la connaissance de la justice. Pour le montrer, Machiavel[8] reprend en quelques lignes, et comme s'il s'agissait d'un schéma évident ou, en tout cas, reçu, la description mythique dont l'expression la plus célèbre se trouve au livre III des *Lois* de Platon[9]. Schéma banal, troisième emprunt banal à l'antique, auquel d'ailleurs Machiavel ne semble pas attacher un prix particulier.

Ce schéma sert de cadre à son propos essentiel ici, la description des régimes politiques. Et, là encore, les souvenirs antiques vont remonter en foule, et sans que Machiavel fasse d'ailleurs grand effort de cohérence pour les présenter et en faire bon usage. Ici, il évoque la classification classique tripartite, monarchie, aristocratie, démocratie, sous les noms de *principato, ottimati* et *popolare*[10]. Là, il reprend la tradition aristotélicienne, il accole à ces trois types de régimes réputés bons quand ils sont dans leur juste milieu et qu'ils procèdent au gouvernement par l'usage des lois, les régimes corrompus qui leur correspondent, la tyrannie, l'oppression de quelques-uns, l'anarchie née de la licence de tous[11].

Très sensible à cette idée de dégradation inscrite dans la nature des régimes politiques, Machiavel en cherche des modèles chez les Anciens. Délaissant le schéma platonicien[12], mais non sans se faire l'écho des critiques que Platon inflige aux différents régimes, Machiavel enchaîne, à la façon de Polybe[13], le classement des régimes établi par Aristote en une

succession continue susceptible de devenir circulaire. L'anacyclose fameuse, dont Polybe avait fait la théorie, devient chez lui *il cerchio*. Et, d'après lui, un Etat tournerait indéfiniment dans ce cercle de régimes, s'il ne lui arrivait pas, ce qui est le cas le plus fréquent, de s'affaiblir au cours de ce cheminement circulaire, au point de devenir la proie d'un voisin plus puissant [14].

Contre cette dégradation, contre cette corruption, inhérente à tous les ordres politiques humains, Machiavel trouve son arme favorite, une fois de plus, dans l'arsenal des Anciens : c'est la constitution mixte qui, associant les pouvoirs du Prince, des Grands et du Peuple, les compensant les uns par les autres, réalise un équilibre, une balance plus efficace, plus solide et plus stable [15]. Machiavel a beau jeu pour prendre ses garants parmi les Anciens. Le modèle de la République platonicienne [16], ne faut-il pas le chercher à Sparte, que Lycurgue, dit Machiavel, a si bien ordonnée, en attribuant à chaque élément, rois, grands, peuple, sa part d'autorité et de fonctions, que Sparte a vécu dans la puissance et le calme pendant huit cents années. Point n'est même besoin de faire appel à la tradition philosophique pour chercher une justification : l'histoire apporte directement sa preuve à qui sait la lire. Avec Sparte déjà. Mais non moins clairement avec Rome, où les hasards de l'histoire, bien plus que la prudence des législateurs ont provoqué la combinaison des trois pouvoirs, ceux des rois et ceux des grands associés dans la monarchie primitive, et ceux du peuple, lorsque le soulèvement populaire imposa aux deux autres la reconnaissance des pouvoirs des tribuns du peuple. C'est à l'histoire de cette progressive édification que Machiavel va longuement s'attacher. Et tel est son accord, son adhésion à l'égard d'institutions de cette sorte, que lui, le réaliste, le pragmatique, le pessimiste, n'hésite pas à parler reprenant la théorie antique de l'Etat parfait, de *republica perfetta*, de république parfaite [17].

Notre énumération des emprunts de Machiavel à l'antique s'allonge : elle pourrait s'allonger d'autres imitations, d'autres prescriptions imitatives, comme le souci d'une bonne éducation ou le souci de la mesure, du juste milieu dans la pratique des régimes politiques ; et pourtant rien n'est plus nouveau, comme le pense Machiavel, que cette reprise de continuité avec les Anciens, et pas simplement parce que c'est une reprise. Mais parce que cette « imitation » se développe dans une mentalité et selon une conception du monde qui est, à la fois, propre à Machiavel et propre au temps qui est le sien. Quels sont donc ces chemins inconnus qu'il est le premier, à son avis, à explorer et à fouler ?

II

Les Anciens n'avaient certes pas de philosophie de l'histoire et il est clair que Machiavel n'en avait pas plus qu'eux, c'est-à-dire qu'il ne pensait pas à l'histoire de l'humanité comme à une totalité significative, qu'il n'imaginait pas que l'homme se formât peu à peu à travers l'ensemble d'une histoire de cette sorte, ni que la liberté de l'homme fût le principe de

sa formation historique et le moyen de ce travail créateur progressif de sa nature.

Mais il a une conception propre du monde et plus particulièrement des affaires humaines, qui est spécialement manifeste dans ces quelques pages consacrées aux régimes politiques et qui donne un sens nouveau aux thèmes antiques imités par lui. Cette conception du monde, c'est sa façon à lui de vivre le christianisme en homme d'action. S'il fallait lui donner une étiquette, on pourrait l'appeler son christianisme pragmatique.

Il a hérité des Anciens l'idée que le bon équilibre d'une cité, sa stabilité, sa durée, sa tranquillité, sont les véritables fins d'une bonne politique. Mais il est convaincu que les affaires humaines sont toujours en mouvement, en changement, qu'elles ne peuvent demeurer fixes, et qu'elles montent et descendent, croissent et décroissent sans cesse [18]. Et c'est ce mouvement qui en lui-même est pernicieux et mauvais. Ce mouvement marque, en effet, une absence d'ordre immanent, d'odre intrinsèque et même l'absence d'un ordre final transcendant dans les affaires humaines. Ce n'est même pas du désordre (qui serait par rapport à un ordre), c'est de la confusion, de l'indéfinie mobilité, de l'éphémère. Et c'est là la cause du malheur des hommes de ce monde.

Machiavel exprime souvent dans un autre langage cette constatation, lorsqu'il dit, non seulement qu'il est prudent que le politique fasse comme si les hommes étaient mauvais et méchants, mais que les hommes sont effectivement méchants, *tutti gli uomini sono rei*, et que la malignité de leur âme se manifeste chaque fois qu'elle en a l'occasion [19]. C'est bien là la conséquence irréductible de péché originel. Si certains semblent bons pour un temps, ce n'est qu'un faux-semblant qui se dissipera bientôt. Bref, les hommes ne font jamais le bien que sous l'empire de la nécessité et de la contrainte. Dès qu'ils en ont licence, il ne résulte de leurs activités que confusion et désordre.

On le constate sans cesse, quand on considère les œuvres humaines, même celles qui visent à la stabilité et à la tranquillité. C'est bien le cas des régimes politiques. On a beau dire avec les Anciens que certains sont bons et d'autres mauvais, tous sont en réalité catastrophiques, *tutti i detti modi sono pestiferi*, les mauvais par leur malignité bien reconnue, et les soi-disant bons, par leur brièveté et la fragilité de leur survie. Tous sont marqués et condamnés par les vices qui leur sont propres [20]. Le pessimisme de Machiavel est donc tout à fait radical et semble sans précédent.

Il tient effectivement à cette confusion, à ce désordre intrinsèque des affaires humaines. Pour Machiavel, cette *confusione* et ce *disordine* [21] s'analysent en deux traits dominants.

D'une part, les affaires humaines sont la proie de la nécessité. Ce mot de *necessità* revient à chaque instant dans les explications machiavéliennes. Il désigne, d'une part, comme on sait, un enchaînement nécessaire qui tient à la nature des choses humaines, à la réalité d'une nature humaine qui a ses nécessités, à la force des choses, qui est inéluctable, qu'il faut bien reconnaître, même et surtout si l'on veut, comme c'est l'affaire du politique, se servir d'elle pour mener les hommes où on veut les mener. Cette nécessité ne compose pas pour autant un ordre du monde, elle est

constituée d'enchaînements discontinus, sporadiques, qu'on découvrira, par exemple, dans les mouvements des passions. Le monde des affaires humaines est dépourvu de continuité et de finalité intrinsèques.

C'est qu'il est traversé, d'autre part, c'est sa seconde composante essentielle, par le hasard. Les hommes rencontrent à chaque pas le hasard dans leur démarches. *Il caso*, le hasard, tient à la structure des choses humaines, ou plutôt à la discontinuité, à l'indépendance de leurs successions nécessaires, à l'absence de véritable structure, d'une structure une. Le hasard est le principe et le nom véritable de ce désordre intrinsèque, si marqué soit-il par l'emprise de la nécessité et de la pluralité de ses enchaînements.

Par rapport à l'homme d'action, le hasard prend le nom de *fortuna*. Certes, on pourrait rappeler ici que Platon avait proclamé que c'est le hasard et l'occasion τύχη καὶ καιρός qui gouvernent toutes les affaires des hommes, mais Platon dit plus précisément que c'est un dieu, et avec un dieu, le hasard et l'occasion qui exercent ce règne[22]. Machiavel, évoquant peut-être ce passage dans le *Prince*[23], après avoir mentionné, lui aussi, Dieu et la fortune, très significativement ne parle plus que de la seule fortune lorsqu'il exprime son opinion propre. La part de la τύχη deviendra d'ailleurs un des problèmes classiques de l'explication en histoire chez les Grecs et les Romains, chez Polybe par exemple. Qu'il la saisisse sous son aspect objectif de hasard ou sous son aspect subjectif de fortune, de sort, de chance, Machiavel, reprenant peut-être là encore une notation de Platon, dans le même passage des *Lois*, estime que la fortune est maîtresse de la moitié des actions des hommes, mais qu'elle laisse à ceux-ci le soin et l'art d'en gouverner l'autre moitié. A notre liberté, *nostro libero arbitrio*, d'intervenir alors et de mettre en jeu, s'il se peut, le talent, la compétence et la vertu.

C'est, en effet, le fait de ce désordre, composé à la fois de nécessités et de hasards, qui va constituer le champ d'activité et l'occasion d'insertion de la libre volonté et de l'action des hommes et, tout particulièrement, de l'action politique. Il ne faut pas entendre d'ailleurs la nécessité au sens d'une simple liaison causale. Elle est ressentie par les hommes comme un manque, comme un besoin : cette nécessité s'impose aussi à eux comme une misère[24]. C'est sous la contrainte de la nécessité que les hommes agissent, ils ne font le bien que sous la pression de la nécessité, quand ils sont saisis à la fois par le besoin et par la force des choses et des hommes. Les vides laissés par le hasard, les liens tissés par la nécessité leur en donnent l'occasion et les moyens. Alors peuvent intervenir le libre arbitre, l'industrie, *l'industria*, les calculs prudents de la raison, les forces de la *virtù*.

Le problème de l'homme d'action, le problème de l'homme politique, c'est de mettre de l'ordre dans les affaires humaines, un ordre accordé aux fins propres de sa politique. C'est pourquoi ceux que dans d'autres langues la tradition appelle fondateurs d'Etat ou législateurs, nous l'avons déjà noté, Machiavel les appelle *ordinatori* : c'est leur tâche de mettre de l'ordre, de maintenir l'ordre, de prévenir le désordre. Les régimes politiques sont des modèles, des types d'ordres humains possibles ; dans les

chapitres qu'il leur consacre, ce sont les mots *ordinatore, ordinare, ordine*, qui reviennent constamment et donnent son véritable sens à l'action du politique. Le propre d'un ordre n'est-il pas sa stabilité, sa permanence, sa durée ? Le critère de l'ordre bon, du meilleur régime, c'est, en effet, pour Machiavel, tout simplement la durée : la valeur de la constitution mixte, son régime de prédilection, c'est qu'elle institue l'ordre le plus solide, l'équilibre le plus durable, autant que faire se peut[25]. *E senza dubbio, credo che, potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e sarebbe il vero politico e la vera quieta d'una citta.* En Machiavel, le pessimisme du philosophe s'accorde avec le pragmatisme de l'homme d'action. C'est, avant tout, un conservateur et, s'il innove, c'est pour mieux conserver.

Puisque la nécessité est la condition de l'activité industrieuse et de l'action bonne, là où manque la nécessité naturelle, le politique assurera l'institution d'une nécessité par les lois. Machiavel demande que les gouvernants contraignent par l'application des lois les citoyens à bien agir, comme plus tard Rousseau affirmera que par les lois, on pourra les forcer d'être libres. L'*ordinatore* prudent et vertueux gouverne par les lois, c'est la façon humaine de mettre de l'ordre, un ordre constitué par les rapports qui dérivent du vouloir raisonnable de l'homme d'Etat. L'ordre des Anciens, fondé sur l'harmonie immanente des parties et des fonctions, organisé par rapport à une finalité transcendante, n'existe pas pour Machiavel. Mais les hommes, à son avis, n'en ont pas moins besoin pour autant d'un ordre durable, bien équilibré, bien balancé, pour vivre et pour survivre. Il leur appartient donc de substituer au désordre naturel des affaires humaines un ordre par les lois, capable de composer en un équilibre bien balancé et stable les forces politiques en présence dans la cité.

On ne s'étonnera pas que ce soit une situation de désordre qui fournisse l'occasion d'agir la plus favorable au politique. Le conflit entre les grands et le peuple constitue un désordre et une violence propice, dit Machiavel, à l'élaboration des lois favorables à la liberté publique, à l'établissement d'un ordre selon la loi et propice à la liberté[26]. Ce qui ne veut absolument pas dire que ce serait le conflit des grands et du peuple qui serait le principe suffisant du bien commun, une sorte de moteur suffisant de cette hisoire. Mais, à la faveur de ce désordre, le politique capable de prudence et de *virtù* peut faire triompher le bien commun en maintenant *leggi e ordini in beneficio della publica libertà*. D'ailleurs on sait comment, dans la constitution mixte, Machiavel reconnaît à chaque groupe, on pourrait dire à chaque ordre, car il s'agit, en effet, d'une société d'ordres, des vertus propres et lui attribue des fonctions propres, complémentaires de celles des autres.

⁂

Les Anciens, en recherchant la meilleure constitution, le meilleur régime, voire l'Etat parfait, tentaient de retrouver parmi les hommes et dans la cité un ordre harmonieux correspondant à l'ordre de l'univers. En rappelant à l'imitation des Anciens, Machiavel propose seulement,

mais de façon réelle et efficace, de mettre de l'ordre dans les affaires humaines, d'équilibrer les puissances humaines, à force d'industrie, de vertu et de lois.

Alors que pour les Anciens, le régime mixte était un compromis et un pis-aller, on comprend que pour Machiavel, qui n'invoque aucun ordre immanent ou transcendant, ce puisse être l'ordre le meilleur, simplement, comme l'exemple de Rome l'a si longuement montré, parce qu'il est le plus efficace et le plus durable.

Toute l'imitation des Anciens et toute la différence, toute la nouveauté de Machiavel réside dans le sens qu'il donne à ce mot décisif : l'ordre.

Il est trop chrétien — se risquerait-on à dire trop augustinien ? — pour croire qu'un ordre naturel harmonieux pût exister par nature dans la cité terrestre et que la simple sagesse des hommes pût permettre de le découvrir et de l'assurer. Il ne poussait pas son christianisme jusqu'au point de croire que l'espérance d'un ordre dans l'au-delà permît de se désintéresser de la fondation et de la conservation durable d'un ordre dans la cité temporelle. Face au désordre endémique parmi des hommes méchants, mauvais, fragiles, il veut faire prévaloir le point de vue du fondateur et du conservateur d'un ordre efficace, tantôt ordre de sauvegarde, tantôt ordre d'expansion et de grandeur, par l'usage des lois et pour le maintien du bien commun et de la liberté publique.

Raymond POLIN,
Université de Paris-Sorbonne.

1. *Discours*, I, préface.
2. *Discours*, I préface.
3. J. de ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, p. 239.
4. PLATON, *Politique*, 292 e.
5. PLATON, *Lois*, IX, 874 c.
6. CICÉRON, *De Officiis*.
7. *Le Prince*, chap. XVIII.
8. *Discours*, I, 2.
9. PLATON, *Lois* III, 679 a-683 a.
10. *Discours*, I, 2.
11. ARISTOTE, *Politique*, III, 7.
12. PLATON, *République*, VIII.
13. POLYBE, *Histoires*, VI.
14. *Discours*, I, 2. *Opere* di Niccolo MACHIAVELLI, éd. Flora et Codié, tome I, p. 100. *Œuvres*, Pléïade, p. 386.
15. *Discours*, I, 2, p. 100 et p. 387.
16. PLATON, *République*, VII, 543 ab.
17. *Discours*, I, 2, p. 100 et p. 388.
18. *Discours*, I, 6, p. 111 et p. 398.
19. *Discours*, I, 3, p. 102 et p. 389.
20. *Discours*, I, 2, p. 100 et p. 386.
21. *Discours*, I, 3, p. 103 et p. 389.
22. PLATON. *Lois*, IV, 709 c.
23. *Le Prince*, chap. XXV, *Opere*, tome I, p. 78 et *Œuvres*, pp. 364-5.
24. *Discours*, I, 3, p. 103 et p. 389.
25. *Discours*, I, 6, p. 112 et p. 398.
26. *Discours*, I, 4, p. 104 et p. 391 et I, 6, p. 110 et 398.

Nous passerons, comme il se doit, sous silence, certaines interprétations radicalement arbitraires proposées sous l'empire de la passion politique qui, à propos de ces conflits d'ordres, font de Machiavel le théoricien de la « lutte des classes » et de la « révolution ».

MACHIAVEL, LECTEUR D'ARISTOTE

Dans une lettre à Vettori, du 26 août 1513, Machiavel déclare qu'il ignore *quello si dica Aristotile delle republiche divulse*[1]. Il ne dit pas la vérité, c'est sûr. Modestie ou affectation, demande M. Procacci[2] ? Ni l'un ni l'autre, je crois, mais plaisante manière de faire entendre que l'on ne trouve pas dans la *Politique* la clé des événements contemporains. Machiavel connaît fort bien la pensée du Stagirite, il l'utilise parfois, il n'en retient ni la problématique, ni la méthode, ni même tout à fait, malgré un usage établi, la terminologie. La question, qui paraît d'abord se ramener à un problème d'érudition (et assurément ce problème se pose), se révèle à la réflexion fort complexe. Machiavel a lu Aristote : cela seul est certain, encore que les rapprochements entre les textes témoignent souvent d'arbitraire. Mais quel Aristote a-t-il lu ? Celui des scolastiques ou celui des averroïstes ? Comment l'a-t-il lu ? En disciple, en indifférent ou en critique ? S'est-il voulu le continuateur, l'annotateur ou l'adversaire ? Et s'il n'a pas suivi celui qu'il ne pouvait pas ne pas regarder comme un maître, pourquoi ? Paradoxalement il serait plus facile, et, en apparence, plus fructueux d'étudier les rapports entre Machiavel et Platon qu'il a connu surtout dans le commentaire de Marsile Ficin[3] : on découvrirait alors un homme peu attiré par *La République*, mais très proche de certaines thèses des *Lois*. En vérité nous n'apprendrions rien sur Platon, rien sur la manière de lire Platon à ce moment de l'histoire florentine et guère sur Machiavel, au lieu que l'infidélité de Machiavel à Aristote a pour nous une signification exemplaire. L'opposition, masquée au point que certains épigones s'y sont trompés, souligne et fait ressortir les traits discordants de deux penseurs et de deux pensées.

Il est tout à fait inutile de se demander où Machiavel a lu Aristote : il y a trop de possibilités entre lesquelles nul document ne permet de trancher. Le Secrétaire florentin savait-il le grec ? Voilà une irritante question maintes fois débattue et sans réponse assurée. En tout cas les traductions de la *Politique* et de l'*Ethique à Nicomaque* pullulaient. Renaudet propose celle de Leonardo Bruni d'Arezzo sans avancer de raisons, peut-être seulement parce que l'auteur avait précédé Machiavel à la Chancellerie. Walker[4] risque moins en proposant un choix d'éditions, qui va jusqu'à la traduction française par Nicole Oresme. Pourquoi pas, en effet ? Nous aimerions pourtant savoir si Machiavel a lu la *Politique* toute nue ou s'il l'a lue avec le commentaire de saint Thomas d'Aquin[5]

ou encore avec un commentaire averroïste[6]. Walker a démontré que Machiavel a lu l'œuvre de l'Aquinate et de ses continuateurs, non seulement le *De Regimine principum*, mais encore les *Commentaires sur « la politique » d'Aristote* qu'a achevés Pierre d'Auvergne : quel que soit l'arbitraire de certains rapprochements, la masse globale des similitudes ne peut s'expliquer par le hasard. D'ailleurs Huovinen[8], étudiant *La Mandragore*, a fait éclater quelle connaissance précise Machiavel possédait de la scolastique. En revanche, il n'y a aucun signe objectif que Machiavel ait connu Averroès. Les rencontres qu'on a quelquefois fait ressortir fourniraient plutôt des contre-preuves. Ainsi l'on a mis en relief[9] que la génération des notions de bien et de juste[10] s'inscrivent assez bien dans une théorie de la réalisation de l'intellect possible. Par malheur tout le passage est décalqué sur Polybe[11]. On se gardera d'en tirer une conclusion dogmatique : l'averroïsme était trop répandu pour que nous croyions à une ignorance totale. Disons seulement ceci : 1° Machiavel a lu Aristote ; 2° il a sûrement connu profondément la tradition scolastique ; 3° quant à un contact avec la tradition averroïste, aucune preuve ne se présente dans un sens ou dans un autre.

⁂

Quoi qu'il en soit Machiavel mentionne rarement le nom d'Aristote. Une seule fois dans toute la partie de la correspondance qui nous est parvenue : encore est-ce, nous l'avons vu, pour décliner son autorité et faire étalage d'ignorance. Une seule fois dans toute son œuvre : *Ed Aristotile intra le prime cause che mette della rovina dei tiranni è lo avere ingiuriato altrui per conto delle donne, con stuprarle o con violarle o con rompere i matrimoni...*[13] De toute évidence Machiavel se réfère à un court passage de *Politique*, V, 11, 1314b, 22-26, qui fait écho à un plus long défilé d'exemples en *Politique*, V, 10, 1311a, 8-26. Cependant la phrase se poursuit : *... come di questa parte, nel capitolo dove noi trattiamo delle congiure, largamente si parla.* Or, au chapitre sur les conjurations on trouve deux exemples contemporains contre un seul tiré d'Aristote, l'assassinat de Philippe par Pausanias, affaire de mœurs sans doute, mais où les femmes ne paraissent point[14]. Quand on se souvient du rôle capital joué dans le discours machiavélien par les paradigmes, quasi-concepts dotés d'un champ sémantique et d'une prédicabilité propres, c'est là l'indice d'une lecture singulièrement inattentive. D'autre part, Walker soutient[15] que, dans le passage qui suit, « un nomo prudente » désigne Aristote et il donne pour référence *Politique*, III, 15, 1286b, 27 sq. : *E però diceva un nomo prudente che a tenere una republica con violenza conveniva fusse proporzione da chi sforza va a chi era sforzato : e qualunque volta questa proporzione vi era, si poteva credere che quella violenza fusse durabile ; ma quando il violentato fusse piu forte che il violentante, si poteva dubitare che ogui giorno questa violenza cessasse*[16]. Rapprochement erroné : Aristote expose simplement que le roi a besoin d'une garde pour faire respecter la loi ; Machiavel veut apprendre au commandement à se plier aux circonstances et à user tantôt de violence, tantôt de douceur. Nous en trouverons d'autres

chez Walker, qui n'ont même pas la caution d'un homme prudent. Il reste que Machiavel a nommé deux fois Aristote. Une fois pour, contre l'attitude de Francesco Vettori, rejeter son autorité : la lettre est datée du 26 août 1513 ; Machiavel est encore banni ; loin de la société des lettrés, dans la solitude de Sam Casciano il rédige le *De Principatibus*. Une deuxième fois pour invoquer son autorité : le livre III des *Discorsi* remonte probablement à 1517 ; Machiavel fréquente alors les jardins Oricellari ; il salue au passage un auteur très apprécié de son nouveau cercle d'humanistes ; il s'intéresse bien plus à la conjuration de Luzice Belanti contre Pandolfe, à celle des Pazzi contre les Médicis qu'aux raisons d'Aristote, au point que, le citant malgré tout, il ne retient pas une « boulette », ou peut-être est-ce un trait d'humour ricanant, bien dans la manière de l'auteur, bien peu respectueux envers la source.

Cependant, Machiavel utilise des textes dont il n'indique pas la provenance. Ainsi des parties étendues du livre I des *Discours* sont empruntées à Polybe (*Histoire*, livre VI), dont le nom n'est jamais prononcé sans que l'attribution en soit rendue moins certaine puisqu'il s'agit d'un véritable plagiat. Jamais on ne trouve un plagiat évident d'Aristote, mais on a été tenté d'opérer des rapprochements. Ellinger[17] pour l'ensemble de l'œuvre, Burd[18] pour le *De Principatibus*, Walker[19] pour les *Discours sur la première décade de Tite-Live* s'y sont exercés avec plus ou moins de prudence. En *Discours II*, 5, Machiavel énonce : *A quelli filosofi che hanno voluto che il mondo sia eterno...*[20] » Walker exulte : *The reference is probably to Aristotle who, in opposition to Platon, held this view.* (Cf. Metaphysics, XII, 6)[21]. Las ! ni la réputation justifiée de Walker, ni le « *probably* » n'arrêteront l'ironie de Sasso : à quoi bon rapporter à Aristote une croyance qui traîne dans les ouvrages les plus variés ! Mieux vaudrait comprendre le problème posé que tant d'érudition ne fait que masquer[22] !... On ne saurait user de trop de rigueur dans ces associations souvent abandonnées à un demi-hasard. Voici Burd évoquant à propos de *... queste simili morti, le quali seguano per deliberazione d'uno animo ostinato, sono da principi inevitabili, perchè ciascuno che non si curi di morire lo puo offendere*[23]. Aristote, *Politique*, V, 10, 1312a, 30sq. Peut-être, avec raison, mais seulement peut-être, Aristote juge que l'auteur d'un attentat doit être décidé, en cas d'échec, à faire le sacrifice de sa vie ; Machiavel rappelle un principe de haute police : la ressemblance est superficielle. Lorsque Machiavel reprend à son compte les idées d'un autre (quelquefois pour les combattre ou les déformer quelques pages plus loin), il démarque carrément le texte-source. Lorsque ce n'est pas le cas, on obscurcit souvent l'intention du Secrétaire florentin en invoquant un ancien. Ainsi — soit dit pour généraliser le problème et définir une méthode d'approche — lorsque Burd semble attribuer à Polybe une réflexion de Machiavel sur Hiéron de Syracuse : *... nè ancora uni conobbe altro dalla fortuna che la occasione*[24], il ne nous apprend absolument rien et risque de nous induire en erreur : 1° l'histoire de Hieron se trouve bien en Polybe, *Histoire*, VII, 2, 8, mais on peut aussi l'apprendre ailleurs ; 2° les termes *fortuna* et *occasione* sont des termes techniques, définis dans le *De Principatibus* et Polybe ignore non seulement l'idée qu'ils véhiculent, mais encore la

problématique qui y conduit : l'énoncé est original et spécifiquement machiavélien.

Bien entendu ces réflexions ne sont pas restées tout à fait étrangères aux chercheurs. Walker, par exemple, garde une grande prudence : *There are fare too many points of ressemblance between Machiavelli's doctrine and Aristotle's for it to be possible to doubt that he had read the « Politics », especially book V, in which the resemblances mostly occur ; not that there are any two passages, one clearly depending on the other, but that, since both Aristotle and Machiavelli are reflecting on the same subject-matter, hey inevitabily come at times to the same conclusion and make similar remarks*[25]. On est ainsi assuré d'une riche récolte — encore certaines rencontres mentionnées par Walker nous paraissent-elles tout à fait imaginaires[26] — mais en même temps on s'assure que la récolte sera inutilisable et vaine. D'une part, en effet, on ne parvient jamais à montrer avec évidence une filiation, d'autre part, on esquive le problème fondamental : en quoi se distinguent les deux pensées, quel est le discriminant qui permet de discerner l'originalité de Machiavel par rapport à Aristote ? En d'autres termes, puisqu'on est certain que Machiavel a lu Aristote, pourquoi n'a-t-il pas produit une œuvre aristotélicienne ? Est-il assuré que tous deux ont bien en vue les mêmes difficultés, les mêmes questions ? Leur visée est-elle identique ? Pénètrent-ils la matière politique sous le même angle d'attaque ? Se séparent-ils seulement sur leurs ultimes conclusions ? On voit bien comment l'antimachiavélisme de Walker[27] se nourrit de ses imprécisions : si la doctrine de Machiavel diverge de celle d'Aristote, c'est que le Secrétaire florentin raisonne faux ou a introduit de faux principes. Par malheur, c'est dans l'intervalle ouvert par la prudence et par le probabilisme — ou, disons-le tout franc, par le laxisme intellectuel — que se réfugie la signification des *Discours* et du *De Principatibus* : Walker ne s'en préoccupe guère.

Parmi les commentateurs récents, seul Renaudet a essayé de comprendre cet intervalle[28]. Malheureusement son *Machiavel* semble surtout composé pour étaler comment l'intervention d'un grand esprit fait pulluler le contresens. Machiavel aurait dû s'entendre avec Aristote mieux qu'avec aucun autre penseur de l'Antiquité : car le Florentin, comme le Stagirite, aurait pratiqué une méthode empirique et positive (ce qui est faux). Par malheur Machiavel ne sait pas philosopher selon les règles[29]. (Quelles règles ? Celles d'Aristote ? celles de Hegel ? celles de... Machiavel ? N'y a-t-il qu'une seule manière de philosopher ?) A la différence d'Aristote, Machiavel ne se préoccupait pas de la justice dans l'Etat[30] ; son positivisme (*sic*) le détournerait d'associer les valeurs éthiques à la réalité politique[31] ; sa *virtù* mépriserait les vertus[32] ; il ne sait pas, comme Aristote, subordonner le gouvernement à l'éthique[33]. Tout ce charabia moraliste méconnaît des points essentiels de la doctrine machiavélienne : 1° l'ordre est intrinsèquement générateur de valeurs[34] ; 2° l'apparence de l'ordre qui peut naître de la faiblesse d'un régime ou du désordre d'un seul n'est pas l'ordre et se trouve destituée de *virtù*[35] ; 3° la *virtù* du législateur étant la mère de toutes les vertus ne peut pas se subordonner à elles[36]. Enfin, chose inouïe ! tandis que pour Aristote

« il s'agit d'assurer, au moyen des lois, des institutions, de la force contraignante de la cité, le plus heureux, le plus complet et harmonieux développement des facultés humaines, des puissances humaines, de l'esprit humain... Le positivisme de Machiavel restreint volontairement le domaine de l'Etat, en exclut tout ce qui, de près ou de loin, ne se rattache pas à l'art d'obtenir l'obéissance des hommes et leur service[37]. » Mais, pour Machiavel, l'Etat est la somme de toutes les valeurs de la civilisation, de la moralité[38], de l'art et même de la religion[39]. On absoudra Renaudet : il a conçu son Machiavel, en 1943, comme un acte de résistance contre les nazis ; quant à connaître Machiavel par lui...

⁂

La critique du XX^e^ siècle a complètement échoué à définir les rapports entre Machiavel et Aristote. Celle du XIX^e^ siècle n'avait pas été plus heureuse. Je n'examinerai pas en détail l'œuvre de Villari[40] pour ne pas me rendre insupportable à mes auditeurs. La raison de cet échec est patente : Machiavel ne nous est pas accessible immédiatement, et, que nous le voulions ou non, nous le saisissons toujours à travers un commentaire innombrable qui, vrai ou faux, ne peut jamais être mis tout à fait entre parenthèses. On peut, certes, comme Panella[41] regarder la querelle du machiavélisme et de l'antimachiavélisme comme un délire, il n'empêche que la question posée par Machiavel à la conscience occidentale tient toute dans cette querelle dont les multiples discours, indéfiniment repris et indéfiniment contradictoires, enferment la gloire véritable du Secrétaire florentin : nous ne lirions plus Machiavel si l'on n'en avait fait tantôt le champion de la tyrannie, tantôt le champion de la république, tantôt le défenseur d'un immoralisme, tantôt le défenseur de la liberté et des vertus civiques. Walker s'interdit de comprendre Machiavel parce que sa condition de jésuite, dit-il, lui interdit de l'aimer. Renaudet voit en Machiavel, d'emblée, un des fauteurs du fascisme et du nazisme et refuse de pénétrer plus avant une pensée délétère[42]. Ne pourrions-nous faire abstraction, pour un moment, de la dispute des épigones ? N'est-il pas possible, par un mouvement violent, de remonter le cours du temps et de nous attacher à des commentateurs contemporains ou presque contemporains de notre auteur, à des commentateurs aristotéliciens et qui ont vu dans Machiavel l'un des leurs[43], à des penseurs de second ordre mais qui se sont tenus à l'écart du conflit naissant ? Dans un ordre inverse de l'ordre chronologique, nous voudrions faire appel à Louis Le Roy, à Bernardo Segni, à Agostino Nifo. Ce que nous avons à apprendre, c'est comment on a lu Aristote au XVI^e^ siècle, et singulièrement comment Machiavel l'a lu. Nous ne pouvons y parvenir qu'en comparant à la lecture par Machiavel d'autres lectures, de la même époque, par de purs aristotéliciens qui s'affirment en même temps machiavéliens. Le Roy, Segni, Nifo ne trahissent pas le Stagirite, ils trahissent le Florentin en s'imaginant qu'ils redressent ses erreurs.

Parmi ces auteurs Loys Le Roy mérite une mention spéciale parce que, érudit de premier ordre (il fut professeur au Collège de France), il s'est préoccupé de fonder le rapprochement qu'il opérait. La doctrine

d'Aristote serait d'une vérité définitive et indéformable et les modernes n'y auraient ajouté que des exemples et des raisonnements (conséquences) nouveaux : « Mais pour ce que depuis lui sont survenus plus grands estats et plus notables mutations, j'ai proposé à son imitation, d'en insérer, ès lieux convenables, les exemples prins de tous pays, toutes aages et sectes jusques à présent : mêmement les plus prochains de nous et de notre cognoissance, et adjouter plusieurs autres raisons descouvertes depuis par longue expérience et maniement des affaires, comme peu à peu nature va toujours manifestant ses secrets, en corrigeant les omissions et faultes des anciens qui n'ont peu tout voir et entendre ; ains en ont laissé beaucoup à rechercher à ceux qui viendroient après eux[44]. » Ainsi, voilà un premier point acquis : pour Le Roy il y a une identité doctrinale fondamentale entre Aristote et Machiavel, mais l'histoire et l'expérience ont enrichi la théorie d'exemples et d'implications. En particulier, comme le souligne Procacci[45] : « il recherchait et trouvait, dans la *Politique* comme dans les *Discours*, la même méthode d'analyse des phénomènes politiques et sociaux... » Et cela d'autant plus que, à la différence de Platon, pur théoricien, Aristote et Machiavel auraient été tous deux des « négociateurs » capables d'unir « savoir et expérience ensemble[46] ». Le rapprochement se fonderait donc : 1° sur une identité doctrinale d'ensemble, 2° particulièrement sensible au niveau des concepts et des « maximes générales », 3° établie sur une identité de point de vue, celui du praticien.

Malheureusement cette position ne saurait, en aucune manière, se maintenir.

La prétendue identité doctrinale se trouve en défaut en des lieux capitaux. Envisageons, par exemple, l'attitude d'un autre prétendu aristotélico-machiavélien, Bernardo Segni[47]. Il s'imagine commenter simultanément les deux autorités : « Aussi notre Machiavel dans son discours sur le Prince considère que, chez le Prince, l'avarice est un moindre mal que la prodigalité...[48]. » Ce texte renvoie évidemment au chapitre xv du *De Principatibus* où Louis XII est loué pour sa lésine, synonyme machiavélien de bonne administration[49]. Nous remarquons d'emblée deux substitutions de termes : *avaro, avarizia* sont substitués à *misero, miseria* ; *prodigo, prodigalità* sont mis à la place de *liberale, liberalità*. Le premier changement n'a d'autre intérêt que linguistique : *misero, miseria* appartiennent au vieux toscan ; dans le *Dialogue ou Discours autour de notre langue*, Machiavel se faisait gloire d'un certain campanilisme archaïsant ; Segni rétablit le vocabulaire de la langue moderne. Il en va tout autrement du deuxième changement. Pour Aristote la vertu est juste milieu, l'excès en plus ou en moins est un vice[50] ; il s'ensuit que : « Pour ce qui est de l'action de donner et celle d'acquérir des richesses, la médiété est la libéralité ; l'excès et le défaut sont respectivement la prodigalité et la parcimonie[51]. » En nommant la *prodigalità* au lieu de la *liberalità* et en invoquant le moindre mal (*manco male*), Segni a visiblement en vue une échappatoire qui se réfèrerait à telle proposition d'Aristote comme : « Ces dispositions du caractère sont assurément vicieuses mais n'apportent du moins aucun déshonneur, parce qu'elles ne sont ni

dommageables pour le prochain, ni d'un aspect par trop repoussant[52]. » Seulement il a mal lu Machiavel ou il n'a pas voulu le comprendre. Machiavel, en effet, n'a pas écrit *prodigalità*, mais bien *liberalità* ; il n'a pas dit que la *miseria* fût *manco male*, mais bien qu'elle était la seule conduite à tenir. Une thèse cardinale est en effet que, dans tous les cas, il faut fuir la voie moyenne et se porter aux extrêmes. On l'illustrerait par d'innombrables citations des *Discours*. Elle est si bien consubstantielle au Secrétaire florentin qu'elle éclate en pleine lumière une dizaine d'années avant qu'il n'écrive des ouvrages d'intérêt théorique, dans le *Del modo di trattare i popoli di Valdichiana ribellati* : entre le génocide (ou tout au moins la déportation en masse) et l'amnistie totale, il n'y a pas de moyenne possible. *In medio stat virtus*, voilà la formule de l'aristotélisme ; *In medio stat corruptio*, voilà celle du machiavélisme. Comment soutenir qu'entre deux doctrines en contradiction sur un point aussi essentiel (il y en a d'autres ; nous avons choisi un peu arbitrairement), il y aurait un accord en profondeur ?

Mais, dira-t-on, si Aristote n'a pas inspiré Machiavel dans le domaine de l'éthique, du moins celui-ci a-t-il reçu de celui-là ses principales catégories politiques — on le croirait volontiers en lisant le *De regnandi peritia* d'Agostino Nifo : cet érudit a probablement eu entre les mains un manuscrit du *De Principatibus* lors d'un séjour à Florence, dès 1520-1522[53] et il en a tiré une compilation latine fort indigeste où les opinions du Secrétaire florentin sont continuellement rapprochées de citations de Platon et d'Aristote, quand elles ne sont pas tout simplement attribuées à ces deux auteurs. Le chapitre 1er du *De Principatibus*, v. g., commence ainsi : *Tutti li stati, tutti i dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono republiche e principati*[54]. Nifo plagie et glose : *Dominationem eam, qua homo homini imperitat, summi philosophi Plato atque Aristoteles ita dissecuerunt ut altera respublica, altera unino principatus diceretur*[55]. On ne saurait imaginer commentaire plus inepte, ni d'une manière plus flagrante. Où donc Nifo a-t-il été prendre ces références extraordinaires ? Où donc Platon et Aristote ont-ils proposé la dichotomie principat-république ? Voilà la fausse érudition qui parle pour ne rien dire. Platon et Aristote, comme toute la tradition grecque, ont raisonné sur la triade monarchie-aristocratie-démocratie (ou isonomie). Cette triade, Machiavel la connaît fort bien : elle est mentionnée au début des *Discorsi*, de même qu'il connaît la correspondance établie entre les trois formes pures : *Principato, ottimati et popolare*[56] et les formes corrompues : ... *il Principato facilmente diventa tirannico ; gli ottimati con facilità diventano stato di pochi ; il Popolare sanza difficultà in licenzioso si converte*[56]. Pour ajouter à la « science » d'Agostino Nifo, accroissons les sources possibles : Hérodote[57] que le Secrétaire a sûrement lu, Isocrate[58] (pourquoi pas ?)... On peut être certain que, même en *Disc.* I, 2, Machiavel ne s'inspire pas d'Aristote : en effet d'une part Aristote enrichit la classification des régimes de nombreux sous-types dont Machiavel ne fait aucune mention et, d'autre part, il n'exprime aucune loi de succession entre eux ; l'*anacyclosis* dirige le raisonnement durant le livre I des *Discours*. Nifo évoque plus vraisemblablement Platon qui a imaginé un

déterminisme érodant continûment les formes politiques[59]. En réalité, la source, bien connue, est Polybe[60] avec sa typologie simple et sa théorie du cycle monotone. Mais à vrai dire, rien n'est plus étranger qu'une triade à la pensée de Machiavel, toute formée de dichotomies et scandée d'antithèses. Aussi la théorie des trois régimes s'effiloche-t-elle au fur et à mesure que l'*anacyclosis* s'efface derrière l'idée de la corruption universelle ; dans les *Discours* à peine si Machiavel fait allusion à la royauté des fondateurs, il divise les républiques en deux espèces, aristocratie et démocratie, auxquelles il ajoute le type mixte où persistent en outre certaines institutions de la monarchie. Avec le *De Principatibus*[61], le discours procède par une suite de dichotomies qui ne doivent plus grand-chose à l'Antiquité et dont l'originalité est mal comprise si l'on veut à tout prix leur assigner un modèle ancien : 1° républiques, principautés ; 2° héréditaires ou nouvelles ; 3° tout à fait nouvelles ou agrandies par conquête ; 4° accoutumées à vivre sous un prince ou à vivre libres ; 5° acquises avec les armes d'autrui ou avec ses propres armes ; 6° par *fortuna* ou par *virtù*. Ces oppositions forment la substance du premier chapitre. Il faut ajouter : 7° au chapitre IV la dichotomie entre la monarchie modérée et le despotisme oriental (prétéritée dans la suite de l'œuvre et inexploitée jusqu'à Montesquieu) ; 8° aux chapitres VI et VII une dichotomie qui reprend en la modifiant un peu celle posée entre *virtù* et *fortuna* : les principautés sont acquises difficilement et conservées facilement ou bien acquises facilement et conservées difficilement ; 9° aux chapitres VIII et IX une dichotomie entre deux types idéaux extrêmes, la principauté criminelle, ou tyrannie, entièrement destituée de *virtù* par sa seule scélératesse et la principauté civile, c'est-à-dire gouvernée par des lois ; 10° au chapitre XI une pensée incidente établit une dernière dichotomie entre les principautés qui se défendent par les armes et les principautés ecclésiastiques qui tiennent debout sans armes. Non seulement cette manière de conceptualiser le problème est tout à fait étranger à l'Antiquité, mais encore la croyance contraire multiplie les contresens.

Par exemple Agostino Nifo et ses successeurs ont pensé que, tout au long du *De Principatibus*, Machiavel s'efforce à apprendre au tyran comment se maintenir au pouvoir, ce qui, disent-ils, l'amène à suivre de près le livre V de la *Politique*[62]. Opinion tout à fait fausse dans l'ensemble : les Tyrans ont été condamnés au chapitre IX, il n'en est plus question ensuite. Après quelques chapitres sur l'Art militaire (qui peut, d'après l'*Art de la guerre* semer le germe d'un lien social, opinion étrangère aux Grecs), Machiavel n'examine plus que la monarchie modérée, la principauté civile. Le modèle de la monarchie est évidemment le royaume de France ; le modèle du prince Louis XII, ladre et dissimulé tant que l'on veut, mais au demeurant fort bon homme et le dernier de nos rois à avoir été très populaire, en aucune manière un tyran. Tout cela est né d'expérience ; on en trouve les linéaments dans le *Portrait des choses de France*, longue note de chancellerie. Quant à l'éclairage — novation, acquisition — il est fourni par l'urgence des affaires italiennes. Quelques détails sont peut-être des échos d'Aristote, l'inspiration est tout autre, entièrement originale.

Avec tous ses défauts une lecture comme celle d'Agostino Nifo peut nous éclairer : car il s'agit d'un esprit perspicace, peu enclin à battre la campagne. Ainsi s'est-il très bien rendu compte que César Borgia ne fournit qu'un paradigne mineur, incapable de donner à lui seul un sens au *De Principatibus*[63]. S'il échappe quelque peu à l'accusation de plagiat, c'est que, scandalisé par les libertés prises par Machiavel à l'égard de la méthode, il remanie l'ordre du livre de fond en comble[64], divisant le bloc formé par les onze premiers chapitres en deux livres séparés (I et III), regroupant XII, XIV et XX dans un livre II, consacrant le livre IV à traduire XVI-XXIII, supprimant les trois derniers chapitres et imaginant une *coda* de son cru, qui constitue un livre V. Autrement dit, il supprime la référence à la politique italienne, distingue par respect pour Aristote l'acquisition (livre I) et le maintien (livre II) de l'Etat, les moyens de sa conservation (livre III) et le portrait du prince (livre IV). Tout cela est très conforme au mode de conceptualisation du Stagirite, mais défigure tout à fait un ouvrage où la passion et la contrainte de l'urgence factuelle provoque la nécessité de nouvelles catégories et de nouveaux enchaînements.

Au demeurant une autre amputation — et de taille ! Tout le passage, célèbre, du chapitre XV sur la *verità effecttuale*. On en cherche en vain la trace dans l'arrangement de Nifo. Procacci[65] se demande pourquoi et découvre un certain nombre de motifs : 1° dans un ouvrage composé sur le modèle d'Aristote on ne peut pas annoncer qu'on se départit des méthodes anciennes ; 2° Nifo n'accepte pas l'abandon du moralisme platonicien ni le naturalisme, le déterminisme du Secrétaire florentin. Il a sûrement raison. Mais allons plus loin. La *verità effettuale* n'a rien à voir avec celle, descriptive et objective, d'Aristote, c'est la vérité engagée, la *praxis* du chancelier[66]. Loys Le Roy voyait dans les deux écrivains des « négociateurs », Aristote n'a jamais « négocié », même pour lui-même il n'a jamais surmonté la contradiction entre ses amitiés macédoniennes et sa petite patrie d'élection, entre l'empire et la cité. Renaudet les croyait tous les deux « empiriques » et objectifs ; Machiavel n'a rien d'un spectateur et s'engage avec fureur. A chacun sa vérité qui ne ressemble pas à celle de l'autre.

Machiavel a sûrement lu Aristote, il l'a assimilé, il s'en est nourri, il ne l'a pas pris pour modèle. Son œuvre ne ressemble pas plus à celle d'Aristote que nous ne ressemblons à la nourriture qui nous soutient. Son inspiration ne vient pas de la *Politique*, mais de son action et de sa volonté d'action. Il en a probablement reçu, par place, une certaine aide rédactionnelle. Rien de plus. Ce serait perdre sa peine que de tenter, par un commentaire érudit, de résorber certains aspects du machiavélisme dans l'aristotélisme. Ou pis : ce serait se fourvoyer. Navré d'aboutir à un jugement aussi négatif, j'espère pourtant fermer définitivement une voie qui ne conduirait nulle part.

Bernard GUILLEMAIN.

1. MACHIAVELLI, *Lettere*, a cura di F. GAETA, Milano, 1961, lettre à Vettori, 26 août 1513, p. 294.
2. G. PROCACCI, *Studii sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965, p. 45.
3. Il n'avait pourtant pas suivi ses leçons.
4. WALKER, *The Discorses of Niccolo Machiavelli*, London, 1950, vol. II, table XIII, 1, 2, p. 273.
5. V. g. ARISTOTELIS, *Politica*, latina versio a Ln. Aretino, cum commentario sancti Thomasi, Romae, Euchla. Silber, 1945, folio.
6. V. g. ARISTOTELIS, *Op. omnia*, interpret. Averroe, Venetiae, de Asula, 1943, folio, 9 parti in 3 vol.
7. *Op. cit.*, table XIII, V, 8, pp. 293-298.
8. HUOVINEN, *Das Bild von Menschen in Machiavellis politischen Denken*, Helsinki, 1951.
9. B. GUILLEMAIN, *Machiavel, une anthropologie politique*, en cours de publication chez Calmann-Lévy.
10. *Discorsi*, I, 2, Feltrinelli, Milano, p. 131. Mais Machiavel a pu l'apprendre aussi dans Marsile de Padoue...
11. *Histoire*, VI, II, 5, trad. THUILLIER, Paris, Pléiade, pp. 472-473.
12. Certains épigones des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, voyant en Machiavel un pur aristotélicien (ce que je nie tout à fait) se sont demandés s'il se rattachait à Saint Thomas ou à Alexandre d'Aphrodise. Autre problème.
13. *Discorsi*, III, ed. cit. p. 460.
14. *Ibid.* III, 6, p. 392.
15. *Discorsi*, II p. 187.
16. *Op. cit.* III, 22, p. 450.
17. *Die antiken Quellen der Staatlehre Machiavelli's*, Tübingen, 1888.
18. Ed. de *Il Principe*, Oxford, 1891.
19. *Loc. cit.*
20. *Ed. cit.*, p. 292.
21. *Op. cit.*, II, p. 100.
22. SASSO (G.), *Niccolo Machiavelli, Storia del suo pensiero politico*, Napoli, 1958, p. 248, note.
23. *De Principatibus*, XIX, ed. cit., p. 82.
24. *Ibid.*, VI, *ed. cit.*, p. 33.
25. *Op. cit.*, II, p. 273.
26. Mentionnons sans plus (l'énumération serait fastidieuse) la première proposée entre *Politique*, V, 2, et *Discours*, I, 4. Tout autre chose est de soutenir comme Aristote que le ressentiment des deshérités est une cause de désordre, ou, comme Machiavel, que la lutte des classes est le moteur de l'histoire. C'est sur de semblables à-peu-près que se règle Walker.
27. *Op. cit.*, vol. I, Introduction, passim et surtout VIII, pp. 93-95.
28. A. RENAUDET, *Machiavel*, Paris, Gallimard, nouv. ed. 1956, p. 38.
29. *Ibid.*, p. 250.
30. *Ibid.*, p. 122.
31. *Ibid.*, p. 124.
32. *Ibid.*, p. 275.
33. *Ibid.*, p. 295.
34. *Discorsi*, I, 2, *ed. cit.*, p. 131.
35. *De Principatibus*, ch. VIII, pp. 41-44 et *Disc.*, I, 10, pp. 156-159 et III, *passim*.
36. *Discorsi*, I, 10, p. 156.
37. *Op. cit.*, pp. 124-125.
38. Cf. note 34.
39. *Disc.*, I, 11 et 12, pp. 160-166.
40. *Niccolo Machiavelli e i suoi tempi*, nuova ed. a cura di Michèle SCHERILLO, Milano, 1927, pp. 46 sqq.
41. *Gli Antimachiavellici*, p. 4.
42. Et non, je l'avoue, sans raisons dans ce temps-là.
43. *Les politiques d'Aristote esquelles est montrée la science de gouverner le genre humain en toutes espèces d'estats publiques* traduites du grec en français par Loys LE ROY, chez Claude Morel, Paris, 1599 (A) ; *De la vicissitude ou de la variété des choses en l'Univers* par Loys LE ROY, à l'Ollivier de Pierre Lhuillier, Paris, 1579 (B) ; et *De l'excellence du gouvernement royal*, par Loys LE ROY, chez Frédéric Morel, Paris, 1575 (C). Sur Le Roy lire *Propaganda e pensiero politico durante le guerre di religione* par V. de CAPRARIS, Napoli, 1959, pp. 245-255 et surtout G. PROCACCI, *op. cit.*, pp. 50-65.
44. (B) pp. 90 sqq. cité par PROCACCI, *op. cit.*, p. 64.
45. PROCACCI, *op. cit.*, p. 64.
46. Loys LE ROY, *De l'origine, antiquité progrès, excellence et utilité de l'Art politique*, Paris, chez Frédéric Morel, 1567, p. 5. Cité in PROCACCI, *op. cit.*, pp. 64-65.
47. *L'Ethica di Aristotile tradotta in lingua volgare fiorentina e commentata* per Bernardo SEGNI, v. PROCACCI, *op. cit.*, pp. 48-51.
48. *Op. cit.*, p. 180, cité in PROCACCI, *op cit.*, p. 48.
49. *D.P. ed. cit.*, p. 65.
50. *Ethique à Nicomaque*, II, 5 et 6, 1106 a 7 - 1107 b 26.
51. *Ibid.*, 1107 B, 8-9 - V. aussi IV, 1 à 6, 1119 b 20, 1122 a 33.
52. *Ibid.* II, 1122 a 31-33.
53. Augustini Niphi Medicae philosophi suenani *De regnandi peritia* ad Carolum V imperatorem Caesarem semper augustum, Neapoli, in aedibus Catherinae da Silvestro. Sur Nifo, v. PROCACCI, *op. cit.*, pp. 3-26.
54. *D.P.* I, *ed. cit.*, p. 17.
55. *Op. cit.*, I, 1 cité in Procacci, p. 9.
56. *D.*, I, 2. *ed. cit.*, p. 130.
56 bis. *Ibid.*, p. 131.
57. *Histoires*, III, pp. 80-82.
58. *Panégyriques d'Athènes*.
59. *République*, VIII, 544 sqq.
60. *Vide supra*, note 11.
61. Je considère comme établi que *Discours* I précède le *De Principatibus*, est toujours supposé connu par les lecteurs du dernier ouvrage.
62. WALKER, *loc. cit.*
63. *Op. cit.*, III, 7.
64. PROCACCI, *op. cit.*, pp. 6 à 8.
65. *Ibid.*, p. 17.
66. Même lorsqu'il décrit « les choses de France » ou la Constitution de Lucques, il n'obéit pas au précepte d'Aristote, il rédige une note de chancellerie.

LE MODÈLE DE LA RÉPUBLIQUE DE PLATON ET LA PENSÉE POLITIQUE AU XVI[e] SIÈCLE

Il n'est pas dans mon intention de traiter de l'ensemble de l'influence de la *République* de Platon au XVI[e] siècle[1]. J'omettrai tout ce qui touche à l'éducation, à la médecine, à la musique, à la théorie des idées, aux nombres, à l'immortalité de l'âme, etc., pour ne retenir que les aspects directement politiques du livre de Platon.

Même ainsi limitée, l'enquête serait encore d'une ampleur excessive. Il serait, par exemple, fort intéressant de savoir comment le XVI[e] siècle a considéré la description des diverses formes de gouvernement que propose la *République*, s'il y a vu une description historique ou typologique, comment il l'a confrontée aux données de l'histoire ancienne ou contemporaine. Cet examen risquant d'être fort long, je limiterai encore mon enquête de deux points de vue :

1. J'omettrai les textes innombrables où l'influence de la *République* se marque par le rappel de certaines idées du philosophe grec si communément répétées qu'elles ne sont guère que des lieux communs de la pensée du XVI[e] siècle. Il y aurait, par exemple, bien des textes à relever sur le bonheur qui serait le partage des cités si les philosophes régnaient ou si les rois philosophaient : cette maxime, Erasme, Thomas More, Rabelais et bien d'autres la citent[2]. D'autres passages de la *République* rencontrent une pareille faveur, qu'ils soient approuvés ou blâmés : les différends entre Grecs qui sont moins des guerres que des séditions, le droit reconnu aux magistrats de mentir, les avantages d'un petit nombre de lois, etc. Tous ces « aphorismes » témoignent sans doute de la large diffusion des thèmes platoniciens, mais, cités le plus souvent de seconde main, ils n'attestent pas une réflexion directe et nourrie sur le livre de Platon.

2. Je m'intéresserai en revanche au problème de la communauté des biens, des femmes et des enfants, d'abord parce que c'est un thème essentiel de la *République*, ensuite parce que son caractère tout à fait scandaleux pour les hommes du XVI[e] siècle les a souvent conduits à s'interroger sur la signification et la portée que Platon entendait donner à la cité de la *République*. La cité décrite est-elle un plan de réforme, ou une rêverie irréalisable, ou encore un modèle, un paradigme ?

I. *Les commentateurs de la « République »*

A cette question, les diverses réponses possibles, et en même temps les plus amples et les plus cohérentes, ont été fournies par Marsile Ficin, par Jean de Serres et par Jean Bodin.

1. On doit à Ficin un « argument » général pour l'ensemble de la *République* et des « arguments » particuliers pour chacun des dix livres.

Ficin commence par rappeler un thème qui lui est cher : la supériorité de la vie contemplative sur la vie active, supériorité aussi nette que celle de l'œil sur la main. C'est en quoi Platon l'emporte sur tous les autres fondateurs de cités et législateurs : « Tandis que ceux-ci ont surtout organisé la cité pour l'action, lui, conduit l'action de la cité tout entière, tant dans ses aspects publics que privés, principalement vers la contemplation »; sa cité, c'est « la représentation sur terre, autant qu'il se peut faire, de la Jérusalem céleste » : car, « les luttes en vue de la possession individuelle une fois abolies, tout est commun à tous conformément au droit même de nature »; ainsi la concorde règne, une unique volonté anime tout le monde et la tranquillité publique est à jamais disposée pour la contemplation. Le signe que telle était l'intention de Platon, c'est que sa *République* a dix livres, nombre de tous le plus parfait [3].

Dans ces conditions, déclare Ficin en tête du livre V, qu'on n'attende pas de lui qu'il présente la défense de Platon : « Qu'on lise Platon lui-même, qu'on le lise, je le demande, avec soin et qu'on le juge sans malveillance. Alors on ne demandera plus, je sais de quoi je parle, aucune défense. » Platon a agi comme les médecins qui échouent à guérir une maladie : ils essaient les médicaments doués de qualités contraires à ceux qu'ils ont employés jusque-là. Du reste, si Platon a eu recours aux lois de l'amitié, « communia inter amicos omnia fore jubentes », il en existe des exemples historiques : qu'on voie le *Critias*, le *Timée*, les Garamantes dont parle Pomponius Mela, l'île que mentionne Diodore de Sicile et dans laquelle on pratique jusqu'à la communauté des femmes. Quant à la communauté des biens, elle a existé entre les Brahmanes, les Gymnosophistes, les Esséniens, les Pythagoriciens, et entre « ceux qui furent les saints fondateurs de la république chrétienne », allusion probable à ce qu'on lit aux Actes des Apôtres, IV, 32 [4].

Est-ce à dire que ces règles s'imposent absolument et à tous, qu'en dehors d'elles il n'y ait point de salut ? Mais, si la vie active est inférieure à la vie contemplative, non seulement elle n'est pas mauvaise, mais encore elle peut, dans certaines conditions, permettre de s'élever jusqu'à la contemplation. Il est donc utile et nécessaire de régler la vie active, et c'est à quoi Platon s'est employé dans les *Lois*. L'argument général de ce dernier dialogue institue une comparaison entre les *Lois* et la *République*. Le personnage principal de la *République* est Socrate, dans les *Lois* Platon s'est mis en scène sous les traits de l'Athénien. Ainsi, « tandis que les dix livres de la *République* sont plus pythagoriciens et socratiques, les présentes *Lois* doivent être considérées comme plus platoniciennes. » La *République* était le livre des vœux et des souhaits, les *Lois* sont le livre

des choix. Platon veut que « ceux qui ne peuvent entreprendre cette abrupte ascension-là ne soient pas jugés indignes d'accéder du moins à ces collines-ci d'une pente plus modérée ». Ainsi « il ne contraindra pas les hommes, s'ils ne le veulent pas, à tout mettre en commun et permettra de suivre l'usage qui autorise la propriété privée. » Cependant, ajoute Ficin, « notre très prudent cocher ne va pas relâcher tout à fait les rênes », car il limite la propriété privée [5].

2. Le pasteur Jean de Serres, frère du plus célèbre Olivier de Serres, publia en 1578 une traduction latine des œuvres complètes de Platon avec notes et commentaires, travail d'une haute tenue et d'une remarquable intelligence.

Bien qu'il affirme n'avoir pas voulu reprendre ses prédécesseurs, il pense constamment à Ficin en traduisant et commentant Platon, et il lui arrive de le prendre expressément à partie. Alors que, pour Ficin, Platon, dans la *République*, a décrit la cité parfaite réellement conforme à la nature et la plus propre à permettre la vie contemplative, cité que, du reste, certains groupes politiques ou sociaux d'exception ont su réaliser, cette cité est d'abord, aux yeux de Jean de Serres, une hypothèse de caractère méthodologique, et, en ce sens, un modèle, un paradigme, un « exemplar », un τύπος. Il écrit, en effet : « Cherchant la méthode la plus sûre pour fonder une république et l'affermir par de bonnes lois, Platon se propose un modèle parfait d'une république parfaite, c'est-à-dire qui puisse lui servir de règle et de cordeau pour mesurer et estimer les autres formes de républiques effectivement existantes; il ne fait pas comme si cette république parfaite pouvait réellement exister entre les hommes, mais il pense que, pour juger solidement des républiques réellement constituées, la science exige qu'on dispose d'un patron achevé bien défini et bien formulé, d'après lequel on examinera leurs défauts et leurs qualités, autrement dit dans quelle mesure elles sont loin de ce patron ou proches de lui. Platon rend soigneusement compte de son propos au livre V : « C'est pour avoir un modèle (παραδειγματος ἕνεκα), dit-il, que nous cherchions ce qu'est la justice en elle-même, et ce que serait l'homme parfaitement juste s'il venait à exister (...). Mais notre dessein n'était point de montrer que ces modèles pussent exister. » Aussi dit-il au livre IX que cette république idéale n'existe que dans le discours et par conséquent ne se trouve nulle part sur la terre, mais bien plutôt dans le ciel. » On le voit, Jean de Serres attire l'attention sur les deux passages de la *République* qui définissent le plus clairement la cité platonicienne comme un modèle [6].

Dès lors, ce modèle peut être soumis à la critique. Jean de Serres ne s'en prive pas ! « Que Platon n'ait aucunement trouvé ce qu'il cherchait, et que bien plutôt il ait souillé de hideuses verrues un corps d'ailleurs admirablement beau, c'est ce que son texte même fera bien voir » [7]. « De bons principes », dit-il encore, Platon tire « des opinions monstrueuses sur la communauté des femmes, des enfants et des biens : ce n'est certes pas une communauté, mais une ἀκοινώνητος ἀταξία. » Contre ce « désordre », Jean de Serres s'exprime avec une extrême violence. Il rappelle certes que « le mariage est le fondement de la société humaine » [8],

mais il a surtout à cœur de montrer que les conséquences que Platon tire de ses principes conduisent à la négation de ces derniers, et que cette communauté, ou plutôt cette « débauche sans loi », cette « vaga libido » ne saurait être source de concorde, la concorde ne s'accommodant pas de la perturbation de l'ordre : « Platon a cherché l'unité et la concorde de la république, il n'y a mis que le trouble et la confusion »[9]. Il peut bien ensuite interdire les unions incestueuses : c'est chercher l'ordre dans le désordre, « τάξιν in ἀταξίᾳ ». Tous les développements que Platon consacre à cette « ἀκοινώνητος κοινωνία » n'inspirent que honte et dégoût à Jean de Serres, qui se refuse à les commenter et à « chercher des excuses à la folie de Platon avec Marsile Ficin et quelques autres mauvais interprètes du philosophe grec »[10].

Poursuivant l'analyse du projet platonicien, Jean de Serres considère que les livres VIII et IX de la *République*, en même temps qu'ils aident à préciser encore le modèle, permettent de juger de sa validité. Quant aux *Lois*, voici leur objet : maintenant que la forme de la république parfaite est définie, il s'agit de l'affermir par des lois, de façon à organiser une république qui soit réalisable à partir des républiques les plus puissantes et les plus célèbres du temps de Platon, et de manière à faire voir les qualités et les défauts de ces dernières en les confrontant au modèle précédemment défini[11]. Ainsi « dans les *Lois* Platon traite de politique, non tant θεωρητικῶς, comme dans les dix livres précédents de la *République*, que πολιτικῶς, et il est ainsi conduit à corriger la plupart des erreurs qu'il avait commises »[12], rétablissant, par exemple, le mariage au livre VII.

En d'autres termes, le livre des *Lois* constitue l'épreuve du modèle théorique élaboré dans le livre de la *République*. Pour Ficin, au contraire, Platon se préoccupait, dans les *Lois*, des hommes inaptes à accepter les exigences de la cité de la *République* : il rétablissait donc, même en la limitant, la propriété privée, et, celle-ci étant nécessairement source de procès et de querelles, il était nécessaire d'instituer des lois.

3. Si les interprétations de Ficin et de Jean de Serres sont les plus remarquables que la Renaissance ait proposées, il faut toutefois, pour terminer cette description, faire place à Jean Bodin. S'il n'a pas directement commenté la *République*, il l'a beaucoup méditée, et sa propre *République* offre tous les éléments d'une interprétation.

Ne retenons ici que ceux qui touchent à l'examen du projet platonicien et particulièrement à l'articulation de la *République* et des *Lois*. Bodin indique que « Platon faict deux Republiques » : la première « qu'il attribue à Socrate, qui ne pensa jamais, comme dit Xénophon, à ce que Platon lui fait dire » ; la seconde, celle des *Lois*, qui exclut la communauté. C'est qu'après sa première république, « voyant que chacun la blasmoit, il s'en departit taisiblement, comme s'il eust plustost escrit pour en discourir, que pour la mettre en effect »[13].

Non sans une certaine profondeur dans l'analyse, Bodin encourage pourtant de son autorité l'interprétation la plus répandue, et dès avant lui, au XVI^e^ siècle, que la cité platonicienne n'est qu'une belle chose irréelle, et que cela même la condamne : on peut bien y rêver — Platon l'a fait

lui-même —, mais la réalité oblige à se réveiller — comme Platon encore a dû le faire dans ses *Lois*. Dès 1548, un grand admirateur de Platon, Jean Sleidan, écrivait dans sa *Summa doctrinæ Platonis, de Republica et Legibus* : « Les propos de Socrate, dans la *République*, au sujet de la communauté des biens, Platon les reprend ici (dans les *Lois*), confirmant qu'il ne saurait concevoir une république plus sainte et plus heureuse (...). Mais comme une république de cette sorte n'a jamais existé et qu'on ne peut espérer qu'elle existe un jour, Platon, se contentant d'en faire voir la forme et l'image, passe dans les *Lois* à la forme de république réalisable entre les hommes[14]. »

Beaucoup d'autres auteurs tiennent le même discours, — souvent plus brièvement encore. On lit sous la plume de Marguerite de Navarre une phrase lapidaire sur « la chose publicque de Platon, qui s'escript et ne s'experimente poinct[15] ». En 1570, dans son poème du *Prince nécessaire*, Jean de la Taille se refuse à

... « Forger d'un Roy l'idée ou d'une République »,

comme fit le « fantastique » Platon :

... « Qui peint une chymere en l'air ne sceut rien faire[16]. » Montaigne, qui dédaigne les « descriptions de police feintes par art[17] », reprend à son compte la comparaison reçue de la *République* et des *Lois* : « Où il (Platon) escrit selon soy, il ne prescrit rien à certes. Quand il faict le legislateur, il emprunte un style regentant et asseverant[18]. » Dans la *République*, Platon poursuit la vérité, dans les *Lois* il vise à l'utilité : tout le monde sait que la théorie et la pratique ne communiquent pas.

II. *La « République » de Platon et l' « Utopie » de Thomas More*

C'est cette conviction très répandue au XVI^e^ siècle qui explique les réticences avec lesquelles la *République* de Platon a toujours été accueillie. On peut même supposer avec quelque vraisemblance que cette opinion a été confortée par l'*Utopie* de Thomas More. De fait, les deux noms de Platon et de More sont souvent associés dans une même critique : « Nous ne voulons pas aussi figurer, dit Bodin, une Republique en idee sans effect, telle que Platon, et Thomas le More chancelier d'Angleterre ont imaginé[19]. »

Peut-être même les hommes du XVI^e^ siècle ont-ils voulu considérer leurs œuvres comme de pures fictions parce qu'ils restaient très marqués par la malheureuse expérience anabaptiste de Munster. On a cherché à en rendre Platon responsable, si du moins c'est bien une allusion à l'anabaptisme qu'il faut reconnaître dans ces lignes de Guillaume de la Perriere, au cours d'une « confutation de la Republicque de Platon » : « Je ne puis entendre par qu'elle instigation diabolique (encore de nostre temps) aucuns ont faict leurs efforts de ressusciter l'erreur de Platon[20]. » De son côté, Pierre de Lostal note plus explicitement en 1579 que quelques Anabaptistes « ne s'oublierent jamais tant que d'approuver la communauté des biens approuvée par ledit Thomas le More[21]. » Voilà qui rapproche Platon et More.

Du reste, les admirateurs de More déjà avaient esquissé cette comparaison : Utopie est une « civitatis aemula Platonicae »[22], elle est « plusquam Platonica »[23]. Raphaël le premier y invitait les lecteurs en déclarant : « Si je venais proposer ce que Platon a imaginé dans sa *République* ou ce que les Utopiens mettent en pratique dans la leur, ces principes (...) pourraient surprendre[24]. »

Nous sommes donc fondés à rapprocher les deux œuvres. Mais comment procéder ? L'*Utopie* de More n'a aucunement pour objet de proposer une interprétation de la *République* de Platon ; et, s'il est certain que More connaît et admire Platon — Raphaël signale, du reste, que les Utopiens ont reçu de lui « presque toutes les œuvres de Platon »[25] —, si More est très averti du platonisme florentin, on ne trouve pourtant pas dans l'ensemble de son œuvre, à notre connaissance, quelque texte qui nous éclaire expressément sur sa « lecture » de la *République*. D'autre part, comparer les institutions utopiennes et les institutions platoniciennes, comme on le fait le plus souvent, ne permet pas d'examiner, dans sa cohérence, le *projet* de More pour le confronter à celui de Platon.

C'est à cet examen que nous nous attacherons. L'*Utopie* de More a précisément donné lieu à des interprétations tout à fait semblables à celles qu'a suscitées la République de *Platon*. Les uns y ont vu, comme R. Ruyer, un « exercice estimable, la distraction d'un humaniste distingué »[26] ; d'autres, comme Pierre Mesnard, ont considéré le livre comme un « projet de réformes »[27] ; quelques-uns y ont vu un modèle. Cette dernière interprétation était, dès le XVI^e^ siècle, proposée par Barthélemy Aneau dans les avertissements et notes qu'il a joints à la traduction française de Jean Le Blond : « Comme les Ancians Poëtes souz la fabuleuse mythologie ont couvert et adombré la vraye Philosophie : Ainsi le prudent Chancelier d'Angleterre S. Thomas Maure souz une feinte narration de la nouvelle isle d'Utopie, ha voulu figurer une morale Republique, et tresparfaite politique : voire si tresparfaite que jamais telle ne fut, ne est, ne par aventure sera[28]. » Il en va de même que pour le Sage stoïcien ou l'Orateur cicéronien, continue-t-il : c'est ce qu'il faudrait être « si l'imbecilité humaine y pouvoit atteindre. A l'image desquelz ceux qui plus pres adviendront plus excellens en Sapience, et en art Oratoire estimez ils seront ». Lignes très proches de cette remarque de Socrate (*Rép.*, 473a) : « Ne me force pas à te montrer parfaitement réalisé le plan que nous avons tracé dans notre discours. Si nous sommes à même de découvrir comment, d'une manière très proche de celle que nous avons décrite, une cité peut être organisée, avoue que nous aurons découvert que tes prescriptions sont réalisables. » B. Aneau dit encore que More a peint « l'Image d'une tres excellente police de Republique », et qu'il l'a appelée Utopie, et Budé Udepotie, « donnans à entendre que en nul lieu et en nul temps ne fut, et n'est et ne sera une telle et bien formee Republique : et encores souz telle couleur reprenans les defaux des Politiques, qui sont a present toutes perverties et corrompues, en leur representant au vif le patron de ceste Utopique, auquel pour les amender et ameliorer, il les faudroit conformer, et les imiter le plus pres qu'il seroit possible. » L'importance de ce mot de *patron* est encore soulignée par la définition

de la cité utopienne comme « Archetype parfait de vraye Politique, auquel les autres se devront conformer, ou pour le moins le plus pres que possible sera en approcher[29]. » Platon dit de même (*Lois*, 739d) : « Il ne faut pas regarder ailleurs pour trouver une constitution modèle (παραδειγμά γε πολιτείας); mais nous attacher à celle-là et chercher de tout notre pouvoir celle qui lui ressemble le plus. »

Aneau est l'un des premiers à avoir fait remarquer que le mot même d'Utopie et la plupart des noms propres du livre ont une valeur négative ou dépréciative et sont « significatiz de choses nulles, ou vaines, et appropriez aux personnes, lieux et faitz, feintz et inventez plustost que vrais ». Ce fait, très caractéristique de l'*Utopie* de More, interdit d'y voir un plan de réformes : il est peu vraisemblable qu'un plan de réformes se donne lui-même, avec insistance, pour irréalisable[30]. Est-ce pour autant un divertissement ? Comment dès lors comprendre la première partie du livre, qu'on peut, pour l'instant caractériser comme un tableau extrêmement critique des tares qui affectent la politique anglaise et, plus généralement, européenne ? La cité utopienne en apparaît comme l'exact contraire, comme Raphaël ne cesse de le souligner[31], et les institutions d'Utopie ont nettement pour rôle d'éviter ou d'empêcher l'apparition des maux dénoncés dans la première partie. On ne peut cependant en conclure que ces institutions soient proposées telles quelles comme remèdes aux maux qui nous affligent. En effet, si Raphaël apparaît comme le messager d'Utopie — « (Je) n'ai pu me décider à en sortir que pour révéler ce nouveau monde à l'ancien »[32] —, il a pour interlocuteur un personnage certes intéressé, mais assez réticent pour dire à la fin du livre encore : « Je ne puis consentir à tout ce qui a été dit par cet homme[33] », tout en ajoutant : « Je confesse aisément qu'il y a chez les Utopiens une foule de choses que je souhaite voir établies dans nos cités. » C'est dire très clairement que la description d'Utopie doit être considérée comme une théorie régulatrice de l'action politique, autrement dit qu'elle est un modèle.

Mais à qui appartient-il de mettre en œuvre une politique en la réglant sur ce modèle ? La première partie répond à cette question. Définir cette partie comme un tableau des mœurs de l'Angleterre, jusqu'à soutenir, comme on l'a fait, qu'elle était, à l'origine, « une autre œuvre, tronquée et artificiellement rapportée au récit proprement utopique[34] », c'est définir son contenu, nullement son objet ; une grande question la soutient tout entière : considérant ce que sont les gouvernements réellement existants, un conseiller peut-il efficacement orienter leur politique pour la rendre meilleure ?

Cette question est posée dès le début au cours de l'entretien de P. Gilles et de Raphaël (p. 73-74). Selon Gilles, il n'y aurait que des avantages à ce que Raphaël servît un roi : le roi y trouverait de l'agrément, Raphaël serait utile et travaillerait à sa propre fortune. A quoi Raphaël répond qu'il a assez pourvu à la fortune des siens. Ainsi il purifie l'idée de conseiller, de laquelle sont écartées les notions de fortune, puis de pouvoir, comme More, intervenant à son tour, le fait remarquer. C'est lui qui repose la question, en la subdivisant : un philosophe a le devoir de

s'occuper des affaires publiques ; il y parviendra en entrant dans le conseil d'un roi. Raphaël réplique par une description des conseillers tels qu'ils sont : ils sont ineptes, ou capables et flatteurs, c'est-à-dire d'une efficacité ou nulle ou pervertie, ou encore esclaves de leur amour-propre, c'est-à-dire destitués du sens de leur devoir. Vient alors une longue séquence, décrivant un repas chez le cardinal Morton, où l'on voit ce que peut être la conversation d'hommes plus soucieux de flatter et de triompher que de chercher le bien, comme Raphaël l'indique lui-même (p. 94).

Il convient maintenant de reposer la question, ce que fait Morus encore : s'il est vrai, comme le veut Platon, que l'humanité ne sera heureuse que le jour où les philosophes seront rois ou les rois philosophes, il est déplorable que « les philosophes ne daignent même pas assister les rois de leurs conseils » (p. 95) : c'est pour eux un devoir impérieux. A défaut de rois-philosophes ou de philosophes-rois, les républiques seront heureuses quand elles trouveront des philosophes-conseillers. Raphaël répond que les philosophes ne renoncent pas à leur devoir puisqu'ils publient la vérité par leurs écrits, mais qu'ils ne pourraient être entendus que par des rois eux-mêmes philosophes, comme Platon en fit la malheureuse expérience en Sicile. Et vient une nouvelle longue séquence, qui décrit une séance du conseil du roi de France tenue en présence de Raphaël (p. 96-103) : Raphaël n'est pas écouté ; More est obligé de convenir que le langage du sage ne saurait parvenir aux oreilles de ces « sourds renforcés ».

Mais il réserve à Raphaël un troisième assaut (p. 104-105) : pour être entendu, que le philosophe « suive la route oblique », qu'il apprenne à « dire la vérité avec adresse et à-propos », afin de concilier son devoir et le souci d'efficacité. Ainsi enseigne le théâtre. Le conseiller, s'il veut être efficace, doit être un acteur. Or, Raphaël réplique que cette voie oblique risque de corrompre à la fois le conseiller et la vérité (p. 105-106) ; Paton conseille au philosophe, quand la foule est sous la pluie, de s'abstenir d'aller se mouiller avec elle, si elle ne veut pas entendre ses exhortations à rentrer à la maison (p. 107)[35].

Ces dernières pages, essentielles, ouvrent un débat qui restera sans conclusion. La description d'Utopie commence immédiatement après, introduite par cette réflexion que la discussion ne peut continuer si la république utopienne n'est pas d'abord décrite, l'interlocuteur étant incapable de s'en former de lui-même une idée juste : tout se passe comme si la connaissance exacte de la république utopienne devait faire taire les réticences de More. Or, une fois qu'elle est décrite, la discussion, qui devait reprendre, est ajournée : More, qui avoue n'être pas convaincu, décide pourtant de se taire — par considération pour la fatigue de Raphaël !

Ce mauvais prétexte ainsi que cette autre raison que Raphaël supporte mal la contradiction ont pour but de laisser la discussion inachevée, parce que More n'entrevoit aucune solution. Ayant envisagé, à la façon de Platon, comme unique solution la rencontre du pouvoir et de la philosophie, sous la forme moderne du philosophe-conseiller, il la déclare ainsi définitivement impossible et ne réserve même pas, comme Platon, la possibilité

que le prince se tourne vers la philosophie ἔκ τινος θείας ἐπινοίας (*Rép.*, 499b), ou que le philosophe se voie confier les affaires publiques par une θεία τύχη (*Rép.*, 592a). Le livre de More laisse succéder à l'enthousiasme du début une sorte de silence déconcerté, de désespoir en demi-teintes[36].

Mais, dès la fin de la première partie, on pouvait le prévoir. Car il était visible que More s'écartait de la notion platonicienne de paradigme, au sens où Platon la définit dans les *Lois*, 739, quand il distingue les cités de premier, de second et de troisième rang, rappelant les traits essentiels de la cité de la *République*, et ajoutant que c'est en s'attachant à ce modèle qu'il faut chercher de tout son pouvoir une autre cité lui ressemblant le plus qu'il est possible. Dans l'*Utopie*, au contraire, on voit Raphaël imaginer un instant (et précisément au moment même où la discussion va être interrompue) une sorte de cité de second rang, assez semblable à celle des *Lois*, où en particulier il serait décrété « un maximum de possession individuelle en terre et en argent » (p. 108) ; mais il souligne plusieurs fois que ces « remèdes » certes « peuvent soulager le mal », mais « sont impuissants à le guérir », que ce sont « d'excellents palliatifs pour endormir la douleur », mais non le moyen de « rendre la force et la santé » au corps social (p. 109). Certes on voit bien la cité utopienne prêter des magistrats aux cités voisines et certaines d'entre elles s'organiser à la manière utopienne, mais c'est dans un autre monde coupé du nôtre, ignoré de la carte, et où Raphaël et ses compagnons n'ont accédé qu'après avoir traversé un désert sans hommes.

More donne finalement raison à Machiavel qui, au même moment, déclarait au chapitre XV du *Prince* : « On a souvent imaginé des Républiques et des principautés telles qu'on n'en a jamais vu. A quoi servent ces imaginations ? Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre qu'en n'étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver. »

III. *Les théoriciens politiques, lecteurs de la « République »*

Ainsi, à sa façon et au moment même où il imagine la cité parfaite que les hommes devraient tâcher d'imiter, More y renonce et reconnaît vivre dans un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve. Alors qu'au début du *Timée*, 26a, Critias découvrait avec émerveillement que « par fortune divine et sans en avoir le dessein » Socrate s'était, dans la constitution de la cité parfaite, rencontré sur la plupart des points avec les dires de Solon rappelant l'antique geste des Athéniens, événement qui, quelle qu'en fût le temps, appartenait à notre histoire, More, lui, situe la cité parfaite dans un autre monde dont il avoue plusieurs fois ignorer le chemin.

Ce grand exemple laisse assez pressentir que les hommes de son temps ne sont pas disposés à envisager la cité platonicienne comme un modèle. Si nous interrogeons les théoriciens politiques, ceux qui lisent Platon pour y trouver un aliment pour leur propre réflexion, nous nous étonnerons

peu de les voir lire la *République* comme un traité de politique comparable aux leurs, et rejeter les « propositions » qu'ils y découvrent comme condamnables et irréalisables.

Pour le plus grand nombre, la cité platonicienne est contraire à la loi de Dieu. Dieu rejette la communauté des femmes, des enfants et des biens ; c'est une hérésie, comme le montre « la secte des Nicolaites, qui en l'Eglise primitive ressusciterent ledict erreur », déclare Guillaume de la Perrière. Comment oser soutenir « qu'entre les Chrestiens ne doit estre rien qui soit propre et particulier », puisque Dieu ordonne la division des biens et le mariage ? Car, s'il a condamné l'adultère et le vol, c'est qu'il approuve le mariage et la propriété, l'adultère supposant le premier et le vol la seconde. En outre, selon La Perrière, si la communauté platonicienne s'instaurait, elle favoriserait les paresseux, elle serait source de « batteries », chacun voulant la compagnie des plus belles femmes, elle détournerait le plus grand nombre de s'occuper des enfants qui y seraient « incertains ».

Il est donc évident que la communauté est détestable. Du reste, elle est contre nature, comme le remarque très bien Aristote, aucune cité historique ne l'ayant jamais instituée : « Telle Republique (comme sous le nom de Socrates, Platon en son imagination forgea) ne fut jamais mise en effet, ains est plus imaginaire que Reale, comme par similitude nous pouvons dire de la Republique sainte, que Thomas Morus descrit en son Utopie [37]. »

Notons au passage une curieuse contradiction des hommes du XVI^e^ siècle : ils sont portés à voir dans la propriété privée à la fois une institution divine et la cause de nos malheurs. Outre plusieurs textes de Ronsard qui (après Hésiode et Ovide) fait de la communauté des biens un trait de l'âge d'or [38], rappelons ces propros tenus à l'Académie du Palais : « Il est certain, Sire, que où l'ambition règne il est impossible de garder une saincte societé, qui a esté cause que les premiers hommes, qui vivoient dans leurs petites cavernes ou casanes en paix et tranquilité, s'entr'aidans l'un l'autre, n'ayantz rien de propre, ni *meum,* qui signiffie *mien,* ni *tuum* qui signiffie *tien,* ont rompu ceste societé, de laquelle Dieu et nature les avoit si estroictement liez [39]. »

Bodin, pour sa part, condamne lui aussi la communauté, mais pour des raisons autrement plus pénétrantes qu'un Guillaume de la Perrière, puisqu'elle lui paraît contraire à l'idée même de république. S'inspirant d'Aristote, il soutient que le public et le privé sont complémentaires que, là où rien n'est public comme là où rien n'est privé, il n'y a pas proprement de république : « Il ne se peut faire que touts les biens soient communs, comme Platon vouloit en sa premiere Republique, jusques aux femmes et enfans, affin de bannir de sa cité ces deux mots *tien* et *mien,* qui estoient à son avis, cause de touts les maux et ruines qui adviennent aux Republiques. Or il ne jugeoit pas que si cela avoit lieu, la seule marque de Republique seroit perdue : car il n'y a point de chose publique, s'il n'y a quelque chose de propre : et ne se peut imaginer qu'il y a rien commun, s'il n'y a rien particulier : non plus que si touts les citoyens estoient Roys, il n'y auroit point de Roy : ny d'harmonie aucune, si les

accords divers, doucement entremeslez, qui rendent l'harmonie plaisante, estoient reduits à mesme son [40]. » Si Dieu a interdit une telle communauté, c'est afin de « rendre à la Republique ce qui est public, et à chacun ce qui lui est propre ».

De cette erreur de Platon viennent toutes les autres, et en particulier qu'il ait méconnu l'importance de la famille : les familles sont antérieures à la république qui se définit comme le « droit gouvernement de plusieurs familles ». De la même manière, Platon n'est pas parvenu à une notion claire du citoyen, celle-ci impliquant la reconnaissance de droits propres et de privilèges, et excluant cet égalitarisme cher à Platon. Et Bodin en vient ainsi à taxer la *République* de Platon d'incohérence : « Quoy que Platon s'efforçast de faire tous les citoyens de sa Republique egaux en touts droits et prerogatives, si est-ce qu'il les a divisez en trois estats (...), qui est pour monstrer qu'il n'y eut onques Republique, soit vraye, ou imaginiere (*sic*), voire la plus populaire qu'on peut penser, où les citoyens soyent esgaux en touts droicts et prerogatives [41]. »

Critique vigoureuse, mais qui n'en conduit pas moins à rejeter la *République* de Platon, condamnée, somme toute, par ce fait qu'elle est, selon le mot de Bodin, « une Republique en idee sans effect [42]. » Bodin, lui, déclare vouloir se contenter « de suivre les Reigles Politiques au plus pres qu'il sera possible ».

Loys Le Roy, pour terminer, mérite une place particulière. A l'inverse de ce que l'on pourrait croire, il n'est pas proprement un commentateur de Platon, non plus que d'Aristote, et ne veut éclairer leur pensée que pour le profit que peut y trouver la science politique. Il le souligne lui-même : « Aussi n'a ce esté tant mon desein de traduire ou exposer Platon et Aristote, que de traiter toute la matiere politique soubs leur autorité [43]. » L'étude d'un passage du livre II de la *République* sur la guerre l'amène à s'interroger longuement sur ses causes ; il refuse, dit-il, de s' « arrester seulement à nostre autheur quelque authorité qu'il aye par singulier merite acquise és lettres : essayans par ce moyen promouvoir la vérité, et avancer les ars, comme luy et les autres excellemment sçavans ont faict en leur temps, en corrigeant ou changeant en leurs predecesseurs ce qu'ils pensoient n'estre par eux bien dict, ou en adjoutant ce qu'ils y voyoient omis ou imparfaict, et ce que l'experience et observation avoient depuis descouvert : Qui est le moyen de parvenir à quelque perfection de sçavoir, non en traduisant seulement d'une langue en autre, ou en escrivant commentaires, ou en conferant et corrigeant exemplaires, ou en recherchant curieusement les antiquitez et proprietez des langues, comme font la plus part des reputez sçavans [44]. »

On s'explique, dans ces conditions, qu'il n'ait pas tout commenté : de la *République,* il a, dit-il, traduit « les principaux livres, et plus dignes d'estre leuz et entenduz [45] », ou encore « les plus beaux livres, et les plus conformes à nos mœurs [46] », c'est-à-dire le premier, le deuxième et le dixième. Pourquoi ces livres ? Parce que ce sont « ceux esquelz il (Platon) monstre la vraie nature de justice, et les loiers que nous devons attendre d'elle, tant en ceste vie qu'en l'autre », ceux où l'on apprend « que c'est justice, et qu'il ne la faut rendre mercenaire, ny la suyvre pour un profit

present ou particulier, ains pour l'honneur de Dieu, et l'entretenement de la Societé humaine, dont elle est le principal fondement[47]. » Il s'agit de combiner cet apport à celui d'Aristote, de les « joindre ensemble », afin d' « apprendre de l'un ce qui appartient à la divinité, j'entends apres l'escriture saincte, avec ses dependences : et de l'autre, ce qui concerne la conduicte humaine[48]. » En effet, Platon est particulièrement « soigneux de la religion », et il serait excellent « s'il se feust contenté de l'ordre, elegance, et gravité par luy gardee en la description de sa Republique : sans y entremesler la communion des biens, femmes et enfants : et sans donner mesmes charges et offices aux femmes et aux hommes. En quoy il a esté blasmé non seulement par ceux de son temps, mais aussi par tous les autres, qui sont venus depuis, quelque religion qu'ils ayent tenuë, rejettans telle façon comme trop estrange et impossible[49]. »

C'est toujours la même critique fondamentale. On ne s'étonnera pas que, dans ses commentaires du livre II des *Politiques* d'Aristote, il s'arrête longuement aux passages où le disciple reprend son maître. Pourtant il sait bien que l'ouvrage de Platon propose « une Idee de parfaicte Republique », mais il le traite comme un projet qui ne se serait pas soucié des moyens de sa réalisation : il indique en effet que Platon n'estimait pas « cela facile à faire, ains plustost qu'il seroit trouvé fort estrange, et admirable pour sa nouveauté, n'estant usité ou receu en terre : mais que l'exemplaire de perfection politique, sur lequel il avoit formé de parole ceste republique, estoit paravanture au ciel, visible seulement à ceux qui y vouldroient regarder attentivement par les yeux de l'intelligence, comme il afferme au commencement du cinquiéme de la Republique, et à la fin du neufiéme, et au préambule du Timée[50]. » Le Roy a bien remarqué les passages où l'idée de paradigme est le plus expressément énoncée, mais il n'en a pas saisi vraiment le sens. Dès lors il ne distingue plus guère le projet de la *République* de celui des *Lois* ; s'il reconnaît, commentant Aristote, que, dans les *Lois*, Platon a voulu tracer le plan d'une république qui pût « convenir ou estre accommodee à plus de citez que la premiere, comme moins esloignee de la coutume et maniere commune de vivre des hommes[51] », il approuve Aristote qui, comparant la cité de la *République* et celle des *Lois*, dit « y avoir peu de difference entre les deux, fors en la communion susditte[52]. »

A coup sûr, cette étrange institution le heurte trop pour qu'il puisse en saisir la signification et l'importance dans la *République*. Il nomme tous ceux qui « oultre Aristote ont reprouvé telle communion », et il lui suffit qu'ils aient signalé le caractère idéal de la république platonicienne pour qu'il y voie *ipso facto* une condamnation de la communauté. Il lui arrive même de déguiser leur pensée : « Sainct Ambroise, note-t-il, parlant de la Republique et des loix de Platon, dit qu'il n'a escrit une vraye republique, ains feincte et colorée » ; remarque qui est de saint Ambroise, en effet, mais qui ne constitue aucunement un reproche sous sa plume[53]. Il n'est pas fâché de citer ces mots de Plutarque : « Paraventure deux ou trois lisent les Loix de Platon : mais innumerables hommes ont usé des loix d'Alexandre[54]. »

Le Roy a consacré bien des pages à Platon, mais ce n'est pas trop le trahir que de résumer son opinion par ces mots empruntés à son commentaire d'Aristote : « (Platon) semble estre curieux de choses nouvelles et admirables, comme en traictant des Idees, de la communion des femmes et enfans, et des biens, et semblables choses estranges et inusistees. Toutefois si toute affection ostee, il est leu avec jugement, et qu'on y vienne preparé des autres disciplines, et de quelque expérience, lon y trouvera de grand proufit, tant en la cognoissance des matieres, qu'en l'eloquence : de laquelle il a esté tant curieux, qu'on le disoit peigner ses escrits, c'est-à-dire, reveoir et corriger trecurieusement[55]. »

⁂

On ne saurait conclure de ces diverses analyses que la *République* de Platon a été largement méconnue par le public du XVI^e siècle. Il faudrait d'abord examiner la variété des références occasionnelles dont il n'a pas été ici tenu grand compte, et qui témoignent au moins de sa vaste diffusion, d'autant plus remarquable que le Moyen Age n'avait pas connu ce texte. En outre, le choix d'un point de vue a fait omettre bien des réflexions qui attesteraient un intérêt souvent fécond pour la *République*, par exemple à propos des quatre vertus et plus encore de la « civilis justitia », de l'harmonie, des nombres et en particulier du nombre nuptial, tous sujets sur lesquels il existe des textes riches et nombreux.

Mais il reste que, pour les hommes du XVI^e siècle, en France du moins, l'état de Platon est une « invention fantastique », une « police qu'il forge à discrétion », comme dit Montaigne[56]. C'est l'opinion moyenne la plus répandue, et qui n'a cessé de peser sur toutes les analyses de l'ouvrage. Rappelons, pour finir, ces vers significatifs de Ronsard :

> « Je m'esbahis des paroles subtiles
> Du grand Platon, qui veut régir les villes
> Par un papier et non par action :
> C'est une belle et docte invention,
> Qui toutefois ne sçauroit satisfaire »[57].

Jean CÉARD,
Université de Paris-XII.

1. Voir R. LEBÈGUE, « La *République* de Platon et la Renaissance française », in *Lettres d'Humanité*, II (1943), pp. 141-165, qui signale de très nombreux textes.

2. ERASME, *Eloge de la Folie*, XXIV ; Thomas MORE, *Utopie* (trad. fr., Ed. Sociales, 1966), p. 95 ; RABELAIS, *Gargantua*, XLV. France YATES (*The French Academies of the sixteenth Century*, Londres, 1947, p. 160) signale un correspondant italien qui, au bénéfice d'Henri III, proposait cette curieuse version du passage de Platon : « Platon estimait que les pays étaient heureux quand ils avaient des philosophes comme gouvernants ; s'il avait vécu en cet âge, il aurait dit : quand ils avaient des dévots brûlant de zèle divin comme gouvernants. »

3. « Quamobrem Plato noster eo saltem caeteris civitatum legumque conditoribus est excellentior, quo caeteri quidem humani ad actionem magis civitatem instituerunt, ipse vero

quasi divinus actionem civitatis omnem tam publicam quam privatam potissimum perducit ad contemplandum, civitatemque constituit sui ipsius antequam orbis dominam, neque tam multis timendam, quam cunctis gentibus venerandam, caelestem quasi Hierusalem pro viribus in terris expressam, in qua sublatis propriae possessionis gratia contentionibus communia sint pro ipso jure naturae omnibus omnia, communis sit copia, firma concordia, cunctorum una voluntas, ideoque ad contemplandum semper expedita tranquillitas. Componit autem integram absolutae Reip. formam denario librorum numero numerorum omnius integerrimo, numeros tum intra se numeratos continente, tum ex se innumeros replicante. »

M.-A. Muret se moquera de telles spéculations (« In Platonis Librum primum et secundum de Republica Commentarius », in M. A. Mureti presbyterii *Commentarii,* Ingolstadii, excud. Adam Sartorius, 1602, 8°, pp. 617-618).

4. « Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun. »

5. « Quamobrem decem illi de Republ. libri Pythagorici magis sint atque Socratici : praesentes vero leges magis Platonicae judicentur. Illa Respubl. voventis fuerit et optantis, dispositio praesens sit eligentis : ut qui in arduum illud ascendere nequeunt, ad hos saltem clementiores colles non dedignentur accedere. Considera quanta diligentia humanae saluti noster Plato prospiciat, qui non solum per ardua vult videri hominibus admirandus, verumetiam per declivia quaedam facilis et propitius esse omnibus atque salutaris. Hic ergo non coget homines si noluerint inter se facere cuncta communia, permittet ut fieri solet propria singulos possidere. Neque tamen cautissimus auriga noster omnino laxabit habenas. »

6. « Acturus de certa ratione constituendae Reip. et bonis legibus firmandae, perfectissimum quoddam perfectissimae Reipubl. exemplar sibi proponit, ad quod videlicet, veluti ad regulam et amussim, caeteras omnes Rerumpub. vere ὑπαρχουσῶν formas exigat atque expendat, non quasi illud possit revera extare inter homines : sed quod doctrinae causa, ut de vere constantibus rebuspub. solidum ferri judicium queat, necesse sit extare absolutissimum quendam typum animi cogitatione descriptum et oratione conformatum. ex quo de illarum sive naevis sive virtutibus judicetur, quantum videlicet ab illo exemplari vel abfuerint, vel ad illud accesserint. cujus consilii sui rationem reddit diligenter in quinto. Παραδείγματος, inquit, ἕνεκα (etc.). Ideo in nono ait illam formam Reipubl. ἐν λόγοις κεῖσθαι tantum, ac proinde nullibi extare in terris, sed potius in coelo » (Platonis, augustiss. Philosophi, *omnium quae extant operum tomus tertius* (...), ex nova Joannis Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata, Paris, 1578, p. 323). Voir, de même, la note marginale de la p. 472, très précise.

7. « At Platonem id quod exquirebat, minime invenisse, imo turpissimis naevis pulcherrimum alioqui corpus commaculasse, ex suis locis perspicuum erit » *(ibid.).*

8. *Ibid.*, p. 457.

9. « Voluit rempublicam unam et concordem efficere, eam confudit atque permiscuit » (*ibid.*, p. 462).

10. « Quid enim, cum Marsilio Ficino et nonnullis aliis male sanis interpretibus, huic Platonis insaniae quaeramus praetextus ? » (*ibid.*, p. 447).

11. « Ut optimae illius Reipublicae exemplar melius perspiciatur, plures alias Reipub. formas cum illo comparat : ut ex earum mutationibus, vicissitudinibus, incommodis, hae, vitiosae : illa, optima et absolutissima animadvertatur. Ita Octavus et Nonus libri, optimae Reipubl. cum vitiosis comparationem complectuntur » (*ibid.*, p. 324).

« Porro, proposita hac absolutissimae Reipub. forma, in duodecim Νομοθεσίας libris ita instituit Rempubl. illam legibus munire, ut ex potioribus atque celebrioribus Rebuspublicis, quae extabant suo tempore (...), componat quandam Reipubl. formam, quae revera exstet, et ex superioris exemplaris regula atque commonstratione, illarum et virtutes et vitia ostendat » (*ibid.*, p. 323).

12. « In quibus *(Legibus)* Plato, non tam θεωρητικῶς, ut in decem superioribus De republ. libris, quam πολιτικῶς, et quidem mere et simpliciter, de politicis agit, et pleraque emendat illic perperam tractata » (*ibid.*, p. 622).

13. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, Jacques Du Puys, éd. 1577, II, 1, p. 228.

14. Jean Sleidan, *Summa doctrinae Platonis, de Republ. et Legibus*, à la suite de : Claudiii Seselii *De Republica Galliae (...) Libri duo*, Joanne Sleidano interprete, Argentorati, 1548, f° 90 a : « Quod autem Socrates in sua republica disputat de communione rerum, idem hic (*scil.* in Legibus) repetit Plato, confirmans nullam posse cogitari sanctiorem aut foeliciorem remp. quaeve proprius ad deorum immortalium vitam accedat, quam eam, in qua non modo rerum omnium et possessionum sit communio, verum etiam in qua quae propria sunt cujusque hominis naturae, communia sint, oculi, aures, manus, ut qui videt, audit, agit

aliquid, in commnem usum videat, audiat, agat (...). At vero, quod ejusmodi resp. nec fuerit unquam, neque futura speretur, contentus ostendisse formam et imaginem illius aliquam, transit ad eam reip formam, quae inter homines constitui potest. »

15. Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, VIII.

16. Cité par R. Lebègue, art. cité, p. 149.

17. Montaigne, *Essais*, III, 9, éd. Villey-Saulnier, P.U.F., p. 957.

18. Montaigne, *ibid.*, II, 12, p. 512.

19. Jean Bodin, *op. cit.*, I, 1, p. 3.

20. Guillaume de la Perrière, *Miroir Politique*, 1567 (1re éd. : 1555), ff. 53 b-56 a.

21. Pierre de Lostal, *Les Discours philosophiques*, 1579, p. 338. — Le développement où se trouve la phrase citée est évidemment démarqué de Bodin (*République*, p. 12), mais l'allusion à Thomas More est une addition de Pierre de Lostal.

22. Cette formule se lit dans un « Hexastichon » qui figure dans les pièes liminaires de l'éd. parue à Louvain en 1548, p. 16.

23. *Ibid.*, p. 17 (lettre de Pierre Gilles à Jérôme Busleyden).

24. Thomas More, *Utopie*, trad. fr., Paris, Ed. Sociales, 1966, p. 105. Nous citons généralement d'après cette éd. courante. Toutefois le passage relevé ici est cité dans la trad. de Marie Delcourt, parue à « La Renaissance du Livre », p. 49.

25. Thomas More, *ibid.*, p. 158.

26. Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, Paris, P.U.F., 1950, p. 160.

27. Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe s.*, Paris, Vrin, 2e éd., 1969, p. 144.

28. Thomas More, *La République d'Utopie* (...), Lyon, Jean Saugrain, 1559, « Advertissement declaratif de l'œuvre. Par M. B(arthélémy) A(neau) », p. 3.

29. Thomas More, *ibid.*, p. 4 et p. 6.

Dans son Introduction à la reproduction fac-simile de l'éd. fr. de l'*Utopie* parue en 1550 chez Charles l'Angelier (S.R. Publishers Ltd. Johnson Reprint Corporation. Mouton Editeur, 1970), p. XVIII, Michel Jeanneret résume parfaitement le propos de Barthélemy Aneau : « Le Chancelier anglais, précise-t-il, n'a pas voulu décrire une république existante ou même vraisemblable, il a créé un archétype, un modèle qu'il propose à l'imitation de tous. »

On notera que la notice de Du Verdier sur l'*Utopie* (*Biblioth. Franç.*, III, 210), que reproduit V.-L. Saulnier (« L'Utopie en France : Morus et Rabelais », in *Les Utopies à la Renaissance*, PUB et PUF, 1963, pp. 150-151) n'est qu'un large emprunt à Barthélemy Aneau.

30. P. Mesnard, *op. cit.*, p. 159, signale, de même, que More souligne « dans tous les noms dont il se sert le caractère privatif ou inexistant de l'élément examiné » et y voit la preuve que nous devons tout au plus « prendre cette fantaisie ethnographique pour une invitation à rechercher une civilisation plus conforme à la nature ». Il dit encore, p. 158 : « Il ne faut donc pas prendre au sérieux le procédé employé par Morus, de la description d'un pays de cocagne ». Si le livre de More n'est qu'une invitation globale à modifier nos mœurs et nos vies on voit mal comment il est possible de dire, comme P. Mesnard le fait, p. 144 : « Qu'on ne s'y trompe pas : la constitution d'*Utopie* n'est qu'un plan de réformes écrit par le chancelier en marge de l'histoire anglaise. »

31. Par exemple : « L'homme sage qui juge sainement, sachant que les Utopiens pensent et font tout le contraire des autres peuples, ne sera pas surpris qu'ils emploient l'or et l'argent tout différemment de nous » (More, *Utopie*, Ed. Sociales, p. 139).

32. More, *ibid.*, p. 109.

33. More, *ibid.*, p. 201.

34. Le fait est mentionné par Roger Mucchielli, *Le Mythe de la Cité idéale*, Paris, P.U.F., 1960, p. 55.

35. Allusion à la *Rép.*, 496 d.

36. Voir encore Platon, *Rép.* 492 e et *Lettre VII*, 326 b. Cf. R.-L. Klee, « La Théorie et la Pratique dans la Cité platonicienne », in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, IV (1930) et V (1931).

37. Guillaume de la Perrière, *op. cit.*, f° 54 a.

38. Par exemple, Ronsard, *Hymne de la Justice*, v. 53.

39. Cité par Ed. Frémy, *Les origines de l'Académie Française...*, 1887, p. 317 et par France A. Yates, *The french Academies...*, 1947, p. 121.

40. Jean Bodin, *La République*, éd. citée, I, 2, p. 11.

41. Jean Bodin, *ibid.*, p. 72.

42. Jean Bodin, *ibid.*, p. 3.

43. Loys LE ROY, *Considérations sur l'histoire française, et universelle de ce temps...*, Paris, F. Morel, 1567, f° 20 a.

44. Loys LE ROY, *La République de Platon...* Traduicte de Grec en François, et enrichie de commentaires..., le tout reveu par Fed. Morel, Paris, Ambroise Droüart, M.D.C., fol. p. 112.

45. Loys LE ROY, *Considérations...*, f° 25 a.

46. Loys LE ROY, *Le Premier, second et dixieme livre de Justice ou de la Republique de Platon*, Paris, S. Nyvelle, 1555, dédicace à Jean Bertrand.

47. Loys LE ROY, « De la Politique et des legislateurs plus renommez qui l'ont pratiquée... », in *Les Politiques d'Aristote*, éd. F. Morel, Ambroise Droüart, M.D.C., fol.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. Loys LE ROY, *Les Politiques d'Aristote*, éd. citée, p. 69.

51. *Ibid.*, p. 93.

52. *Ibid.*, p. 91.

53. Saint AMBROISE, *De Abraham*, I, 1 (P. L. XIV, col. 420-421) : « Nam si sapientes hujus mundi, ut Plato ipse princeps philosophorum, non veram aliquam, sed fictam et adumbratam sibi eam quam legimus πολιτείαν proposuit persequendam, ut doceret qualem rempublicam esse oporteret : atque ita quam nec audierat nec viderat in aliqua urbe describendam putavit, ut ii quibus hoc munus est, quemadmodum rempublicam regerent, institui possent (...) : quanto magis nos non compositam figuram sapientis viri, sed expressam virtutem (...) recensere intentius, et vias ejus debemus persequi (...) ? ».

54. Loys LE ROY, *Les Politiques d'Aristote*, éd. citée, p. 70.

55. *Ibid.*, pp. 91-92. — On ne peut qu'approuver ce jugement de J.-C. Margolin sur le « platonisme de Le Roy : « Ce ' platonisme ' dont la teneur en philosophie platonicienne — et même en philosophie tout court — est assez pauvre (...) » (« Le Roy, traducteur de Platon et la Pléiade », in *Lumière de la Pléiade*, Paris, Vrin, 1966, p. 62).

56. MONTAIGNE, *Essais*, I, 11, éd. Villey-Saulnier, p. 43.

57. RONSARD, *Discours* à tresvertueux seigneur François de Montmorenci, 1567, Paris, « Biblioth. de la Pléiade », t. I, p. 859.

UTILISATION D'ARISTOTE EN DROIT INQUISITORIAL

Je voudrais attirer l'attention de ceux qui étudient le profil juridico-politique ou philosophico-politique de l'Aristote des aristotéliciens sur le curieux destin de certaines options du Stagirite, sur l'aimable destin de certaines *clés* de sa politique. Il est clair que, sous reliure thomiste comme de bien entendu, Aristote trône dans les tiroirs à procédure des inquisiteurs de la grande époque[1]. Il est clair aussi que, par Thomas d'Aquin interposé mais aussi sans lui, la philosophie du droit inquisitorial a réussi à trouver dans la *Politique* et dans l'*Ethique* d'Aristote le meilleur alibi de rationalité. Avant que le dominicain Las Casas n'utilisât *causa boni* les doctrines du Stagirite[2], d'autres dominicains les avaient utilisées *causa fidei*, et avec quelle chaleureuse efficacité !

Comment prouver cette évidence, que l'Inquisition déléguée accapare Aristote dès qu'elle le trouve sur son chemin ?

Pour ma part, j'ai parcouru — soucieux de m'en tenir aux textes — les collections juridiques inquisitoriales et j'en ai choisi une, de préférence aux autres. J'ai choisi la plus complète, la meilleure, la seule qui enjambe réellement plusieurs siècles de procédure et de bûchers. Nicolau Eymerich, dominicain catalan de triste mémoire, rédige le « Directorium Inquisitorum »[3] autour de l'année 1376. Eymerich apparaît aux historiens de l'Inquisition comme le grand « compilator ». Le Directorium est au tribunal inquisitorial ce qu'est au droit canon l'œuvre de cet autre dominicain catalan, Raymond de Penyafort. Raymond de Penyafort signe la singularisation du droit canon, Eymerich celle du droit inquisitorial. La singularisation et le ressourcement. L' « inquisitio delegata » avait improvisé pendant des siècles. Elle dispose, grâce à Eymerich, d'une somme juridique aussi complète qu'autonome.

Le Directorium n'est pas une simple « compilatio » toutefois. Il est aussi une singulière « summa contra haereticos » (les « summae » *contra* sont vraiment de tradition chez les dominicains) dont l'axe est constitué par une réflexion aristotélico-thomiste sur la rationalité de l'hérétique et, par voie de conséquence, sur son statut spécifique en tant que « subiectus juris ».

Ecrit donc à l'aube du dernier quart du XIV^e^ siècle, le Directorium bénéficie d'une bonne diffusion manuscrite. Puis, dès l'année 1503, il est imprimé. Enfin, entre 1578 et 1607, il est réédité cinq fois. Six impressions en l'espace d'un siècle !

Les cinq impressions de 1578 à 1607 ont une importance historique particulière. C'est, en effet, le Sénat de l'Inquisition Romaine qui donne au canoniste et civiliste Peña l'ordre de rééditer le Directorium, et cela de la façon suivante : restituer intégralement le texte eymericien, restituer intégralement les collections de lois réalisées par Eymerich et compléter le Directorium par autant de commentaires que celui-ci avait de chapitres ; enrichir les collections avec l'ensemble des textes intéressant l'inquisition postérieurs à la première rédaction du Directorium. Pour mener à bien sa tâche, Peña consulte durant des années les évêques et les inquisiteurs d'Europe et tient compte des communications qui lui sont faites, et des propositions procédurières, et des rappels des droits coutumiers, pour réaliser son commentaire. Le canoniste espagnol s'applique à son travail qu'il soumet fréquemment en cours d'élaboration aux cardinaux Sabelli et de Gambara, « inquisitores maximi », à Paolo Constabile, général des dominicains et à Thomas Zobbio, commissaire général de l'inquisition romaine[4]. Ainsi, par l'importance des documents manipulés, par la quantité des questions et des suggestions de l'épiscopat et des inquisiteurs, par la mise à jour des textes officiels, le Directorium du XIV^e^ siècle vit de la vie de l'institution romaine et apparaît comme *le* texte de référence obligatoire — avec le Repertorium — de la fin du XIV^e^ siècle au début du XVII^e^ siècle, au moins. Le Directorium — version XIV^e^ siècle et refonte XVI^e^ siècle — est orné du sceau de l'officialité. Le Directorium, et lui seul.

J'ai pensé que vous ne me demanderiez pas ici et aujourd'hui de me livrer à un exercice de critique textuelle pour fonder l'authenticité des textes eymericiens, ni de vous proposer un résumé des recherches paléographiques et archivistiques réalisées pour justifier le choix d'Eymerich, contre Bernard Gui par exemple. Il est aujourd'hui et ici question de renaissance : seul des ouvrages de sa famille, celui d'Eymerich perce dans la Renaissance — perce et triomphe !. Que ce fait éditorial serve de justification supplémentaire de mon choix.

Un mot avant d'en venir à Aristote : en droit inquisitorial il n'y a pas de prescription, pas de vieillissement des textes, pas de notion de « désuétude » des lois, mais uniquement « cumulation ». C'était une pratique de cumuler : cela devint une obligation à partir de Boniface VIII. Autant dire que la progression de la « manière » inquisitoriale se lit facilement dans les éditions romaines du texte eymericien. Autant dire aussi que, sauf exception, — et j'avoue ne pas avoir trouvé l'exception dans les commentaires de Peña — l'Aristote qu'utilise Eymerich — sans le savoir ou en le disant pas trop haut — à la fin du XIV^e^ siècle se retrouve — inentamé si vous me passez l'expression — dans les tiroirs des inquisiteurs du XVI^e^ siècle.

⁂

L'Aristote ou *les* Aristotes ? *Les* Aristotes. Car le texte en question en distingue deux. Le premier, l' « hérétique », montre la couleur et, en compagnie d'Averroès, d'Avicenne, d'Algazil, d'Al Kindi et de Maïmonide, il constitue le combustible (parlant d'inquisition c'est le mot qui me vient naturellement à l'esprit) d'un chapitre du Directorium intitulé *De Erroribus Philosophorum priscorum*[5].

Des *erreurs*, ou des *hérésies* ? Car, tout de même, Aristote, c'était avant ! Déjà les deux termes sont soigneusement distingués — puis confondus — par Eymerich grâce à un procédé très aristotélicien de délimitation de l' « extensio » et de la « comprehensio » des termes. Eymerich dit : l'erreur n'est pas l'hérésie, puisque la notion d'erreur s'étend au-delà des limites de la foi, et qu'elle englobe l'hérésie comme un genre recouvre une espèce. La notion d'hérésie, elle, n'a de sens que dans les limites de la foi. Mais, justement à cause de cela, dans le domaine de la foi et de ce que la foi gouverne, erreur et hérésie sont deux termes parfaitement synonymes[6]. Alors, Aristote se trompait-il seulement, ou bien fallait-il jeter l'effigie d'Aristote aux flammes de l'Organon ? Il le fallait. Le premier des deux Aristotes de l'Inquisition romaine, le méchant, méritait *treize fois* le feu, car il se trompait treize fois dans le domaine strict de la foi ou de ce que la foi gouverne.

Voici, telles que les transcrit Eymerich[7] — et telles que les conservent les éditions romaines du Directorium, les propositions erronées du Stagirite :

1) Que le mouvement et le temps n'ont point de commencement, mais qu'ils sont *ab aeterno*.

2) Qu'il y a eu un « mobile ab aeterno », et cela nécessairement, car autrement le temps et le mouvement qui existent dès l'éternité n'auraient pu exister dès l'éternité.

3) Que le monde n'a pas eu de commencement, mais qu'il existe *ab aeterno* et *in aeternum*.

4) Que le ciel ne fut point créé, mais qu'il est incréé et éternel.

5) Que le cycle génération-corruption n'a pas eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin.

6) Que le soleil nourrit depuis l'éternité et nourrira toujours les plantes et les animaux.

7) Que Dieu n'aurait pu créer d'autre monde que celui-ci, car tout ce qui est fait tire sa matière de la matière préexistante et que ce monde-ci comprend en lui la totalité de la matière.

8) Que rien de nouveau ne peut découler immédiatement de Dieu, car rien ne peut être fait sans une disposition préalable à l'action et sans un mouvement précédent. Or, Dieu est immobile.

9) Que la résurrection des morts est impossible, car la cause instrumentale n'existe pas qui tirerait la vie de la mort. Et s'il y avait passage de mort à vie, ce serait au détriment de la quantité.

10) Qu'en vertu du mouvement éternel, les terres aujourd'hui submergées émergeaient autrefois, et que les continents d'aujourd'hui furent autrefois des océans.

11) Qu'il n'y a jamais eu de premier homme, ni de première pluie.

12) Qu'il y a en tout autant d'anges que de villes et pas davantage. Or Aristote dit qu'il y a tout au plus dans l'univers quarante ou cinquante villes. Et pourtant, le prophète Daniel avait dit : « des millions d'anges le servaient » (*quod millia millium ministrabant Ei*).

13) Que le ciel possède une « anima intellectiva ».

Bien sûr, Gilles de Rome[8] est passé par là, et Eymerich connaît ses classiques. Mais la cause est entendue. Et l'inquisiteur pourra diagnostiquer un aristotélisme galopant toutes les fois qu'il aura à faire avec des velléités non créationnistes de la part de quelque prévenu. Aristote n'a pas droit de cité dans la Collégiale. Et le Directorium — version XVI[e] siècle — de rappeler à ce stade le contenu de la bulle *Apostolici regiminis* promulguée par Léon X en plein concile de Latran, dans laquelle le fer de l'anathème frappe ceux qui suivent l'avis des philosophes ou des poètes sur des questions aussi graves que celle de la création ou de l'éternité du monde[9].

Qui s'étonnerait de voir en si mauvaise posture le « philosophus » ? Il n'avait, ce mécréant, ce métèque, qu'à lire Daniel, il aurait vu que son calcul du nombre des anges était erroné (vous parlez d'une fourchette, entre cinquante et des millions !) Puis, intelligent comme il l'était, il aurait découvert de fil en aiguille la Genèse et mis de l'ordre dans son astrologie. Aristote innocent ? *Cum modo*, aurait-on envie de dire !

⁂

A côté du mauvais Aristote, le bon. Le bon, c'est celui dont la doctrine d'une égalité plurielle[10] (et partant, d'une myriade d'inégalités) justifie, par Thomas d'Aquin interposé, la planification fidéistique et ecclésiologique qu'entend rationaliser, étendre et sauvegarder l'Institution inquisitoriale. Le bon Aristote, c'est celui que ni l'inquisiteur catalan du XIV[e] — ni le canoniste-civiliste castillan du XVI[e] — ne citent jamais nommément, mais dont les tenants essentiels de la théorie du droit informent le droit qu'ils exposent et la procédure qu'ils ordonnent. Il va de soi qu'Eymerich et Peña ne se soucient guère de ressources les schémas thomistes qu'ils utilisent au-delà de Thomas, et qu'ils ne songent pas un instant à s'attarder un peu sur le progrès dont bénéficie, malgré tout, le statut de l'étranger — straneus, differens, peregrinus — dans le systhème aristotélicien par rapport au... silence de Platon. Leur souci à eux : la fonctionalité d'une théorie, la justification rationnelle d'une pratique théologico-juridique. Et, pour tout cela, Thomas semble leur suffire. Le plan incliné sur lequel l'égalité plurielle — limitative des frontières juridictionnelles de toutes institutions —, charnière de la *Politique* d'Aristote, glisse jusqu'à la justification de l'auto-da-fé est constitué par les deux sommes de Thomas d'Aquin : *Theologica* et *Contra Gentes*. Au bout de la pente, comme je le disais, Aristote bascule sans fracas dans le tiroir à procédures des inquisiteurs « hæreticæ pravitatis ».

Eymerich sollicite constamment saint Thomas (notamment *secunda secundæ, quaestiones secunda et tertia ; de actu interiori fidei et de exteriori actu fidei*) pour fonder rationnellement, si l'on ose s'exprimer ainsi, l'obligation de (1) croire et (2) confesser la foi. Jusqu'ici, très peu pour Aristote. Seulement, l'argumentation thomiste contenue dans ces deux questiones suppose acquis tous les développements exposés dans la *prima secundæ quaestiones nonagesima - nonagesima septima*, dont j'ose rappeler les titres : *de essentia legis, de legum diversitate, de effectibus legis, de lege æterna, de lege naturali, de lege humana, de potestate legis humanæ, de mutatione legum.*

La confrontation de ces deux séries de questions (*secunda et tertia, secundæ secundæ* ; et *nonagesima-nonagesima septima, primæ secundae*), est charismatique à souhait :

En puisant dans la *Politique* et dans l'*Ethique à Nicomaque* notamment, Thomas dégage chez Aristote quelques critères fondamentaux dont le résultat est d'étendre juridiquement la *potestats gubernandi* de la cité à l'Univers — un Univers aux frontières précises — mieux peut-être de la « polis » à l' « urbs » (plutôt que de l' « urbs » à l' « orbis »), et, dans un deuxième temps, de *courber* la *mensura* aristotélicienne jusqu'à lui faire dire *rectitudo*. Le résultat de cette distorsion que réalise Thomas (au nom même du principe aristotélicien d'une égalité plurielle) est de taille, et Thomas en est bien conscient, qui justifie bien avant son confrère en religion Eymerich, l'absurdité — au point de vue juridique — de la pratique *Sancti Officii Inquisitionis hæreticæ pravitatis*. Notez, au passage que, dans ce joli titre, *pravitas* est le substantif (d'où l'importance de la transformation de *mensura* en *rectitudo, pravitas* signifiant surtout Courbure, ou ligne tortue).

Thomas retient, non pas dans les « videtur quod non », mais dans les parties affirmatives de ses développements sur la loi, son essence, sa pluralité, etc. que, certes, « testis Aristoteles », « quædam leges sunt tyrannicæ », mais que cependant « testis philosophus » « voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat civis bonus »[12]. Le même principe est encore précisé dans le rappel du mot aristotélicien : « legislatores assuefacientes faciunt bonos »[13]. Mais ce que Thomas souligne trois fois plutôt qu'une, ce qui lui tient très souvent compagnie le long de ses développements juridiques, est d'importance plus générale et d'un poids juridiquement parlant bien plus important : *virtus cuiuslibet subiecti est, ut bene subiiciatur principanti*[14]. Voilà, si l'on s'en tient à l'essentiel, pour le lien politique entre la loi, le gouvernement et le citoyen ; dans le sens citoyen-loi, comme dans le sens loi-citoyen.

Mais qu'en est-il, s'interroge Thomas d'Aquin utilisant Aristote, de cette adéquation, de cette « mensura » et de cette « virtus », lorsque le thème de la réflexion n'est plus la « lex » en général, mais la « lex divina » ? N'a-t-on pas déjà intentionnellement brûlé Aristote le méchant ? Peut-il être encore ici de quelque utilité ? Sans aucun doute, et cela grâce à l'un (ou plutôt à une batterie) de ces raisonnements *a contrario* ou *a silentio* dont Thomas d'Aquin a le secret. Suivons le guide :

Saint Paul ne dit-il pas que « quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei ? »[15]. Saint Augustin ne précise-t-il pas que « lex æterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima ? »[16]. Mais tout le monde ne sait

pas « qualiter omnia sint ordinatissima » [17]. Il faut en conclure dare-dare que personne n'a connaissance de la loi éternelle. Mais Augustin lui-même dit par ailleurs : « lex æterna est de qua homines judicare non possunt » [18]. Et Aristote précise de son côté : « unus quisque bene iudicat quæ cognoscit » [19]. Alors, avec saint Paul, saint Augustin — excusez du peu ! — et Aristote, il faut conclure : *Ergo lex æterna non est nobis nota.* Faudra-t-il maintenant brûler aussi saint Paul et saint Augustin ?

Ici, comme très souvent dans la *Summa,* le subterfuge est clair qui consiste à affubler d'un signe négatif une impossible série d'opinions : saint Paul, saint Augustin, Aristote, dans le cas d'espèce. Le raisonnement thomiste sauve, bien entendu, les trois compères par l'introduction du rappel d'une perfection supplémentaire, la vision béatifique : seuls les justes voient Dieu. « Dicendum est quod legem æternam *nullus* potest cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Pas encore, car Thomas continue : « sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis... Veritatem autem omnes aliqualiter congnoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis [21] ». Or, chacun participe peu ou prou de la connaissance de la vérité, « et secundum hoc, etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam » [22].

⁂

Cette doctrine par laquelle la loi naturelle et la loi éternelle se trouvent indissolublement liées, est totalement intégrée dans le Directorium Inquisitorum, qui en aligne scrupuleusement les têtes de chapitre aux questions 2 à 6 de la première partie où il est justement question « de fide implicite et explicite habenda » (autre manière de dire « de actu interiori fidei » et « de exteriori actu fidei »). On dira qu'Aristote n'y est pour rien ? On aura tort de le dire et de toute façon on répondra que parler de l'utilisation d'Aristote en droit inquisitorial ne veut pas dire, fatalement, qu'Aristote eût été consentant !

Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de s'attarder de trop sur ce que peut devenir, en droit inquisitorial (au XIV[e] comme au XVI[e] siècle) cette « Virtus cuiuslibet subiecti... ut bene subiiciatur principanti ». Le sujet du droit inquisitorial est considéré soit comme sujet « reipublicæ christianæ », soit comme sujet « legis naturalis » [23]. La « bona subiectio » se traduit donc en droit inquisitorial — et grâce à un savant dosage de fait et de droit — en sujétion au droit civil, lui-même concerné par le droit inquisitorial — à preuve l'interdit, et son efficacité ! — et là où la structure ecclésiastico-inquisitoriale n'est pas, en simple sujetion au droit naturel. En vertu de quoi, grands Dieux ? En vertu de la sagesse et de la grâce de l'institution, et en vertu de l'efficacité du remplacement des notions de « civitas », d' « urbs » et d' « orbis » par celle de « vinea Domini », « ager Domini » et, surtout *ovile domini* qui élargissent à l'infini l' « æqualitas » aristotélicienne [24]. A l'infini (sauf des domaines strictement et éternellement réservés à témoigner de l'efficacité des malédictions divines [25]) l'*æqualitas,* et par-là même l'application d'un simple code fidéistique est un droit, la revendication d'universalité du tribunal inquisitorial est parfaitement juste et légitimement aristotélicienne.

Le Directorium Inquisitorum rappelle qu'il appartient de droit à l'Inquisition (parce qu'à l'Eglise) de corriger les entorses que l'on fait au droit naturel, car l'altérer ou le contrarier, c'est altérer ou contrarier une preuve privilégiée de la loi éternelle. De droit donc, il appartient à l'inquisition de sévir contre ceux qui contreviennent au droit naturel, là où l'autorité politique se montre défaillante pour le faire respecter. Qu'elle ne puisse « actualiter » exercer ce droit ne veut pas dire que ce droit ne soit pas le sien. La « virtus subiecti » est de mise quelle que soit la loi, naturelle ou divine, car Dieu garantit l'une et l'autre. Et le Directorium de pérorer à la fin de sa vaillante démonstration en évoquant la triste fin de Sodome, dont les habitants faisaient une exégèse pour le moins hasardeuse de la loi naturelle ! Eymerich conclut : « Le feu et le souffre ! Les jugements de Dieu ? Voilà les modèles de nos jugements ! [26] »

Le tribunal apparaît donc d'entrée de jeu comme tribunal politique, et non point comme le seuil lumineux d'une « civitas cœlestis ». Et le modèle qu'il s'approprie, après réflexion sur le rapport gouvernant-gouverné, étranger-citoyen, fidèle-infidèle, membre du bercail-brebis galeuse... structure du raisonnement et structure de l'objet du raisonnement, est un modèle aristotélicien qu'Eymerich trouve archiprêt chez Thomas d'Aquin.

Le principe égalitaire est ici établi par le dogme de la rédemption et du salut. La « voluntas legislatoris » devient ici fatalement bonne parce que le législateur possède la grâce d'Etat. Quant à l'illustration de ce que devient en histoire de l'Eglise la « virtus subiecti » entre les mains de la « voluntas legislatoris », Goya s'en est chargé voilà bien des années.

⁂

Je ne terminerai pas ce rapide collationnement de lieux aristotéliciens, thomistes et eymericiens sans rappeler que le Directorium Inquisitorum intègre dans sa masse documentaire la plupart des thèmes thomistes de définition de l'hérésie et de lutte contre l'hérésie (thèmes que Thomas avait pour la plupart greffés à la politique d'Aristote, et notamment à la notion d'une *servitude naturelle* dont l'Espagne du XVI[e] siècle ne devait pas finir d'entendre parler). Ces thèmes thomistes, les voici :

Il faut, pour qu'il y ait hérésie, deux composantes, le choix intellectuel d'une doctrine, et l'attachement de cœur à cette doctrine [27].

Une secte et une hérésie, c'est du pareil au même : ce sont, du point de vue de leur finalité, des œuvres de la chair, non de l'esprit ; du point de vue de leur cause, secte et hérésie résultent de l'appétit d'une fin indue ou d'une illusion mensongère [28].

L'hérésie trouve sa source dans l'orgueil, ou dans la concupiscence [29].

Quiconque résiste à l'autorité de l'Eglise Romaine, tombe de ce seul fait dans l'hérésie [30].

« Per accidens », l'hérésie est utile à l'Eglise : elle lui est utile « ratione probationis et ratione exercitii [31]. »

Les relaps doivent être livrés au bras séculier'[32].

Ceux qui ignorent tout à fait les articles de la foi ne sont pas condamnés comme hérétiques, mais parce qu'ils défendent des doctrines contraires aux articles [33].

L'Eglise peut accorder le pardon pénitentiel aux relaps, mais elle doit les livrer à la mort [34]. Etc...

Enfin, comment peut-on passer en droit inquisitorial de la justification de la loi à la nécessité de la confesser, de la nécessité de la confesser à la répression de toute forme de parole, d'action, d'intention, d'omission qui, dans le for ecclésiologique comme politique, s'oppose en quoi que ce soit au dépôt du « crédible » ? Par un savant mélange de l'éthique et du politique dont les deux grandes justifications sont, côté philosophie, la *virtus subiecti* et, côté théologie, cette phrase de saint Grégoire le Grand confondant magistralement structure de la foi et norme de vie et d'action dans une définition des quatre grands conciles dont l' « Inquisitio delegata » en quête de légitimité, tire sa première substance : « In his — écrit Grégoire le Grand — velut in quadrato lapide *sanctæ fidei*... cuiuslibet *vitæ atque actionis norma* consistit » [35]... la pierre quadrangulaire contenant la structure même de la foi et la norme de toute action.

La théologie et la patristique fournissent la structure de la foi. Aristote fournit le fil discursif de la norme de vie et d'action. Le tribunal est en marche.

L. SALA-MOLINS,
Université de Panthéon-Sorbonne.

1. A partir du XIII[e] siècle.
2. Cf. ici même, M. BATAILLON, *Las Casas face à la pensée d'Aristote sur l'esclavage.*
3. *Directorium Inquisitorum F. Nicolai Eymerici* (Traduction française : *Le Manuel des Inquisiteurs, de Nicolau Eymerich. Introduction, traduction et notes, Louis Sala-Molins*, ed. Mouton, Paris-La Haye 1973. Col. Le nouveau savoir historique).
4. Cf., à propos de l'histoire des éditions romaines du Directorium, mon introduction au Manuel (note précédente).
5. II pars. Quaestio IV.
6. II pars. Questio III : Error et haeresis sint ne idem in iure.
7. Cf. note 5.
8. « Mihi autem valde sit verisimile eum (Eymericum) in tota hac quaestione secutum noster Plate prospiciat, qui non solum per ardua vult videri hominibus admirandus, verufuisse Aegidium Romanum... » PEÑA, *In quaestionem IIII Comment XXXIX.*
9. PEÑA, cf. note 8.
10. *Politique, passim*, et notamment livre I, chap. I et livre III, chap. X-XIII.
11. *Politica*, Bk 1282 b 12. Cité par Thomas d'Aquin in 1-2 q. 92 a 1.
12. *Ethica*, Bk 1103 b 3. Cité par Thomas d'Aquin in 1-2 q. 92 a 1.

13. *Ibid.*
14. *Politica*, Bk 1260 a 20.
15. *Cor.*, 2. 11.
16. *De libero arbitrio*, L. 1, c. 6.
17. THOMAS D'AQUIN, *S.T.* 1-2 q. 93 a 2.
18. *De vera religione*, c. 31.
19. *Ethica*, Bk 1094 b 27.
20. *S.T.*, cf. note 17.
21. Cf. note 17.
22. Cf. note 17.
23. *Directorium*, II pars, quaestiones 31-41.
24. *Directorium*, notamment Epistola in librum vocatum directorium inquisitorum.
25. Entendez l'Afrique noire, maudite à jamais le jour ou Noé goûta au fruit de la vigne...
26. Cf. *supra*, note 23.
27. *S.T.* 2.2 q. 11 2 ad 3.
28. *Ibid.*, 1 ad 3.
29. *Ibid.*, 1 ad 2 et ad 3.
30. *Ibid.*, 2 ad 3.
31. *Ibid.*, 3 ad 2.
32. *De haer.* in VI. 262 q. 11 3c et 4b ad 1 ; q. 31 2 ad 3.
33. 2-2 q. 2 6 ad 2 et ad 3.
34. 2-2 q. 11 3c et 4c ad 1.
35. Cité in *Directorium Inquisitorum*, I pars.

DÉFORMATIONS DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT D'ARISTOTE ENTRE VITORIA ET GROTIUS

Je regrette de n'avoir pas suivi les exposés de la semaine dernière. J'aurais pris modèle sur eux et me serais trouvé plus au diapason.

Vous êtes plongés depuis huit jours dans le XVI^e^ siècle ; moi, je vais mettre quelque temps à y arriver. Mon sujet — excessivement vaste — s'intitule : *Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius*. Nous étions ce matin dans la haute philosophie ; je vais vous transporter sur le terrain prosaïque du *droit*, c'est-à-dire dans une spécialité qui sans doute vous indiffère. Aujourd'hui, le droit ne fait plus partie de la culture générale, de la culture des honnêtes gens. Il en allait autrement au XVI^e^ siècle. Laissez-moi dire, comme juriste, que je regrette cette indifférence.

Car, indissociable du droit, il y a la question de la *justice ;* elle ne doit pas tout à fait vous indifférer. Nous parlons tous de « justice sociale », c'est un slogan indispensable à tous les programmes des politiciens. Mais qu'y a-t-il derrière ce mot ? Qu'est-ce que nous entendons par justice sociale ?

Serait-ce le rêve idyllique d'un paradis égalitaire, où M. Dassault ne serait pas plus riche que ses manœuvres nord-africains, M. Giscard d'Estaing y veillant par le moyen de sa « justice » fiscale ? Un monde de liberté totale ? — libération des ouvriers qui sont aujourd'hui aliénés par la faute du capitalisme — libération de la femme, libération de la vie sexuelle ? Ce monde juste serait le pôle où devrait tendre la politique, qu'elle devrait atteindre — au prix, pour le moins de quelques révolutions... Telle est devenue la Justice — dans le régime de l'idéalisme, régime sous lequel nous vivons.

Pour moi, je suis alors frappé de l'espèce de divorce existant entre ce sens du mot Justice avec un grand J — que je soupçonne d'inconsistance — et d'autre part l'administration de la justice, la fonction des *juges* tels qu'ils sont, des fonctionnaires de la justice qui ne me paraissent être les agents, ni de ce merveilleux égalitarisme, ni de cette entreprise de libération.

La notion de justice aujourd'hui est équivoque et très confuse. Et le *droit* est très peu pensé, j'estime que c'est dommage. Parce que la *répartition* des biens, des créances, des dettes, des fonctions, bien sûr ce n'est pas tout dans notre vie, pourtant cela compte.

La question touche au sujet de notre colloque ; y touche en deux points :

1° Il se trouve en effet qu'un des rares penseurs de génie qui ait philosophé sur le droit, dans ses rapports à la justice, ce fut *Aristote*. Tous les spécialistes sont d'accord pour attribuer une place majeure parmi les doctrines générales du *droit* à celle d'Aristote. Au moins l'importance *historique* en est indéniable, et si l'on ignore cette philosophie, on ne peut pas du tout comprendre la structure du *Droit romain*, dont s'est nourri le droit de l'Europe, dès le Moyen Age.

2° Un autre problème est pourtant celui des destinées historiques des notions aristotéliciennes du droit et de la justice, *dans le monde moderne*. L'Europe moderne s'est écartée de la philosophie du droit aristotélicienne, en la *déformant*. C'est ici que le XVI^e^ siècle qui — par truisme — est une époque de *transition* entre le Moyen Age et les temps modernes, dont, nous-mêmes sommes les héritiers, que le XVI^e^ siècle nous intéresse.

Je me tiens alors pour dispensé de chercher un plan. Parce qu'il faut d'abord nous entendre sur ce dont nous parlons, je vous présenterai la doctrine du droit d'Aristote, et c'est ensuite seulement que nous aborderons ce siècle de la Renaissance, qui est votre élément.

I. SUR QUELQUES APPORTS D'ARISTOTE A LA PHILOSOPHIE DU DROIT

Il me faut donc pour commencer, préciser pourquoi, moi juriste, j'attache un intérêt particulier à la doctrine d'Aristote.

Le thème du juste — *to dikaion* — est un thème caractéristique en général de la pensée *grecque* — déjà présent chez Pythagore, Héraclite ou chez les Tragiques. Et, puisque notre colloque traite aussi de *Platon*, pourquoi n'ai-je pas plutôt choisi de parler de Platon, et de la fortune du platonisme, qui est considérable — chez les juristes du XVI^e^ siècle ? Platon aussi est obsédé par l'idée de justice, qui traverse toute sa *République*, sa *Politique*, ses *Lois*, le *Gorgias*, et *l'Alcibiade*. Mais Platon était trop poète — trop idéaliste — pour s'intéresser vraiment aux juristes. La justice, il la considère en *politique*, comme harmonie, dans une cité où chaque classe tient sa fonction propre ; *en moraliste*, comme harmonie interne dans l'individu. Ni la *République* ni les *Lois* de Platon ne sont des livres qui vraiment portent sur le droit.

Au contraire Aristote avait les regards portés sur les hommes tels qu'ils se comportent, prosaïquement ; et de même qu'il a observé, décrit d'une manière réaliste comment les hommes se nourrissent, dorment, travaillent, discourent, raisonnent, il lui est arrivé d'observer leurs activités juridiques. Car il n'y a pas de cité, on dirait aujourd'hui d'Etat, de groupe politique, où ne s'exerce cette fonction du *droit*.

Et de fait, si vous regardez le catalogue de ses ouvrages, vous constatez qu'il a écrit beaucoup sur le droit. Plusieurs de ces ouvrages sur le droit sont perdus. Mais, dans ce qui nous est parvenu, il y a trace de cet

intérêt très exceptionnel qu'Aristote a porté au droit. Par exemple dans la *Rhétorique*, on trouve d'excellentes descriptions des raisonnements des juristes. Les *Topiques* sont encore un livre plein d'intérêt pour nous, juristes, au même point de vue. Evidemment de nombreux passages de la *Politique*. Mais les textes les plus suggestifs sont dans le livre V, sur la *justice*, de *l'Ethique de Nicomaque* — et un peu dans les livres suivants. La preuve, c'est qu'ils ont été commentés des milliers de fois par les théoriciens du droit et continuent à l'être encore. Il suffit d'en prendre connaissance pour voir que l'apport d'Aristote est capital sur notre sujet (je répète qu'il s'agit pour nous de comprendre ce que peut être le droit). Donc notre premier travail sera d'en prendre connaissance sommaire.

Seulement je vous préviens honnêtement qu'ici l'accord cesse. Le fait est qu'il y a des lectures de ce livre V de l'*Ethique* qui sont extrêmement divergentes. Peut-être, parce que lire Aristote demande du courage. A cause de la démarche tâtonnante qu'avait la pensée d'Aristote, lente, progressive, dialectique, on risque de le lire en diagonale, de prendre un paragraphe et de s'y arrêter, manquant de force pour continuer. Et je crois que ce fut aussi souvent le cas au XVI^e^ siècle.

Il se peut que j'en aie fait autant. Je vous donne une lecture de juriste ; aujourd'hui le commun des lecteurs d'Aristote ne sont plus juristes, aussi retiennent-ils autre chose.

Je tire du texte d'Aristote cette conclusion entre beaucoup d'autres, importante pour moi juriste — qu'Aristote — je crois bien le premier en cela de tous les philosophes — a réussi à capter le phénomène *droit*, à l'isoler comme un chimiste peut réussir à révéler une espèce nouvelle d'atome, auparavant inaperçue. Cela, dirai-je, en deux étapes, puisque sa démarche est dialectique : premièrement en élucidant une notion stricte de la *justice* (*dikaiosunê*) ; ensuite, la notion même du *droit* — en grec cela se dit *dikaion* — *to dikaion* — qu'on peut traduire aussi bien *le droit* que *le juste*).

A) Alors, premièrement, *qu'est-ce que la justice ?* Ce mot qui pour nous désigne surtout une sorte d'utopie, de rêve d'avenir idéaliste ?

Le texte d'Aristote au contraire nous en apporte une description réaliste et remarquablement précise. Et il y arrive, comme plusieurs d'entre vous le savent, au moyen d'une longue analyse des sens du *mot* grec *dikaiosunê*, que nous traduisons par justice, et des termes de la même famille — (*dikaios, dikaiopragein*) —, par une *analyse du langage ordinaire* du peuple grec, Aristote étant persuadé que ce langage spontané reflète la structure de la réalité. Il joue de cette méthode en virtuose ; l'école contemporaine d'Oxford n'a rien inventé.

Le mot de justice — *dikaiosunê* — et les termes apparentés peuvent se prendre dans plusieurs sens, plus ou moins larges, plus ou moins propres. On peut donner au mot justice une acception « *générale* », assez indistincte. Ainsi, lorsqu'on dit qu'Aristide était un homme « *juste* » —

ou presque au même sens dans la Bible (les traductions grecques de la Bible) que Noé ou Job étaient des « justes », ou le Christ lui-même. Ici la justice paraît se confondre avec presque toute la morale, la somme des vertus morales, avec l'observance de la *loi* morale (c'est pourquoi Aristote qualifie aussi cette justice de justice « *légale* »). Je passe sur le détail de son analyse, parce que ce sens vague de justice, qui est insuffisamment distinct, insuffisamment spécifique, ne concerne pas les juristes. Qu'Aristide fût le meilleur des hommes, que Job ait été un homme pieux, j'ai peur que les juristes ne s'en occupent point.

Ce qui est vraiment original dans l'analyse d'Aristote — est plutôt qu'il ait dégagé le sens étroit, le sens *spécifique* de ces mots de justice ou de juste. C'est la *justice particulière, comme* dit Aristote — et là-dessus les commentaires excellents de saint Thomas d'Aquin devaient introduire cette expression dans le vocabulaire scolastique. On dit en grec dans un sens strict que quelqu'un est juste — *dikaios* — et ici la justice s'oppose aux autres vertus cardinales — (prudence, force et tempérance) — lorsqu'il ne prend *pas plus que sa part* des biens partagés dans un groupe et qui s'y trouvent disputés — ou encore, ce qui revient au même, *moins que sa part* des maux, ou des charges, des obligations.

De cela nous pouvons déduire *trois corollaires* (je suis le commentaire de saint Thomas) :

1° D'abord ce qu'on appellera la *matière* de la justice particulière, à quels objets elle a affaire, qui sont des choses extérieures, les « biens » ; auxquels on peut adjoindre les honneurs, les charges publiques, tous ces intérêts partagés qui sont entre tous matière à dispute.

2° Aristote précise encore que cette justice s'exerce au cours de deux sortes d'*opérations,* qui sont : les *partages* eux-mêmes (*en tais dianomais*). Par exemple dans le gâteau du revenu national nous pouvons prendre plus que notre part relativement aux ouvriers d'Afrique du Nord ou du Portugal. — D'autre part, une fois le partage effectué entre nos patrimoines, dans les *échanges* qui se font entre patrimoines (*en tais sunallagmasin*). Je peux prendre votre part en vous volant ; c'est une sorte d'échange, si l'on me force ensuite à vous indemniser. Ou en vendant trop cher ma voiture ; ici encore je serais injuste parce que je prendrais sur votre part. D'où sous-distinction entre les deux espèces de justice particulière, dites *distributive,* et d'autre part *corrective* ou *commutative,* comme l'ont appelée les scolastiques.

3° *Zone d'application :* Nous constatons qu'il n'est de justice au sens strict du mot qu'à l'intérieur d'un groupe social, ou même *politique.* Car dans une *famille* par exemple il n'y a pas, dit Aristote, de biens rigoureusement partagés ; mais tout est commun. Et il est douteux qu'entre nations, dans la vie internationale il y ait vraiment partage strict. Aristote dit que la justice, au sens le plus propre du mot, est essentiellement politique, *to dikaion politikon.* (Le *De anima* dont il était question ce matin relevait de l'étude de l'individu ; le droit s'insérera dans la science des communautés politiques.)

Eh bien, par cette sorte de justice ainsi définie, moi juriste je me trouve concerné ; je sens qu'Aristote, à ce chapitre de son traité de morale, a réussi à *circonscrire* le secteur de la morale où trouve à s'exercer le droit, le terrain où va s'ériger le droit. Et de ce fait cette découverte une fois acquise par Aristote de la *justice particulière* l'amène à définir le *droit.*

B) C'est le second apport capital : la *définition du droit,* ou si vous voulez de l'*art* du droit — du métier propre des juristes. A vrai dire, ce n'était pas l'objet de cet ouvrage d'Aristote, l'*Ethique,* qui est un traité de *morale,* de traiter spécialement du droit ; seulement l'analyse de la justice au sens particulier du mot *conduit* à faire sa place au droit.

Nous disions : l'homme juste (au sens strict) c'est celui qui ne prend pas *plus que sa part* des biens répartis entre citoyens — *moins que sa part* des charges. C'est donc que nous présupposions qu'*il y a une part* revenant justement à chacun, qu'il existe un partage juste ou un bon partage. On comprend alors qu'il y ait place dans chaque cité pour une fonction, un métier propre, une corporation de personnages, dont c'est l'office de déterminer où s'arrête la part de chacun, d'attribuer à chacun sa part, *suum cuique tribuere ;* pour que chacun ait le sien — *ta autôn ekein* — écrit Aristote. L'office du droit est de chercher et d'exprimer en quoi consiste le partage juste, la proportion juste (*to ana logon*), l'égal (*to ison*), c'est-à-dire le droit : *to dikaion.* Et en effet, le métier de juge (*dikastês*) et de ses auxiliaires les juristes, en quoi d'autre est-ce qu'il s'analyse ? Que lui demande-t-on, sinon de *dire* à chaque plaideur (propriétaire - créancier - mari ou femme qui ont le désir de se séparer - voleur, criminel), quelle est sa part, de déterminer et de dire le *dikaion* - le droit ?

Cette analyse a l'intérêt de distinguer parfaitement le droit de la *morale.* Le juge n'a pas pour fonction de faire de la morale, j'entends par là de dicter des règles de *conduite.* S'il y a un procès — même de droit pénal, supposons une affaire d'avortement — on n'attend pas qu'il dise à la femme qui est traînée en correctionnelle : Tu ne te feras pas avorter (et de toute façon il serait un peu tard) ; on ne lui demande que d'attribuer ou de ne pas attribuer des *peines* — les peines aussi, ça se partage, de la façon la plus juste possible, selon une certaine *proportion.*

Aristote marque cette différence entre la morale et le droit — la spécificité du droit — par la comparaison de deux termes, d'une part *to dikaion,* au neutre — traduisons : le *droit* — d'autre part *dikaios,* même mot, au masculin ou féminin, l'homme ou la femme juste (toujours l'analyse du langage). Pour être moi-même un homme juste, moralement juste, *dikaios* — il faudrait que j'eusse *l'intention* de ne pas prendre plus que ma part. Mais je puis accomplir le *dikaion,* respecter le partage juste, par exemple payer mes impôts, extérieurement la part d'impôts qui me revient, par peur de l'huissier ou du gendarme, ou peut-être par erreur. Le juriste s'en contentera. Le rôle du juriste est de *dire* en quoi consiste le partage juste.

Evidemment, il y a bien plus dans la théorie du droit d'Aristote, même dans le livre V de l'*Ethique,* que ce que je viens de résumer. On trouve à

la suite une ébauche de théorie des *sources* du droit, d'explication sur les *méthodes* dont usent les juristes pour déterminer le *dikaion*, la bonne proportion, la part de chacun, en quelle mesure il va se régler sur la loi positive écrite de sa cité propre, en quelle mesure au-delà de la loi il peut s'aider de *l'observation de la nature*, c'est-à-dire de l'ordre de la société telle qu'elle se présente à ses yeux. C'est la théorie du droit naturel (qui est tout autre que ce qu'on entendra par l'expression de Droit Naturel, à partir du XVI^e^ siècle). Seulement pour comprendre la méthode du Droit Naturel d'Aristote, il faudrait se fonder sur toute la philosophie d'Aristote, et je n'insiste pas parce que je suis ici invité pour colloquer sur le XVI^e^ siècle.

Vous me direz que cette description précise du métier du juriste, est si simple qu'elle ne vous apprend rien. Comme à l'œuf de Christophe Colomb, encore fallait-il y penser. Et l'étonnant est que personne avant Aristote ne paraît y avoir pensé, de sorte que c'est bien Aristote qui aurait découvert, dégagé, perçu l'essence spécifique de ce secteur de la réalité qu'est l'activité juridique.

Voyez par exemple ce qu'on appelle à tort le « droit » juif, contenu dans la *Torah* biblique — et la Bible n'a pas exercé sur notre culture européenne, culture juridique y comprise, une moindre influence que le droit romain. Le haut Moyen Age augustiniste s'est surtout nourri de la Bible — sans doute aussi beaucoup d'auteurs des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Eh bien les Juifs n'avaient connu qu'une notion de la *justice* beaucoup moins précise, très vaste, seulement « générale » : Job était juste devant le Seigneur. Pas la notion distincte du droit. Ce qu'on appelle leur droit, la *Torah* consistait plutôt en un corps de règles de conduite morale : « Tu ne voleras pas. Tu ne commettras pas l'adultère. Tu aimeras Dieu et ton prochain » — assorties ou non de sanctions. Ils n'ont pas su prendre conscience de l'existence d'un art distinct, d'une activité spécifique qui se donne pour fin de mesurer les parts de chacun, de déterminer le juste partage des biens temporels.

Ce que je viens de vous rappeler de la culture juive, peut-être le faut-il dire aussi de toute pensée avant Aristote. Et de beaucoup de pensées *après* Aristote. Car sans doute l'œuvre d'Aristote paraît avoir eu du succès, et porté des fruits. A mon avis le *droit romain*, qui a tant d'importance historique, bénéficie de la philosophie d'Aristote ; elle lui a fourni ses fondements. Les constructeurs du droit civil classique des Romains n'ont pu réaliser leur œuvre que parce qu'ils disposaient au départ d'une notion précise de l'objet, de la fin et des moyens de leur art. La conception précise du droit aristotélicienne — le droit est « ce qui est juste », au sens étroit (*id quod justum est*) est transmise dans le Digeste entre autres par le jurisconsulte *Paul* — par *Celse* (*ars boni et æqui*) comme elle sera dans saint Thomas. Mais si par exemple vous considérez la philosophie stoïcienne — j'entends celle de l'Ancien stoïcisme, la philosophie stoïcienne pure — qui d'ailleurs a laissé aussi quelque empreinte sur le Droit romain, vous constaterez qu'elle ignorait cette figure du droit au sens strict si bien perçu par Aristote : les philosophes stoïciens étaient

surtout des moralistes qui ne s'intéressent guère qu'à poser les règles de conduite pour le sage, pour la conduite individuelle. — Et *nous-mêmes*, qui vivons si tard après Aristote ? Notre culture contemporaine n'aurait-elle pas aussi perdu ces notions aristotéliciennes ? La doctrine du droit d'Aristote n'a-t-elle pas été, dans le cours de l'histoire de l'Europe, abandonnée ? Ici le XVI^e^ siècle entre en ligne de compte.

⁂

II

Je ne vais plus tarder. J'en arrive au sujet de notre colloque, la culture du XVI^e^ siècle, ses rapports avec Aristote. La matière est surabondante. C'est un océan. Ces personnages du XVI^e^ siècle ont tellement écrit, tellement imprimé ; même beaucoup écrit sur le droit, en des registres assez divers. Je ne dis pas tous, non pas *Ronsard :* Ronsard s'intéressait aux roses, à Marie, Hélène et Cassandre ; ni que je sache, Copernic — ni Léonard de Vinci. Mais, Erasme, Vivès, Juste Lipse et même Rabelais ou Montaigne, à certains moments. Je vais maintenant me trouver aux prises avec une littérature immensément vaste, où je choisis deux espèces d'ouvrages : d'abord les ouvrages *scolastiques ;* ensuite nous passerons aux *juristes* proprement dits, choisissant les plus novateurs et les plus représentatifs de la culture de la Renaissance : vous savez sans doute l'existence au XVI^e^ siècle d'une *jurisprudence humaniste* ou du moins qu'on a l'habitude d'appeler ainsi.

A) LA SECONDE SCOLASTIQUE

Commençons par la *scolastique*, c'est-à-dire les ouvrages sortis des facultés de théologie. Vous n'ignorez pas qu'ils abondent, bien qu'ils me paraissent avoir été un peu négligés dans ce colloque.

Malgré les attaques virulentes des humanistes, plus tard de philosophes et de savants comme Descartes, Pascal ou Hobbes, la théologie scolastique resta productive tout au long des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, et principalement en Espagne, dans de grandes universités, surtout celle de Salamanque. Par exemple VITORIA, DE SOTO, SUAREZ, VASQUEZ, MOLINA etc., ont écrit des œuvres formidables. Or il s'est trouvé que jouissant dans le royaume de Charles Quint ou de Philippe II d'un pouvoir quasi officiel de haute surveillance des affaires publiques, ils ont traité de théorie *juridique* par prédilection.

Ces ouvrages scolastiques ont eu un énorme retentissement ; même et du fait du type d'études institué par Melanchton — dans l'éducation du monde protestant. Et pour ce qui en est spécialement de la théorie juridique, on sait aujourd'hui que des traités comme celui de Suarez

constituent la source principale de ce que nous appelons l'*Ecole Moderne du droit naturel* qui devait dominer la doctrine de l'Europe continentale. Nous en subissons encore l'influence.

J'ai une autre raison de vous parler de cette Seconde Scolastique. Et c'est que la marque distinctive par laquelle on a l'habitude de caractériser cette dernière floraison de la scolastique, ce serait, après la poussée aux XIV^e^ et XV^e^ siècles de l'augustinisme, du scotisme, du nominalisme, le retour à *saint Thomas d'Aquin.* Les professeurs de Salamanque ont abandonné, comme guide des études de théologie, les Sentences de Pierre Lombard, pour suivre le canevas de la Somme de saint Thomas d'Aquin. Ils ont produit une quantité de commentaires de la Somme dont s'est inspiré par la suite le *néothomisme.*

Ils ont eu la réputation de fidèles disciples de saint Thomas. Or, retourner à saint Thomas en matière de théorie du droit, c'est revenir à Aristote, étant certain que saint Thomas dans son commentaire de l'*Ethique* et surtout dans son *De Jure* et dans les questions subséquentes, sur la *justice,* de la IIa IIae, reprend la doctrine d'Aristote qu'il accepte sur ce chapitre, et admirablement comprise, admirablement exposée. Nous voici donc au cœur même de votre sujet : est-ce qu'Aristote au XVI^e^ siècle n'est que vilipendé ? ou au contraire le XVI^e^ siècle a-t-il su puiser à nouveau, tirer des richesses nouvelles aux sources mêmes d'Aristote ?

Là je ne pourrai vous donner que mes *conclusions,* sans avoir le temps d'apporter les preuves. J'avais traité de ce problème à Florence en octobre dernier, à un autre colloque, colloque qui portait justement sur la théorie juridique dans la Seconde Scolastique. Je résume seulement, de façon sommaire, les résultats de l'enquête que nous avions faite. Ils tiennent en deux points.

1° D'abord ce me semble être une légende que celle de la fidélité de cette scolastique à saint Thomas. Gilson l'a dit, dans son domaine qui est important, l'ontologie, et sa mise au point mérite attention, parce qu'elle nous permet de mesurer la distance considérable qui sépare le *néothomisme,* encore actuel, et d'autre part la pensée de saint Thomas lui-même.

En tout cas, en matière de droit ou de théorie juridique, je n'ai pour ma part point retrouvé dans la Scolastique espagnole la doctrine de saint Thomas. Il est bien vrai que les scolastiques espagnols avaient entrepris de relire saint Thomas, et en principe suivaient le canevas de la *Somme Théologique.* D'ailleurs, ce n'est pas toujours le cas, sur les points qui nous intéressent. Ainsi *Vitoria,* maître dominicain, et censé thomiste fidèle lorsqu'il traite de la justice, *saute* tout simplement les articles de la Somme Théologique sur la justice particulière, c'est-à-dire qui transmettent l'essentiel de la doctrine du droit d'*Aristote.* De même De Soto, autre dominicain. Et quant à Suarez, dont le grand Traité sur les Lois eut le maximum de retentissement, il y abandonne radicalement l'ordre suivi par saint Thomas — et pas seulement l'ordre.

Mais quand même ils s'astreignent à suivre le plan de la Somme, cela n'implique pas que saint Thomas constitue leur source principale. Nos Espagnols suivent une méthode dialectique très dégénérée, qui voulait

que l'on confrontât sur chaque sujet les thèses diverses de toutes les autorités. Donc, dans leurs livres, on trouve en fait un mélange de *sources très diverses.*

Les sources *bibliques* tiennent une bonne place — tandis que saint Thomas professait vigoureusement que, l'Evangile ne concernant pas les problèmes du droit temporel, sur ce chapitre mieux valait suivre Aristote et le droit romain. Or je vous disais tout à l'heure que la tradition biblique ignore la notion aristotélicienne de justice particulière et par conséquent celle de droit.

Mais surtout : dans ces exposés scolastiques du XVI^e^ siècle, ne manquent pas d'être présentées les thèses des *scotistes,* des *nominalistes.* Là nous touchons à une grosse question historique. Il faut rappeler que les doctrines de Duns Scot, de Guillaume d'Occam et de leurs disciples, qui ont dominé progressivement les facultés de théologie du XIV^e^ au XVI^e^ siècle, se trouvaient, sur notre matière, en opposition manifeste avec l'enseignement de saint Thomas. Contre Aristote et saint Thomas elles avaient voulu faire retour, précisément, aux conceptions *bibliques* de justice et de loi. Et d'ailleurs le nominalisme n'était aucunement compatible avec la notion de *dikaion* telle qu'Aristote l'avait conçue. Nos Espagnols citent les thèses des nominalistes. Et voilà le *hic :* les définitions du *droit* (*jus*), auxquelles finalement s'arrêtent aussi bien Vitoria que Soto, et plus tard Suarez, en fait sont tirées des nominalistes : Buridan, Gerson, Driedo etc. et contraires à celles de la Somme.

2° On pourrait signaler encore que la scolastique espagnole — toute scolastique qu'elle fût — n'a pas été imperméable au flot de l'*humanisme,* par conséquent aux nouvelles sortes d'alluvions de la pensée antique que charriait le mouvement humaniste : surtout stoïciennes. Cicéron, Sénèque. Tout cela s'enchevêtre dans ces Traités. Mais finissons. Second point : qu'en résulte-t-il ? On peut le deviner. Quant au fond je ne retrouve pas dans la scolastique espagnole cette *différenciation du droit,* qui me paraissait constituer l'apport d'Aristote aux juristes.

Au contraire, chez nos Espagnols, le *droit* se trouve fondu dans la morale ; et la justice particulière dans la justice « générale », qui est à peu près toute la morale. Cela se comprend : ces Vitoria, ces Suarez, et ces Molina, sont des moralistes ; des casuistes (quand même il leur plaît d'assortir certaines règles de conduite de *sanctions,* qu'appuie le bras séculier). Il en résulte qu'ils pensent le droit sous la dépendance de la *loi,* entendons de la loi morale ; non comme cet art spécialisé qui consistait, pour Aristote et pour les juristes romains, dans la recherche d'une proportion entre les biens et charges dans un groupe.

Confusion lourde d'avenir. Car la Seconde Scolastique pèse encore sur nous. La théologie catholique se ressent fréquemment de l'influence de cette scolastique-là, plutôt de saint Thomas lui-même. Quand on vous y parle aujourd'hui de « droit naturel », pour qualifier une règle morale, une règle de conduite — ainsi qu'une femme ne doit pas se faire avorter, ni même prendre la pilule — c'est bien la preuve qu'on a perdu toute notion rigoureuse du droit. De telles questions ne relèvent pas du droit, ni même de la *justice* : elles concernent la vertu *morale* de la tempérance...

Et n'allons pas croire que les écoles, ou les séminaires catholiques soient les seuls lieux à être touchés par cette influence. Toute l'Ecole du droit naturel sort de la Seconde Scolastique, c'est-à-dire que la même confusion a envahi la théorie juridique du continent européen, jusqu'à Kant, de nos jours encore. Ce qu'on appelle aux temps modernes la philosophie juridique me paraît être, dans le prolongement de la tradition scolastique, plus que philosophie du *droit*, une branche, un secteur, une annexe de la philosophie *morale ;* réflexion portant sur les règles (posées par l'Etat) de la conduite humaine — non sur le droit proprement dit, tel que l'analyse d'Aristote permettrait de le distinguer.

B) LA JURISPRUDENCE HUMANISTE

Mais revenons au XVI^e^ siècle et pour terminer, aux juristes du XVI^e^ siècle ; du moins à un certain *parti* des juristes du XVI^e^ siècle : car une des zones où s'est irradié l'humanisme, je ne vous l'apprends pas, fut le droit. Il y eut une « *jurisprudence humaniste* ».

Nous quittons le cadre sévère, clérical, un peu étouffant, des facultés de théologie, pour essayer de pénétrer le cercle des juristes. Juristes laïcs, mais *cultivés ;* le postulat de la jurisprudence humaniste est que l'on peut simultanément être juriste et cultivé ; fréquenter à la fois le Digeste, et Cicéron, Virgile, Horace ; et aussi la Bible. Il y eut un parti de juristes au XVI^e^ siècle dont la prétention fut de « marier » — comme disaient Bodin et Etienne Pasquier — « le droit et la philosophie », « le droit et les lettres humaines ».

Nous passerons le temps qui nous reste en compagnie d'un certain nombre de docteurs en droit de la Renaissance ; ils forment un groupe imposant de savant en *us :* ALCIATUS ou autrement dit : André Alciat, BUDAEUS ou Guillaume Budé, ZASIUS en Allemagne, CANTIUNCULUS savant bâlois, très influencé par Erasme (Claude Chansonnette) CONNANUS, DUARENUS, à Bourges et BARONUS et DONELLUS. BODINUS (qui est Jean Bodin), HOTMANNUS (Hotman), dans un autre secteur CUJACIUS (Cujas), et GROTIUS lui-même. J'en passe et des plus importants. Tous ces noms évoquent pour moi des rangées d'énormes *in folio* — et si j'ose vous en parler, c'est qu'il m'est arrivé souvent de faire connaissance avec eux par obligation professionnelle. Mais ici encore, je ne peux que vous apporter des conclusions, sans le détail de la recherche.

Si la même question doit être posée relativement à ces auteurs, c'est que nous avons ici affaire à des juristes pour lesquels s'impose de toucher aussi à la *philosophie du droit.* Ce ne sont pas que des *techniciens.* Une branche au moins de la jurisprudence humaniste s'est consacrée à la *mise en système* du droit, pour des raisons pédagogiques, ou parce que la construction de systèmes, la mise en ordre « méthodique » correspondait à la forme de leur esprit. Et pour constituer un système, il faut l'asseoir sur des notions et des principes généraux, les plus généraux, ce qu'apporte la philosophie. Et comme ces auteurs étaient *cultivés,* on doit attendre qu'ils aient tiré de leur culture générale ce genre de fruit.

Quels furent leurs rapports avec Aristote ? Le condamnent-ils ? L'ignorent-ils ? Et s'il leur arrive d'exploiter le texte de l'*Ethique à Nicomaque,* comment le traitent-ils ? Vous vous doutez bien que la réponse est loin d'être absolument simple.

1° D'abord en quelle mesure ont-ils le contact avec Aristote ? En général, dans le cercle des humanistes, on lance volontiers des injures en même temps que contre la scolastique, contre l'autorité d'Aristote. Mais en le débarrassant des gloses et des commentaires dont l'avait chargé le Moyen Age, ne l'aurait-on parfois mieux connu que n'a fait le Moyen Age ? L'humanisme, n'est-ce pas aussi la Renaissance d'Aristote ?

Les juristes de l'école humaniste ont affecté de faire retour aux sources pures du *droit romain.* Or, comme je l'ai dit tout à l'heure, pour partie le droit romain classique transmet les notions et principes aristotéliciens. Mais, des références *directes* au texte de l'Ethique d'Aristote — et autant que possible en grec — ce qui fait mieux, penserait Philaminte — vous en trouverez chez Connan, Bodin, Chansonnette ; plus tard Grotius etc. Dans l'humanisme du XVI^e^ siècle, il ne faut pas s'attendre à ce que manquent les étalages d'érudition.

Bodin, construisant un système de droit universel « *Juris universi distributio* », pour bâtir son plan imagine de faire semblant d'utiliser les quatre causes d'Aristote (il est vrai que le résultat est contestable et pas du tout aristotélicien). Le chapitre consacré dans l'*Ethique* par Aristote à l'équité (*epieikeia*) fut dans la jurisprudence humaniste objet de *citations* très nombreuses, ainsi que l'a montré un ouvrage de *Guido Kish* sur *Erasme et la jurisprudence de son temps :* même si ces juristes n'en font pas un usage fidèle, comme je l'indiquerai tout à l'heure. Je pourrais ici vous apporter beaucoup d'autres exemples.

Aussi je me trouve à ce moment hésitant sur la voie à suivre. Il y a certains érudits de ma connaissance qui, mis à ma place, s'en tiendraient à cette catégorie de textes, et concluraient en s'extasiant sur le renouveau de doctrine aristotélicienne dont témoigneraient certains ouvrages de la jurisprudence humaniste. Je suis persuadé qu'ils se trompent ; que les arbres leur cachent la forêt ; or je ne vise ici qu'à donner une vue historique d'ensemble. La vérité me paraît être que la doctrine du droit d'Aristote tient, au total, très peu de place dans le système des humanistes. Car ces références aristotéliciennes, relativement peu nombreuses sont parsemées dans un torrent de références à *d'autres* auteurs. Et là nous touchons à ce qui est neuf dans cette nouvelle doctrine du droit. Quelles sont ces *autres sources ?*

Ce peuvent être encore les textes bibliques, le Nouveau Testament, saint Paul ou saint Augustin, cela surtout chez les protestants (comme Hotman) — mais plus encore, dans l'humanisme, les œuvres littéraires ou philosophiques que la Renaissance a remises à l'honneur. *Platon* (et j'aurais pu bien sûr choisir comme sujet de ce cours l'influence du platonisme sur la philosophie du droit de la Renaissance et de l'Ecole moderne), les tragiques grecs, les poètes et les historiens, un tas d'auteurs qui appa-

remment n'avaient pas le moindre souci du droit... Voici que les juristes les citent avec abondance...

Et surtout les textes littéraires qui transportent les *philosophies* tardives du monde hellénistique : l'épicurisme, le pyrrhonisme, le stoïcisme, Cicéron, Sénèque. De Cicéron, qui est le plus cité, qui exerce l'influence principale, pas seulement les textes nommément relatifs au droit comme les *Topiques*, qui étaient inspirées d'Aristote, mais en première ligne les textes tirés de *Cicéron moraliste, De officiis, De finibus, Tusculanes* ou *De legibus ;* c'est-à-dire qui procèdent surtout de la philosophie *stoïcienne*, les stoïciens s'étant donnés à la morale plus qu'au droit.

Alors, *au total :* tout souvenir de la doctrine d'Aristote n'a pas disparu. Seulement les notions aristotéliciennes nous apparaissent *mélangées* dans un *magma* de littérature très hétérogène, où domine le *stoïcisme*. La jurisprudence humaniste est essentiellement *éclectique*. Je n'aime pas beaucoup l'éclectisme. Je n'aime pas beaucoup que l'on confonde les philosophies de Platon, d'Aristote et des stoïciens, comme faisait déjà Cicéron, et cette attitude aujourd'hui trouve encore des représentants. Ce syncrétisme ne peut aller sans fausser le sens de la doctrine du droit d'Aristote et, tout aussi bien, des textes du droit romain classique. Aristote reste donc cité, mais lu distraitement, hâtivement, mélangé avec ses contraires et souvent trahi.

C'est pourquoi j'ai donné comme titre à cet exposé : *déformations* de la philosophie d'Aristote entre Vitoria et Grotius. Comme on pouvait le dire en effet de la scolastique espagnole la jurisprudence humaniste affecte parfois de conserver, mais le plus souvent *déforme* Aristote. C'est une longue suite de trahisons qu'il faudrait chaque fois démêler.

2° Mais — comme je suis forcé de m'en tenir à une esquisse très générale — quel fut le résultat ? Il ne manque pas d'intérêt, parce que la Seconde Scolastique *et l'humanisme juridique* sont les deux sources de la pensée juridique *moderne*. Au terme des deux il y a *Grotius*, le fondateur de l'Ecole moderne du Droit naturel, dont nous restons les héritiers. Ce à quoi conduit aussi la jurisprudence humaniste, je répéterai que c'est à la *perte* de cette notion précise du droit — et de la justice au sens strict — qu'avait dégagée Aristote et sur laquelle s'était construit le Droit romain classique.

Revenons à notre point de départ. Aristote avait discerné :

a) Premièrement, ce qu'est la *justice* dans un usage strict de ce mot, justice dite particulière, cette activité qui est tendue vers le bon partage des biens et charges dans un groupe social, objet spécifique du droit.

Sans doute la jurisprudence humaniste n'est pas sans offrir quelque réminiscence de cette philosophie. *Suum cuique tribuere*, cette définition de la justice lui est transmise en tout cas par les textes romains. Doneau par exemple a voulu en faire la base de son système. Mais sur ce point,

si j'avais le temps, je vous montrerais les *mélanges* que les juristes du XVI^e^ siècle lui ont fait subir avec une notion de la justice beaucoup plus vague, justice redevenue *justice générale*, elle de provenance biblique, ou stoïcienne-cicéronienne. La justice consisterait aussi, — cela vient de Cicéron — à tenir ses promesses, être sincère, fidèle, ne pas nuire à son prochain, à respecter la personnalité de son prochain ; la justice cesse d'être centrée sur le partage des biens et charges. Elle redevient toute la morale, au moins sociale — et les formules d'Aristote et du droit romain diluées dans cette littérature, perdent leur valeur spécifique, leur intérêt pour une exacte délimitation de l'art du droit.

Rappelez-vous ce que dit Montaigne de la « justice » dans l'*Apologie de Raymond Sebonde*. Bien que Montaigne, ancien magistrat, ne fût guère juriste — et préférât s'occuper de tout autre chose ; mais il se nourrit des mêmes auteurs que la jurisprudence humaniste. Rappelez-vous ce passage des *Essais*, dont Pascal a fait : « Plaisante justice qu'une rivière borne »... La justice consiste pour Montaigne, selon les lieux et les époques, à *être* ou non anthropophage, manger ou ne pas manger son père, être monogame ou pratiquer le communisme sexuel, se contenter des femmes en France ou — en Grèce — être pédéraste. Perdu est ici le concept de « justice particulière » qu'au contraire au XIII^e^ siècle un saint Thomas explicitait avec rigueur.

b) Et pour finir, l'idée du *droit*. Comment le droit est-il défini dans les traités de la jurisprudence humaniste ?

Guère autrement qu'il ne l'était chez les scolastiques espagnols. L'une des acceptions que les humanistes assignent au mot *jus*, tout comme Suarez et Vitoria, vous la connaissez, car elle reste aujourd'hui vivante : le *jus* est devenu *droit subjectif*, c'est-à-dire pouvoir, *liberté* reconnue à l'individu de se conduire d'une certaine manière à l'égard de telle ou telle chose ou de telle ou telle personne. J'ai « le droit » de conclure le contrat social, d'user de mon bien comme il me plaît. C'est ici l'une des origines de nos « droits de l'homme » et du citoyen, et de notre droit de propriété individualiste libéral [1].

Nous nous contenterons de rappeler que cette acception du mot droit ne peut aucunement s'accorder avec la pensée d'Aristote. Nous avons vu que pour Aristote le droit était une proportion *entre* des choses réparties entre *plusieurs hommes*. La notion du droit « subjectif », héritée du nominalisme (le nominalisme se refuse à ne rien concevoir qu'à partir de l'*individu*), reçue dans la scolastique espagnole, a triomphé dans l'humanisme parce que l'humanisme met l'accent sur la liberté de la personne humaine, et suivant ses sources stoïciennes, cherche ce qu'à l'individu il est ou non *permis* de faire : confusion entre morale et droit.

Mais venons au sens principal que l'humanisme assigne au mot droit. Dans les traités de la jurisprudence humaniste, le *jus* est surtout défini comme synonyme de *lex ;* le droit devient l'ensemble des *lois*. Sans doute est-ce ainsi qu'aujourd'hui encore vous entendez le terme droit, mais ce sens non plus n'est pas conforme à la tradition d'Aristote, ni certainement au droit romain. Il me paraît remonter au haut Moyen Age, pour la pre-

mière fois formulé avec précision dans l'œuvre d'Isidore de Séville, compilateur qui mélangeait le *jus*, le droit civil romain, avec la *Torah*. (Dans la Bible il n'y a qu'une *loi*, loi morale, règle de conduite, pas de *dikaion* au sens d'Aristote.) La même confusion se retrouvait dans l'école nominaliste, chez Occam, Gerson, Buridan, de là nous l'avions rencontrée transmise à la scolastique espagnole. Maintenant la voici installée chez des *juristes*, renforcée par l'influence de Cicéron — et de toute la morale stoïcienne qui raisonne à partir de la *loi*, règle de conduite morale.

Le droit, c'est la *loi* ou les lois. Ce qui est ici escamoté, ce qui a disparu, s'est évanoui, c'est tout simplement l'existence d'un art juridique autonome qui a pour objet particulier de chercher le juste au sens strict, la bonne proportion entre les choses partagées entre des personnes, dans un groupe politique donné. Non pas du tout nécessairement telle que la définirait la loi, mais à partir de l'observation de l'ordre social et naturel. C'était la méthode du droit naturel dans le sens de ce terme. Elle a disparu. Le métier propre du juriste, qu'Aristote avait discerné, est si bien nié que dans le langage il n'existe plus aucun terme qui ait pour fonction de le désigner. Maintenant il ne restera plus, pour les juristes que l'*obéissance*, quelle que soit leur source, à des *lois*.

Peu m'importe qu'il s'agisse d'abord de la prétendue loi de la *raison*, qui selon la morale stoïcienne devrait gouverner la conduite du sage. *Dictamen rectæ rationis*, dira Grotius de la *loi* dite « naturelle », et dans ce sens on trouve déjà par exemple des textes de Connan, Doneau, Bodin ou d'autres. Ensuite ce seront de plus en plus les *lois positives* de l'Etat, soit qu'elles expriment la raison, soit, dans le courant volontariste et positiviste, qu'elles remplacent la raison comme règles de conduite — auxquelles sera due l'obéissance.

Il est vrai que la porte reste ouverte à des corrections éventuelles, en un second moment, par l'usage que ferait le juge de *l'équité* — *epieikeia*. J'ai signalé là-dessus l'étude de M. Guido Kish ; il est de fait que nos juristes — ainsi *Connan* — mettent en relief cette page célèbre d'Aristote. Mais dans l'*Ethique* d'Aristote il n'y a pas que l'*epieikeia*. L'Egal (*ison*), la proportion (*analogia*), l'*équitas* des juristes romains étaient disions-nous, l'âme même, la finalité de *tout* le droit. Réduire l'*equitas* à ce remède accidentel et subsidiaire qu'est devenue l'*équité* moderne (comme l'a fait progressivement la doctrine de la Renaissance) était sacrifier l'essentiel.

Dans l'humanisme juridique, Aristote est sacrifié. Et la pure tradition romaine. En réalité l'humanisme ne peut, malgré les apparences, que *s'éloigner* du droit romain, comme ont la clairvoyance de l'avouer Hotman ou Bodin. Et comme il sera plus vrai encore, au XVII^e siècle, de l'Ecole du Droit naturel.

*
**

Et aujourd'hui — parce que nous vivons sous l'influence de l'humanisme, beaucoup plus que du Corpus Juris Civilis ou d'Aristote, nous aussi nous avons *perdu* les principes du droit romain. Nous ne savons plus concevoir le droit avec ses moyens ni ses fins propres, et nous n'avons

plus de la justice une notion claire ni réaliste. Nous ne savons plus penser le droit, que comme esclavage à l'égard de textes législatifs tout faits ou comme libertés anarchiques.

L'humanisme y est pour quelque chose. Je ne veux pas nier qu'à la Renaissance du XVI^e siècle nous ne devions beaucoup, en littérature, et dans les beaux-arts, en histoire, en géographie, en politique et en morale — et le commencement des sciences modernes. Mais sur notre terrain, le bilan est moins positif. La jurisprudence humaniste a plus perdu qu'elle n'a gagné ; elle *affecte* bien de conserver le legs d'Aristote et du droit romain, mais en le *diluant* dans le flot d'une littérature étrangère aux questions de droit, surtout littérature morale soit chrétienne soit stoïcienne, dans laquelle il perd sa vigueur. Pour le droit au sens strict du mot ce fut, au total, moins une Renaissance, qu'un enterrement.

Michel VILLEY,
Université de Paris II.

Cette conférence a traité d'un sujet si vaste que nous n'avons pas cru devoir l'alourdir encore par des notes justificatives. Pour l'exposé de la philosophie du droit d'Aristote, ces références peuvent être trouvées dans nos trois ouvrages : *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (2e ed. 1962), — *Seize Essais de philosophie du droit* (1969), — *La Formation de la pensée juridique moderne* (2e ed. 1968). Pour ce qui concerne la doctrine du XVI^e siècle, dans le dernier ouvrage précité (p. 273 à 552), et dans un article des Archives de philosophie du droit : *Bible et philosophie du droit gréco-romaine de Saint Thomas au droit moderne* — (1973 p. 27 et s.).

1. Pour Aristote et les Romains, le droit n'est pas une *liberté* inhérente à l'individu, un pouvoir d'*agir* — il est la *part* qui revient à chaque citoyen, relativement aux autres, dans le groupe. Car l'activité juridique n'a pas pour fonction le service de l'individu, de ses plaisirs ou de sa morale, mais de la justice dans le tout social.

IV

PLATON ET ARISTOTE DANS LE MOUVEMENT SCIENTIFIQUE DE LA RENAISSANCE

LA SITUATION D'ARISTOTE CHEZ LES ANATOMISTES PADOUANS

La situation d'Aristote dans la pensée médicale du XVI^e^ siècle est, comme on le sait, fort complexe. D'abord parce que l'aristotélisme offre un système complet de métaphysique et de morale, de logique et de physique, et fait encore partie de la formation intellectuelle du médecin de la Renaissance. Ensuite parce qu'il offre aussi une somme de connaissances et d'interprétations systématiques sur la nature vivante, somme que la médecine de la Renaissance peut d'autant moins négliger qu'elle prétend être connaissance de la nature en même temps qu'art de guérir. Incapable de conserver l'aristotélisme, qu'il soit authentique ou médiéval, incapable de s'en débarrasser, la médecine du XVI^e^ siècle va du refus, plus bruyant parfois que réel, à la glorification nuancée d'infidélité. Sur cette histoire compliquée nous n'avons encore que des connaissances partielles. Mais sans parler de Ficin ou de Paracelse, de Champier[1] ou de Fernel[2], qu'on me permette de prendre un exemple de la difficulté des idées simples et des classements définitifs. Le célèbre botaniste Andrea Cesalpino (1519-1603), professeur à Pise puis au Collège de la Sapience à Rome, est généralement considéré comme un bon aristotélicien. Or, dans ses *Quaestionum peripateticarum libri V*, au titre d'une rassurante orthodoxie[3], ce savant n'admet que deux éléments, la terre et l'eau, et deux qualités, le chaud et le froid[4] : ont disparu symétriquement l'air et le feu, le sec et l'humide, ce qui non seulement est hétérodoxe, mais ruine la doctrine des rapports entre substances et qualités. Dans la génération, la femelle ne fournit pas seulement la matière, comme le maître l'avait décidé, mais aussi une forme[5]. Le mâle continue à ne fournir qu'une forme, mais on peut se demander comment les deux formes vont pouvoir s'arranger ensemble

dans l'embryon, aristotéliquement du moins. Par contre, Césalpin soutient contre Galien que le cœur est le principe des artères, des veines et des nerfs [6], comme le voulait Aristote. Il est beau, sans doute, d'être aristotélicien et libre, mais un système aussi lié que l'aristotélisme risque de mal supporter un éclectisme aussi désinvolte.

Au milieu de ces incertitudes, l'Université de Padoue devrait être une forteresse de fidélité et le réconfort du chercheur. La tradition aristotélicienne y est antique et puissante, et l'enseignement de Pomponazzi, de 1487 à 1509, l'a rendue célèbre. L'aristotélisme padouan durera jusqu'à Cremonini, c'est-à-dire fort avant dans le XVII[e] siècle. Or on sait que Padoue fut également un haut lieu des recherches anatomiques dans la seconde moitié du XVI[e] siècle ; il suffit, à cet égard, de rappeler les noms des titulaires successifs de la chaire d'anatomie : Vésale, Realdo Colombo, Fallope, Fabrizio d'Acquapendente. Illustres par leurs travaux, ces chercheurs ont un descendant plus illustre encore, William Harvey, inventeur de la circulation du sang, et élève de Fabrice à Padoue. Or Harvey est aristotélicien, comme suffirait à le prouver son *De Generatione Animalium*. D'autre part, sa découverte de la grande circulation a été préparée, à Padoue même, par Realdo Colombo qui a établi la circulation pulmonaire (indépendamment de Servet qu'il ne connaissait pas et avant Valverde qui fut son élève), et par Fabrice qui a découvert les valvules des veines. D'où la question qu'on est tenté de se poser, de la situation d'Aristote chez ces anatomistes padouans, et de l'influence possible dans leurs découvertes et dans leur enseignement, de l'esprit de la biologie aristotélicienne. Question à laquelle je tenterai de répondre en étudiant le *De Re Anatomica* de Realdo Colombo, le *De Venarum Ostiolis* de Fabrizio d'Acquapendente, paru en 1603, ainsi que ses deux ouvrages posthumes, le *De Formatione Ovi et Pulli* (1621) et le *De formato Fœtu* (1625), la *Fabrica* de Vésale (1543) me servant à l'occasion de terme de référence.

⁂

Que l'œuvre d'Aristote soit constamment présente à l'esprit de nos anatomistes, nous en avons la preuve, regrettable mais sure, dans la fréquence avec laquelle ils évoquent ses erreurs en anatomie [7]. Ils ne semblent pas cependant lui en vouloir, et peut-être parce qu'ils ne le considèrent pas comme un des leurs. Les seules erreurs qu'ils condamnent sont celles qui entraînent des opinions erronées en physiologie : en particulier, lorsqu'Aristote place dans le cœur l'origine des nerfs et des veines, Colombo et Fabrice le démentent sans hésiter.

Mais l'Aristote fondamental, celui de la physique, n'est pas oublié non plus. La physique des quatre éléments, maltraitée par Césalpin, est ici respectée, et Colombo en fait un bref rappel pour expliquer comment on peut dire que les os sont « terreux », c'est-à-dire « très durs, très froids et très secs » [8]. Il resterait à savoir pourquoi Colombo juge l'explication nécessaire, alors que Vésale employait la même épithète sans l'expliquer [9]. Est également conservé ce qu'on peut appeler la physique de la physiologie. Fabrice continue à parler des « parties similaires » ou homéomères [10],

ces matières vivantes directement composées des quatre éléments, assez proches de nos tissus, et qui constituent le dernier terme de « l'analyse sensible » du vivant selon Aristote, telle que, par exemple, Fernel la conduit dans sa *Physiologia* [11]. Il est difficile de savoir, car le sujet s'y prête mal, si d'autres aspects de la physique aristotélicienne, par exemple la théorie du mouvement, sont acceptés ou non par nos auteurs. En gros, leur pensée semble se développer sur le fond de la physique d'Aristote.

Ce que, par contre, ils ne semblent plus comprendre vraiment, c'est un point essentiel de l'aristotélisme, à savoir les relations de la matière et de la forme. Deux questions graves montrent cette incompréhension, le problème de l'âme en tant que forme du corps et le problème du développement embryonnaire. Chez Colombo, c'est le problème de l'âme qui est posé par le biais de la discussion sur les rôles respectifs du cœur et du cerveau. Colombo revient sur ce point à plusieurs reprises et ne manque jamais de rappeler la grave erreur d'Aristote. Ce que Colombo ne comprend plus, c'est la théorie aristotélicienne de l'unité de l'âme, forme du corps, accomplissant dans son unité des fonctions différentes. A cette unité, représentée par le rôle central du cœur, Colombo substitue la tripartition galénique, anatomiquement représentée par trois systèmes, dont la distinction commande le plan même du *De Re Anatomica* : le livre III traite du foie et des veines, le VII du cœur et des artères, le VIII du cerveau, de la moelle épinière et des nerfs. Notons au passage que Vésale avait été moins audacieux, consacrant, non sans quelque embarras, le livre III de la *Fabrica* aux veines et aux artères, mais revenant aux trois systèmes distincts dans le premier chapitre du livre VII. Notons aussi le paradoxe de cette distinction entre les veines et les artères chez l'inventeur de la petite circulation. L'influence de Galien est patente : pour Colombo, chaque système correspond à l'une des trois âmes galéniques, végétative (foie et veines), vitale (cœur et artères) et sensitive (cerveau et nerfs). Colombo fait l'éloge du foie, premier organe formé (selon Galien ; pour Aristote, c'est le cœur), organe de la sanguification, source des veines qui nourrissent le corps [12]. Avec de tels principes, Colombo n'avait aucune chance de découvrir la grande circulation. Il fait aussi un long éloge du cerveau, le plus noble des organes, comme le démontrent plusieurs faits anatomiques sur lesquels nous reviendrons. Le cœur reste le point de départ des artères, mais ce n'est même plus lui qui élabore les esprits vitaux : depuis qu'il a découvert la circulation pulmonaire, Colombo donne ce rôle aux poumons. Il précise que le cœur n'est pas au centre du corps : c'est le nombril, vestige des organes de nutrition de l'embryon et ainsi proche du foie, qui occupe cette place. Le cœur n'est pas même au centre du thorax, comme Aristote le prétend (et comme Harvey le redira) [13]. On voit comment, derrière la discussion anatomique, c'est l'unité aristotélicienne du vivant qui est détruite et remplacée par une structure hiérarchisée. Mais on voit aussi qu'en adoptant cette structure, Colombo se rapproche de Galien et s'éloigne d'autant de Harvey.

Chez Fabrice, c'est le problème de la génération qui manifeste l'incompréhension de la pensée aristotélicienne. Pour Aristote, comme on sait, le mâle fournit seulement un esprit, qui véhicule la forme de l'embryon,

tandis que la matière est fournie par la femelle. Fabrice n'accepte cette théorie que pour les ovipares, les oiseaux qu'il a étudiés lui-même ou les poissons observés par Aristote ; il pense en effet que le sperme mâle ne peut pénétrer dans l'œuf. Par contre, la femelle vivipare ne fournit pas seulement une matière, mais une semence animée, ce qu'Aristote refusait pour d'excellentes raisons philosophiques, que Fabrice ne paraît plus comprendre [14]. Il n'est d'ailleurs pas le seul à cette date et, ici encore, Harvey, dans le *De Generatione Animalium* de 1651, sera plus fidèle à Aristote. Mais c'est encore la relation forme-matière qui est en cause. A l'unité de la cause essentielle du développement embryonnaire, la forme, Fabrice substitue une hiérarchie de « facultés » empruntées à Galien : faculté *immutatrix*, qui transforme la substance de l'œuf, par exemple, en « parties semblables » ; faculté *formatrix*, qui assure la mise en forme et la mise en place des organes à partir de ces « parties semblables ». Or, si la première est « purement naturelle et agit sans connaissance », la seconde doit agir « par choix, connaissance et, pour mieux dire, intelligence ». Car, « une fois les tissus, par exemple de l'œil, engendrés par la faculté transformatrice, il faut placer l'œil dans la tête, et non dans le talon ; lui donner une forme sphérique, et non cubique ou autre ; lui donner une dimension moyenne ; en fixer le nombre, qui ne doit être ni un ni trois ni davantage ; tout cela ne paraît pas une œuvre naturelle » [15]. Ce qui signifie que la *nature* de Fabrice n'est plus celle d'Aristote. En fait, tout cela est précédé d'une réflexion sur le rapport entre l'*action* d'un organe et sa *faculté*, qui vient tout droit de Galien, *De l'Utilité des Parties*. En même temps que disparaît la notion aristotélicienne de nature et que cesse d'être comprise la relation forme-matière, le finalisme aristotélicien cède la place au finalisme galénique. Cela tient-il simplement au fait que Galien, aux yeux de ces anatomistes, valait mieux qu'Aristote parce qu'il savait plus d'anatomie ?

⁂

Il ne semble pas que ce soit le cas, ou du moins que l'explication soit aussi simple. Car, depuis Vésale, la chasse aux erreurs anatomiques de Galien est ouverte, et surtout à Padoue. « Nous vénérons Galien comme un dieu », écrit Realdo Colombo, « et nous attribuons beaucoup de mérite à Vésale en anatomie, là où ils s'accordent avec la nature ; mais lorsque nous voyons que les choses sont autres qu'ils les ont décrites, nous sommes plus attachés à la vérité et obligés de nous séparer d'eux [16]. » De fait, Colombo multiplie critiques et corrections, et de Galien, et de Vésale, au point qu'on lui en fit grief.

Moins qu'à la perfection de ses connaissances anatomiques, c'est peut-être à la nature de sa pensée finaliste que Galien doit son succès auprès de nos héros. Ce finalisme, longuement exposé dans le célèbre traité *De l'Utilité des Parties*, s'interroge beaucoup moins sur le rôle dynamique et le fonctionnement causal de la finalité, sur les modes d'activité de la cause « en vue de quoi », à la manière d'Aristote, que sur le fonctionnement, c'est-à-dire la finalité, de la structure achevée, telle

que l'anatomie la découvre. Le regard de l'anatomiste se substitue à celui du biologiste, et ce finalisme semble si naturel à l'anatomie qu'elle ne s'en détachera que très tardivement. Nos anatomistes l'adoptent avec un enthousiasme qui en souligne la nature et les dangers. Témoin ce texte où Realdo Colombo démontre par l'anatomie la supériorité du cerveau sur le cœur :

> « Nul ne doit douter que le cerveau ne tienne le premier rang parmi les parties du corps humain, quoi qu'en pensent les philosophes avec Aristote. Il est facile de prouver ce fait par cinq raisons :
>
> Premièrement la situation du cerveau me montre clairement sa noblesse et sa domination sur les autres organes : le Dieu Fabricateur (*Deus Opifex*) l'a placé au plus haut du corps, comme dans une citadelle très bien défendue, afin qu'il fût moins exposé aux blessures.
>
> Secondement, je l'induis de sa forme même, ronde et oblongue, plus ronde et moins oblongue ; forme que la nature prudente, architecte de toutes choses, n'a jamais formée à la légère.
>
> La troisième raison qui me pousse est ce grand appareil de défenses dont le cerveau est fortifié de toutes parts. Car, avant d'arriver au cerveau lui-même, comme aux appartements privés de quelque très grand prince, Dieu bon ! combien faut-il franchir de vestibules, de portiques, d'antichambres ! Il y a d'abord les cheveux, puis une peau très épaisse — quoique Aristote n'ait pas craint de dire faussement qu'elle est très mince — puis de la graisse, enfin une membrane charnue, le péricrane, le périoste, une double calotte crânienne, sous laquelle ont encore été construites deux méninges séparées l'une de l'autre pour la protection du cerveau. Les os de la tête, comme il a été dit au chapitre qui les concerne, ont été assemblés de manière à ne pouvoir être séparés et enlevés que par une très grande force, et de telle sorte que le cerveau ne puisse être blessé que par une grande violence. Que dire du cœur, sinon que, par les intervalles des côtes, le plus petit instrument peut très facilement le blesser. On voit donc que la nature n'a pas fortifié le cœur lui-même comme le cerveau.
>
> La quatrième raison qui me fait croire qu'on doit donner au cerveau le gouvernement sur les autres organes, c'est qu'il est le maître des sensations et des mouvements. Sans cette activité du cerveau, l'homme ne serait qu'une statue privée de sens et de mouvement. En outre, il est le siège de l'âme raisonnable. C'est du cerveau que dépendent la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le langage : combien le cerveau est utile par ces fonctions, même les ignorants le savent.
>
> Enfin, la cinquième raison, je la prends de l'art même que nous étudions, et je suis sûr qu'un anatomiste instruit ne peut la refuser. La voici : dans la génération de l'homme, le foie naît par le moyen et le secours de la veine ombilicale (...) et le cœur par le moyen

de l'artère ombilicale ; artère et veine qui naissent des vaisseaux de l'utérus. Mais les nerfs, dont nul ne discute le rôle d'instruments de la sensation et du mouvement, naissent du cerveau de l'embryon. C'est donc à bon droit que le cerveau est plus noble que tous les organes et, pour ainsi dire, le Roi de ces princes ; c'est pourquoi la nature l'a créé avec tant d'art.

Si Aristote avait connu cet art, il n'aurait jamais attribué au cœur la noblesse qui appartient au cerveau ; il n'aurait pas pensé que le cœur accomplit tant de fonctions ; il n'aurait pas imaginé que le cerveau n'était fait que pour le refroidissement du cœur, pour atténuer sa grande chaleur.

Mais laissons Aristote, dont l'opinion est ruinée sur ce point, et revenons à notre propos » [17].

Notons que l'opposition Aristote-Galien est devenue ici plus symbolique encore qu'historique ; en fait, c'est Aristote qui a dit que la tête est faite pour le cerveau [18] tandis que Galien a fait observer que les crustacés n'ont pas de tête [19]. On voit surtout clairement que les trois premières raisons alléguées par Colombo n'ont de sens que si l'on suppose l'existence d'un Dieu-Artisan (*opifex*) et une organisation anthropomorphe de la nature : la comparaison du cerveau à un prince entraîne alors les images de citadelle, de palais, de portiques, etc. Que cette organisation divine de la nature puisse être un gage de sa rationalité, c'est certain : « Nous estimons », écrit Colombo « que la nature est la même dans la même espèce, et nous ne faisons pas grand cas des variations individuelles [20] ». Il faudra attendre le XVIII[e] siècle pour que le sentiment de la liberté divine enlève à l'anatomiste sa confiance en l'uniformité de la nature.

Mais chez nos anatomistes, ce finalisme prend aisément une tournure beaucoup plus technique et immédiatement mécaniciste. Le Dieu-Artisan construit les choses comme les construirait un homme artisan. Galénisme et aristotélisme, quoique pour des raisons philosophiques différentes, se rejoignaient d'ailleurs ici en un commun héritage d'images traditionnelles. Aristote et Galien, Vésale et Colombo expliquent que les sutures crâniennes servent à l'évacuation des vapeurs et fuligines qui s'exhalent du cerveau, et Vésale les compare très précisément aux cheminées sur les toits des maisons [21]. Ce qui est plus nouveau peut-être, c'est la valeur heuristique de cette attitude. On comprend mieux le succès de la vivisection, qui étudie précisément le fonctionnement mécanique de la structure anatomique, et l'on comprend aussi que nos anatomistes se soient particulièrement intéressés au système vasculaire : non seulement il était plus facile à observer, mais aussi nos auteurs disposaient en matière d'hydraulique de tout un matériel de modèles mécaniques clairs et commodes. Ils n'avaient rien de tel pour la physiologie de la digestion, car les notions culinaires ou chimiques de *coction* ou de *fermentation* étaient toujours très obscures. Le système vasculaire occupe donc une place prééminente dans le chapitre que Vésale consacre à la vivisection [22] : il y observe le mouvement du cœur et des artères et ruine, par une ligature, la notion de « vertu pulsifique » des artères : le mouvement du pouls part du cœur

et s'arrête à la ligature. C'est par la même méthode et dans le même esprit que Realdo Colombo découvre la circulation pulmonaire.

Mais cette méthode a ses limites, et son application est plus délicate qu'il ne semble, comme le prouvent les erreurs de Fabrice dans sa découvrte des valvules des veines. Sans doute y a-t-il quelque chose de révélateur dans les hésitations de son vocabulaire : le plus souvent, il nomme les valvules *ostiola*, mais il écrit aussi *valvulae, seu ostiola*. On peut penser que ces hésitations trahissent l'embarras de l'auteur devant le choix d'un modèle mécanique. Fabrice connaît les valvules cardiaques et leur rôle, qui est d'empêcher un reflux du sang. Mais comment attribuer ce rôle aux valvules veineuses dans une physiologie galéniste, où le cours du sang dans les veines est à l'inverse de celui que nous connaissons et qui nous permet de comparer vraiment les valvules veineuses et cardiaques ? C'est l'observation et la pratique de la ligature des veines pour la saignée, qui ont permis la découverte. Cependant, Galien oblige Fabrice à choisir un mauvais modèle hydraulique, et à croire que les valvules servent à retarder le flux du sang veineux qui, sans elles, se précipiterait vers les membres inférieurs et n'irait pas nourrir les viscères.

Pourtant Fabrice n'hésite pas sur l'essentiel, c'est-à-dire sur la nécessité de prendre un modèle hydraulique :

« La nature a exécuté (*machinata est*) un système (*industria*) semblable à ce que l'art construit dans les machines de moulins, dans lesquelles les artisans, afin d'accumuler une grande quantité d'eau et de la conserver pour l'usage des moulins et des machines, placent quelques obstacles, appelés en latin *septa* (barrages) et *claustra* (barrières, digues), vulgairement fermetures (*clausas*) et réservoirs (*rostas*), dans lesquels s'accumule toute la quantité d'eau nécessaire, comme dans un vaste réservoir » [23].

Sur cet art mécanique de la nature, Fabrice est intarissable : il lui consacre la quasi-totalité des cinq pages *in-folio* de son petit traité. Sans doute avoue-t-il que les valvules sont responsables des varices, mais sans elles, ce serait toutes les veines qui gonfleraient exagérément. Ce qui était vrai, mais pas comme le croyait Fabrice.

⁂

Si nous revenons maintenant à notre point de départ, nous sommes bien forcés de conclure que ce n'est pas l'esprit de la biologie aristotélicienne qui anime les anatomistes padouans. C'est bien plutôt celui du finalisme galénique, qui se transforme insensiblement en finalisme mécaniciste. Evolution normale, compte tenu des dates, mais surtout facile, si l'on pense que le mécanicisme est naturellement finaliste, et que la machine construite et que l'on regarde fonctionner conduit nécessairement l'esprit à admirer la science de l'ingénieur ou de l'artisan, en un temps où l'on ignore la notion moderne de programme, support de notre actuelle « téléonomie ».

Peut-on encore rattacher directement à la tradition des anatomistes padouans et à l'enseignement de Fabrice la découverte harveyenne de la grande circulation ? Oui sans doute, car l'esprit du mécanisme hydraulique est fondamental chez Harvey. Plus précisément, comme il le confia tardivement au jeune Robert Boyle, la découverte des valvules des veines l'impressionna beaucoup, et il chercha à comprendre leur fonctionnement dans le même esprit que Fabrice. Mais, plus aristotélicien que ses maîtres, il croyait que le cœur est le centre de la poitrine — comme le soleil est le centre du monde, ajoutait-il, ce qui poserait d'autres problèmes. Il ne croyait pas qu'il fût l'origine des nerfs, mais il sut y voir le point de départ du système veineux. Harvey serait alors, beaucoup plus qu'un disciple de la Renaissance tardive, un témoin du renouveau de l'aristotélisme, dont l'aube du XVII[e] siècle nous offre tant d'autres preuves. Renouveau éphémère. Ce qui va triompher, pour plus de deux siècles, c'est l'anatomisme galénique revu par le mécanicisme, et la conception de la physiologie comme une *anatomia animata.* Aristote aura sa revanche, mais plus tard, et cela est une autre histoire.

Jacques ROGER,
Université de Paris I.

1. Cf. notre communication au colloque sur *L'Humanisme Lyonnais* (Lyon, mai 1972), « La situation d'Aristote dans l'œuvre de Symphorien Champier », Grenoble, 1974, pp. 41-51.
2. Cf. notre *Jean Fernel et les problèmes de la médecine de la Renaissance,* Paris, Conférences du Palais de la Découverte, 1960.
3. Andrea CESALPINO, *Quaestionum Peripateticarum libri V.* — Venise, ap. Iuntas, 1593. In-4°, 144 ff.
4. *Op. cit.,* l. IV, quaest. 1 a et 3 a.
5. *Ibid.,* l. V, quaest. 2 a.
6. *Ibid.,* l. V, quaest. 3 a.
7. Sous une forme souvent agressive. Témoin ce texte de Colombo : « N'oublions pas de rappeler ici qu'Aristote a raconté à tort que les chiens ont la tête faite d'une seule pièce, alors que même ceux qui ont les yeux chassieux voient que sur le crâne des chiens apparaissent des sutures plus visibles et plus élégantes que sur celui des hommes ». *De re anatomica* (Paris, Wechel, 1562), l. I, ch. V, p. 32. C'est que ce point d'anatomie est lié à un problème de finalité. *Vide infra.*
8. *Ibid.,* l. I, ch. I, p. 3.
9. *De humani corporis fabrica* (Bâle, J. Oporinus, 1543. In-fol., Préf., 660 p., index), l. I, ch. I, p. 1.
10. *De formatione ovi et pulli* (Padoue, A. Bencio, 1621. In-fol., Ep. dédic., 68 p.), ch. II, p. 42.
11. *Physiologia,* l. II, ch. II.
12. *De re anat.,* l. VI, pp. 298-300.
13. *Ibid.,* l. VII, p. 32.
14. *De formatione ovi et pulli,* p. 41.
15. *Ibid.,* p. 42. Repris de GALIEN, *Des facultés naturelles,* l. I, ch. V et VI.
16. *De re anat.,* l. I, ch. IV, p. 18.
17. *Ibid.,* l. VIII, ch. I, pp. 345-347.
18. *Sur les parties des animaux,* l. IV, ch. X.
19. « La tête a paru à beaucoup de personnes avoir été créée en vue de l'encéphale, et renfermer conséquemment tous les sens comme les serviteurs et les satellites d'un grand roi. Mais les crabes et les autres crustacés n'ont pas de tête ». *Utilité des parties,* l. VIII, ch. II. In *Œuvres de Galien,* tr. p. Ch. DAREMBERG (Paris, Baillières, 1854. 2 vol. in-8°) I, 527. Galien semble réfuter à l'avance l'anthropomorphisme de Colombo.
20. *De re anat.,* l. I, ch. IV.
21. *Fabrica,* l. I, ch. VI, p. 26. Repris de GALIEN, *Utilité des parties,* l. IX, ch. I.
22. *Ibid.,* l. VII, ch. XIX.
23. *De venarum ostiolis* (Padoue, L. Pasquati, 1603. In-fol., 5 p., pl.), p. 4.

COPERNIC ET ARISTOTE

Un peu partout dans le monde, on a célébré, au début de cette année, le cinq centième anniversaire de la naissance du grand astronome Nicolas Copernic. Sans doute convient-il de rappeler ici que Copernic ne fut pas seulement un astronome et un mathématicien de génie, mais que, de par sa formation et de par la multiplicité de ses préoccupations intellectuelles, il fut bien un homme de la Renaissance. Sans entrer dans les détails de sa biographie[1], je rappellerai qu'à côté des études de mathématiques et d'astronomie, qu'il commença à Cracovie et poursuivit en Italie, il reçut une bonne formation philosophique ; qu'il étudia le droit canon à Bologne et fut reçu docteur en cette discipline à Ferrare ; qu'il fit des études de médecine à Padoue ; qu'il apprit le grec en Italie, ce qui lui permit non seulement de consulter dans le texte des auteurs comme Euclide, Aratos ou Ptolémée, mais aussi de traduire — à vrai dire non sans quelques inexactitudes — les lettres de Théophylacte Simocattès, dont le texte avait été édité chez Alde Manuce en 1499. Il acquit en outre, notamment en assistant son oncle maternel, l'évêque Lucas Watzenrode, une certaine expérience dans le domaine de la politique et de l'administration ; féru d'économie politique, il présenta, en 1522, un mémoire, rédigé en allemand, dans lequel il proposait certaines réformes de la monnaie prussienne ; la question lui tenait certainement à cœur, puisque, dans les années suivantes, il retravailla son mémoire et en donna une version latine en 1527.

Cela dit, j'en viens au sujet de mon exposé, la position de Copernic en face de l'aristotélisme. Les spécialistes des problèmes coperniciens voudront bien m'excuser si, faute de temps, je n'entre pas dans le détail de certaines questions et me borne à des observations assez générales[2].

Le nom d'Aristote n'apparaît que trois ou quatre fois dans le grand ouvrage de Copernic, le magistral traité *De revolutionibus orbium caelestium,* que l'auteur hésita longtemps à laisser publier et dont il eut la joie de recevoir un exemplaire imprimé, peu de temps avant sa mort[3]. Il est absent du *Commentariolus,* ce bref résumé des principales thèses du système héliocentrique que Copernic rédigea plusieurs décennies avant la publication du *De revolutionibus*[4]. D'autre part, la lecture du *De revolutionibus* montre que Copernic connaît bien le *De caelo* d'Aristote et le chapitre 8 du livre Λ de la *Métaphysique,* mais qu'en fait, il ne les utilise guère. Les ouvrages de l'Antiquité auxquels il recourt le plus souvent, parfois sans les nommer, sont, tout d'abord, la *Grande syntaxe astronomique*

(*Almageste*) de Ptolémée, qu'il connut d'abord à travers un résumé, puis en traduction latine, et dont, quelques années avant sa mort, il reçut, de son ami Rhéticus, le texte grec publié à Bâle en 1538. Il utilise aussi très fréquemment les *Eléments* d'Euclide. On trouve en outre, dans le *De revolutionibus*, plusieurs emprunts, presque littéraux, à l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, un ouvrage qui, on le sait, eut un grand succès au XV^e^ siècle.

Le peu d'usage qu'il fait d'Aristote s'explique sans peine. En effet, la cosmographie sur laquelle se fonde l'astronomie scientifique du temps n'est pas celle d'Eudoxe, de Callippe et d'Aristote, c'est-à-dire celle qui tentait d'expliquer les « apparences » des mouvements célestes par un système de sphères homocentriques, mais bien celle d'Hipparque mise au point et perfectionnée par Ptolémée[5] : tout en maintenant la terre immobile au centre de l'univers, ceux-ci avaient recours à des combinaisons d'excentriques et d'épicycles pour rendre compte de la complexité des phénomènes observés ; c'est, du reste, en comparant les observations et les mesures de Ptolémée avec d'autres plus récentes et avec les siennes propres que Copernic a pu cerner certains problèmes avec précision et en proposer une solution originale.

Dès lors, on peut être tenté de croire qu'il est sans intérêt de comparer le système copernicien du monde avec l'ouranologie d'Aristote ; on peut aussi se demander si, à tout prendre, une communication intitulée Copernic et Aristote n'est pas consacrée à un faux problème. A y regarder de plus près pourtant, on s'aperçoit que Copernic doit à Aristote, ou, plus exactement peut-être, à l'aristotélisme, beaucoup plus qu'on ne le soupçonne habituellement. Entendons-nous bien. Les thèses selon lesquelles la terre n'est pas immobile au centre du monde, mais, comme les autres planètes, tourne autour du soleil, et accomplit en outre en un jour une rotation autour de son axe propre, ces thèses, qui sont le fondement même du système de Copernic, constituent un rejet radical du géocentrisme qui avait été celui d'Aristote, de Ptolémée et de presque tous les astronomes de l'Antiquité. Il est peu probable, même, qu'elles aient été inspirées à Copernic par les penseurs et les savants de l'Antiquité qui, pour des raisons diverses, avaient attribué un certain mouvement à la terre ou assigné au soleil une position centrale. Sans doute cite-t-il les noms d'astronomes anciens qui, comme Philolaos, Ecphante, Hicétas et Héraclide Pontique, croyaient au mouvement de la terre, mais il serait téméraire de prétendre que ces « prédécesseurs » ont véritablement suggéré à Copernic les solutions qu'il défend[6]. Il ne semble pas non plus que l'influence d'Aristarque de Samos, l'astronome du III^e^ siècle avant J.-C. qu'on a nommé « le Copernic de l'Antiquité », ait été déterminante[7]. Dans le texte définitif du *De revolutionibus*, on trouve bien trois mentions d'Aristarque, mais elles se rapportent à l'inclinaison de l'écliptique et à la longueur de l'année, et non au mouvement de la terre. Dans le manuscrit, cependant, on peut lire ce qui suit, dans un passage que Copernic a supprimé pour l'impression[8] : « Même si nous concédons que le cours de la lune et du soleil pourrait être expliqué en admettant l'immobilité de la terre, l'explication ne peut guère valoir à propos des autres planètes. On peut croire que c'est pour ces raisons et d'autres du même genre que Philolaos a émis la thèse que la terre se meut, une thèse que d'aucuns attribuent également à Aristarque. Ce n'est pas la raison qu'Aristote mentionne, pour la réfuter ensuite, qui les y a déterminés[9]. » Le passage est intéressant par plusieurs côtés. Il montre que Copernic n'ignorait pas qu'Aristarque avait professé le mouvement de la terre. Il prouve aussi que Copernic connaissait bien le chapitre II, 13 du *De caelo* d'Aristote, où celui-ci rapporte que les Pythagoriciens animaient la terre d'une révolution circulaire autour du feu central et imaginaient, en outre, une antiterre, afin, dit Aristote, de mettre leur système du monde en accord avec certaines idées préconçues : au feu, l'élément le plus noble, ils entendaient, par exemple, attribuer le lieu cosmique le plus noble, c'est-à-dire le centre. Mais la manière dont Copernic écarte l'explication d'Aristote, et aussi la conjecture qu'il fait sur les vraies raisons qui ont dû déterminer certains savants de l'Antiquité à admettre un mouvement de la terre, montrent bien que ces théories anciennes n'avaient pour lui qu'un intérêt assez secondaire. Au fond, semble-t-il dire, les anciens qui croyaient au mouvement de la terre ont dû le faire pour des raisons assez semblables à celles qui m'y ont conduit moi-même.

Quoi qu'il en soit, la véritable originalité de Copernic, ce n'est pas d'avoir admis après d'autres, qu'il connaissait ou non[10], une rotation de la terre autour de son axe, mais bien plutôt d'avoir, à force de patientes observations et de longs et difficiles calculs, mis sur pied un système mathématique du ciel moins compliqué que celui de Ptolémée et lui permettant, avec une remarquable économie de moyens, d'expliquer toutes les « apparences » qui pouvaient être observées avec les instruments assez rudimentaire dont on disposait à l'époque.

Certaines déclarations de Copernic nous révèlent pourtant combien il était nourri de pensée antique et combien l'aristotélisme, en particulier, a continué d'exercer sur lui une profonde influence. Arrêtons-nous y quelques instants.

Il y a, tout d'abord, la conviction que l'univers est un être d'une incomparable perfection, et que cette perfection se manifeste surtout dans les révolutions du ciel ; Copernic va jusqu'à qualifier ces mouvements célestes de divins ; il signale que de nombreux philosophes ont appelé le ciel un « dieu visible » ; il dit que le monde a été fait par le meilleur, le plus exact, le plus ordonné des ouvriers ; de l'éminente perfection de l'objet qu'étudie l'astronomie, il conclut à l'éminente dignité de cette science. Relisons, par exemple, les premières lignes de l'introduction du *De revolutionibus*. Platon et Aristote ne les auraient pas désavouées ; par leur style et leur esprit, elles rappellent les prologues de certains traités d'Aristote. « Parmi les multiples recherches littéraires et scientifiques auxquelles s'adonne l'intelligence humaine, j'estime que celles-là surtout méritent d'être entreprises et poursuivies avec le plus grand zèle, qui ont pour objets les choses les plus belles et les plus dignes d'être connues. Ces caractères appartiennent aux sciences qui s'occupent des révolutions divines du monde, du cours des astres, de leurs dimensions, de leurs distances, de leurs levers et de leurs couchers et des causes des autres

phénomènes célestes, aux sciences qui, en un mot, cherchent à expliquer la structure de l'univers. Car qu'y a-t-il de plus beau que le ciel, qui renferme en lui la totalité des choses belles ? Les noms mêmes par lesquels on le désigne, *ciel* et *monde*, le montrent bien, celui-ci en lui attribuant pureté et ordonnance, celui-là en soulignant son caractère d'œuvre d'art. Aussi la plupart des philosophes l'ont-ils qualifié de « dieu visible », à cause de son excellence suprême. Dès lors, si l'élévation d'une science est fondée sur l'objet dont elle traite, celle-là sera de loin la plus éminente de toutes, que les uns appellent astronomie et d'autres astrologie, et que de nombreux anciens désignent comme le couronnement des mathématiques [11]. » Ces lignes rappellent évidemment le *Timée*, où apparaissent plusieurs des thèmes évoqués ici. Les Pythagoriciens croyaient, eux aussi, à la perfection de l'univers, et Aristote les suit dans cette voie [12]. Je n'ai pas à retracer ici l'histoire de ce qu'on a appelé la « théologie cosmique », ni à citer les passages de Cicéron, Pline l'Ancien, Ptolémée, Manilius, Macrobe et d'autres dont Copernic a pu s'inspirer.

Il importe plutôt de souligner que ces déclarations de Copernic sont pour lui bien plus que de simples réminiscences ou qu'une collection de lieux communs destinés à orner son introduction : l'idée de la perfection de l'univers constitue chez lui une conviction profonde, plus exactement encore, le principe fondamental qui doit commander toute la démarche de l'astronome en quête d'une explication mathématique des apparences célestes. Il s'agit pour lui d'expliquer le mieux possible l'apparente complexité des phénomènes observés, entreprise dans laquelle avaient échoué ses prédécesseurs, mais cette explication doit être la plus simple possible, et elle doit en particulier satisfaire à certaines exigences découlant de la perfection même de l'univers : le monde est une sphère parfaite ; ses parties, le soleil, la lune, la terre et les astres errants, sont, elles aussi, des sphères ; les mouvements des astres doivent s'effectuer sur des orbites circulaires ou dans un système d'orbites circulaires ; ils doivent s'accomplir à une vitesse constamment uniforme, sans accélérations, ralentissements ou arrêts [13]. Ce sont, en somme, les principes que Platon avait formulés en proposant aux mathématiciens de résoudre le problème des apparences célestes. On se rappelle le passage célèbre où Simplicius [14], citant Sosigène, qui se fonde lui-même sur Eudème, rapporte la tâche que Platon proposait à l'astronomie mathématique : « Platon, qui considérait les mouvements célestes comme circulaires, constants et indubitablement réguliers, proposait aux mathématiciens le problème suivant : quels sont les mouvements constants, circulaires et réguliers qu'il convient d'admettre pour pouvoir sauver les apparences présentées par les astres errants ? » Ce n'est pas Copernic, mais Képler, qui reconnut que le problème ne se posait pas ainsi. Par sa première loi, Képler établit la forme elliptique des orbites planétaires et situe le soleil à l'un des foyers de l'ellipse ; par la seconde, il montre comment calculer la vitesse inégale de la planète aux différents points de son orbite, le rayon vecteur unissant la planète au soleil couvrant des surfaces égales en des temps égaux. Pour Copernic, qui se situe, à cet égard, dans le prolongement de la tradition platonico-aristotélicienne, une telle explication était *a priori*

impensable. La sphère est pour lui la forme parfaite, et les orbites planétaires, épicycles et cercles déférents, ne peuvent être que circulaires, à cause même de la perfection du monde.

Ce monde, il est évidemment de forme sphérique. Après Aristote et d'autres, Copernic voit dans la sphère la plus parfaite des figures ; étant la limite des polyèdres inscrits, elle les dépasse tous en volume ; elle est la forme à laquelle tendent naturellement tous les corps, celle que prennent, par exemple, les gouttes d'eau [15]. C'est à Pline l'Ancien que Copernic emprunte ses arguments sur la perfection de la sphère [16], mais la thèse même qu'il entend prouver est celle d'Aristote [17] et de tous les cosmographes anciens qui ont cru que le ciel des étoiles fixes constituait la sphère ultime de l'univers.

S'il tient la sphère des étoiles fixes pour la limite de l'univers, Copernic la situe à une distance énorme de la terre, à une distance telle que les astres fixes n'ont point de parallaxe, que, de tout point du globe terrestre, le plan de l'horizon partage le ciel en deux hémisphères rigoureusement égaux [18]. Aristote était convaincu, lui aussi, que la terre n'est rien par rapport à l'immensité du monde [19]. La thèse selon laquelle elle n'est qu'un point au centre de l'univers [20] a été clairement démontrée par les astronomes de l'époque hellénistique [21], et elle est même devenue un lieu commun de la littérature morale et eschatologique [22].

Comme Aristote [23] et, avec lui, la plupart des astronomes anciens, Copernic donne à la terre la forme d'une sphère, dont les montagnes les plus hautes et les vallées les plus profondes ne diminuent en rien la perfection [24]. Il emprunte à Pline les principaux arguments qu'Aristote et les astronomes de l'époque suivante avaient avancés en faveur de cette thèse : par exemple, l'observation que certaines étoiles, toujours visibles dans les régions septentrionales, ne se lèvent même pas dans des régions plus proches de l'équateur, l'observation que des éclipses de soleil visibles en Occident ne le sont pas en Orient et l'observation que, d'un navire, la terre vers laquelle on fait voile est visible du haut du mât avant de l'être des parties plus basses, ce qui prouve la courbure de la surface de la mer [25].

Une autre survivance des conceptions aristotéliciennes explique un aspect, assez surprenant à première vue, de la théorie copernicienne des mouvements de la terre. On sait qu'Eudoxe et Callippe imaginaient chaque planète comme fixée sur l'équateur d'une sphère en rotation ; cette sphère déférente avait son axe fixé dans une autre sphère ayant le même centre, mais un axe et une vitesse de rotation différents ; à son tour, cette deuxième sphère était fixée de la même façon dans une troisième, et ainsi de suite. Les développements du chapitre Λ, 8 de la *Métaphysique* montrent qu'Aristote avait, pour ainsi dire, matérialisé ces sphères ; en tout cas, il n'admettait pas que l'astre se meuve de lui-même dans l'espace ; il n'est mû, d'après lui, que par la rotation de la sphère ou du système de sphères dans lequel il se trouve fixé [26].

Copernic ne semble pas s'être libéré tout à fait de cette conception, comme on va le voir en examinant sa théorie des mouvements de la terre, et plus précisément l'explication du troisième mouvement qu'il lui attribue.

La terre effectue sa rotation en un jour et sa révolution autour du soleil en un an : voilà ses deux premiers mouvements. Mais l'axe de la terre n'est pas perpendiculaire au plan sur lequel la terre gravite autour du soleil ; il est incliné sur ce plan et, à notre époque, dirigé vers l'étoile polaire, qui est dans son prolongement ; cette direction de l'axe terrestre demeure la même à toutes les époques de l'année. Imaginons maintenant la terre comme fixée sur un cercle, sur une sorte de roue dont le soleil serait le centre, et entraînée dans sa révolution annuelle par la rotation de cette roue : l'axe terrestre ne conservera pas tout au cours de l'année son orientation vers l'étoile polaire, mais, solidaire du plan de révolution, il se trouvera chaque jour orienté vers un point différent du ciel ; en un an, il décrira sur le ciel un cercle dont la distance du pôle de l'écliptique à l'étoile polaire sera le rayon. Partant de là, Copernic se voit forcé d'imaginer un mouvement compensatoire, dont la fonction est de maintenir l'axe terrestre toujours parallèle à lui-même, toujours orienté vers le même point du ciel. Il posera donc comme troisième mouvement un mouvement qui, en un an ou presque, fera décrire à l'axe terrestre une sorte de cône, de manière à neutraliser les conséquences de la fixation de la terre sur son plan de révolution [27]. Ce troisième mouvement n'est indispensable, évidemment, que dans la conception selon laquelle les planètes et aussi la terre sont entraînées par le cercle auquel elles sont fixées, conception qui remonte, en définitive, à Eudoxe, Callippe et Aristote.

Soit dit en passant, Copernic souligne que le temps du mouvement annuel de l'axe terrestre n'est pas tout à fait égal à celui de la révolution de la terre autour du soleil : il explique ainsi la précession des équinoxes, qui fait que l'année sidérale est un peu plus longue que la durée séparant deux passages du soleil au point vernal, durée que l'on appelle année tropique [28]. Cela le dispense de recourir, comme on l'avait fait avant lui dans l'hypothèse géocentrique, à une neuvième ou même à une dixième sphère cosmique enveloppant la sphère des fixes et lui imprimant un mouvement autre que la rotation diurne.

Il y a un autre domaine dans lequel l'influence de l'aristotélisme sur Copernic reste déterminante, à savoir la théorie du mouvement. Comme nous allons le voir, Copernic rejette certaines conséquences des théories aristotéliciennes, mais dans l'ensemble, il continue d'opérer avec les concepts fondamentaux de mouvement rectiligne et de mouvement circulaire, de mouvement naturel et de mouvement forcé. C'est de l'intérieur, dans le cadre même des grands principes élaborés par Aristote, qu'il entend réfuter certaines vues de ce dernier. A cet égard, les chapitres 7 et 8 du livre I du *De revolutionibus* sont des plus révélateurs. Copernic expose d'abord pour quelles raisons les anciens ont cru la terre immobile au centre du monde : la terre est le plus lourd des éléments ; le centre du globe terrestre est le lieu vers lequel tombent tous les corps lourds [29] ; en outre, Aristote a divisé le mouvement simple en mouvement circulaire et mouvement rectiligne, et montré que le lieu par rapport auquel se définissent ces mouvements est le centre du globe terrestre [30]. A ces arguments en faveur du géocentrisme, Copernic oppose les considérations suivantes, qui se fondent en partie sur les mêmes prémisses. Si la terre

est animée de mouvements circulaires, il ne peut s'agir là que de mouvements naturels, non de mouvements forcés, car les mouvements forcés s'épuisent rapidement, tandis que les mouvements naturels se caractérisent par leur durée [31]. Par ailleurs, si c'était le ciel des fixes qui se meut, la rapidité de sa rotation aurait pour effet qu'il s'éloignerait toujours davantage du centre et aurait fini par acquérir une grandeur et une vitesse de rotation infinies ; or une grandeur infinie ne peut être parcourue et l'infini ne peut se mouvoir, comme l'a établi Aristote [32]. Dira-t-on (toujours avec Aristote [33]) qu'en dehors du ciel, il n'y a ni corps, ni lieu, ni vide, qu'il n'y a que le néant, et que pour cela le ciel des fixes ne peut se dilater ? Mais comment croire alors que le néant puisse empêcher le ciel de subir une expansion centrifuge ? Mieux vaut, de toute façon, concevoir le ciel comme immobile et expliquer son mouvement apparent par la rotation de la terre [34].

En ce qui concerne les mouvements simples eux-mêmes, la théorie aristotélicienne doit être modifiée. Le mouvement circulaire est en vérité le seul mouvement simple dont est animé un corps simple ayant atteint son lieu naturel et réalisé son unité ; c'est lui qui ressemble le plus au repos [35]. Quant aux mouvements rectilignes, ascendants ou descendants, ils sont ceux de parties dérangées, situées hors de leur lieu naturel et aspirant à y retourner [36] ; en outre, leur vitesse n'est pas constante, mais pour les lourds, par exemple, elle va s'accélérant à mesure que la chute se prolonge ; enfin, ils s'arrêtent dès que le corps mû a atteint son lieu propre [37]. A cela s'ajoute que, par référence à l'univers, les mouvements ascensionnels ou descendants ne sont pas simples, mais composés du circulaire et du rectiligne ; en effet, d'après Aristote lui-même [38], la partie doit avoir le même mouvement naturel que l'ensemble du corps ; une partie de terre qui tombe participera donc au mouvement de rotation qui est celui du globe terrestre, en même temps qu'elle se dirigera vers le centre [39]. Il découle de tout cela que seul le mouvement circulaire est le véritable mouvement simple et naturel. La distinction aristotélicienne des trois mouvements simples, le centrifuge rectiligne, le centripète rectiligne et le circulaire, n'est qu'une distinction de raison, car le mouvement rectiligne n'existe nulle part à l'état pur, pas plus que le point ou la ligne n'ont d'existence indépendante du corps [40].

Ce bref coup d'œil sur les chapitres I, 7-8, suffit à montrer, je pense, que Copernic, malgré son rejet de la cosmographie aristotélicienne, reste tributaire de la physique aristotélicienne du mouvement : c'est dans le cadre de cette physique et en utilisant les principes mêmes de l'aristotélisme qu'il corrige la théorie des mouvements simples et son application aux mouvements du ciel et de la terre. En attribuant le mouvement rectiligne aux corps placés hors de leurs lieux naturels et en y voyant une conséquence de leur situation contre nature, il ne fait que prolonger une discussion à laquelle avaient pris part, entre autres, Xénarque de Séleucie, Ptolémée, Alexandre d'Aphrodise, Jean Philopon et Simplicius [41].

Certains auteurs ont affirmé, pourtant, que Copernic se séparait, en outre, des théories aristotéliciennes sur le mouvement en adoptant la théorie occamiste de l'*impetus* [42]. On sait que Jean Philopon avait

élaboré (ou reproduit ?) une théorie des projectiles selon laquelle la pierre, une fois séparée de la main qui l'a lancée, conserve en elle une *impulsion* qui la fait prolonger son mouvement aussi longtemps que sa propre fatigue ou d'autres forces (pesanteur ou résistance de l'air, par exemple) n'en ont pas raison [43]. Au XIV[e] siècle, cette explication avait été reprise et développée par les occamistes parisiens, notamment par Jean Buridan [44]. Appliquée aux mouvements célestes, elle permettait de renoncer aux « intelligences motrices » des sphères, imaginées par Aristote : dès le début du monde, Dieu aurait donné aux corps célestes un *impetus* grâce auquel leur mouvement, ne rencontrant ni obstacle ni résistance, pourrait se prolonger sans défection, dans toute l'éternité. Mais peut-on dire, comme P. Duhem et d'autres l'ont fait, que Copernic a partagé cette manière de voir ? Aucun passage du *De revolutionibus* ne le prouve de manière décisive. Le mot *impetus* lui-même apparaît à quatre reprises au chapitre 8 du livre I [45], mais aucun de ces passages ne renferme quoi que ce soit qui évoque un élément vraiment caractéristique de la théorie de Buridan. Ainsi, les choses mues par violence sont appelées *quibus... vis vel impetus infertur*, mais sans que le problème des projectiles soit évoqué ; un peu plus bas, *ipse motus impetus* est simplement synonyme de *motus ;* dans le troisième passage, il est question d'objets suspendus dans l'air, et qui restent immobiles aussi longtemps que le vent ou quelque autre *impetus* ne les fait balancer de-ci de-là ; enfin, l'expression *ponderis impetus* désigne simplement le contraire de *levitas*. Il paraît assez téméraire de déduire de ces emplois du mot *impetus* que Copernic s'est rallié, dans son explication des mouvements célestes, à la théorie de Buridan [46]. Du reste, s'il s'attache à décrire et à mesurer les mouvements célestes le plus scientifiquement possible, Copernic ne s'interroge pas sur la cause de ces mouvements ; il n'approuve ni ne rejette explicitement la théorie aristotélicienne des moteurs ou des intelligences des sphères ; il la passe sous silence et ne cherche pas à lui substituer une autre explication. Il se contente de noter en passant que le monde a été fait pour l'homme par le meilleur et le plus précis des ouvriers [47], et que les cieux ont été établis dans l'ordre le meilleur et sont gouvernés par l'administration divine [48] ; même la pesanteur lui apparaît comme une conséquence de l'action divine, puisqu'il la définit comme « une sorte de désir naturel que la Providence divine de l'Ouvrier du monde a donné aux parties et qui les fait se porter vers leur unité et leur totalité, pour se rassembler sous la forme d'une sphère » [49]. Nulle part Copernic ne précise comment s'exerce l'action divine sur les mouvements du ciel. C'est que son propos se situe ailleurs ; il ne se veut pas théologien, mais, comme il le dit dans sa lettre à Paul III, il offre aux mathématiciens des recherches mathématiques, *mathemata mathematicis scribuntur* [50].

L'abandon du géocentrisme devait entraîner une importante modification de la théorie aristotélicienne des mouvements simples et des lieux naturels des éléments. Pour Aristote, le centre de l'univers et le centre de la terre ne font qu'un, si bien que les corps pesants, qui se portent par nature vers le centre de l'univers, se dirigent en même temps, mais par accident, vers le centre de la terre [51]. Cette identité du centre de la

terre avec celui de l'univers, Copernic ne l'admet évidemment pas, puisque, comme les autres planètes, la terre gravite autour du soleil. Où peut donc se trouver, selon lui, le « centre de gravité » vers lequel tendent les corps terreux ? Il tranche le problème en enlevant à la pesanteur le caractère absolu et unique qu'elle avait chez Aristote : la pesanteur devient chez lui la tendance qu'a chacun des corps célestes à se rassembler en une unité et à prendre la forme d'une sphère. Il y aura donc une pesanteur propre non seulement pour la terre, mais aussi pour le soleil, la lune et les astres errants, et c'est grâce à elle que chacun d'eux conservera la forme sphérique qu'on lui connaît [52]. Il y a loin, bien sûr, de cette pluralisation du concept de pesanteur à la découverte de l'attraction universelle, dont Newton a formulé la loi. On ne peut nier pourtant qu'en attribuant à chaque corps céleste une pesanteur propre, Copernic a fait faire à la science un pas décisif dans cette direction.

Résumons, pour terminer, nos principales observations. Bien que Copernic tourne résolument le dos au géocentrisme et à la théorie des sphères homocentriques, il n'en reste pas moins fidèle à plusieurs principes de la physique et de la cosmologie aristotéliciennes. Il pose au départ que l'univers est un être d'une perfection remarquable et lie cette perfection à l'idée que le cercle et la sphère sont des figures parfaites. L'univers entier, les astres et la terre doivent donc avoir la forme de sphères. D'autre part, le mouvement des astres ne peut être que circulaire ou résultant de la combinaison de mouvements circulaires. Chacun des cercles qui doivent expliquer les cours apparents des astres doit être animé d'un mouvement circulaire régulier, s'accomplissant à une vitesse constante. Enfin, Copernic reste toujours largement tributaire de la physique aristotélicienne des corps et des mouvements simples, encore qu'il soit contraint de l'adapter à sa nouvelle vision du monde, notamment en contestant que la terre soit le seul centre vers lequel se dirigent tous les corps pesants [53].

L'astronomie et la physique post-coperniciennes se verront forcées de rejeter successivement ces principes, tout en maintenant les grandes découvertes de l'héliocentrisme. Elles prouveront, par exemple, que les orbites planétaires sont elliptiques, que la vitesse de translation sur ces ellipses n'est pas la même à tous les points de l'orbite ; elles établiront la loi de la gravitation universelle, rejetteront la conception d'un univers sphérique limité par le ciel des étoiles fixes, reconnaîtront que la terre n'est point une sphère parfaite, etc.

Il semble assez paradoxal, à première vue, que Copernic ait pu tout à la fois jeter par-dessus bord le système astronomique d'Aristote et adhérer à peu près sans réserve à certaines idées fondamentales auxquelles était lié ce système. Mais ce n'est pas la volonté délibérée de rester, du moins en partie, fidèle à Aristote, qui explique le maintien de thèses aristotéliciennes dans le *De revolutionibus*. Nous sommes plutôt en présence d'un héritage platonico-aristotélicien que Copernic tient de celui qui fut son grand modèle et sa source principale, l'astronome grec Claude Ptolémée. L'introduction générale et les premiers chapitres de l'*Almageste* nous montrent en effet que Ptolémée fit siennes les vues

d'Aristote sur la perfection du monde, la dignité de l'astronomie, la perfection de la sphère et du mouvement circulaire, etc. C'est pour mieux rendre raison des apparences sans abandonner ni ces principes aristotéliciens ni la thèse géocentrique que Ptolémée imagina une mécanique céleste très compliquée et fit appel aux excentriques et aux épicycles [54]. A son tour, Copernic reconnut qu'à l'hypothèse géocentrique devait être substitué un système plaçant le soleil au centre du monde planétaire. Mais, tributaire de Ptolémée pour une immense quantité d'observations et de mesures, il ne remit pas en question les grands principes aristotéliciens qu'avait embrassés Ptolémée, et il recourut, comme l'avait fait Ptolémée, à des combinaisons de mouvements circulaires d'excentriques et d'épicycles [55]. Copernic nous apparaît ainsi comme un trait d'union entre deux astronomies, entre deux âges de la science : héritier d'une longue tradition dont il n'a pas encore décelé toutes les faiblesses et les erreurs, il est aussi le fondateur génial d'une image toute nouvelle du monde, image que, bientôt, d'autres grands astronomes allaient préciser, rectifier et parfaire, tout en en confirmant les éléments essentiels.

Paul MORAUX,
Freie Universität Berlin.

1. La biographie de Copernic la plus fouillée et la mieux documentée reste, en dépit de plusieurs erreurs, celle de L. PROWE, *Nicolaus Coppernicus*, I, 1-2, 1883 ; II, 1884 (réimpression : Osnabrück, 1967). Elle a été amendée sur des points de détail dans des travaux plus récents. On pourra se reporter aussi à la biographie, plus brève et dépourvue de références, que donne E. ROSEN, *Three Copernican Treatises*, 3e éd., New York, 1971, pp. 313-408. Ne lisant pas le polonais, je n'ai pu utiliser les importants travaux de L. A. BIRKENMAJER, *Mikołaj Kopernik*, Cracovie, 1900 ; *Stromata Copernicana*, Cracovie, 1924 ; *Mikołaj Kopernik Wybór pism*, Cracovie, 1926.

2. L'abondante littérature consacrée à Copernic est signalée dans plusieurs répertoires bibliographiques. Mentionnons surtout H. BARANOWSKI, *Bibliografia Kopernikowska 1509-1955*, Varsovie, 1958. Pour les années 1939-1958 et 1959-1970, E. ROSEN, *Three Copernican Treatises*, 3e éd., pp. 199-312.

3. Le texte du *De revolutionibus* a été imprimé pour la première fois à Nuremberg en 1543. C'est, comme il le dit en citant Horace, quatre fois neuf ans après avoir conçu son ouvrage, que Copernic accepta, sur les instances de ses amis, d'en donner le texte à l'impression ; il le confia à son ami Tiedemann Giese, que le remit à Rhéticus, lequel était depuis longtemps en relation avec l'imprimeur Johannes Petreius, de Nuremberg. Différentes éditions parurent dans la suite : Bâle 1566, Amsterdam 1617, Varsovie 1854, Thorn 1873 (quatrième centenaire de la naissance de Copernic !). J'ai utilisé ici l'édition critique de F. et C. ZELLER, Munich, 1949 ; les pages et les lignes auxquelles il est renvoyé dans mes notes (aussi pour la lettre au pape Paul III) sont celles de cette édition

Le premier livre a fait l'objet d'une édition avec traduction allemande et notes : Nicolaus COPERNICUS, *Ueber die Kreisbewegungen der Weltkörper*, Hrsg. und eingel. von G. KLAUS. Anm. von A. BIRKENMAJER, Bd. I, Berlin, 1959.

4. Dans son *De nova stella anni 1572*, Tycho Brahé parle d'un *tractatulus quidam de hypothesibus a se constitutis* de Copernic. T. Brahé en possédait un manuscrit, et il en avait fait faire des copies pour ses amis allemands. Mais ce n'est que 300 ans plus tard, en 1877, qu'on retrouva ce petit ouvrage dans un manuscrit de la bibliothèque impériale de Vienne ; en 1881, un second témoin du texte fut découvert à la bibliothèque de l'Académie des

sciences à Stockholm ; il en existerait une troisième à Léningrad. Le texte intégral de ce premier exposé de l'héliocentrisme de Copernic, connu sous le nom de *Commentariolus*, se trouve chez L. PROWE, *Op. cit.*, II, pp. 184-202. Une édition séparée, avec traduction allemande et notes, a été réalisée par F. ROSSMANN, *Nikolaus Kopernikus. Erster Entwurf seines Weltsystems*, Munich, 1948 (réimpression : Darmstadt, 1966). Il est certain, d'ailleurs, que les principales thèses de Copernic furent connues avant la publication du *De revolutionibus*. En 1533, le pape Clément VII se fit expliquer par Albrecht Widmanstetter le nouveau système du monde. En novembre 1536, le cardinal Nicolas von Schönberg écrivit de Rome à Copernic en le priant de lui communiquer ses découvertes. En mai 1539, G. J. Rhéticus, qui venait, à 23 ans à peine, d'être nommé professeur ordinaire à Wittenberg, se rendit chez Copernic à Frauenburg, pour s'informer du nouveau système. En septembre de la même année, il avait terminé, sous la forme d'une lettre à Johannes Schöner, un « premier rapport » sur les théories de Copernic ; cette *narratio prima* fut éditée à Danzig l'année suivante. Le texte en est donné chez L. PROWE, *op. cit.*, II, pp. 293-366. Traduction allemande, avec une introduction et de précieuses notes, par Z. KELLER, *Des Georg Joachim Rhetikus Erster Bericht über die 6 Bücher des Kopernikus von den Kreisbewegungen der Himmelsbahnen*, Munich et Berlin, 1943.

Traduction anglaise (avec des notes abondantes) du *Commentariolus*, de la *Lettre à Werner sur le mouvement de la huitième sphère* et de la *Narratio prima* par E. ROSEN, *Three Copernican Treatises*, 3e éd., pp. 57-196.

5. Les non spécialistes trouveront une bonne présentation du système de Ptolémée dans l'article récent de J. MOGENET, *Le système astronomique de Ptolémée*, dans *Les Etudes Classiques*, 41, 1973, pp. 273-283.

6. Dans sa dédicace au pape Paul III, Copernic raconte (p. 5, 18 sqq.) que, déçu par les théories traditionnelles, il s'est imposé de relire les ouvrages de tous les philosophes qu'il pouvait consulter, pour voir s'il ne s'en était pas trouvé qui expliquent autrement les mouvements des sphères cosmiques. Il signale alors que d'après Cicéron, Nicétus (il s'agit en réalité d'Hicétas) attribuait un mouvement à la terre, et que d'après Plutarque, le pythagoricien Philolaos faisait graviter la terre, comme aussi le soleil et la lune, autour du feu central, tandis qu'Héraclide Pontique et le pythagoricien Ecphante n'attribuaient aucun déplacement à la terre, mais la faisaient tourner autour de son axe, du couchant au levant (Les passages visés sont CIC., *Lucull.*, 123, et PS.-PLUT., *Plac. Philos.*, III, 13, 3, p. 378, 10-15 DIELS, *Dox.* — Héraclide, Ecphante et « Nicétus » sont cités également *De rev.*, I, 5, p. 14, 23-25. Philolaos l'est en *De rev.*, I, 5, p. 15, 4-8). Il poursuit : « Partant de là, j'ai, moi aussi, commencé à penser à la mobilité de la terre. » La portée de ce témoignage est très controversée. Je ne pense pas, pour ma part, que ce sont les maigres indications doxographiques de Cicéron ou de Plutarque qui ont fait naître chez Copernic l'idée que la terre pourrrait bien n'être pas immobile au centre du monde. En *De rev.*, II, 2, p. 291, 28-31, il déclare que c'est l'incapacité des systèmes géocentriques à rendre compte de toutes les apparences observées dans les cours des planètes et de la lune qui l'a amené à considérer la possibilité d'un mouvement de la terre. Voir aussi *Ad Paul. III*, p. 4, 20-23 : *nolo Sanctitatem tuam latere, me nihil aliud movisse ad cogitandum de alia ratione subducendorum motuum sphaerarum mundi, quam quod intellexi mathematicos sibi ipsis non constare in illis perquirendis.*

7. Déjà Mélanchthon avait dans ses *Initia doctrinae physicae* de 1549, vivement reproché à Copernic d'avoir simplement renouvelé ou reproduit le système d'Aristarque. Il se fit moins sévère dans les éditions subséquentes de son ouvrage. Voir à ce sujet K. MÜLLER, *Ph. Melanchthon und das kopernikanische Weltsystem*, dans *Centaurus*, 9, 1963, pp. 16-28. Dans la suite, plusieurs savants, notamment P. Duhem, ont estimé qu'Aristarque n'avait pas été seulement un précurseur, mais le véritable inspirateur de Copernic. Mais la thèse opposée n'a pas manqué non plus de partisans. On trouvera un vigoureux plaidoyer en faveur de l'originalité de Copernic dans l'étude très fouillée, mais assez tendancieuse, de E. BRACHVOGEL, *Nikolaus Koppernikus und Aristarch von Samos*, dans *Zeitschr. f. d. Gesch. und Altertumsk. Ermlands*, 25, 1935, pp. 697-767.

8. En 1854, on retrouva à Prague, dans la bibliothèque du comte de Nostitz, un manuscrit autographe, corrigé et raturé, du *De revolutionibus*. L'examen du papier (filigranes) montre que Copernic a dû travailler à ce manuscrit de 1512 (environ) jusqu'à la fin des années trente. Le texte n'est pas toujours identique à celui de la *princeps*, laquelle se fonde par endroits sur une rédaction un peu différente. Le manuscrit présente plusieurs développements absents du texte imprimé ; on trouvera les variantes dans les éditions de 1873 et de 1949. Il a été offert par la Tchécoslovaquie à la Pologne en 1956 et se trouve

actuellement à la Jagelloniana de Cracovie. Une excellente reproduction vient d'en être publiée : Nicolas COPERNIC, *Œuvres complètes. I. Fac-similé du manuscrit du De revolutionibus*, Paris - Varsovie - Cracovie, 1973.

9. Ce texte est imprimé en petit à la p. 30 de l'édition Zeller.

10. Rappelons que P. Duhem avait attiré l'attention sur différents textes du 14e siècle où est émise l'hypothèse d'une rotation de la terre. Voir notamment P. DUHEM, *Un précurseur français de Copernic : Nicolas Oresme (1377)*, dans *Rev. générale des sciences pures et appliquées*, 20, 1909, pp. 866-873, et *François de Meyronnes O.F.M. et la question de la rotation de la Terre*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 6, 1913, pp. 23-25. En fait, Oresme montre bien que si l'on admet la rotation de la terre autour de son axe et l'immobilité du ciel des fixes, celui-ci paraîtra mû d'un mouvement circulaire de sens opposé à celui du mouvement réel de la terre ; mais il reste partisan de la thèse géocentrique et ne rend pas compte des anomalies que présentent les mouvements apparents des planètes. Il est, par ailleurs, peu probable que Copernic ait pu lire les commentaires d'Oresme au *De caelo* d'Aristote, qui étaient écrits en français et dont il n'existait aucune édition. Duhem lui-même hésite à affirmer qu'Oresme ait été l'inspirateur de Copernic. En général, on ne croit plus guère, aujourd'hui, à la thèse de Duhem, d'après laquelle l'essor de la science moderne aurait été préparé par l'ultime période de la scolastique médiévale, à laquelle aurait puisé la Renaissance. Voir, à ce sujet, R.S. INGARDEN, *Buridan et Copernic : deux conceptions de la science*, article paru en polonais en 1953 et traduit en français dans *La pensée*, 53, 1954, pp. 17-28, et dans *Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Centre Polonais de Recherches scientifiques de Paris. Bulletin*, N° 13-16, 1955-1957, *Etudes Coperniciennes*, I, pp. 120-129. Voir aussi, dans cette dernière publication, les pages 308-310.

11. *De rev.*, I, *Prooemium*, p. 8, 5-17 (Aristote estime également que l'élévation d'une science est fonction de la dignité de son objet : *De an.*, I, 1, 402 a 1-4). Sur l'ordre et l'harmonie du monde, voir *De rev.*, I, 9, p. 21, 28-31 ; 10, p. 26, 13-15.

12. *De caelo*, I, 1, surtout 268 b 8-10.

13. *Ad Paul. III*, p. 5, 3-8 : les partisans des excentriques ont eu le tort d'admettre des hypothèses *quae primis principiis de motus aequalitate videntur contravenire*. Ils ont été incapables de résoudre le problème essentiel, c'est-à-dire de découvrir *mundi formam ac partium eius certam symmetriam*. — *De rev.*, I, 4, p. 13, 15-31 : Les mouvements doivent être circulaires et réguliers ; admettre le contraire ne correspondrait pas à la dignité d'êtres *quae in optima sunt ordinatione constituta*.

14. SIMPL., *In de caelo*, 492, 31 - 493, 3. Voir aussi 488, 14-24.

15. *De rev.*, I, 1.

16. PLIN., *N.H.*, II, 5 forme sphérique du monde) ; II, 163 (rondeur des gouttes d'eau). Voir aussi PTOLEM., *Synt. math.*, I, 3.

17. ARIST., *De caelo*, II, 4.

18. *De rev.*, I, 6, p. 15, 14-16, 10.

19. ARIST., *Meteor.*, I, 14, 352 a 25-28. Voir aussi *De caelo*, II, 14, 297 b 30 - 298 a 9.

20. *De rev.*, I, 6, p. 16, 10-13.

21. GEMIN., XVI, 29, p. 176, 9-10 ; XVII, 16, p. 186, 11-13 Manitius. PTOLEM., *Synt. mat.*, I, 6, p. 20, 3-21, 6 Heiberg. CLEOM., I, 11, p. 102, 23-118, 6 ; II, 1, p. 126, 15-18 ; 3, p. 176, 14-19 Ziegler.

22. A. J. FESTUGIÈRE, *Révél. Herm. Trism.*, II, pp. 449-456.

23. *De caelo*, II, 14, 297 a 8 - b 30.

24. *De rev.*, I, 2.

25. PLIN., *N.H.*, II, 160 (perfection du globe terrestre malgré ses accidents) ; 164-165 (argument des navires) ; 177-179 (les astres visibles ou invisibles ne sont pas les mêmes au nord et au sud) ; 180 (les éclipses).

26. *De caelo*, II, 8.

27. Sur le troisième mouvement de la terre, voir *Commentariolus*, p. 14 Rossmann = p. 190, 12-32 Prowe ; *De rev.*, I, 11, p. 27, 26-29,27 Zeller. RHETICUS, *Narr. Pr.*, 330, 14-24 ; 332, 13-333, 9 Prowe.

28. *De rev.*, I, 11, p. 29, 17-27.

29. *De rev.*, I, 7, p. 17, 15-25.

30. *De rev.*, I, 7, p. 17, 25-35. Cf. ARIST., *De caelo*, I, 2, 268 b 14-24.

31. *De rev.*, I, 8, p. 18, 16-21. Les mouvements forcés s'épuisent rapidement : ARIST., *De caelo*, I, 2, 269 b 6-10 ; II, 3, 286 a 17-20.

32. Notamment en établissant la finitude de l'univers, *De caelo*, I, 5-7.

33. ARIST., *De caelo*, I, 9, 278 b 21 - 279 a 18.

34. *De rev.*, I, 8, p. 18, 21 - 19, 19.

35. *De rev.*, I, 8, p. 20, 7-11.

36. *De rev.*, I, 8, p. 20, 11-16.

37. *De rev.*, I, 8, p. 20, 16-22.

38. ARIST., *De caelo*, I, 3, 270 a 3-5 ; II, 13, 295 b 21-23 ; 14, 296 b 34-35.

39. *De rev.*, I, 8, p. 19, 35-20, 7.

40. *De rev.*, I, 8, p. 20, 27-31.

41. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette discussion, déclenchée par certaines déclarations d'Aristote lui-même (*Phys.*, VIII, 4, 255 a 1 - b 24). Déjà Xénarque faisait valoir, contre la thèse aristotélicienne d'un cinquième élément comme substance des astres, que les mouvements rectilignes sont ceux d'éléments en marche vers leur lieu et leur nature propre, et que rien n'empêche le feu, en son lieu naturel, de se mouvoir circulairement (SIMPL., *In de caelo*, 21, 33-22, 17). L'objection fut reprise par Ptolémée dans son περὶ τῶν στοιχείων et dans son *Optique* (SIMPL., *In de caelo*, 20, 10), et par Plotin, II, 2, 1, 19-25. Sans en tirer une objection contre Aristote, Alexandre estime, quant à lui, qu'un corps n'est léger ou lourd en acte que quand il se trouve dans son lieu naturel (SIMPL., *In Phys.*, 1213, 3-8), mais Simplicius (*In Phys.*, 1213, 8-17) s'oppose à cette manière de voir. A la suite de Plotin, Proclus estime, lui aussi, que les mouvements rectilignes sont ceux de parties d'éléments gagnant leur lieu propre, et que, dans leur lieu naturel, les masses élémentaires sont soit en repos, soit animées du mouvement circulaire (*In Tim.*, III, 142 D-E, vol. II, p. 11, 24-12, 15 ; IV, 274 C-D, vol. III, p. 114, 24-115, 4 Diehl). PHILOP., *In de an.*, 65, 32-66, 14, se rallie à cette thèse, tandis que dans son commentaire aux *Meteor.*, il la présente comme étant celle des Platoniciens. Pour plus de détails, voir notamment Ph. MERLAN, *Plotinus Enneads 2.2.* dans *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, 74, 1943, pp. 179-191. E. EVRARD, *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux « Météorologiques »*, dans *Bull. Cl. Lettres Acad. royale de Belgique*, 5e sér., t. 39, 1953, p. 299-357, spécialement p. 305 sqq. M. WOLFF, *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponos*, Berlin, 1971, pp. 55-56 ; 70-72 ; 79-81.

42. C. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, dans *Bulletin intern. Acad. Polonaise*, 1920, a, le premier, fait remarquer que l'emploi du mot *impetus* chez Copernic pourrait être dû à l'influence de la physique occamiste. — Sur la théorie de l'*impetus*, voir A. MAIER, *Die Impetustheorie der Scholastik*, Vienne, 1940.

43. PHILOP., *In Phys.*, 639, 3-642, 26. Sur cette théorie, voir P. DUHEM, *Syst. Monde*, I, pp. 380-384, et surtout l'excellente monographie de M. WOLFF, *Fallgesetz und Massebegriff* (ci-dessus, n. 41), pp. 11-103.

44. P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, III, p. 40 sqq. Voir ci-dessous, n. 49.

45. *De rev.*, I, 8, pp. 18, 19 ; 18, 28 ; 19, 33 ; 20, 18.

46. La thèse d'une influence de Buridan sur Copernic est admise par plusieurs savants ; elle fait l'objet de quelques réserves de la part d'E. BRACHVOGEL, *Op. cit.* (ci-dessus, n. 7), pp. 739-741 ; elle est rejetée par R. S. INGARDEN, *Op. cit.* (ci-dessus, n. 10).

47. *Ad Paul. III*, p. 5, 20-21 ; *De rev.*, I, 8, p. 27, 3-4.

48. *De rev.*, I, *Prooemium*, p. 8, 22-26.

49. *De rev.*, I, 9, p. 21, 15-18. A vrai dire, cette conception d'une sorte de désir naturel donné par Dieu aux corps pesants rappelle le passage où Jean Philopon, critiquant Théodore de Mopsueste d'avoir imaginé que les astres étaient mus par des anges, écrit (*De opif. mundi*, I, 12, p. 28, 26-29, 5 Reichardt) : « Dieu, qui les a faits, ne pouvait-il donc mettre dans la lune, le soleil et les autres astres une puissance motrice, tout comme (il a donné) aux corps lourds et aux corps légers leurs tendances au mouvement, et comme (il a donné) à tous les animaux les mouvements issus de l'âme qui est en eux, de manière que les anges n'aient pas à les mouvoir par violence ? » BURIDAN, *Quaest. de caelo et mundo*, II, q. 12, p. 180 Moody, s'en fait l'écho : *Et sic aliquis posset imaginari, quod non oporteat ponere intelligentias moventes corpora coelestia, quia nec habemus ex scriptura sacra quod debeant poni. Posset enim dici quod quando deus creavit sphaeras caelestes, ipse incepit movere unamquamque earum sicut voluit ; et tunc ab impetu quem dedit eis, moventur adhuc, quia ille impetus non corrumpitur nec diminuitur, cum non habeant resistentiam.* Ces deux textes sont cités par M. WOLFF, *Fallgesetz und Massebegriff*, p. 49. Plus que le seul emploi du mot *impetus*, la phrase de Copernic sur la pesanteur permet de supposer qu'il n'a pas ignoré les théories de Buridan.

50. *Ad Paul. III*, pp. 6, 35.

51. *De caelo*, II, 14, 296 b 6-21.

52. *De rev.*, I, 9, p. 21, 11-21. On se rappellera qu'en argumentant contre la pluralité des mondes, Aristote avait rejeté comme ridicule la conséquence que, dans cette hypothèse, la terre devrait tomber à la fois vers le centre de notre monde et vers celui des autres : *De caelo*, I, 8, 276 a 30-b 21.

53. A. BIRKENMAJER, *Les éléments traditionnels et nouveaux dans la cosmologie de Nicolas Copernic*, dans *Organon*, 2, 1965, pp. 37-48, souligne avec raison que Copernic a conservé ceux des aspects de la philosophie aristotélicienne qu'il pouvait concilier avec l'héliocentrisme.

54. J. Mogenet le rappelle dans son article (cité ci-dessus, n. 5), pp. 274-275.

55. J. WITKOWSKI, *La réforme astronomique de Copernic*, dans *Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Centre Polonais de Recherches scientifiques de Paris, Bulletin*, N° 13-16, 1955-1957, *Etudes Coperniciennes*, I, pp. 115-119, estime, lui aussi, que l'échafaudage de cercles excentriques et d'épicycles découle tout naturellement de l'adhésion de Copernic aux principes des formes mathématiques et cinématiques idéales qu'il avait trouvés et repris dans le patrimoine hérité de la science grecque. Il conclut : « L'humaniste a vaincu l'astronome : voilà le péché originel du *De revolutionibus* ! ».

L'OBSTACLE RÉALISTE EN MATHÉMATIQUES CHEZ DEUX PHILOSOPHES DU XVI[e] SIÈCLE : BRUNO ET PATRIZI

Nous allons étudier un paradoxe. Comment se fait-il que des philosophes formés par le platonisme, opposés à l'aristotélisme, se soient trouvés incapables de comprendre la nature des opérations mathématiques ? Comment ont-ils pu se heurter à des problèmes élémentaires comme celui de la définition du point, de la ligne ? Comment expliquer qu'ils soient revenus à des positions dépassées depuis longtemps, alors qu'en cosmologie ou en physique ils sont en général très lucides et souvent plus perspicaces que leurs contemporains ?

Nous étudierons ici ce que, depuis Bachelard, on appelle un obstacle épistémologique, c'est-à-dire une difficulté sur laquelle bute un certain type de réflexion sans arriver à sortir du cercle où elle s'est enfermée et dont elle refuse de s'évader. Ici, l'obstacle sera de type réaliste. Les auteurs sur lesquels nous réfléchirons, Bruno et Patrizi se trouvent en effet devant une contradiction insoluble : comment concilier le réalisme du minimum et de la ligne qu'ils professent, avec les problèmes de la divisibilité du continu, avec la nature de l'espace et l'infinitisation de l'univers ?

Ainsi surgit une question qui appartient d'abord à l'épistémologie. Quelle peut être la forme du discours mathématique, en cette deuxième moitié du XVI[e] siècle, pour ces deux philosophes platoniciens que sont Bruno et Patrizi ?

I. LA CRITIQUE DE L'ABSTRACTION MATHEMATIQUE

Nos deux philosophes ont sous les yeux, lorsqu'ils écrivent, les textes classiques de *Physique IV* et de *Physique VI*. Ils connaissent aussi l'opuscule attribué à Aristote et qui discute la question *Des lignes insécables* de Xénocrate. Ils font parfois référence à Proclus ou à Boèce. Bien entendu, ils ont lu Euclide et n'ignorent pas les grandes polémiques sur les définitions du point, de la ligne, etc. Enfin, en hommes de culture, ils ont entendu parler de la trigonométrie sphérique, de la quadrature du cercle. Quant à Bruno, il s'est même passionné pendant quelque temps pour un

certain Mordente, qui avait inventé un compas à plusieurs branches[1]. En somme, ils ont une bonne culture d'amateurs et comme ils font profession de philosopher, ils ne manquent pas de théories.

Au chapitre des idées reçues : la critique d'Aristote. Le leitmotiv de leurs attaques renvoie toujours au problème de l'abstraction mathématique et par conséquent à une théorie des opérations mathématiques. Pour Bruno, comme pour Patrizi, les mathématiques portent sur le réel et il n'y a pas de spécificité des opérations mathématiques qui permettrait de distinguer un ordre du réel constitué de minimum ou d'atomes et un ordre des mathématiques fondé sur l'axiomatisation et la déduction à partir des axiomes. Cependant, c'est ici qu'apparaît le premier paradoxe. Nos penseurs reconnaissent tous deux qu'un raisonnement doit être logique et ordonné, mais ils refusent que cet ordre puisse avoir sa propre systématisation sans se rapporter expressément au contenu, c'est-à-dire au réel. Bruno en tire les conséquences sous la forme d'un jeu de mots : « Ignorantia minimi facit geometras hujus sæculi esse geametras et philosophos esse philasophos[2] ».

Pour eux, l'ordre rationnel calque l'ordre réel, le reflète en quelque sorte sous une forme plus ou moins adéquate, et ceci implique une théorie de la connaissance fondée sur l'idée que tout se répond dans l'univers, qu'au macrocosme correspondent des microsomes en nombre infini. Philosophes de l'expression d'un côté, philosophies réalistes de l'autre, ces réflexions renvoient, à la manière pythagoricienne, à un fondement ultime, stable et discret. C'est pourquoi aussi, deuxième paradoxe, ces platoniciens oublieront l'enseignement de leur maître sur les mathématiques. Ils ne discuteront pas le rôle des hypothèses comme en *République VII* et ils réfléchiront peu sur la méthode. S'ils retiennent la formule trop citée « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre », ils en oublieront les conséquences : la distinction entre les opérations « réelles » de l'arpenteur ou de l'artisan et la contemplation de ces réalités idéales presque parfaites que sont les êtres mathématiques et que Platon plaçait entre les Idées et le réel[3]. Pour eux, critiquer les mathématiciens de leur temps suppose qu'on récuse l'aristotélisme, c'est-à-dire, ici, la théorie qui sépare l'acte de la puissance et qui permet, dans une certaine mesure, de fonder la notion d'opération mathématique.

On se rappelle qu'Aristote avait très nettement formulé le statut des mathématiques : « S'il arrive aux objets dont la géométrie traite d'être des choses sensibles, elle ne les étudie pas cependant en tant que sensibles, et les sciences mathématiques ne seront pas pour autant des sciences du sensible ; mais d'autre part, elles ne seront pas non plus des sciences d'autres objets séparés du sensible »[4]. Il en résulte que les mathématiques ne sont ni immanentes au sensible, ni des réalités suprasensibles.

En effet, disait Aristote, si les mathématiques étaient immanentes au sensible, en divisant une ligne on aboutirait au point. Mais celui-ci, étant indivisible, on aboutirait à un illogisme, puisqu'il faudrait admettre que la ligne elle-même n'est plus divisible. De cette manière, le Stagirite attaquait certains mathématiciens, sans doute proches des pythagoriciens, qui pensaient que les êtres mathématiques quoique différents du sensible

doivent se trouver en acte dans le sensible. Sur ce point, Bruno et Patrizi sont formels : les êtres mathématiques sont en acte dans le sensible[5], et par conséquent il n'existe que des minima réels (qu'on les appelle atomes, monades, points, etc.). Par suite, la divisibilité du continu à l'infini leur paraît une invention diabolique qui prouve tous les vices de la méthode aristotélicienne.

La polémique porte sur la distinction entre l'acte et la puissance, distinction sur laquelle était fondée, chez Aristote, une théorie des opérations mathématiques rendant compte de la différence entre les processus d'abstraction pure et le réalisme finitiste qu'impliquait sa cosmologie. Théorie géniale puisqu'elle permettait, dans la perspective du Stagirite, de saisir à la fois l'infini comme non réalisé en acte dans la cosmologie, mais comme imaginable en puissance dans l'hypothèse de la divisibilité du continu. Ainsi sauvegardait-on les doubles exigences d'une intelligence opératoire et d'une compréhension de la physique. « Que la grandeur n'est pas infinie en acte, on l'a déjà dit. Mais elle l'est par division, car il n'est pas difficile de ruiner les lignes insécables : reste donc que l'infini est en puissance[6]. » Cette dissociation paraît parfaitement ridicule aux deux platoniciens : « Et quænam est hæc potentia, cujus nullus est actus ? »[7].

Il faudra donc renverser la problématique traditionnelle des mathématiques et se demander ce que peuvent signifier, dans la perspective du minimum, tout l'acquis de la géométrie, toutes les recherches sur la mesure et les proportions, toutes les hypothèses astronomiques et le mode de calcul qu'elles impliquent. A ces problèmes Bruno et Patrizi ont amplement répondu. Sans doute nous serons obligé de privilégier Bruno dans ces analyses : la subtilité de ses solutions l'imposent.

Si nous étudions ce problème, ce n'est pas pour nous arrêter complaisamment sur des « erreurs », si le terme a une signification en histoire des idées. Mais nous voudrions montrer contrairement à un lieu commun fort répandu chez certains spécialistes de la Renaissance que le platonisme n'est pas solidaire d'un progrès des mathématiques, mais qu'il était encore plus que l'aristotélisme un frein au développement des techniques nouvelles. Il fallait sortir de l'opposition classique entre Aristote et Platon pour reprendre autrement les questions laissées en suspens par Oresme, Buridan et les nominalistes du XV^e^ siècle. D'ailleurs ce sont les « aristotéliciens » de Padoue, Cardan, Tartaglia, Scipion del Ferro qui ont fait progresser réellement les mathématiques au XVI^e^ siècle. Quant aux « platoniciens » du XV^e^ siècle comme Luca Pacioli ou autres, ils ont surtout remis à la mode de vieilles spéculations sur le nombre, la divine proportion, mais ils n'ont guère apporté de nouveautés décisives. Sur ce point Duhem a raison de montrer le retard de la Renaissance par rapport aux recherches de la fin du Moyen Age[8]. Mais le problème que nous posons ressort de l'archéologie : comment se fait-il qu'un certain champ de recherches, qu'une certaine forme de savoir se structure de telle manière qu'il lui soit impossible de sortir des propres cercles dans lesquels elle s'enferme. Et ici, sont particulièrement intéressants les bricolages par lesquels Bruno et Patrizi ont dû passer pour éviter des solutions par trop grossières et par trop insoutenables.

II. UN EXEMPLE DE BRICOLAGE INTELLECTUEL : LES MATHÉMATIQUES DU MINIMUM

« Principium et fundamentum errorum omnium tum in physica, tum in mathesi est resolutio continui in infinitum » (G. Bruno, *De minimo*, p. 153 [9]).

Tout se joue, avons-nous dit, autour de la notion de minimum. Pourquoi revenir à des intuitions inspirées tantôt des Pythagoriciens, tantôt d'une mathématique atomiste, parfois des lignes insécables de Xénocrate ? La réponse est simple : Bruno tout comme Patrizi récusent l'idée qu'un individu puisse être composé d'une matière et d'une forme. Tous deux, ils cherchent à fonder une physique non aristotélicienne. Bruno est plus original dans la mesure où il tente de démontrer l'existence d'un univers infini peuplé de mondes en nombres infinis tournant autour de leurs propres soleils. Patrizi, plus prudent, récuse non seulement Copernic, mais toute infinitisation de l'univers. Il admet seulement qu'au-delà de cet univers se trouve un espace infini qui l'entoure. Mais les différences qui inspirent la cosmologie n'ont pas d'importance pour leur appréhension des mathématiques. Dans les deux cas, il s'agit de trouver les éléments minima qui constituent les corps de l'univers et de former une théorie de l'espace qui rende compte de la trame du cosmos. A partir de la combinaison de ces deux réalités nous verrons se nouer toutes leurs idées sur les mathématiques. Au point de départ, le problème consiste à expliquer comment se forme le continu et quelles sont les opérations mathématiques qu'on peut effectuer sur lui.

Comme les solutions de Bruno et de Patrizi ne se recouvrent pas exactement, nous serons obligé, pour plus de clarté, de les traiter séparément.

Bruno et le minimum.

Trois textes exposent les grandes lignes de la position du Nolain : le *De minimo*, l'*Adversus mathematicos*, l'*Acrotismus*. Sa thèse est assez extraordinaire, parce qu'elle cherche à sauvegarder le réalisme du minimum et l'apport de la géométrie euclidienne. Il lui faut donc faire la part d'une mathématique de l'atome et d'une certaine possibilité d'abstraction. Pour lui, le continu est constitué d'atomes ou de minima : « Le minimum est ce qui n'a pas de parties parce qu'il est la première partie [10] ». Le minimum apparaît donc comme l'unité primordiale qui constitue la trame du réel : atome dans le continu, monade pour le nombre. Mais ici, Bruno introduit une nouvelle notion, tout à fait imprévue et qui a pour rôle de faire comprendre le dépassement du simple discret. Le *terminus* que nous traduisons par limite « est une extrémité qui n'a pas de parties parce qu'elle n'est pas non plus partie » [11]. Qu'entendre par là ? Il semble qu'on ne puisse comprendre le *terminus* que par analogie. Comme l'instant aristotélicien qui n'existe pas réellement, la limite est requise pour faire comprendre l'intuition dynamique de la continuité, tout comme l'instant

rendait intelligible le temps. La limite en soi n'existe pas, elle permet seulement d'expliquer comment deux minima entrent en contact. La seule réalité du continu se réduit aux minima.

On sent immédiatement la difficulté. Sous prétexte de répondre aux arguments de *Physique VI* concernant le problème du contact, Bruno est obligé d'inventer une réalité aussi évanescente et aussi abstraite que les notions aristotéliciennes. En effet, si la limite n'a pas de réalité, le contact n'existe pas et le continu n'aura qu'une existence purement logique. Si la limite existe réellement, elle possédera une « sorte » de grandeur. Bruno le nie. Comment dépasser cette aporie ? La limite permet le contact, mais par elle-même ne crée pas le continu. Seuls les minima le permettent. « Termini... sunt enim quibus fit tactus aliorum, non autem quæ tangunt [12] ». Ainsi Bruno réintroduit des notions abstraites qu'il justifie théoriquement, mais qui, dans la pratique, l'amènent à dépasser le réalisme insoutenable du minimum. Et cela pour répondre à Aristote qu'il prétend réfuter.

Patrizi et les lignes insécables.

Moins subtil, Patrizi définit le maximum comme ce qui est le plus grand, le minimum comme ce qui est le plus petit [13]. Indivisible, sans dimension, le minimum se présente comme unité. Ontologiquement, il joue un rôle important puisqu'il est premier dans l'espace. Bien plus il semble antérieur à la création puisque Patrizi affirme que les atomes préexistaient à l'acte de formation : « Avant que nous l'habitions, ce monde que Dieu a fabriqué était vide, les atomes y volaient, le chaos tourbillonnait, la matière informe était agitée de mouvements désordonnés [14]. » Quoi qu'il en soit de la théologie bizarre de l'auteur, il se heurte au même problème que Bruno lorsqu'il s'agit de déterminer la nature du continu. Mais il choisit une solution originale en revenant à la vieille théorie des lignes insécables attribuée à Xénocrate. Il va combiner les définitions d'Euclide et un réalisme de l'espace.

Sur la ligne droite, il commence par accepter la définition traditionnelle : « Dixere veteres, lineam rectam eam esse, quæ inter sua puncta jacet ». Mais il ajoute ceci : « Sed nos addimus. Linea recta ea est, quæ inter duo puncta unum tantum spacium claudit. Unum autem spacium, id est, quod nullam intercipit latitudinem » [15]. Donc la ligne est une partie d'espace comprise entre deux points, alors que chez Euclide, il est seulement dit : 1) Que la ligne est une longueur sans épaisseur (Def. II). 2) Que ses extrémités sont des points (Def. III). 3) Qu'une ligne droite est une ligne qui se tient également entre ses points (Def. IV). Si Patrizi connaît les définitions habituelles, il va les interpréter dans un sens qui favorise son ontologie de l'espace. En effet, non seulement la ligne est une partie d'espace, mais en plus elle détermine le nombre. Comme l'ont affirmé les Pythagoriciens, le discret et le continu sont contemporains. Le un correspond au minimum, le deux à la ligne, le trois à la surface, le quatre au corps. Ce réalisme implique qu'une ligne ne puisse être prolongée à l'infini, ni divisée à l'infini, car il deviendrait nécessaire de supposer

qu'une ligne n'est pas bornée par des points. A la rigueur on peut imaginer l'opération, en feignant de poser une ligne « libérée » de ses points. Hypothèse absurde, puisqu'elle ne correspond à rien dans le monde.

La comparaison entre les deux philosophes est instructive. En retournant aux lignes insécables, Patrizi accuse Aristote de toutes les erreurs sans pourtant argumenter sérieusement contre lui. Son exposé reste moralisant puisqu'il reproche au Stagirite d'avoir écrit ses livres pour faire parler de lui. Quant aux solutions, elles nous paraissent fidèles à l'esprit de la *De nova universis philosophia :* une culture immense, maniée avec beaucoup de prétention et de morgue, le recours à des arguments d'autorité, mais aucune capacité pour résoudre les problèmes nouveaux qui se posaient à l'époque. Qu'il s'agisse de Copernic ou de mathématiques, Patrizi fait des gammes, il montre sa virtuosité, mais il n'invente rien. Tout se passe avec lui comme si la culture de la Renaissance, en cette fin du XVI[e] siècle, avait épuisé ses capacités de renouvellement.

En revanche Bruno montre plus d'imagination, non seulement en cosmologie, mais aussi dans le domaine des mathématiques. Il essaie de construire une solution au problème du continu qui reste à mi-chemin de l'abstraction et du réalisme grâce à l'utilisation de la notion de *Terminus*. Dans ce sens, il est fidèle à l'esprit des mathématiques de la Renaissance qui, si l'on en croit Koyré, a toujours été mi-concret mi-abstrait [17]. La divisibilité du continu nous permettra d'analyser le rôle de ces notions semi-abstraites.

La divisibilité et la mesure.

Qui parle de divisibilité s'engage dans les polémiques sur l'infini et l'on sait bien qu'il ne s'agit pas au XVI[e] siècle d'une question innocente. En critiquant la physique aristotélicienne, les philosophes depuis Nicolas de Cues s'étaient trouvés dans l'obligation de remanier la réflexion sur l'infini. L'enjeu dépassait de loin une simple réfutation du *De cælo* puisque toute la théologie (et par suite la cosmologie) étaient en cause. Seules nous intéresseront, dans le cadre de cette étude, les questions apparemment techniques de la divisibilité du continu.

A priori, pour les partisans du minimum, le problème est simple à résoudre. Il n'existe pas de possibilité de diviser le continu et on s'arrête à un élément ultime. Déjà Nicolas de Cues avait remarqué : « Secundum mentis considerationem, continuum dividitur in semper divisibile et multitudo crescit in infinitum ; sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quod atomum appelo [18]. » Une solution s'offrait qui ouvrait la voie à une théorie des opérations sans fermer le chemin de l'hypothèse du minimum. Sans nier totalement cette possibilité, Bruno et Patrizi feront preuve de moins de sagacité car pour eux la mathématique n'a pas d'autonomie. Patrizi, nous l'avons vu, se contente d'ironiser lorsqu'il imagine l'hypothèse parfaitement ridicule, à ses yeux, d'une ligne libérée de ses points. Bruno lui, va tenter de refaire avec l'infini la même opération qu'il avait réalisée avec le continu. La notion de *terminus* sera complétée par celle d'indéfini. « A quoi bon étendre en vain à l'infini cette puissance

mathématique qui n'est liée à aucun acte (comme l'est la puissance en physique) plutôt que de l'étendre raisonnablement à l'indéfini [19]. » Cette fois encore, une notion semi-concrète, semi-abstraite rendra compte de notre impossibilité pratique de diviser le continu, mais de notre possibilité réelle d'imaginer l'opération. Les mathématiques s'arrêtent là où l'expérience ne signifie plus rien pour nos sens ou pour notre pratique.

Mais on voit le paradoxe de cette mathématique atomiste que propose Bruno. Car si les minima sont réels, ils sont comme les atomes des matérialistes antiques, au-delà du seuil de notre perception. Or c'est au nom d'une opération réelle impossible à effectuer concrètement qu'on nous propose de récuser la divisibilité du continu. Et ceci en nous renvoyant à l'existence d'atomes dont nous n'avons aucune expérience. La notion d'indéfini joue alors un rôle de diversion dans une stratégie de guerre froide anti-aristotélicienne. 1) On récuse la distinction acte/puissance pour la transposer dans celle de réel/imaginaire. 2) On remplace l'infiniment petit par l'indéfini. 3) En cours de route, on perd l'idée même d'opération.

Toute la singularité des mathématiques de Bruno se trouve dans ces trois propositions.

La théorie de la mesure (que nous effleurerons rapidement) ne fera que confirmer ce point de vue. « Metiri est mentiri » affirme le Nolain dans le *De minimo* et il écrit tout un opuscule, les *Articuli adversus mathematicos*, pour dénoncer les erreurs des géomètres, des astronomes et de tous ceux qui font profession de croire à la perfection des mesures. Très consciemment, il s'élève contre un certain nombre de lieux communs de l'époque : l'amour de l'ordre cosmique, la *divina proportio*, la supériorité de l'immobile sur le mouvement, la perfection des sphères et des astres. Ses raisons, fondamentalement inspirées par son ontologie, le conduisent à récuser les prétentions des savants.

Du point de vue physique, la position de Bruno est claire : partisan de l'animisme, il considère que tous les corps sont des êtres singuliers, incomparables entre eux, non mesurables, mus uniquement par le désir et la recherche de l'équilibre biologique. Aussi, contrairement à Copernic, il n'est pas fasciné par la régularité du mouvement des astres et il refuse d'accorder tout crédit à l'hypothèse des orbes célestes. Pour lui, l'ordre apparent du ciel n'est qu'une illusion d'optique due à notre éloignement. En réalité, les planètes vivent tout comme les autres corps et elles se meuvent relativement librement autour de leur source de chaleur, c'est-à-dire leur soleil. Rien ne sert alors d'échafauder des théories compliquées sur les épicycles ou les déférents. Si le système de Ptolémée est faux, c'est parce qu'il décrit des apparences contrairement à celui de Copernic qui renvoie à la vérité des choses. En astronomie comme en mathématique, le véritable philosophe se libère des hypothèses pour ne refléter que le réel. Et Bruno critique violemment la préface qu'Osiander se crut obligé d'ajouter au *De revolutionibus orbium cœlestium*, en montrant que Copernic n'a jamais conçu le mouvement de la terre comme une fiction commode : « Non seulement, il fait office de mathématicien qui suppose, mais encore de physicien qui démontre le mouvement de la terre [20] ». L'animisme du Nolain se combine avec un réalisme astronomique qui,

très curieusement, cependant lui interdit de concevoir les principes élémentaires d'un ordre du cosmos. Comme l'a bien expliqué l'astronome italien Schiaparelli, la terre se meut pour Bruno à la manière d'un gros ballon, plutôt que suivant les lois rigoureuses de la mécanique céleste[21]. L'ordre approximatif de l'univers et la régularité apparente des mouvements des astres ne s'explique qu'à travers un modèle biologique d'équilibre et de bien-être. Dans ces conditions, toute théorie de la mesure ne peut que renvoyer au monde illusoire des abstractions.

Diviser un angle, mettre en rapport deux corps, comparer deux lignes revient pour le Nolain à rechercher les minima qui constituent cet angle, ces corps ou ces lignes. Toute construction géométrique se réduit à une analyse de la composition des minima, exactement comme dans un jeu d'enfant. On imagine les résultats : par exemple, le centre d'un cercle ne peut entrer en contact qu'avec six minima, donc il n'est pas possible de mener réellement plus de six rayons. De même, une ligne droite ne peut se diviser en deux parties égales que si le nombre des minima qui la composent est pair. Quant à la question des irrationnelles elle se résout d'elle-même en un merveilleux tour de passe-passe : « Omnis tractatio ab alogia et asymetris magnitudinibus ab ignorantia profecta est[22]. » Deux mille ans de réflexion sont balayés sans hésitation, semble-t-il.

Pourtant, un problème se pose. Comment se fait-il qu'un partisan de la *coincidentia oppositorum,* un admirateur de Nicolas de Cues ait pu se laisser entraîner à de telles pauvretés pour le plaisir de mener une polémique contre les « mathématiciens » ? Pour répondre, il faut distinguer deux questions : l'une porte sur l'ontologie du Nolain, l'autre sur son évolution dans les dernières œuvres. A l'époque du *De la Causa, principio e uno* (1584), Bruno est très influencé par Nicolas de Cues et il croit à la vertu pédagogique des mathématiques : « L'intellect qui veut se libérer et se détacher de l'imagination à laquelle il est lié, a recours aux mathématiques et aux figures symboliques pour comprendre par leur moyen ou par l'analogie qu'elles offrent, l'être et la substance des choses et ramener la multiplicité et la diversité à une seule et même racine[23] ». A cette époque, les mathématiques se présentent comme un auxiliaire précieux de l'ontologie dans la mesure où elles permettent de ramener à l'unité la diversité. Et dans la *Causa,* Bruno ne se fait pas faute de reprendre les exemples du Cusain sur le passage à la limite ou la transformation des opposés. « Inventeur des plus beaux secrets de la géométrie », le Cusain sert de guide pour prouver qu'à la limite il n'y a pas de distinction entre le cercle infini et la ligne droite, entre le maximum infini et le minimum. Mais ces emprunts à *La docte ignorance* (souvent infidèles à l'esprit du Cusain) ont pour but de fonder l'existence d'une substance infinie, unique. Bref, Bruno utilise Nicolas de Cues dans l'élaboration de son système à tendance moniste et infinitiste.

En vieillissant, il se radicalise, et, s'il n'abandonne jamais la *coincidentia oppositorum,* il repose dans une autre perspective le problème de l'unité. En fait, deux théories coexistent dans les dernières œuvres. La première est toujours fidèle aux intuitions de jeunesse : « Dans le minimum, le simple, la monade, tous les opposés sont une seule et même chose,

pair et impair, fini et infini ; c'est pourquoi, ce qu'est le maximum, le minimum l'est aussi[24] ». La seconde théorie rejoint les problèmes techniques dont nous avons parlé. A cette époque Bruno ne cherche plus à fonder un monisme de la substance, mais un atomisme fort proche par certains côtés du matérialisme antique. Le minimum n'est plus seulement ce qui s'évanouit à travers la *coincidentia oppositorum,* mais l'élément réel qui se diversifie selon divers modes d'approche. Cette complexité du réel ne remet-elle pas en cause la coincidence ? Nous ne le croyons pas. Quand Bruno réfléchit sur l'infini, il maintient les schémas du Cusain tout en les infléchissant dans un sens qui lui est propre : l'animisme. Lorsqu'il parle de mathématiques, il se livre à son petit jeu de construction favori...

Remarques provisoires en guise de conclusion.

Nous ne généraliserons pas, puisque nous savons très bien que d'autres penseurs, sans doute moins préoccupés de théorie, ont évité les questions bizarres dont nous venons de parler. Mais, il reste tout de même une question : comment ont pu se combiner dans la configuration du savoir propre à Bruno et à Patrizi un certain nombre d'obstacles ? Comment se fait-il qu'ils aient retrouvé, en poursuivant chacun deux œuvres très différentes, des problèmes semblables ? Comment ont-ils été conduits à des solutions étrangement ressemblantes ?

Nous avons parlé au début d'obstacle épistémologique et nous avons dit que le réalisme du point ou de la ligne semblait décisif pour comprendre nos deux philosophies. Pourtant, cette première approximation ne saurait nous satisfaire totalement dans la mesure où elle passe sous silence d'autres facteurs peut-être essentiels. Car il faut se demander pourquoi Bruno ou Patrizi se sont cru obligés de s'opposer à une vénérable tradition qui semblait un acquis définitif du savoir. Il ne peut s'agir seulement d' « erreurs ».

A notre avis, seul l'aspect révolutionnaire de leurs philosophies peut expliquer leurs idées mathématiques. Tous les deux se sont trouvés dans la même situation de refus du consensus philosophique traditionnel. Contrairement aux Florentins de la fin du XV[e] siècle qui cherchaient à englober toutes les vérités éparpillées jusque-là et qui tentaient de développer la *perennis philosophia,* Bruno et Patrizi sont nés à une époque où l'humanisme s'essouffle et où on sent vaciller les fondements de la *concordantia philosophorum.* La tradition s'impose encore dans sa majesté, mais elle ne répond plus aux nouveaux problèmes. On commente encore par habitude (Patrizi y passera sa vie), mais on sait qu'il faudrait trouver autre chose. Telesio s'y essaie de son côté et son œuvre a marqué les deux penseurs. C'est dans l'excès, l'affirmation de soi, la vanité, le baroque même que Bruno et Patrizi prennent conscience. Ils se présentent comme des novateurs (nous dirions des révolutionnaires aujourd'hui) et c'est au sein de leurs recherches héroïques que naît l'effet de méconnaissance qui caractérise leurs idées mathématiques. Suivre le consensus sur ce point, les aurait conduits à accepter les idées toutes faites. Alors comme tous les novateurs, ils ont attaqué et se sont allégrement trompés (qu'importe

à l'utopiste que sa science soit fausse si elle est logiquement déduite ?). Les erreurs de Bruno et de Patrizi ne naissent pas de l'ignorance, mais de la violence même de la contestation qu'ils font subir au discours. L'effet de méconnaissance devait accompagner cette torsion par laquelle ils essayaient de sauter sur vingt siècles.

Hélène VÉDRINE,
Université de Panthéon-Sorbonne.

1. Giordano BRUNO. *Due Dialoghi sconosciuti e due dialogi noti, Idiota triumphans. De somnis interpretatione, Mordentius, De Morendenti circino,* publiés par G. AQUILECCHIA, Rome 1957.

2. Giordano BRUNO, *Adversus mathematicos,* p. 21. Nous citons dans les éditions suivantes : 1) pour les textes latins, *Opera latine conscripta,* ed Fiorentino, Tocco, Vitelli, Naples/Florence 1879-1891, reprises en fac-similé, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962. 2) Pour les œuvres italiennes, dans la troisième édition de G. Aquilecchia, Florence 1958.

3. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, 1908.

4. ARISTOTE, *Métaphysique* M 1076 b sq.

5. PATRIZI, *De rerum natura, libri II, Priores, Alter de Spacio Physico, Alter de Spacio Mathematico,* Ferrare 1587. Ce texte est reproduit sans grande différence dans *Nova de Universis philosophia,* Ferrare 1951, Venise 1593. Ce livre est assez rare. Il en existe un exemplaire à la Bibliothèque nationale. La phrase citée se trouve dans l'opuscule *De rerum natura,* p. 20 verso, ligne 6.

6. ARISTOTE, *Physique* III, 206 a.

7. BRUNO, *Acrotismus,* p. 152.

8. DUHEM, *Les origines de la statistique,* Paris 1905-6, p. IV.

9. BRUNO, *De minimo,* p. 153.

10. *Id.,* p. 284. « Est minimum cujus nulla pars est, prima quod est pars. Terminus est finis cui nec, quod neque pars est ».

11. *Terminus,* terme difficile à traduire. Euclide, dans la traduction Heiberg de Teubner : « Terminus est, quod alicujus rei extremum est ». Heath, dans l'édition anglaise : « A boundary is that which is an extremity of anything ». Dans l'ed. Candalla (Lyon 1578) : « Terme est l'extrémité de quelque chose ». Il est bien entendu que nous n'employons pas limite au sens moderne (Cauchy).

12. *De minimo,* p. 161.

13. *De spacio mathematico,* p. 18.

14. *De spacio physico,* p. 14.

15. *Nova de universis philosophia,* p. 70.

16. EUCLIDE, *Eléments* (Nous avons utilisé l'édition Heath dont les commentaires sont essentiels pour l'histoire des mathématiques).

17. KOYRE, in *Histoire générale des sciences,* T. 2, p. 50-51.

18. NICOLAS DE CUES *De Idiota,* p. 162 (Ed. de Bâle, 1565).

19. *De minimo,* p. 159.

20. *Cena de le ceneri,* p. 80.

21. Cité par TOCCO, les *Opere latine di G. B.,* Florence, 1889, p. 314.

22. *De minimo,* p. 250.

23. *De la causa,* p. 330.

24. *De minimo,* p. 147.

LA TRADITION MATHÉMATICO-MUSICALE DU PLATONISME ET LES DÉBUTS DE LA SCIENCE MODERNE

Je n'ai commencé à travailler que récemment sur cet aspect musico-mathématique de la tradition platonicienne et, à l'exception de Kepler, sur qui j'ai publié un article il y a quelques années [1], je n'ai étudié à fond aucun des auteurs ou des sujets dont je ferai mention. Tout ce que je dirai donc ne sera qu'une reconnaissance provisoire du terrain ; je veux seulement proposer des projets de recherche qui seraient, je crois, fructueux, et j'espère moi-même en réaliser quelques-uns.

On peut prendre comme symbole de cette tradition l'harmonie céleste, la *musica mundana* de Boëce. Jusqu'ici cette conception a été étudiée surtout comme thème litéraire, comme groupe de métaphores et de lieux communs — je pense à l'article magistral de James Hutton, intitulé trop modestement « Some English Poems in Praise of Music » [2]. Ce que j'essayerai d'examiner aujourd'hui, au contraire, c'est l'importance de la *musica mundana* en dehors de la litérature, ses rapports réels et précis, non métaphoriques et généraux, avec les sujets suivants : la musique pratique, l'astronomie et la cosmologie, l'astrologie et la magie, l'architecture, les mathématiques et les débuts de la science moderne.

Dans cette tradition on peut distinguer deux tendances, deux fils déjà étroitement emmêlés dans Platon :

1) la numérologie, la mystique du nombre ;

2) la musique comme science, l'idéal d'un univers mathématique. Ces deux tendances entrent en conflit et commencent à se séparer au XVII[e] siècle, par exemple, dans les controverses entre Robert Fludd et ses adversaires, Kepler, Mersenne et Gassendi [3]. Ce schéma est sans doute trop simplifié, mais comme hypothèse provisoire il peut nous servir de guide dans le labyrinthe assez vaste que nous allons explorer.

Or, il est évident que des deux aspects de notre tradition, le premier, la numérologie, est pour nous de beaucoup le plus rebutant, le plus éloigné de nos habitudes intellectuelles ; et c'est précisément pour cela, je crois, que nous ne devrions pas le négliger, pas esquiver les problèmes qu'il pose, et surtout pas le mépriser, au moins sans avoir fait des efforts sérieux pour le comprendre, pour y trouver ce qu'il a de valeur. Il est possible naturellement que cette tentative n'aboutisse à rien : c'est là un risque que nous devons courir en toutes recherches vraiment exploratrices. Nous

trouverons peut-être que dans une large mesure la numérologie n'est qu'un jeu enfantin et ennuyeux, jeu qui consiste à collectionner des groupes de choses dont le seul caractère commun est celui de contenir le même nombre de choses — les sept jours de la semaine, les sept planètes, les sept dons du Saint-Esprit, etc. Mais, quand même, nous serions toujours obligés d'expliquer l'intérêt que la numérologie a inspiré à tant de penseurs, dont plusieurs de la plus grande importance, tels que Platon (le terrible nombre nuptial dans le livre VIII de la *République*)[4], Macrobe (*Commentaire sur le Songe de Scipion*)[5], Francesco Giorgi (*Harmonia Mundi*, 1525)[6], Robert Fludd[7], même Leibniz, et on pourrait multiplier les exemples ; en plus, il y a le vaste champ de la mystique numérologique du Moyen Age, que je ne connais que par les ouvrages de V. H. Hopper, de Hermann Albert, et de Huizinga[8].

Il y a, d'ailleurs, au moins deux chemins numérologiques qui nous mènent à des résultats d'une valeur incontestable :

1) les spéculations arithmétiques sur les différents genres de nombre : nombres carrés, cubiques, triangulaires, premiers, parfaits, etc. (par exemple les nombres triangulaires aboutissent au triangle de Pascal, et par là au théorème binôme) ;

2) l'importance de certains nombres dans la métaphysique néoplatonicienne et la théorie chrétienne : *to hen kai tagathon*, l'Un et le Bon, c'est-à-dire le Dieu suprême de Platon, les monades de Proclus et de Leibniz, les triades des néoplatoniciens, la trinité chrétienne par exemple dans le *De Trinitate* de saint Augustin, et, à un niveau plus élevé, les analogies géométriques de Nicolas de Cues et de Kepler. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles cette métaphysique s'enrichit d'autres dimensions : le zéro s'ajoute à la série des nombres et les mathématiciens commencent à distinguer les différentes espèces de l'infini. Et on trouve par conséquent des spéculations très intéressantes : Leibniz, qui trouve dans ses nombres binaires la *creatio ex nihilo* et les sept jours de la création biblique[9] ; la préface de l'*Algèbre* de Thomas Harriot, où encore une fois la *creatio ex nihilo* est trouvée dans les équations de force x ... = 0[10] ; ou George Cheyne, disciple de Newton, qui dans son *Philosophical Principles of Religion* accorde une large place aux différentes espèces mathématiques de l'infini[11]. On pourrait peut-être ajouter à ces deux courants numérologiques un troisième : les tentatives récentes de découvrir des structures numériques d'une portée symbolique dans la poésie du Moyen Age et de la Renaissance, tentatives qui dérivent de quelques suggestions faites par Curtius dans son *Lateinisches Mittelalter*[12]. Je suis moi-même un peu inquiété par cette véritable vague de publications érudites mais extrêmement conjecturales.

Les rapports avec notre tradition de quelques-uns des sujets que je viens d'énumérer sautent aux yeux : la cosmologie et l'astronomie, à partir du *Timée* de Platon jusqu'à l'*Harmonice Mundi* de Kepler ; mais d'autres sont moins évidents, et je veux maintenant les indiquer brièvement.

Des rapports, d'une certaine espèce, de la *musica mundana* avec la *musica instrumentalis* sont bien connus. Dans la tradition litéraire de la louange de la musique, la *Laus Musices*, l'harmonie céleste est solidement

établie, et ces éloges se trouvent régulièrement au début de traités ordinaires sur la musique. Mais, comme je l'ai déjà dit, les liens que je cherche sont moins métaphoriques que ceux qui reposent sur une conception très générale et vague de la proportion et de l'harmonie ; j'espère trouver des rapports plus précis qui, d'une part, exercent une influence sensible sur la musique pratique, et, d'autre part, mènent à la formation de théories de la consonance ou à une explication de la puissance affective de la musique. Vous vous rappelez que dans la louange de la musique traditionnelle on trouve toujours cités des exemples des merveilleux effets de la musique ancienne, par exemple Timothée et Alexandre[13]. Ces deux thèmes, la *musica mundana* et les *meravigliosi effetti della musica antica*, nous fournissent un bel exemple d'un phénomène historique très important : une tradition se pétrifie, elle est transmise pendant des siècles par des auteurs qui se copient l'un l'autre, et puis tout à coup elle recommence à vivre, elle cesse d'être purement litéraire, son contenu intellectuel est examiné sérieusement et développé, et l'on essaye d'en tirer des conséquences pratiques, comme ont fait certains humanistes du XVI^e^ siècle à l'égard des effets de la musique, par exemple l'Académie de Baïf[14] et la *Camerata* florentine[15], et, à l'égard de l'harmonie céleste, Ficin[16] et Kepler[17]. On peut voir dans le commentaire de Macrobe jusqu'à quel point cette tradition est devenue même dans l'antiquité non seulement ankylosée, mais tout à fait privée de vie. Bien qu'il transmette fidèlement et correctement les raisons mathématiques de la gamme pythagoricienne, Macrobe ne comprend même pas que ce sont des raisons ; il constate qu'on ne peut pas diviser un ton (9 : 8) en deux demi-tons égaux, mais il croit que c'est parce que l'on ne peut pas diviser 9 en deux nombres entiers égaux[18] (la vraie difficulté, naturellement, c'est qu'il n'y a pas de racine carrée rationnelle de 8).

Pour revenir aux rapports de notre tradition avec la musique pratique :

Premièrement, l'harmonie céleste peut servir de thème principal dans une œuvre musicale, comme dans les Intermèdes florentins de 1589[19], ou dans le *Balet de la Royne* de 1581 et les autres fêtes de ce mariage[20].

Deuxièmement, par le moyen de l'astrologie, notre tradition a influé sur les tentatives de Ficin de créer une musique d'une puissance magique, son chant orphique, et sur les transformations ultérieures de sa magie, telle que celle de Paolini, qui l'a transférée à la rhétorique, ou celle de Campanella, qui l'a pratiquée en secret avec le pape Urbain VIII pour contrecarrer les effets dangereux d'une éclipse[21]. Et il ne faut pas oublier l'explication impressionnante de la force affective de la musique qu'a donnée Ficin par sa théorie du *spiritus*[22] — et, entre parenthèses, quelqu'un devrait étudier sérieusement ses commentaires sur le Timée, d'où il paraît qu'il avait lu en manuscrit les *Harmonica* de Ptolémée[23].

Troisièmement, le côté mathématique et astronomique de la tradition, l'effort pour trouver des correspondances précises entre les proportions musicales et les distances, les vitesses ou les orbites des planètes, a amené un penseur au moins, Kepler, à formuler une théorie profonde et originale pour expliquer la puissance émotive de la musique, et à donner son appui

à l'usage d'une certaine gamme, à savoir, la gamme naturelle [24]. C'est par cette question des différents systèmes d'accord, des différentes gammes possibles, que notre tradition a d'importantes relations avec la science, et naturellement avec la musique pratique.

Avant de donner quelques exemples de ces dernières relations, je veux faire deux remarques d'ordre général. D'abord, les sources pour les rapports de la musique avec la science pendant le XVII[e] siècle et la fin du XVI[e] sont très riches, accessibles pour la plupart dans des éditions modernes, et jusqu'ici très peu étudiées, au moins du point de vue que je voudrais proposer, c'est-à-dire : considérer la théorie musicale comme une science et comparer ses méthodes à celles des autres branches des sciences. Un bon point de départ pour cette entreprise serait l'œuvre immense de Mersenne, et surtout sa correspondance.

Deuxième remarque : il y avait des adversaires de notre tradition, des penseurs qui rejetaient en bloc la base mathématique des intervalles musicaux et qui proposaient une enquête strictement empirique sur les causes de la consonance et de la dissonance, et une gamme empiriquement établie : parmi les anciens, Aristoxène [25], parmi les modernes, Francis Bacon et Campanella [26], mais non pas, comme on l'a dit, Vincenzo Galilei [27], et sans doute d'autres que je ne connais pas. Si on étudiait ces points de vue opposés et les controverses éventuelles — John Dee, dans sa fameuse préface à l'*Euclide* de Billingsley (1570) [28], parle de disputes entre « Harmonists and Canonists » — on serait sûrement à même d'éclairer les rôles respectifs dans la science naissante de l'empirisme et de la théorie mathématique plus ou moins *a priori*. On a déjà fait quelques pas dans cette direction : il y a l'excellent ouvrage de Barbour sur l'histoire du tempérament [29] ; un article de Crombie intitulé *Mathematics, Music and Medical Science* [30] ; une longue étude de Palisa sur Vincenzo Galilei, Benedetti et Zarlino [31], qui, à mon avis, contient de graves erreurs, et un article de Stillman Drake [32], basé sur cette étude, qui est encore pire. Mais il reste beaucoup à faire. Dans le cas des deux Galilei, il y a un réseau de relations personnelles qui pourrait servir de point de départ : Galilei père et fils, les musiciens humanistes Girolamo Mei, source principale des idées de Vincenzo Galilei, et Giovanni dei Bardi, protecteur de la *camerata* florentine, qui a publié un traité archimédien sur les corps nageants [33], d'où il paraît que Galilei fils a été son précepteur, et, finalement, Gian-Battista Doni [34], historien de la *camerata*, en correspondance avec Mersenne, et ami du grand Galilei.

Un autre des sujets que j'ai énumérés, l'architecture, a plusieurs rapports étroits avec la musique céleste et terrestre. D'abord, pendant la Renaissance on construisait quelquefois des bâtiments selon un système de proportions musicales, comme l'a démontré Wittkower [35] ; et nous possédons le plan musical de Francesco Giorgi pour l'église de San Francesco della Vigna à Venise [36]. En second lieu, les chapitres de Vitruve sur la musique sont aristoxéniens, c'est-à-dire, en opposition avec notre tradition ; et un des commentateurs du XVI[e] siècle, Daniele Barbaro, le blâme sévèrement de cette erreur, et ensuite nous donne un traité orthodoxe, pythagoricien, sur la musique [37]. Il vaudrait bien la peine d'examiner d'autres commentaires sur Vitruve, et il y en a beaucoup.

Les relations de la théorie musicale avec les mathématiques sont d'une haute antiquité ; elles remontent à l'époque pré-platonicienne où l'on a découvert les raisons numériques des consonances parfaites, découverte attribuée à Pythagore. Paul Tannery [38] a donné une démonstration convaincante de l'influence très ancienne de problèmes musicaux sur la pensée mathématique des Grecs, par exemple dans les livres V et VI d'Euclide les raisons carrées et cubiques sont appelées raisons doublées et triplées, terminologie tout à fait naturelle dans un contexte musical, où pour ajouter deux intervalles égaux l'un à l'autre il faut prendre le carré de leur raison (une quinte plus une quinte, ou deux fois une 5[e] égale 3 à 2 carré, c'est-à-dire 9 à 4). La découverte des quantités irrationnelles, aussi attribuée aux pythagoriciens, produit d'autres cas de l'influence de la musique sur les mathématiques, par exemple l'invention très ancienne de méthodes pour trouver des approximations successives à la racine carrée de deux, ou à d'autres racines sourdes — il est plus probable qu'elles proviennent de tentatives de diviser l'octave ou le ton en deux parties égales que des besoins d'architectes ou d'autres techniciens, qui avaient à leur disposition des constructions géométriques très simples pour ces quantités irrationnelles. A propos, il ne faut pas oublier que le terme grec pour une raison mathématique est *logos*. Pour des penseurs tels que Kepler ou Meibom [39], qui croyaient que les idées géométriques sont coéternelles avec Dieu, le commencement de l'Evangile selon saint Jean a dû avoir une signification étrange : *En arche en ho logos*.

Je voudrais souligner l'importance capitale de cette découverte très ancienne des raisons mathématiques des consonances, son importance comme origine principale de la tradition géométrique et scientifique des Grecs, et par là de la science moderne. Ce qu'on a découvert est le fait extraordinaire que certaines données immédiates et sensibles de la conscience sont en correspondance exacte avec de simples raisons numériques, qui ont toutes la même forme, à savoir, superparticulaire ($n + 1 : 1$). Et cette correspondance a été établie empiriquement au moyen du monocorde, le *kanon monochordos*, vrai instrument scientifique, encore en usage au XVII[e] siècle [40] (nous savons que celui de Chr. Huygens avait cinq pieds de longueur). Nous nous apercevons par un sentiment immédiat de la justesse ou de la fausseté d'une octave ou d'une quinte, perception très précise ; si nous les accordons par l'oreille de sorte qu'elles soient parfaitement justes, et si ensuite nous en prenons les mesures sur le monocorde, voilà ! les longueurs sont dans les rapports d'un à deux, et de deux à trois. On pouvait donc espérer que toutes les qualités sensibles, les couleurs, degrés de chaud et de froid, etc., révéleraient de la même façon des proportions simples et élégantes — que la structure fondamentale de l'univers physique se composait de rapports mathématiques semblables à ceux de la musique.

Or, l'autre assemblage d'observations empiriques et exprimables dans une forme mathématique était l'astronomie, science encore plus ancienne que la musique. Dans ce cas nous n'avons pas affaire à la corrélation extraordinaire de qualités sensibles ou secondaires avec des raisons numériques ; et la géométrie de l'astronomie pré-copernicienne n'est ni

simple ni élégante. Mais quand même, on pouvait « sauver les phénomènes » par moyen de la figure la plus simple et la plus belle, le cercle, bien qu'on eût besoin de beaucoup d'épicycles pour les planètes. C'était donc tout à fait naturel de mettre ensemble la musique et l'astronomie, et c'est pour cela que nous avons l'harmonie céleste, déjà dans le *Timée*[41] et la *République*[42] de Platon.

Les raisons musicales que Pythagore a peut-être découvertes et que nous trouvons dans le *Timée*, sont celles de la gamme dite pythagoricienne, où la consonance la plus petite est la quarte et où les tierces et les sixtes sont dissonantes. C'est cette gamme qui a prévalu, au moins en théorie, jusqu'au XVI^e^ siècle, où elle a commencé à céder la place à la gamme naturelle[43]. Celle-ci, comme vous le savez, est basée sur la série naturelle des sons harmoniques ; mais elle a été inventée longtemps avant la découverte des harmoniques — on la trouve déjà chez Ptolomée[44], par qui Ficin en a eu connaissance (dans son commentaire sur le *Timée* il donne les raisons consonantes des tierces et des sixtes)[45]. On est arrivé à la gamme naturelle en employant la proportion harmonique (si a> b> c, a/c = a-b/b-c ; b, donc, la moyenne harmonique entre a et c = 2 ac/a + c) pour diviser l'octave dans une quinte et une quarte, la quinte dans une tierce majeure et une tierce mineure, et la tierce majeure dans un ton majeur et un ton mineur. En plus, la série mathématique dite harmonique nous mène directement à la série naturelle des sons harmoniques : 1, 1/2, 1/3, 1/4..., puisque c'est comme cela qu'une corde se divise effectivement en parties vibrantes[46]. Il me semble, en effet, étonnant que la découverte des harmoniques soit si tardive ; on aurait cru qu'on serait tombé là-dessus tout simplement en jouant du violon, et encore plus facilement de la trompette ou de la tromba marina. Mais Descartes, dans son *Compendium Musicae* de 1618, n'est que sur le point de les découvrir ; il constate que le phénomène, connu depuis longtemps, de la vibration sympathique a lieu avec des cordes, non seulement accordées à l'unisson, mais aussi à l'octave et à la douzième[47]. Dans l'*Harmonie Universelle* (1636) Mersenne rapporte des observations d'harmoniques supérieurs à la douzième[48] ; mais, même vers la fin de sa vie, il est toujours perplexe et embarrassé pour les expliquer — en 1647 il écrit à Constantin Huygens pour lui demander son aide dans l'éclaircissement de ces problèmes[49]. Et en 1675 Chr. Huygens donne une série qui n'est pas tout à fait correcte (une dixième pour le cinquième harmonique, au lieu d'une tierce et deux octaves)[50].

Ces deux gammes, qui étaient en concurrence pendant le XVI^e^ siècle, c'est-à-dire la pythagoricienne — préconisée par V. Galilei dans son *Dialogo* (1581), mais non pas dans son *Discorso* (1589)[51] — et la naturelle (préconisée par Zarlino), ne sont que des modèles mathématiques auxquels la musique en pratique fait des approximations assez vagues. Mais tout de même, le choix de modèle est important, et les différences qui en résultent sont bien sensibles[57] ; de là, la littérature énorme sur ce sujet aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Or, ces deux gammes sont instables, c'est-à-dire que les chanteurs risquent de changer de diapason pendant qu'ils chantent, de finir sur un ton autre que celui sur lequel ils ont commencé. La gamme

naturelle est extrêmement instable même pour la musique diatonique, à moins de tempérer une des quintes ; la pythagoricienne est utilisable si la musique contient peu de modulations, mais elle a le défaut, pour la polyphonie, de tierces et de sixtes très âpres[53]. Et, qui plus est, pour les instruments à diapason fixe, c'est-à-dire les instruments à clavier et à touches, on ne peut se servir ni de l'une ni de l'autre, mais il faut une gamme tempérée. Ici encore une fois nous avons deux systèmes rivaux, le tempérament égal et celui de ton moyen ; mais celui-là est le seul possible pour les instruments à touches, et celui-ci, à cette époque, était presque toujours employé pour les instruments à clavier. Dans les deux cas nous avons affaire à des quantités irrationnelles : dans le tempérament de ton moyen le ton a la raison de $\sqrt{5}$ à 2, et dans le tempérament égal le demi-ton a la raison de la 12^e^ racine de 2 à 1. Dans l'antiquité Aristoxène avait proposé de diviser l'octave en 12 intervalles égaux, c'est-à-dire le tempérament égal, mais cette division devait se faire par l'oreille, ce qui n'était pas du tout facile avant la découverte des battements. A la fin du XVI^e^ siècle les théoriciens étaient à même de résoudre les problèmes mathématiques du tempérament. V. Galilei, en 1581, donne une approximation excellente et simple au tempérament égal, à savoir : on ôte successivement la 18^e^ partie de la longueur de la corde, et l'erreur, que Kepler a calculée, est très petite $(17/18)^{12} = ,50363$)[54]. Il y avait aussi des méthodes quasi géométriques pour trouver deux moyennes proportionnelles, ce qui vous donnerait la racine cubique de 2, et, en prenant deux fois la racine carrée de cette quantité, on arrive à la 12^e^ racine[55]. Un mathématicien célèbre de cette époque, Simon Stevin, a même avancé la théorie bizarre que les intervalles tempérés étaient les consonances naturelles, auxquelles les proportions simples, 3 : 2, 5 : 4, etc. n'étaient que des approximations[56] ; mais les penseurs scientifiques du XVII^e^ siècle, tels que Beeckman, Descartes, ou Chr. Huygens, n'ont pas hésité à rejeter cette théorie pour des raisons empiriques — parce que les consonances non-tempérées sont plus douces[57]. Il est évident que, après l'invention des logarithmes, on a possédé une méthode très simple pour trouver des approximations à la 12^e^ racine de 2 ; et voilà un autre fait négatif et surprenant : bien que le premier ouvrage de Napier sur les logarithmes date de 1614[58], personne, que je sache, ne les a employés pour calculer des systèmes de tempérament avant Huygens, qui l'a fait vers 1660[59].

***

Je veux maintenant faire une petite digression : vous faire remarquer que les quantités irrationnelles ont quelque chose de mystérieusement effrayant (*awe-inspiring*). Pensez, sérieusement, à une décimale non-périodique interminable (c'est-à-dire une définition orthodoxe d'une quantité irrationnelle) ; ou pensez à une série infinie dont la somme converge sur un nombre rationnel par exemple 1 = 1/3 + 1/9 + 1/27... = 3/2), ou à la quantité infinie de nombres rationnels entre deux autres nombres rationnels, si proches l'un de l'autre qu'ils soient, et ainsi de suite[60]. Vers la fin du
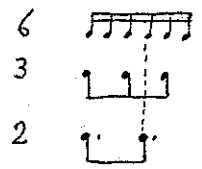
XVI[e] siècle le mathématicien se trouvait entouré d'infinités de toute espèce, non seulement l'univers infiniment grand [61] et infiniment petit, mais en plus toutes ces séries infinies qui s'approchent éternellement, et de plus en plus lentement, d'un nombre rationnel ou d'une racine sourde et n'y arrivent jamais ; tandis que jusque-là l'infinité et l'éternité n'appartenaient qu'à Dieu. Il n'est donc pas étonnant que ceux qui ont compris et accepté qu'un système inventé par l'homme fasse place à tous ces abîmes d'une profondeur infinie soient des penseurs d'une imagination audacieuse [61a], effrénée et de tendance mystique très marquée ; Pascal qui pose l'homme entre l'infiniment grand et l'infiniment petit (et « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ») [62] ; Napier qui commente sur l'Apocalypse [63] ; Kepler qui adore son Dieu géométrisant et qui emploie constamment les métaphores sexuelles les plus extraordinaires [64] ; Leibniz, qui, comme je l'ai dit, trouve la création biblique dans ses nombres binaires [65] ; Newton, crypto-arien, qui passe des heures à copier des traités d'alchimie mystique et qui trouve sa loi de gravitation (loi de carré inverse) dans la légende de la découverte par Pythagore des proportions musicales [66]. Et l'on trouve dans Platon, source principale de toute cette tradition, le même mélange d'imagination poétique et de sentiment religieux combiné avec un vif intérêt aussi bien pour la numérologie que pour les vraies mathématiques. Voilà ce qui explique peut-être un peu pourquoi la mystique du nombre et les mathématiques authentiques soient restées si longtemps entrelacées. Nous pourrions mettre ce genre d'esprit en contraste avec un penseur comme Montaigne, qui était foncièrement sceptique et qui n'était pas porté à la mystique ; lorsque Jacques Péletier lui a donné une description d'une courbe asymptote, il en a tiré la conclusion que la géométrie, considérée alors comme la plus certaine des sciences, était fausse [67].

Je finirai par discuter brièvement une théorie de la consonance acceptée par plusieurs savants distingués du XVII[e] siècle : Beeckman, Descartes, Mersenne, Chr. Huygens [68]. Il me semble qu'en général les théories de la consonance constituent un champ de recherche particulièrement intéressant parce que plusieurs aspects de notre tradition s'y rencontrent : la musique pratique, l'esthétique musicale, les mathématiques, et l'enquête scientifique sur la nature du son musical. La théorie en question affirme que le degré de consonance d'un accord de deux notes est déterminé par la rareté ou la fréquence d'une exacte coïncidence des vibrations des deux ondes sonores. Par exemple,

octave (2 : 1), coïncidence toutes les 2[es] vibrations de la note supérieure,
quinte (3 : 2) — 3[es] — —
tierce majeure (5 : 4) — 5[es] — —

Autant que je sache, le mathématicien Giovanni Battista Benedetti a été le premier à exposer cette théorie [69]. On la trouve dans deux lettres qu'il a écrites à Cipriano de Rore vers 1565, mais qui n'ont été publiées qu'en 1585. Je ne sais si Benedetti avait déjà une conception correcte de la nature des ondes sonores, mais en tout cas il présuppose une vérité nécessaire pour sa théorie, vérité qui n'a été formulée et prouvée que

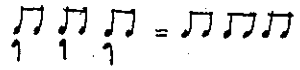
beaucoup plus tard, à savoir, que la fréquence de l'onde est en raison inverse de la longueur de la corde [70]. Par le moyen de cette théorie il compose une hiérarchie d'accords de deux notes qui est la même que l'échelle traditionnelle des consonances : unisson, octave, quinte, quarte, tierce majeure, tierce mineure, etc. Pour faire voir exactement comment les vibrations se rencontrent, Benedetti multiplie l'un des nombres de la raison par l'autre [71], par exemple quinte, 3 : 2 = 6.



On trouve un bel exposé de cette théorie dans la dernière publication du grand Galilée, ses *Discorsi* de 1638 [72]. Il est en train de discuter sa découverte de l'isochronisme des vibrations d'un pendule (de fait, elles ne sont pas exactement isochrones) [73], et il propose une démonstration visuelle de cette théorie musicale. On prend trois pendules de différentes longueurs pour représenter un accord d'une quinte et d'une quarte, DO sol do. Puisque la fréquence de vibration d'un pendule est en raison inverse de la racine carrée de sa longueur, nous aurions :

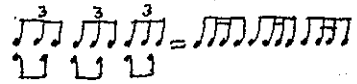
(Longueur de la corde du pendule)
16 (= 4^2) fera 2 vibrations pendant que (DO)
9 (= 3^2) — 3 — — — (sol)
4 (= 2^2) — 4 — — — (do)

Si nous mettons ces pendules en branle, nous verrons « un bel entrelacement de ces cordes, avec des rencontres variées, mais de telle sorte qu'à chaque 2[e] [74] vibration de la plus longue toutes les trois arrivent ensemble à leur point de départ ». Ainsi, dit Galilée, l'œil « peut prendre plaisir à voir les mêmes jeux que l'oreille écoute » (« possa recrearsi nel veder i medesimi scherzi che sente l'udito »). Galilée se sert de cette théorie, non pas pour établir la hiérarchie normale des consonances, mais pour expliquer pourquoi les consonances classées par la tradition comme moins parfaites sont néanmoins plus agréables à l'oreille que l'octave. L'octave, dit-il, est insipide (« sdolcinata troppo e senza brio ») parce que les coïncidences des vibrations



produisent un rythme trop régulier, (2 : 1)

tandis que la quinte (3 : 2) produit



et ce dernier rythme « fait un tel chatouillement et une telle titillation sur la membrane du tympan, en corrigeant la douceur par un soupçon d'aigreur, qu'il semble délicieusement nous donner des baisers et des morsures en même temps (« fa una titillazione ed un solletico tale sopra la cartilagine del timpano, che temperando la dolcezza con uno sprezzo d'acrimonia, par che insieme soavemente baci e morda »).

Galilée tire de cette théorie une conclusion logique qui sans qu'il s'en rende compte la réfute : puisqu'une consonance est douce parce que les vibrations des deux notes coïncident souvent, et que moins les coïncidences sont fréquentes, moins elle est douce, il est certain que l'intervalle le plus dissonant possible sera celui de deux notes dont les fréquences vibratoires sont incommensurables. Galilée donne comme exemple la raison $\sqrt{2} : 1$, c'est-à-dire une quarte augmentée tempérée (do à fa dièse sur un piano) ; il ne parle pas de tempérament égal, mais il dit que cet intervalle est « semblable au triton ». En exposant la démonstration visuelle des pendules, il donne le même exemple, en faisant l'observation vraie mais inquiétante que, si les périodes des deux pendules sont incommensurables (par exemple si la longueur de l'un est exactement la moitié de l'autre), ils ne coïncideront jamais, dans toute l'éternité ; comme l'œil sera ébloui par ces mouvements désordonnés, dit-il, ainsi l'oreille sera offensée par les tremblements confus et irréguliers de l'air.

Cette conclusion mène à la réfutation de la théorie parce qu'il est évident qu'une quinte tempérée, par exemple, $(2^{7/12} : 1)$ n'est *pas* plus âpre qu'un demi-ton chromatique naturel (25/24), bien que les vibrations de la quinte, après la première, ne coïncident jamais, tandis que pour le demi-ton elles coïncident à toutes les 24es vibrations de la note inférieure. Il est surprenant que Galilée ne s'en soit pas rendu compte, parce qu'il était musicien lui-même, et fils d'un luthiste professionnel qui, comme je l'ai dit, s'intéressait beaucoup aux problèmes du tempérament égal.

D.P. WALKER,
Warburg Institute, Londres.

1. D. P. WALKER, « Kepler's Celestial Music », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. XXX, 1967, pp. 228-50.
2. James HUTTON, « Some English Poems in Praise of Music », *English Miscellany*, ed. Mario Praz, ii, Rome, 1951, pp. 1-63. Cf. John HOLLANDER, *The Untuning of the Sky*, Princeton, 1961 ; G. L. FINNEY, *Musical Backgrounds for English Literature : 1580-1650*, New Brunswick, n. d.
3. Voir l'essai de Pauli dans C. G. JUNG & W. PAULI, *The Interpretation of Nature and the Psyche*, London, 1955.
4. PLATO, *République*, 546 A-D ; cf. P. TANNERY, *Mémoires scientifiques*, I, 12 seq. ; FICINO, *Opera Omnia*, Bâle, 1576, pp. 1413 seq.
5. MACROBIUS, *Comm. in Somn. Scip.*, II, i-iv.
6. Francesco GIORGI, *Harmonia Mundi*, Venise, 1525.
7. Voir P.J. AMMANN, « The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd », *Journal of the Warburg & C. Inst.*, Vol. XXX, 1967, pp. 198-227.
8. V. H. HOPPER, *Mediaeval Number Symbolism*, New York, 1938 ; H. ABERT, *Die Musikanschauung des Mittelalters*, Halle, 1905 ; HUIZINGA, *The Waning of the Middle Ages*, London, 1950, Ch. XV.
9. Voir D. P. WALKER, *The Ancient Theology*, London, 1972, pp. 223-4.
10. Thomas HARRIOT, *Artis analyticas praxis ad aequationes algebraicas... resolvendas...*, London, 1631.
11. George CHEYNE, *Philosophical Principles of Religion: natural and revealed: in two parts... Part II. Containing the nature and kinds of Infinites...*, London, 1715.

12. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, pp. 493-500.
13. Voir HUTTON, art. cit. supra n. 2, et D. P. WALKER, « Musical Humanism in the 16th and early 17th centuries », *Music Review*, 1941-2.
14. Voir F. A. YATES, *The French Academies of the 16th century*, London, 1947, et *Musik in Geschichte und Gegenwart*, art. Baïf.
15. Voir *M.G.G.*, art. Camerata.
16. Voir D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic*, London, 1958, pp. 14 seq.
17. Voir *art. cit.* supra n. 1.
18. MACROBIUS, *Comm. in Somn. Scip.*, II, i, 20-2.
19. *Musique des Intermèdes de la « Pellegrina »*, ed. D. P. Walker, Paris, C.N.R.S., 1963.
20. Voir F.A. YATES, « Poésie et musique dans les « Magnificences » au mariage du duc de Joyeuse, Paris, 1851 », *Musique et Poésie*, Paris, C.N.R.S., 1954.
21. Voir D. P. WALKER, *Magic*, pp. 205-212.
22. *Ibid.*, pp. 5-11.
23. FICINO, *Comm. in Tim.*, dans *Opera Omnia*, 1576, pp. 1456-7 ; cf. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Florence, 1937, I, 51-4.
24. Voir *art. cit.* supra n. 1.
25. Voir H. S. MACRAN, *The Harmonics of Aristoxenos*, 1902, et *M.G.G.*, art. Aristoxenos.
26. Voir D. P. WALKER, *Magic*, pp. 201, 231.
27. Vincenzo GALILEI, *Discorso intorno alle opere de Gioseffo Zarlino*, Venise, 1589, pp. 109-17, fait un discours en faveur du « Diatonico incitato di Aristosseno » (i.e. le tempérament égal), mais il l'introduit ainsi : « (poiche tale è il desiderio di alcuni Aristossenici amici miei) » et « riserbando però la verità al suo luogo ». La vérité en question est que la quinte non-tempéré, de la raison 3 : 2, est « piu perfetta, più suave di qualsia altra forma ; com'io per il mio udito dopo molte & molte sperienze (poiche con altro mezzo migliore non so potersene haver certezza) ho giudicato ».
28. John DEE, « Mathematicall Preface » to *The Elements of Geometrie of... Euclide*, tr. Sir Henry Billingsley, London, 1570.
29. J. M. BARBOUR, *Tuning and Temperament*, East Lansing, 1953.
30. A. C. CROMBIE, « Mathematics, Music and Medical Science », *Organon*, No. 6, 1969, pp. 21-36.
31. C. V. PALISCA, « Scientific Empiricism in Musical Thought », *17th Century Science and the Arts*, ed. H. H. Rhys, Princeton, 1970.
32. Stillman DRAKE, « Renaissance Music and Experimental Science », *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXI, 1970.
33. BARDI, *Eorum quae vehuntur in aquis experimenta*, Rome, 1614.
34. Gian Battista DONI, *Commercium litterarium*, ed. A. F. Gori, Florence, 1754 ; A. M. BANDINI, *Commentariorum de Vita et scriptis Ioannis Bapt. Doni... Libri Quinque*, Florence, 1755.
35. R. WITTKOWER, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, London, 1949.
36. Voir WITTKOWER, *op. cit.*, pp. 90 seq.
37. D. BARBARO, *De Architectura libri decem, cum commentariis*, Venise, 1567.
38. P. TANNERY, « Du rôle de la musique dans le développement de la mathématique pure », dans TANNERY, *Mémoires Scientifiques*, Toulouse-Paris, T. III, 1915, pp. 69-89.
39. MEIBOM, *De Proportionibus Dialogus*, Hafniae, 1655.
40. Christian HUYGENS, *Œuvres Complètes*, La Haye, T. XX, 1940, p. 47.
41. PLATON, *Timée*, 34 B seq. Platon ne parle pas explicitement de l'harmonie céleste, mais il est certain il y pense puisque, après la construction musicale de l'*anima mundi*, les bandes de celle-ci sont pliées pour former une sphère armiliaire.
42. PLATON, *Républ.*, 616 D seq.
43. Cf. D. P. WALKER, « Kepler », pp. 229-32.
44. PTOLÉMÉE, *Harmonica*, Lib. I, c. XV.
45. V. *supra* n. 23.
46. Cf. D. P. WALKER, « Kepler », p. 241.
47. DESCARTES, *Œuvres*, ed. Adam & Tannery, XI, Paris, 1908, pp. 97, 99, 103.
48. Voir Hellmut LUDWIG, *Marin Mersenne und seine Musiklehre*, Berlin, 1935, pp. 40 seq.
49. Chr. HUYGENS, *Œuvres*, I, 59-60.
50. Chr. HUYGENS, *Œuvres*, XIX, 366-7.
51. V. *supra* n. 27.
52. Cf. D. P. WALKER, « Kepler », p. 231.

53. *Ibid.*, pp. 230-1.

54. V. GALILEI, *Dialogo della Musica Antica, Et della Moderna*, Florence, 1581, pp. 49-53 (cf. V. GALILEI, *Discorso*, p. 55) ; KEPLER, *Gesammelte Werke*, ed. Max Caspar, VI, Munich, 1940, pp. 143-5.

55. BARBOUR, *op. cit.*, pp. 49-55 ; Sir Thomas HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921, pp. 246-9 (V. GALILEI (*Discorso*, p. 68) a eu connaissance de cette construction géométrique solide d'Archytas) ; cf. MERSENNE, *Correspondance*, I, 206, 257.

56. STEVIN, *Vande Spiegeling der Singkonst ;* ce traité n'a été imprimé qu'au XIX^e siècle, mais le manuscrit était dans la possession Constantijn Huygens (voir Chr. HUYGENS, *Œuvres*, XX, 32, et STEVIN, *The Principle Works*, 5, ed. A. D. Fokker, Amsterdam, 1966), et ses théories étaient connues par un abrégé qu'il en a donné dans son *Hypomnemata mathematica*, Leiden, 1608, Secunda Pars, *De Geographia*, pp. 19-20.

57. Voir Chr. HUYGENS, *Œuvres*, XX, 32-4, où les opinions de Beeckman et de Descartes sont citées, et aussi l'acceptation un peu hésitante de cette théorie par Mersenne. Huygens *(ibid.)* écrit : « Il est constant par l'expérience, et ceux qui ont tant soit peu d'oreille pour la musique ne peuvent nier, que les consonances suivant les proportions susdites (sc. naturelles) ne soient très parfaites et meilleures que quand on s'écarte de ces véritables proportions numériques. Et ceux qui ont osé soutenir le contraire et que la 5 ne consistait pas dans la raison de 3 a 2 ou n'avaient pas l'oreille capable d'en juger ou croioient avoir une raison pour cela, mais ils concluoient mal ». Huygens a noté à côté : « Stevin » ; cf. *ibid.*, XX, 169.

58. NAPIER, *Logarithmorum Canonis descriptio*, Edinburgh, 1614 ; une description des logarithmes de Napier a été publiée en français à Paris en 1624 (voir MERSENNE, *Corresp.*, I, 314).

59. Chr. HUYGENS, *Œuvres*, XX, 7.

60. Cf. Friedrich WAISMANN, *Einführung in das Mathematische Denken*, 3e ed., Munich, 1970.

61. Cf. A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957.

61 a. Cf. Descartes (MERSENNE, *Corresp.*, VIII, 611) : « Car la partie de l'esprit qui aide le plus aux Mathématiques, à sçavoir l'imagination, nuit plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques. »

62. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, N^os 72, 206.

63. NAPIER, *A Plaine Discovery of the whole Revelation of Saint John*, Edinburgh, 1593.

64. Voir D. P. WALKER, « Kepler », pp. 243-4.

65. V. *supra* n. 9.

66. Voir J. E. MCGUIRE & P. M. RATTANSI, « Newton and the 'Pipes of Pan' », *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 21, 1966, pp. 115-8.

67. MONTAIGNE, *Les Essais*, ed. Villey, Paris, 1922, T. II, p. 327 (II, xii).

68. Isaac BEECKMAN, *Journal*, ed. De Waard, La Haye, 1939, I, 53 seq. (cf. MERSENNE, *Corresp.*, I, 606-7, II, 126-7) ; Descartes dans MERSENNE, *Corresp.*, II, 350-1, 370 ; H. LUDWIG, *Mersenne*, pp. 58-60 ; Chr. HUYGENS, *Œuvres*, XX, 34-6.

69. G. B. BENEDETTI, *Diversarum speculationum mathematicarum & Physicarum Liber*, Taurini, 1585, pp. 277-83 ; cf. PALISCA, *art. cit. supra* n. 31, pp. 104-9.

70. Cf. PALISCA, *ibid.*, p. 135 ; cf. MERSENNE, *Corresp.*, I, 136, II, 231-2.

71. Benedetti n'explique pas pourquoi il multiplie l'un des nombres de la raison par l'autre, mais évidemment il le fait dans le même but que G. Galilei (v. infra, p. 257). Il n'emploie pas, comme dit Palisca, les produits de ces multiplications pour établir une échelle de consonances ; mais il fait la remarque qu'on trouve dans ces produits une merveilleuse proportion (« non absque mirabili analogia », mal traduit comme « logic ») i. e. qu'ils contiennent des raison musicales.

72. GALILEO GALILEI, *Le Opere*, Ed. Naz., Vol. VIII, Firenze, 1898 (*Discorsi e Dimostrazioni Matematiche, intorno à due nuove scienze*, Leida, 1638), pp. 146 seq.

73. Voir G. GALILEI, *Discorsi*, ed. A. Carugo & L. Geymonat, Torino, 1958, pp. 694 seq.

74. Original : « 4^e », parce qu'il comptait par demi-vibrations.

L'ANTIARISTOTÉLISME DE GALILÉE : RÉALITÉ OU LÉGENDE ?

Réfléchir sur Galilée, c'est d'abord, cela va de soi, réfléchir sur une œuvre scientifique déterminée, avec ses problèmes et ses singularités. Mais c'est aussi, et dans le même temps, bien davantage. Créateur de la science moderne, Galilée n'est pas en effet un savant comme les autres ; il est celui avec qui, d'une certaine façon, tout a commencé, après qui rien n'a plus été comme auparavant. Juger son œuvre, ce n'est donc pas seulement faire le point sur telle ou telle théorie, mettre à jour telle ou telle contribution : c'est encore, qu'on le veuille ou non, prendre position sur les origines et la formation de la science moderne, et par-là même se rallier plus ou moins implicitement à une certaine idée générale de cette science. Le problème des rapports Galilée-Aristote ne fait naturellement pas exception. Galilée a-t-il construit sa science en opposition systématique à Aristote ? Est-ce en récusant méthodiquement les conceptions de ce dernier qu'il est parvenu à édifier ses propre théories ? Un examen de l'œuvre permettra seul de répondre à ces questions ; mais cette réponse aussitôt vaudra pour un problème d'une tout autre portée : la science moderne est-elle née d'un refus rigoureux et absolu des modes de pensée de celui qui pendant près de vingt siècles domina la spéculation physique ? Un oubli total de ces modes de pensée était-il nécessaire pour que se constitue la nouvelle analyse du réel ?

⁂

1. S'il est vrai qu'une science c'est avant toutes choses un idéal explicatif, l'antiaristotélisme de Galilée devrait d'abord se traduire par un rejet sans nuances des idées d'Aristote sur l'explication scientifique. Qu'en est-il exactement ?

Expliquer pour Aristote, on le sait, c'est établir la cause ; ou si l'on préfère une formule plus développée : expliquer les effets naturels, d'après l'auteur de la *Physique* et du *Traité du Ciel*, c'est partout et toujours les rapporter à des principes ou essences se comportant comme autant de causes. Sans doute n'est-ce pas une tâche simple puisque les causes se répartissent en quatre grandes catégories — causes matérielles, causes formelles, causes efficaces, causes finales — et qu'à tout phénomène il

faut assigner, au moins en théorie, une cause de chaque espèce. L'idée méthodologique n'en est pas moins claire : expliquer un effet naturel, c'est toujours le motiver *physiquement*, dégager les *facteurs* dont dépend son existence [1]. Or, pour Galilée, un tel projet est illusoire et voué nécessairement à la stérilité. Une de ses critiques préférées est de montrer — et cela en se plaçant du point de vue même d'Aristote — que raisonner en termes de cause c'est introduire la confusion dans la philosophie naturelle, et s'interdire d'emblée une formulation significative des problèmes. En bonne doctrine aristotélicienne, par exemple, un mouvement naturel ne saurait avoir le même principe qu'un mouvement violent ; pourtant rien de plus simple à établir si l'on suit à la lettre les prescriptions d'Aristote. Imaginons en effet qu'une sorte de puits traverse la Terre d'un pôle à l'autre ; une pierre qu'on y lâcherait se dirigerait vers le centre, mue par le *principe interne* qui la pousse vers le centre commun des graves. Etant donné sa vitesse quand elle atteindrait ce point, il est certain qu'elle ne s'arrêterait pas et poursuivrait son mouvement, de l'autre côté, sur une longue distance. Mais son mouvement, passé le centre, ne peut plus être qu'un mouvement violent : à quel principe le rapporter néanmoins sinon au principe naturel qui l'a d'abord conduite vers le centre ? « Et voilà démontré, conclut Galilée, comment un mobile peut être mû de deux mouvements contraires par un même principe interne [2]. » Dans ces conditions, expliquer par la cause ne saurait être davantage qu'une opération verbale ; rechercher les causes, c'est en fait demeurer au niveau des mots et réduire la science à une simple entreprise de dénomination. Ainsi l'interlocuteur aristotélicien dans la deuxième Journée du *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du Monde* croit être en mesure de déterminer la cause du mouvement vers le bas : « La cause de cet effet est bien connue, et chacun sait que c'est la gravité. » A quoi le porte-parole de Galilée, Salviati, répond dans un texte justement célèbre : « Vous vous méprenez, seigneur Simplicio ; vous devriez dire que chacun sait qu'elle se nomme gravité. Or je ne vous demande pas le nom, mais l'essence de la chose : et sur celle-ci vous ne savez rien de plus que sur l'essence du mouvement circulaire des étoiles, excepté le nom qui lui a été imposé et rendu familier par une expérience mille fois répétée chaque jour. Mais cela ne signifie pas que nous connaissions mieux le principe ou vertu qui meut une pierre vers le bas que le principe qui la meut vers le haut, une fois qu'elle a quitté l'agent moteur, ou encore le principe qui meut la Lune circulairement [3]. »

2. Mais en même temps qu'il dénonce l'explication par la cause, Galilée rejette — et non moins clairement — ses présupposés épistémologiques. Pour Aristote, en effet, l'explication par la cause a un sens, car nous avons une connaissance directe des essences ou principes. Par l'intermédiaire de la perception, comme le décrivent les *Seconds Analytiques*, se déposent en nous les connaissances à portée générale dont l'analyse peut ensuite extraire les notions capitales de l'explication scientifique [4]. Pour Galilée c'est à nouveau pure illusion. Un texte

remarquable de la *Troisième lettre sur les taches solaires* en démonte avec minutie le mécanisme. « Car ou nous voulons essayer, par nos spéculations, d'atteindre l'essence vraie et intrinsèque des substances naturelles, ou nous nous contentons de connaître certaines de leurs propriétés. Je tiens la recherche des essences pour non moins impossible, et inutilement fatigante, dans les substances élémentaires les plus proches et dans les substances célestes les plus éloignées. Il me semble ignorer tout autant l'essence de la Terre que celle de la Lune, celle des nuages que celle des taches solaires ; et je ne vois pas que dans l'examen des substances les plus proches, nous ayons d'autre avantage qu'une foule de détails faisant eux-mêmes problème d'ailleurs, et entre lesquels nous errons sans beaucoup de profit, passant de l'un à l'autre. Si je demande quelle est la substance des nuages et qu'on me réponde qu'il s'agit d'un peu de vapeur humide, je voudrais savoir en quoi consiste cette vapeur ; on me dira, par exemple, que c'est de l'eau allégée par la chaleur, et donc transformée en vapeur ; mais désireux de savoir encore ce qu'est l'eau, je trouverai, en cherchant, que c'est ce corps fluide en mouvement dans les rivières, et avec lequel nous sommes constamment en rapport ; or une telle connaissance de l'eau est seulement davantage liée aux sens mais en rien plus directe que ma connaissance antérieure des nuages. De la même façon, je ne comprends pas plus la véritable essence de la Terre et du Feu que celle de la Lune ou du Soleil ; l'état de béatitude et lui seul nous réserve une telle connaissance [5]. » Ainsi se révèle la faiblesse irrémédiable de la méthode aristotélicienne : inapte à poser les problèmes, elle est de surcroît impuissante, en raison de ses présupposés épistémologiques, à dépasser les suggestions les plus grossières de la connaissance empirique.

3. Qu'est-ce donc qu'expliquer, une fois rejeté sans appel le principe de l'explication par la cause ? Un exemple que pour plus de simplicité on empruntera à la cosmologie, mais qui vaut *a fortiori* pour la mécanique rationnelle, va nous permettre d'en prendre une vue très claire. Il suffira, pour suivre sans difficultés, de garder présent à l'esprit le principe de conservation galiléen : sur un plan où toute cause d'accélération a disparu, c'est-à-dire sur un plan concentrique au centre de la Terre, un mouvement une fois commencé se perpétuera indéfiniment de façon uniforme [6]. Soit alors à prouver que si la Terre tournait sur elle-même en vingt-quatre heures, d'ouest en est, une pierre tombant du sommet d'une tour ne subirait aucune déviation vers l'ouest (c'est-à-dire ne toucherait pas le sol loin à l'ouest de la tour). Imaginons, dans un premier moment, que la Terre soit totalement recouverte par l'Océan. Toute résistance étant abolie en pensée, le principe de conservation permet aussitôt d'affirmer qu'un navire mis en mouvement tournerait sans fin autour du globe. Supposons maintenant qu'une pierre ait été placée au sommet du mât : partie intégrante du navire elle sera mue elle aussi d'un mouvement autour du centre, le même en fait que celui du navire. Si donc elle vient à quitter son appui et à tomber, ce mouvement, *auquel s'applique le principe de conservation*, se comportera comme un mouvement inertial et se compo-

sera avec le mouvement de la Terre proprement dit. Conservant, grâce à son mouvement inertial, même vitesse que le navire, notre pierre demeurera ainsi constamment à la perpendiculaire de son point de départ et touchera le pont exactement au pied du mât le long duquel elle est tombée. A présent remplaçons le navire par une tour qu'entraîne le mouvement diurne de la Terre. La pierre sur la tour retrouve la même situation qu'au sommet du mât ; le mouvement diurne qui l'emporte autour du centre, sans l'en éloigner ni l'en rapprocher, se comportera lui aussi, dès qu'on l'aura lâchée, comme un mouvement inertial, la maintiendra d'instant en instant à la verticale de son point de départ et finalement fera qu'elle atteindra le sol au pied même de la tour[7].

Comment Galilée a-t-il procédé ? Il est parti d'une affirmation générale, en l'occurrence le principe de conservation du mouvement uniforme[8]. Prenant appui sur ce principe, il commence par en *déduire* qu'une pierre lâchée du sommet d'un mât sur un navire mû d'un mouvement uniforme autour de la Terre rencontrera le pont exactement au pied du mât. Montrant que le cas d'une pierre tombant du haut d'une tour, en cas de mouvement diurne, est en tout point semblable, il conclut alors qu'elle ne subira, du fait de ce mouvement, nulle déflection vers l'ouest. *Aucune considération causale, aucun facteur relatif à la nature des corps n'a ainsi été évoqué.* Partant du principe on a fait voir qu'il entraînait, comme simple *conséquence*, la chute verticale de la pierre sur le bateau, puis, par *identité*, la même chute verticale sur Terre en cas de mouvement diurne ; expliquer un phénomène, c'est donc montrer comment la proposition chargée d'en rendre compte dérive, par la seule force de l'évidence rationnelle, du ou des principes constitutifs de la science ; le ressort de l'explication c'est la mise en évidence d'un rapport d'implication.

4. Or non seulement une telle conception diffère radicalement de l'idéal d'Aristote, mais elle entraîne aussitôt, comme conséquence, la négation de quelques-unes des thèses les plus significatives de la philosophie naturelle. Si expliquer, c'est en effet montrer, *grâce à des identités successives*, qu'une proposition est déductible des principes de base déjà acceptés, plus rien ne va réellement opposer l'intelligibilité physique et l'intelligibilité mathématique. Pour Aristote un fossé infranchissable séparait la première de la seconde. Et il est facile de comprendre pourquoi. Dans la mesure où l'explication physique a pour tâche de relier un phénomène aux causes qui l'ont produit, la démonstration mathématique, dont l'idéal est la nécessité analytique, n'offre qu'un modèle sans intérêt. Elle peut bien établir le plus rigoureux des liens entre les propositions dont elle traite ; elle reste par nature incapable de faire apparaître la cause, donc de guider l'investigation physique. Pour Galilée, au contraire, et sans que cela entraîne la moindre confusion entre les mathématiques et la physique, les normes d'intelligibilité auxquelles doit satisfaire le raisonnement du physicien ne diffèrent en rien de celles du géomètre. La physique a ses exigences propres, et Galilée en est bien conscient ; il n'y a pas néanmoins une manière *physique* de raisonner irréductible à la manière mathématique. Un texte écrit vers 1611-1612 résume admirablement cette conviction à qui la science moderne doit pour une bonne part son existence : « Je me vois déjà rabroué par mes adversaires, constate Galilée, et je les entends me crier dans les oreilles qu'une chose est de traiter de la nature en physicien et autre chose en mathématicien, que les géomètres doivent demeurer dans leurs songeries et ne pas se mêler des sujets philosophiques où la vérité est fort différente de la vérité mathématique. Comme si la vérité n'était pas une. Comme si la géométrie, à notre époque, portait préjudice au développement de la vraie philosophie. Comme s'il était impossible d'être philosophe et géomètre, comme si celui qui sait la géométrie ne pouvait savoir la physique, ni raisonner en physicien des problèmes de la physique[9]. »

Ce n'est pas tout. Si Aristote distinguait si nettement intelligibilité physique et intelligibilité mathématique, la raison profonde s'en trouvait autant dans sa vision de la nature que dans son idéal explicatif. En fait il était impossible, la matière étant ce qu'elle était — savoir la source et le lieu de l'existence en puissance — de prétendre apporter, en se servant des mathématiques, une explication des phénomènes matériels. Abstractions issues de l'expérience sensible, portant sur des propriétés séparées de leur contexte naturel, traitant d'objets en qui rien n'appelle le changement, les mathématiques ne pouvaient qu'être impuissantes à « rejoindre » les phénomènes physiques, à les appréhender dans leur production, et par-là même à en rendre compte. Tout suggère donc, quand Galilée adopte l'attitude inverse, qu'il rejette aussi du même coup la conception aristotélicienne de la matière. Or il n'est pas difficile de montrer qu'il en va bien ainsi. Perdant avec l'existence en puissance tout rôle causal, la matière n'est plus pour Galilée qu'une réalité inaltérable, assimilable à une propriété « éternelle et nécessaire » ; plus rien en elle ne fera donc obstacle à une étude de type mathématique et le physicien perd tout motif de maintenir entre sa démarche et celle du géomètre une différence absolue. La première Journée des *Discours* de 1638 le dit en toute netteté : « Et puisque je suppose la matière inaltérable, c'est-à-dire toujours la même, il est évident qu'ainsi interprétée comme une affection éternelle et nécessaire, on pourra donner à son propos des démonstrations ne le cédant en rien à la rigueur et à la pureté des démonstrations mathématiques[10]. » Finalement, Galilée va inverser du tout au tout la position traditionnelle : seule une recherche informée et dirigée par les mathématiques est capable de nous conduire à une véritable intelligence des phénomènes naturels, car le monde, aussi bien dans son organisation que dans son devenir, est accordé intrinsèquement à la raison mathématique. « La philosophie, déclare-t-il dans un texte bien connu, est écrite dans ce vaste livre qui constamment se tient ouvert devant nos yeux (je veux dire l'Univers), et on ne peut le comprendre si d'abord on n'apprend à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Or il est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont les triangles, les cercles et autres figures géométriques, sans lesquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot — sans lesquels on erre vainement en un labyrinthe obscur[11]. »

5. Il est temps de dresser un premier bilan. Expliquer, avait affirmé Aristote, c'est rechercher la cause ; héritier de cet idéal presque deux fois millénaire — et qui imprègne encore dans une mesure le traité *De Motu* rédigé à Pise vers 1590 — Galilée le remplace par une conception entièrement renouvelée de l'intelligibilité scientifique. Expliquer ce n'est plus donner la cause, mais enserrer les phénomènes dont on veut rendre compte dans un réseau de propositions *déductivement* ordonnées, fondées sur quelques principes généraux dont le rôle est en tout point comparable à celui des postulats de la géométrie. Du même coup la physique cesse de s'opposer aux mathématiques comme la science du concret à celle de l'abstrait, et une conception de la matière, très proche de celle qui va sous-tendre la science classique jusqu'au XIX[e] siècle, vient se substituer à la représentation traditionnelle. Autant d'innovations qui sont autant de ruptures avec la physique ancienne, et permettent de lier la création de la science nouvelle par Galilée à un antiaristotélisme à la fois conscient et sans équivoque.

Pourtant nous voici seulement au seuil du problème. Nous avons constaté que Galilée, en redéfinissant les modalités de l'explication scientifique — et aussi afin de les redéfinir — avait dû rejeter sans réserves les idées aristotéliciennes. Cela suffit-il pour conclure sans attendre, et *d'une façon générale*, à un antiaristotélisme systématique de Galilée ? Et compte tenu de son rôle historique, cela suffit-il pour conclure que la science moderne, quand elle a pris corps, n'a pu le faire que grâce à un refus absolu de tout l'héritage aristotélicien ? En fait, il n'est pas besoin de réfléchir longtemps pour comprendre que si l'on désire passer de l'antiaristotélisme bien délimité, mis en lumière jusqu'ici, à un antiaristotélisme complet, deux autres questions doivent encore recevoir une réponse positive : En même temps qu'il écartait l'idéal de l'explication par la cause, Galilée adoptait-il aussi sur les *sources* de la connaissance et de la vérité scientifique une position diamétralement opposée à celle d'Aristote ? D'autre part, un examen attentif du *contenu* de l'œuvre galiléenne, permet-il d'affirmer que Galilée n'a fait sienne, à aucun moment, aucune thèse d'origine aristotélicienne ? Tels sont les deux problèmes dont il faut nous occuper à présent.

⁂

6. Que Galilée ait eu de la connaissance en général, de son acquisition, de ses sources ultimes, une idée radicalement opposée à celle d'Aristote, certains faits permettent de le penser, à vrai dire, sérieusement. Et d'abord le rôle qu'il attribue à l'expérience dans le contrôle de l'explication.

Pour Aristote, on le sait, ce rôle est capital. Nul plus que lui ne s'est défié de ces logiciens — symbolisés par les Eléates ou les Mégariques — pour qui le raisonnement est sa propre fin et en qui l'habileté dialectique a fini par tuer le bon sens. C'est bien plutôt « l'appel constant à l'expérience, le contrôle du raisonnement à toutes ses étapes par l'évidence sensible, qui caractérisent les physiciens [12]. » Source des principes,

l'expérience détient aussi le pouvoir de juger en dernier recours nos explications. « Nos philosophes, ironise le *Traité du Ciel*, par amour pour leurs principes paraissent jouer le rôle de ceux qui, dans les discussions, montent la garde autour de leurs positions. Ils sont prêts à accepter n'importe quelle conséquence, dans la conviction qu'ils sont en possession de principes vrais : comme si certains principes ne devaient pas être jugés d'après leurs résultats, et surtout leur résultat final. Et ce résultat final, qui, dans le cas d'une science de la production, est l'œuvre réalisée, est, dans la science de la nature, l'évidence toujours souveraine de la perception sensible [13]. »

Passons à Galilée. On a vu plus haut comment la deuxième Journée du *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du Monde* écarte l'objection d'une déflection vers l'ouest des corps en chute libre en cas de mouvement diurne. A aucun moment, tout au long de ce raisonnement, Galilée n'a fait le moindre retour à l'expérience ; du bateau qui constitue la situation la plus simple à laquelle on puisse appliquer le principe de conservation on est passé directement à la tour, sans prendre la peine de vérifier si la conclusion à laquelle le principe conduit, s'agissant du bateau, est expérimentalement correcte. Or, Galilée fait davantage. Immédiatement après le texte que nous avons analysé, il n'hésite pas à soutenir le caractère foncièrement inutile de la vérification expérimentale. « Quant à moi, affirme Salviati son porte-parole en réponse à une question de l'aristotélicien Simplicio, je suis sûr sans expérience que l'effet sera tel que je vous le décris, parce qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi [14]. » Il est vrai qu'il s'agit là d'un texte extrême, et probablement unique. Mais les nombreux autres textes où Galilée évoque la vérification expérimentale, pour être moins abrupts, ne sont pas tellement différents sur le fond. Par exemple, toujours à propos du même problème, Galilée écrivait en 1624 au théologien Ingoli : « Et dans cette circonstance j'ai été deux fois meilleur philosophe qu'eux qui, à l'erreur, ont encore ajouté le mensonge en prétendant avoir vu l'expérience [15] : car moi j'ai fait l'expérience, avant quoi le raisonnement naturel m'avait fermement convaincu que l'effet devait s'ensuivre comme il s'ensuit réellement [16]. » Et dans la troisième Journée des *Discours*, son dernier ouvrage et son chef-d'œuvre, Galilée note encore à propos du caractère *continu* de la croissance de la vitesse dans le mouvement naturellement accéléré : « Mais sans même s'en remettre à l'expérience (bien qu'elle soit parfaitement concluante) il ne me paraît pas difficile d'atteindre une telle vérité par le pur raisonnement [17]. »

Plaçant au minimum sur un pied d'égalité le raisonnement nécessaire et l'expérience sensible, de tels textes ont une importance évidente. Ils suggèrent en fait que pour Galilée l'idée d'une contradiction entre la raison, guidée notamment par les mathématiques [18], et le cours réel des phénomènes était une impossibilité. A la conviction que le réel est d'essence mathématique, il semble donc que Galilée associait encore cette autre conviction — qui ne suit nullement de la première — que la raison est en mesure par ses seules forces de pénétrer dans la connaissance de la nature. Au fondement tant de sa démarche effective que de sa méthodologie avouée se trouverait ainsi une conception typiquement *aprioriste* de la connaissance.

7. Cette thèse, certains interprètes de Galilée n'ont pas hésité à la soutenir, et principalement A. Koyré pour qui l'apriorisme de Galilée est d'autant moins douteux qu'il dérive en droite ligne d'une conception authentiquement *platonicienne* de la connaissance. Les arguments avancés par Koyré sont assez connus aujourd'hui pour qu'il soit possible d'aller vite. A l'appui du platonisme de Galilée, vient d'abord la forme ouvertement platonicienne que revêt parfois son exposé. Ainsi dans la deuxième Journée du *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du Monde* Salviati-Galilée conduit Simplicio-Aristote à découvrir lui-même le principe de conservation du mouvement à travers un jeu de questions et de réponses, imitation manifeste de la maïeutique platonicienne et où Koyré voit une « preuve expérimentale » de son platonisme [19]. Plus significatifs que ce rapprochement littéraire sont toutefois les textes où Galilée paraît bien accepter certaines des thèses les plus marquantes de Platon comme la réminiscence et l'innéisme. Toujours dans la deuxième Journée du *Dialogue* Salviati fait remarquer à Simplicio avant d'entreprendre l'examen d'une objection anticopernicienne fondée sur la force centrifuge : « La solution de ce problème dépend de certaines connaissances que vous possédez et acceptez non moins que moi ; mais comme vous n'en avez pas le souvenir, vous ne voyez pas la solution. Aussi sans que j'aie à vous les enseigner, puisque vous les possédez déjà, et en me bornant à vous les rappeler, je ferai en sorte que vous-même résolviez la difficulté [20]. » Mais comme le relève aussitôt Simplicio — et cette réponse peut aisément passer pour un aveu — n'est-ce pas accepter du même coup « l'opinion de Platon selon laquelle *nostrum scire sit quoddam reminisci* ? ». De même, c'est à Platon que Galilée se réfère ordinairement, et de la façon la plus explicite, pour justifier sa conviction que la vraie physique exige le recours à la géométrie. « Qui raisonnait le plus correctement, demande-t-il dans une note, Platon qui prétendait que sans les mathématiques on ne pouvait apprendre la philosophie, ou Aristote qui tançait le même Platon pour avoir trop étudié la géométrie [21] ? » Pour Galilée, peut alors conclure Koyré, l'entendement humain « *ab initio*, est en possession de ces vérités « claires et distinctes », dont la clarté garantit le *vérité*, et il n'a qu'à se tourner vers lui-même pour y trouver dans sa « mémoire » les fondements de la connaissance du réel, l'alphabet, c'est-à-dire les éléments du langage — du langage mathématique — que parle la nature créée par Dieu [22]. »

Les choses semblent donc parfaitement claires. Non seulement Galilée avait un idéal explicatif non aristotélicien, mais en plus toute sa méthodologie, et d'abord ses idées sur l'expérience et les sources de la connaissance, seraient foncièrement antiaristotéliciennes. Si l'on accepte la thèse de Koyré, c'est bien d'antiaristotélisme absolu qu'il convient de parler chez Galilée ; et l'idée selon laquelle la naissance de la science moderne serait liée à l'adoption d'une conception rationaliste au sens fort, c'est-à-dire innéiste, de la connaissance, reçoit ainsi un puissant renfort.

8. Une telle interprétation est loin d'être sans intérêt, ne serait-ce qu'en raison de son enjeu. L'image qu'elle apporte de Galilée est séduisante,

et sans doute des plus aptes à impressionner les compatriotes de Descartes par les affinités qu'elle découvre entre ces deux esprits exceptionnels. Au risque de déplaire, je dirai pourtant qu'elle est inacceptable, car incompatible avec la façon dont procède *effectivement* Galilée dans l'élaboration méthodique de ses idées. Il est certain — et les premières analyses l'ont assez montré — que Galilée est un rationaliste convaincu ; faire de lui un innéiste, en revanche, ne résiste pas à la lecture de ses œuvres.

La première difficulté est d'ordre historique. Prendre pour argent comptant les références de Galilée à Platon, c'est faire bon marché de la situation très particulière où il se trouvait quand il écrivait le *Dialogue* ou les *Discours*. Face aux théologiens décidés à scruter chacune de ses idées, imbus en outre du principe d'autorité, la prudence ne pouvait que conseiller à Galilée de s'abriter derrière une autre tradition, moins orthodoxe, mais cependant respectée. Associé depuis longtemps au Christianisme, Platon fournissait à cet égard une caution des plus honorables. Une preuve très convaincante peut d'ailleurs en être donnée. Dans le *Dialogue* et les *Discours* Galilée évoque les origines possibles du Monde à travers une fiction qui, sans prétendre à la rigueur, représente néanmoins l'un des premiers efforts pour utiliser en cosmologie certaines idées mécaniques. Tout naturellement il s'abrite derrière Platon. « Un instant, s'il vous plaît, demande Sagredo dans la quatrième Journée des *Discours*, car il me semble à propos ici de renforcer cette pensée de l'Auteur en signalant son accord avec la façon dont Platon estimait pouvoir déterminer les différentes vitesses des mouvements uniformes caractérisant les révolutions célestes. Platon avait découvert en effet par hasard qu'aucun mobile ne peut passer du repos à un degré quelconque de vitesse, qu'il doit ensuite conserver uniformément, sans être auparavant passé par tous les degrés de vitesse plus petits, ou, si l'on préfère, par tous les degrés de lenteur plus grands, qui se trouvent compris entre le degré terminal et le plus grand degré de lenteur, autrement dit le repos ; s'appuyant sur cette idée, il affirmait alors que Dieu, après avoir créé les corps célestes, et pour leur conférer les vitesses dont ils devaient par la suite se mouvoir indéfiniment d'un mouvement circulaire uniforme, les avait d'abord laissé descendre, à partir du repos, sur des distances déterminées, en leur communiquant un mouvement naturel rectiligne, identique au mouvement naturellement accéléré dont nous voyons se mouvoir les corps terrestres ; et il ajoutait qu'après avoir fait atteindre à ces différents mouvements le vitesse où il lui plaisait de les voir se maintenir éternellement, il les avait ensuite transformés de rectilignes en circulaires, ces derniers mouvements étant seuls capables de se perpétuer uniformément puisqu'ils s'effectuent autour d'un centre préexistant [23]. » Non seulement Platon n'a jamais rien dit de tel, ni même d'approchant, mais tout le développement est expressément fondé sur une idée — la croissance continue de la vitesse dans le mouvement naturellement accéléré — où Galilée a toujours vu l'une de ses contributions personnelles les plus importantes. Pourquoi donc se mettre ici sous le patronage de Platon ? La réponse n'est pas très difficile : traitant d'un problème qui touchait à la création, et empiétait de ce fait sur

le domaine des théologiens, Galilée prenait ses précautions et comme d'habitude s'abritait derrière Platon.

9. Mais le platonisme de Galilée — et avec lui son apriorisme — deviennent franchement indéfendables quand on examine de quelle façon il introduisait ses principes. Prenons par exemple le principe de conservation dont nous avons vu plus haut une application. On considère, pour commencer, un plan incliné sur lequel une boule peut rouler sans frottement. Abandonnée à elle-même, elle manifeste aussitôt sa tendance à descendre vers le bas, et en même temps offre une résistance à tout mouvement en sens contraire. Supposons ensuite que diminue l'angle d'inclinaison : la tendance qui pousse la boule vers le bas va montrer une diminution corrélative, de même que la résistance à un mouvement vers le haut. Dira-t-on, pour expliquer cette modification, que le poids du mobile a lui-même diminué ? L'expérience ne montre en fait rien de tel : seule la tendance de notre boule à se mouvoir vers le bas, c'est-à-dire la gravité en tant que facteur de mouvement et non en tant que facteur gravifique, a vu sa valeur changer. Pour exprimer cette constatation expérimentale, Galilée écrit alors que le « moment de descente » de la boule (à bien distinguer donc de son poids) a diminué, et, suivant encore les indications de l'expérience, il lui rapporte aussi l'affaiblissement simultané de la résistance à tout mouvement vers le haut. Mais faisons varier à nouveau l'angle d'inclinaison, et imaginons que toute pente étant supprimée le plan incliné se transforme en un plan sphérique, concentrique au centre de la Terre vers lequel la gravité pousse tous les corps pesants : sur un tel plan la gravité ne pourra plus exercer sa fonction motrice, le corps ne possédera donc plus aucun moment de descente, et, comme l'écrit Galilée, il sera « indifférent entre la tendance et la résistance au mouvement ». Deux questions peuvent alors être posées successivement. Tout d'abord, pour mettre un mobile en mouvement sur un tel plan, une force minima, en deçà de laquelle il est impossible de descendre, est-elle nécessaire ? La réponse de Galilée, en opposition formelle avec tout ce qu'on avait cru et affirmé jusqu'ici, est très précisément que le mobile étant sur un tel plan indifférent au mouvement et au repos, toute force, si petite soit-elle, suffira à le mouvoir. Et voici la deuxième question : à supposer qu'une impulsion, même très faible, soit imprimée au mobile, s'arrêtera-t-il nécessairement au bout d'un certain temps ou au contraire, toute résistance étant absente, persévèrera-t-il dans son mouvement ? La réponse de Galilée — un des grands moments dans l'histoire de la pensée humaine — est à nouveau sans équivoque : sur un plan horizontal, où toute cause d'accélération et de ralentissement a disparu, un mouvement une fois commencé se perpétuera indéfiniment [24]. A coup sûr il s'agit bien là d'un raisonnement, et non d'une simple suite de constatations expérimentales ; les variations de l'angle d'inclinaison du plan, le passage à la limite qu'elles suggèrent, l'application décisive du principe de raison suffisante indiquent assez que nous avons affaire à une construction lucidement élaborée. Il n'est toutefois pas moins clair que l'expérience du plan incliné joue tout au long de cette analyse un rôle irremplaçable ;

d'elle dépend la distinction entre les deux fonctions de la gravité, et par conséquent l'introduction du « moment de descente », notion capitale sans laquelle Galilée ne serait jamais parvenu à l'idée d'une matière indifférente, sous certaines conditions, au mouvement et au repos ; de l'expérience dépend aussi la représentation si frappante — encore qu'incorrecte — d'un plan sphérique, concentrique au centre commun des graves, et sur lequel ceux-ci perdent toute tendance et toute résistance au mouvement. Le statut des principes galiléens (car les mêmes constatations s'imposeraient encore avec le principe de relativité mécanique ou le principe de composition des mouvements) est donc tout à fait clair. « Elaborés à partir d'une expérience que la raison vient non seulement ordonner, mais faire varier selon ses propres exigences, ces principes ne sont ni imposés de force à la réalité ni simplement induits de l'observation : ce sont des constructions rationnelles, solidaires d'une expérience minutieusement analysée, et que le physicien peut convertir ensuite en autant de guides pour une compréhension effective des phénomènes naturels [25]. »

Mais du même coup disparaît le principal argument que pouvait invoquer l'interprétation aprioriste, savoir le caractère secondaire, et même inutile, de la vérification expérimentale. Revenons en effet à ce texte où Galilée déclare qu'il est sûr, « sans expérience, que l'effet sera tel... parce qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi ». Que se proposait l'explication ? Très exactement de montrer que si l'on accepte le principe de conservation, alors nécessairement une pierre lâchée du haut du mât d'un navire en mouvement touchera le pont à la verticale de son point de départ. Mais les conditions dans lesquelles le principe a été établi sont manifestement garantes de son accord avec l'expérience : l'explication qui ne fait qu'en tirer la conséquence pour un cas particulier n'aura donc nul besoin d'une confirmation spéciale de l'expérience. Il n'y a là nulle profession de foi aprioriste, mais simplement utilisation du caractère mi-rationnel mi-expérimental que Galilée estime être celui de ses principes.

10. On doit aller plus loin. Non seulement Galilée n'a jamais estimé, comme en témoignent suffisamment ses principes, que la raison pouvait pénétrer par ses seules forces, en se bornant à développer ses propres virtualités, dans l'intelligence du réel, mais on peut dire qu'à une modification près son attitude vis-à-vis de l'expérience ne s'écarte pas des prescriptions aristotéliciennes. Innombrables sont en effet les passages où Galilée insiste sur le rôle primordial de l'expérience. « A l'expérience évidente, écrit-il par exemple dans la *Deuxième lettre sur les taches solaires*, toutes les spéculations humaines doivent se soumettre ; on philosophera donc mieux en acquiesçant aux conclusions dépendant d'observations manifestes qu'en persistant dans des opinions qui répugnent aux sens et que viennent seulement confirmer des raisonnements probables ou apparents [26]. » Le physicien doit ainsi se convaincre une fois pour toutes que la nature n'a pas d'abord « construit les cerveaux des hommes, puis ordonné les choses en conséquence » [27]. « Quant à moi, note-t-il, je crois plutôt que la nature a d'abord produit les choses à son gré, puis fabriqué la raison humaine en la rendant capable de découvrir (quoique non sans peine) une partie de ses secrets [28]. »

Il faut toutefois être bien clair sur un point. L'observation dont Galilée affirme si nettement la priorité n'est pas l'observation brute des sens, cette « perception sensible » dont Aristote, dans un texte cité plus haut, invoquait l' « évidence souveraine ». Il s'agit en fait d'une observation déjà hautement élaborée, soit par l'utilisation d'instruments qui, comme la lunette astronomique, développent considérablement le pouvoir de nos sens, soit par le recours à une analyse critique, souvent aidée par la géométrie, et qui permet de « révéler » le contenu latent de nos observations [29]. Cela dit — et qui est certes d'une grande importance — la continuité avec Aristote est indéniable : pour Galilée, comme pour l'auteur du *Traité du Ciel*, toute théorie est d'abord la théorie d'une expérience, l'expression d'un certain état de la connaissance du réel [30]. Tel était d'ailleurs le jugement de Galilée lui-même, et les textes où il l'exprime sont si nombreux qu'il est bien difficile de mettre en doute leur sincérité. En voici un, extrait de la *Deuxième lettre sur les taches solaires*. « Si l'on veut tirer quelque profit de ces merveilles qui restèrent inconnues jusqu'à notre époque, il sera bon de prêter l'oreille désormais à ces philosophes avisés qui jugèrent de la substance céleste autrement qu'Aristote, et dont Aristote lui-même ne se serait pas éloigné s'il avait eu connaissance des observations actuelles : car non seulement il admettait les expériences évidentes parmi les moyens capables de faire la décision en philosophie naturelle, mais il leur accordait encore la première place. Si donc il tirait l'immutabilité du Ciel de ce que jamais, par le passé, on n'y avait constaté d'altération, il est hautement probable qu'au cas où ses sens lui auraient révélé ce qui nous est perceptible à nous, il aurait adopté l'opinion opposée à laquelle nous invitent ces découvertes étonnantes. Mieux, je dirai que j'estime bien moins contraire à la doctrine aristotélicienne (étant donné les observations présentes) de conclure à l'altérabilité du Ciel que de vouloir continuer à maintenir son inaltérabilité ; car il n'a jamais pensé, j'en suis sûr, que la thèse de l'inaltérabilité était à ce point certaine qu'il faille préférer le raisonnement humain à l'expérience évidente [31]. » L'idéal explicatif de Galilée est certes radicalement différent de celui d'Aristote ; il n'entraîne nullement cette conception innéiste — ou aprioriste — de la connaissance, indispensable pour qu'on puisse parler d'antiaristotélisme absolu.

11. Reste alors la deuxième question que nous posions plus haut : Galilée a-t-il été antiaristotélicien en ce sens qu'il aurait rejeté toutes les thèses, toutes les idées issues d'Aristote et de la tradition aristotélicienne ? De telle sorte donc que cette tradition n'aurait joué aucun rôle dans l'élaboration de ses propres théories — et partant dans la formation de la science moderne ? Deux exemples suffiront ici pour montrer que cette deuxième condition à un antiaristotélisme absolu n'est pas davantage stisfaite que la précédente.

Le premier de ces exemples sera emprunté à la cosmologie. L'une des grandes contributions de Galilée est certainement d'avoir détruit le *cosmos* traditionnel — celui du *Traité du Ciel* — et, selon les paroles de Koyré, d'avoir assuré le passage du « monde clos à l'univers infini ». Hétérogénéité

du Ciel et de la Terre, inaltérabilité de la substance céleste, caractère lumineux par elles-mêmes des planètes, identification du centre de la Terre et du centre du Monde, existence d'un haut et d'un bas naturels : autant de dogmes vieux de deux mille ans, et pour citer seulement les principaux, que Galilée a su balayer en quelques mois à la suite de ses découvertes astronomiques. Et pourtant ouvrons la première Journée du *Dialogue* où se trouvent exposés les fondements rationnels d'une cosmologie copernicienne. Une première surprise nous attend. Galilée déclare en effet accepter l'idée fondamentale du *Traité du Ciel*, savoir celle d'un ordre nécessaire entre les parties du Monde. « J'admets que le Monde, écrit-il, est un corps doué de toutes les dimensions et pour cette raison parfait ; et j'ajoute que comme tel il est par nécessité suprêmement bien ordonné, c'est-à-dire composé de parties disposées entre elles selon l'ordre le meilleur et le plus achevé [32]. » Il est vrai que Galilée ne va pas plus loin, qu'il rejette aussitôt les directions privilégiées d'Aristote, la finitude de son cosmos, etc., et que de cette supposition il sait tirer des conséquences étonnantes pour le mouvement local [33]. Il reste néanmoins que lorsqu'il s'agit de définir l'idée la plus générale de sa spéculation cosmologique, il ne raisonne pas différemment d'Aristote ; mieux, il se place de lui-même, volontairement, dans la ligne d'Aristote. Et qu'on n'aille pas croire qu'il s'agit là d'un choix sans importance pour le contenu même de sa science. Il serait facile de montrer, par exemple, comment cette acceptation initiale d'un monde ordonné l'amène à privilégier le mouvement circulaire uniforme comme étant seul capable de maintenir l'ordre du Monde. Or de cette conclusion découlent directement deux conséquences pour le moins fâcheuses. La première est que les corps célestes ne sauraient avoir d'autre mouvement qu'un mouvement circulaire uniforme, ce qui conduit Galilée, malgré toute son estime pour Képler, à négliger l'une de ses plus grandes découvertes ; quant à la deuxième conséquence, elle est tout simplement qu'à moins de se mouvoir d'un mouvement circulaire uniforme un corps ne peut pas être un corps céleste : d'où le refus de Galilée d'admettre les comètes au rang des corps célestes, et son acceptation de la thèse d'Aristote pour qui les comètes sont en réalité des phénomènes météorologiques [34]. Et cela dans le *Saggiatore*, c'est-à-dire dans l'ouvrage où il a peut-être le mieux explicité sa propre méthodologie ! Dans le *Traité du Ciel* Aristote concluait de l'existence d'un mouvement circulaire naturel à la nécessité d'un cinquième élément, ou éther, dont seraient faits les corps célestes ; quand Galilée, dans le *Saggiatore*, chasse les comètes du ciel parce qu'elles ne peuvent avoir de trajectoires circulaires, raisonne-t-il si différemment ?

12. Le deuxième exemple, plus positif, aura rapport à la théorie géométrisée du mouvement des graves. Galilée, chacun le sait, est le créateur de la mécanique rationnelle. Avec lui, comme il s'est plu à le dire, le mouvement est soumis pour la première fois à la loi du nombre. Une admirable suite de théorèmes, réunis dans les troisième et quatrième Journées des *Discours* en apporte la preuve, et rien ne marque mieux la rupture avec l'ancienne physique. Alors que les Péripatéticiens

avaient toujours proclamé l'impossibilité de porter l'analyse mathématique dans le flux du devenir, Galilée démontrait qu'il n'en était rien. On pourrait donc s'attendre à ce que dans cette construction aucune trace des idées traditionnelles, d'inspiration aristotélicienne, ne puisse être détectée.

Or nous savons aujourd'hui qu'il n'en est rien, ou plutôt que seule une ignorance complète, sinon d'Aristote, du moins de la physique aristotélicienne du XIV[e] siècle, pouvait justifier une telle opinion. Les travaux de Pierre Duhem, Anneliese Maier et Marshall Clagett ont bouleversé cette optique. Grâce à eux nous savons que la spéculation sur le *changement*, au sens de κινήσις, et non seulement de φορά, ou mouvement local, connut un extraordinaire essor au XIV[e] siècle, produisant un domaine de recherche entièrement nouveau, dit théorie des *latitudines velocitatis*, ou des variations de la vitesse. Relisant alors Galilée à la lumière de ces travaux, nous découvrons des choses étonnantes.

Non pas bien sûr — et il faut être ferme sur ce point — que la mécanique galiléenne soit seulement le développement des travaux du XIV[e] siècle. Cette interprétation qui fut celle de Duhem est insoutenable pour de multiples raisons qu'il est impossible de rapporter ici [35]. Mais pour être moins spectaculaires nos constatations restent cependant surprenantes. Nous découvrons en effet que tout au long des *Discours* Galilée s'appuie sur deux représentations de la vitesse, la traitant comme un quotient mathématique bien sûr, mais aussi, et de façon très curieuse, comme un objet quasi physique. Or cette dernière conception pour laquelle la vitesse se caractérise à chaque instant par une *intensité* déterminée, ou encore voit sa croissance s'effectuer sous la forme d'une *intensification*, se borne à reconduire l'une des idées les plus fortes de la physique du XIV[e] siècle, savoir l'assimilation de la vitesse à une *grandeur intensive*. C'est à tous les niveaux que Galilée fait appel à ses ressources. Dans le vocabulaire d'abord où des expressions comme *gradus velocitatis* (ou *grado di velocità*), *intensio, extensio temporis*, etc., témoignent bien de l'influence persistante du XIV[e] siècle [36]. Mais ce sont aussi des démonstrations — et en particulier celle du Théorème I du mouvement naturellement accéléré — qui font explicitement recours à l'assimilation de la vitesse à une grandeur intensive. Il est difficile, par suite de la technicité de la doctrine, d'entrer réellement ici dans les détails ; la conclusion en tout cas est fort claire : nous connaissons au moins un ensemble d'idées élaborées au XIV[e] siècle dans le cadre précis de la physique aristotélicienne, *pleinement d'accord avec elle*, et qui se révèle jouer dans la formation de la mécanique galiléenne un rôle non négligeable. Pas plus qu'à propos de l'expérience, il n'y a donc chez Galilée rejet systématique des idées issues d'Aristote ou de la tradition aristotélicienne ; la thèse selon laquelle la physique moderne n'aurait pu naître qu'en ignorant toutes les idées d'origine aristotélicienne ne résiste pas à l'examen.

⁂

Il faut maintenant conclure. Galilée, nous l'avons vu, part d'un idéal explicatif foncièrement antiaristotélicien ; aucun doute sur ce point. Il y a

donc bien rupture avec l'aristotélisme sur la conception précise de l'intelligibilité scientifique, sur le but de la science, sur ce qu'on peut attendre d'elle aussi. A cet égard, toute tentative visant à découvrir une continuité entre Galilée et le passé — comme celle de Duhem — est condamnée inévitablement à l'échec, tant les faits sont patents, irréfutables. Mais cet antiaristotélisme réel, indéniable, n'implique nullement l'antiaristotélisme total qu'on lui a parfois — et surtout au XX[e] siècle — si volontiers associé. Il n'implique nullement que Galilée ait eu une conception aprioriste de la connaissance de type platonicien — ou cartésien ; et pas davantage il n'implique que la science moderne, en se constituant, n'ait fait aucun usage de thèses traditionnelles. Cet antiaristotélisme-là n'est qu'une légende. Il est vrai que la science galiléenne représente un apport nouveau, irréductible ; il est non moins vrai que la philosophie aristotélicienne, antique ou médiévale, reste de tous les courants philosophiques traditionnels celui qui a légué le plus grand nombre d'idées utiles et effectivement utilisées.

Maurice CLAVELIN,
Université de Paris-Sorbonne.

1. *Physique*, II, 2-9 ; cf. aussi *Seconds Analytiques*, I, 2.
2. *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du Monde* (cité désormais *Dialogue*), deuxième Journée, T. VII, p. 263. Toutes nos références à Galilée renvoient à l'*Edizione Nazionale* en 20 volumes, publiée par A. FAVARO de 1890 à 1909 (Florence).
3. *Ibid.*, pp. 260-61.
4. *Seconds Analytiques*, II, 19.
5. *Troisième lettre sur les taches solaires*, T. V, pp. 187-88.
6. *Dialogue*, p. 174.
7. *Ibid.*, p. 174.
8. La formulation de Galilée, comme on l'aura noté, n'est pas correcte. Toutefois cela n'affecte en rien la signification méthodologique de sa démarche.
9. *Ed. Naz.*, T. IV, p. 49.
10. *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles* (cité désormais *Discours*), première Journée, T. VIII, p. 51 (trad. française par nos soins, Librairie A. Colin, Paris 1970).
11. *Saggiatore*, T. VI, p. 232.
12. J. M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, Vrin 1970, 212.
13. *Traité du Ciel*, III, 7, 306 a 12-17 (trad. Tricot).
14. *Dialogue*, II, p. 171.
15. Les adversaires péripatéticiens de Galilée prétendaient en effet avoir *vu* la pierre tomber en arrière du mât.
16. *Ed. Naz.*, T. VI, p. 545.
17. *Discours*, III, p. 200.
18. Et par certains principes, comme le principe de simplicité ; cf. *Dialogue*, III, pp. 379-82.
19. A. KOYRÉ, *Etudes Galiléennes*, Paris, Hermann, vol. III, p. 128.
20. *Dialogue*, II, p. 217.
21. *Ed. Naz.*, T. VII, p. 744.
22. KOYRÉ, *ibid.*, p. 126.
23. *Discours*, IV, pp. 283-84 ; cf. *Dialogue*, I, p. 53.
24. *Dialogue*, II, pp. 172-75.

25. M. CLAVELIN, *La Philosophie naturelle de Galilée*, Paris, A. Colin 1968, p. 432.
26. *Deuxième lettre sur les taches solaires*, T. V, p. 139.
27. *Dialogue*, II, p. 289.
28. *Ibid.*, p. 289.
29. CLAVELIN, *op. cit.*, pp. 402 sq.
30. *Ibid.*, p. 404.
31. *Deuxième lettre sur les taches solaires*, T. V, pp. 138-39.
32. *Dialogue*, I, p. 43.
33. CLAVELIN, *op. cit.*, pp. 222-29.
34. *Ibid.*, pp. 219-22.
35. *Ibid.*, pp. 97 sq.
36. *Ibid.*, pp. 286 sq ; Galilée avait étudié à Pise, vers 1584, les théories du XIV^e^ siècle.

V

LECTURES DE PLATON ET D'ARISTOTE A LA RENAISSANCE

ARISTOTE ET LES KABBALISTES CHRÉTIENS DE LA RENAISSANCE

Si la Sofia des *Dialoghi d'amore* faisait de Platon un kabbaliste[1], ce que redira à Marguerite de Navarre Paul Paradis[2], un des premiers lecteurs royaux en hébreu, et si Reuchlin entendait, avec son *De arte cabalistica* restituer la philosophie symbolique de Pythagore[3], il s'en faut que le maître de ceux qui savent, Aristote, n'ait pris aussi chez les kabbalistes chrétiens quelque teinture ésotérique.

Giovanni Pico della Mirandola, qui dans la ville de l'Académie platonicienne, fut le premier à découvrir en domaine humaniste les mystères de la doctrine ésotérique juive, avait d'abord travaillé sous Elie del Medigo, le dernier représentant célèbre de la philosophie averroistique chez les Juifs. Et dans la perspective, alors commune, d'une « Concordia Aristotelis et Platonis », il fit rêver bien de ses successeurs, en écrivant dans la Conclusio 63 de ses « Conclusions kabbalistiques au nombre de 72, selon son opinion propre appuyée sur les fondements des sages Hébreux, pour confirmer surtout la religion chrétienne »[4] :

« De même qu'Aristote cacha par la concision de son style, et dissimula sous l'apparence de la spéculation philosophique la philosophie plus divine que les philosophes anciens voilèrent sous des fables et des apologues, de même Rabbi Moïse Egyptien, dans le libre que les Latins appellent le *Guide des égarés*[5], embrasse les mystères de la kabbale par les intelligences cachées du sens profond, alors qu'à s'en tenir à l'écorce la plus superficielle de ses expressions, il semble faire route avec les philosophes. »

Cet Aristote avec sa manière propre est voisin du Moïse attique, « notre Platon », dont il écrivait dans l'*Heptaplus*[6] : « Il a si bien caché ses propres théories sous les voiles des énigmes, le vêtement des fables, les images mathématiques et les arguments de signification obscure, qu'il a pu dire dans ses lettres que personne ne comprit sa pensée sur les réalités divines... »

Ce sont des expressions semblables que l'on rencontre chez Leone Ebreo dans son parallèle entre Aristote et Platon. « Aristote, plus audacieux, usa d'un artifice si admirable, dans son dire si bref, si compréhensif et de tant de profonde signification, qu'il lui suffit au lieu de vers et de fable pour conserver les sciences. Au point que répondant à Alexandre de Macédoine, son disciple, qui lui avait écrit pour s'étonner qu'il ait révélé les livres si secrets de la philosophie sacrée il lui dit que ses livres étaient publiés et non publiés : publiés seulement pour ceux qui en avaient reçu de lui l'intelligence [7]. » C'est aussi l'avis de Reuchlin dans le *De Verbo mirifico* sur cet auteur rempli d'épines (senticosus) obscur (umbrosus) et même scabreux (scaber), qui ne voulait être entendu que par les siens [8]. Echo que l'on retrouve encore dans la *Kabbala denudata*, où K. von Rosenroth écrivait du *Zohar :* « Dans ce livre la forme ou la méthode est d'un double genre. De même qu'Aristote appela ses doctrines les unes acroamatiques et les autres exotériques, ainsi dans ce livre il est des questions qui relèvent d'une école plus intérieure, et qui sont proposés sous le voile des énigmes à ceux qui y sont préparés, surtout sur le sujet de Dieu et de l'âme ; mais d'autres plus communes y sont mêlées, sans que l'auteur se soit imposé aucun ordre [9]. » C'est d'ailleurs au XVIII[e] siècle qu'un Jonas Conrad Schramm dans son *Introductio in dialecticam Cabbalæorum methodo Peripateticorum potissimum conformata* (1703), et un Joannes Losius dans un *Consensus kabalisticorum cum philosophia academica et peripatetica dogmatum* (1706) débattront, d'ailleurs fort superficiellement de la question.

A la Renaissance c'est la démarche de Franciscus Georgius, l'auteur du *De harmonia mundi* (1525) et des *Problemata* (1536) au titre peut-être inspiré d'Aristote, qui nous retiendra d'abord. Ce franciscain, dont l'attitude envers Aristote a été relevée par B. Nardi [10], nous intéresse parce qu'il a commenté les deux séries de *conclusiones cabalisticæ* de G. Pico della Mirandola [11]. Peu sensible à l'intention de son prédécesseur qu'il se permet de trouver trop peu érudit en kabbale [12], Francesco Zorzi saisit l'occasion pour dénoncer Maïmonide, Juif de race et espagnol de nation comme un homme qui ne s'attacha ni à la religion des Juifs, ni à celle des chrétiens, ni à celle des musulmans, un homme sans religion tout comme Averroès [13]. Après avoir montré par la citation du Commentaire sur le livre *du Ciel*, où Averroès parle à la suite d'Aristote des prières et des sacrifices aux dieux, comment l'auteur contredisait à son athéisme, Zorzi, qui multiplia les attaques [14] contre le piètre théologien qu'était Aristote, écrivait : « Aristote parle parfois des réalités divines, auxquelles il crut, car il puisa sa doctrine, pendant vingt ans qu'il l'écouta, chez Platon, qui est dit et qui est divin. Aristote puisa aussi sa doctrine chez les patriarches hébreux, comme il en a témoigné lui-même au livre XI de sa *Métaphysique :* Selon que nous l'enseignèrent les « patres Chaldei, id est Hebraei. »

Cette référence aux Chaldéens, F. Georgius l'a ressassée tant dans ses Commentaires aux *Conclusions cabalisticæ* [15] que dans son *De Harmonia mundi*, et parfois avec des précisions, qui éclairent le choix de ces « Chaldaei ». Ainsi :

« Orphée professe que Dieu est le principe et la fin de toutes choses, et le moyen par lequel toutes choses se font, selon l'expression de saint Paul : par qui, en qui, par qui toutes choses sont faites. Secret qui fut expliqué à Abraham le Chaldéen, et à ses descendants (qui en raison du départ de Haran furent appelés Hébreux), puis confié à l'écriture dans le *livre de la formation*, qui est attribué à Abraham lui-même. Aussi Aristote, quand il parla dans sa *Métaphysique* de la connaissance de Dieu, montra sa vénération pour les patriarches chaldéens, parce qu'ils avaient reçu leur doctrine des oracles... »

En fait il n'y a rien de tel dans la *Métaphysique*. Le mot de « Chaldei » apparaît dans le commentaire d'Averroès. Au chapitre IX du livre XII dans la double traduction du même texte, il en est une qui commence par la phrase même qui termine le chapitre VIII : « Sententia autem patrum... la tradition de nos pères... » Ce que commente Averroès : « Parce que cette question est la plus célèbre de toutes celles qui traitent de Dieu... et parce que les Chaldéens l'approfondirent, il l'appela la tradition des pères... [16]. »

Pour Franciscus Georgius, comme pour Reuchlin [17], répétant l'opinion des kabbalistes hébreux, Abraham le patriarche était l'auteur du *Sefer Yesira*. Ayant eu à noter que certains écrivains l'avaient attribué à Rabbi Akiba, F. Georgius ajoutait « de mente tamen Abrahae » [18]. Par le détour d'Averroès, nous trouvons en effet dans Abraham les dix prédicaments et l'arbre de Porphyre. Dans le commentaire de la Conclusio 35 de la seconde série, Georgius écrit [19] : « Remarquez qu'Abraham dans le *livre de la formation* a composé un arbre ayant dix rameaux, qu'on appelle sephirot. Cet arbre est le fondement de toute la théologie ancienne comme de la nouvelle. S'il y a différence dans la terminologie, la signification reste la même. Cet arbre est à la ressemblance de l'arbre des prédicaments d'Aristote. C'est à ces dix prédicaments que tout se ramène dans le monde. Ainsi en va-t-il de cet arbre. Car tout ce qui est en Dieu se ramène à ces dix sephirot ou numérations. Et de même que l'être (ens) transcende les 10 prédicaments, et n'a place en aucun d'eux, ainsi la matière première leur est inférieure, et n'a semblablement nulle place en eux. De la même manière, l'essence divine, nue, considérée sans aucune relation tant « ad intra quam ad extra » est transcendante, et n'a pas place dans la coordination des 10 sephirot, comme il est évident pour qui regarde cet arbre et qui comprend. Semblablement, la créature qui est inférieure à ces dix numérations, et n'a par conséquent pas place parmi les 10 sephirot à proprement parler si ce n'est par réduction, comme il apparaît pour les prédicaments, auxquels se rapportent bien des choses qui n'y ont pas place, comme les passions, les privations, la matière première et autres choses de ce genre. Et ces sephirot sont au nombre de 10 seulement, parce qu'il n'est pas donné de nombre simple qui dépasse le dénaire. La raison en a été assignée par Platon, qui dit que dans l'intellect divin il n'y a pas idée d'un plus grand nombre. Aussi notre intellect ne peut-il rien imaginer ou vouloir qui ne soit idée dans l'intelligence (*mens*) divine. Et pour cette raison, personne ne put jamais trouver un nombre au-delà du dénaire, s'agissant comme nous l'avons dit du nombre simple. Car les nombres composés sont presque infinis. Et c'est la vraie raison pour laquelle on ne

trouve pas de nombre au-delà du dénaire, encore qu'Aristote dans ses *Problèmes*[20] allègue huit raisons dont aucune n'a de valeur. »

La correspondance entre l'arbre des sephirot et l'arbre de Porphyre, que G. Scholem[21] avait trouvée dans l'étude de Schramm, est d'autant plus intéressante chez F. Georgius, que dans le *De harmonia mundi*, il avait dégagé du traité *de l'âme* d'Aristote l'image de l'homme, arbre inversé dont les cheveux sont les racines qui puisent la vie dans les cieux. Georgius[22] appuyait cette image sur un verset du *Cantique des cantiques* (VI, 6) traduit ainsi en latin : « Comae capitis tui sicut purpura regis juncta canalibus. » Il avait sans doute lu dans les *Portes de justice* de Joseph ibn Giqatilia le passage que Blaise de Vigenère traduira dans son *Traicté du feu et du sel*[23] :

« Le fondement de tous les édifices inférieurs est placqué là hault, et leur comble ou sommet icy bas, ainsi qu'un arbre renversé. Si que l'homme n'est qu'un arbre spirituel planté au paradis des délices, qui est la Terre des vivants, par les racines de ses cheveux, suyvant ce qui est écrit ès *Cantiques* : Comae capitis tui sicut purpura regis juncta canalibus. Les cheveux de la tête sont comme la pourpre du roi liée dans les canaux. »

Dans un Commentaire sur le Ps. I vers. 3 : Il est comme un arbre planté, Paulus Ricius, dont nous aurons à voir l'usage qu'il fit de ces canaux, qui relient le haut et le bas et les différentes sephirot entre elles, avait déjà cité le prince des Péripatéticiens à propos de cette image[24], à laquelle G. Postel ne manqua pas de faire un sort. C'est un double arbre qu'il fera dessiner pour son *Interprétation du Candélabre de Moyse*[25], non sans en attribuer l'invention à sa Mère Jeanne. Il écrit dans *la Vierge Vénitienne*[26] :

« Pour montrer l'ordonnance et la manière d'être des choses divines et des choses sensibles, la Mère Jeanne prenait l'exemple de deux arbres ... l'un qui a les racines en haut, dans le ciel et les branches vers la terre, l'autre qui a les racines en bas vers la terre centre des éléments, et les branches vers le ciel ; et que les branches venaient se rencontrer à mi-chemin, et ainsi engendraient ici leurs fruits avec une douceur infinie, lesquels viennent pour répondre à l'opération du Saint-Esprit et au Fils engendré, de sorte que l'arbre de haut en bas est la vertu formelle et paternelle, l'arbre de bas en haut est la vertu de la matière ou maternelle et la vertu du milieu est celle du Fils. »

Pour en revenir aux développements de F. Georgius sur le *Sefer Yesira*, il ajoute, en commentant la Conclusio 48 où Pico della Mirandola faisait correspondre aux dix sephirot les dix sphères célestes[27] :

« De la même manière, le monde même a divers organes, les dix cieux qui correspondent aux dix sephirot, dont chacune reçoit l'influx d'une autre, et de même qu'il y a 10 sephirot, ainsi n'y a-t'il que 10 cieux et non pas plus. Aussi ceux-là jugent mal qui placent un onzième ciel, le ciel cristallin. Car Abraham dans le *livre de la formation* dit : Il y a dix sephirot et non onze, dix et non neuf. Donc il y a autant de cieux matériels. Et ces sephirot se forment en Dieu. Aristote dit en effet : Le même qui reste toujours le même produit le même ».

Cesare Evoli[28] dans un *De divinis attributis quae sephirot ab Hebraeis nuncupantur*, publié en 1573 commentera longuement le rapport de chacune des sephirot aux sphères. Il énumère[29] :

« Il faut établir que la première intelligence qui meut le premier mobile tire sa force du premier attribut qu'on appelle Keter. On peut donc dire que le premier attribut est l'instrument par lequel Dieu meut, au moyen de la première intelligence, le premier mobile d'Orient en Occident, et en conséquence les autres... Le second attribut qu'on appelle Hokma, c'est-à-dire la Sagesse, est l'instrument par lequel Dieu meut la neuvième sphère par le moyen de la seconde intelligence d'Occident en Orient, etc. »

Henry More, dans sa correspondance avec l'éditeur de la *Kabbala denudata* jugeait que c'était là un argument pour prouver que les Juifs avaient emprunté leur philosophie à Aristote[30] :

« J'ajoute que dans le *Sefer Yesira* (qui est cependant réputé le livre le plus ancien chez les Juifs) figure en bonne place l'hypothèse d'Aristote, pour ne rien dire des autres vanités astrologiques. Car non seulement cet ouvrage fait mention des orbes et des signes célestes, mais le 31e sentier de la Sagesse y est appelé Intelligence perpétuelle, parce qu'elle préside au mouvement du soleil et de la lune. R. Abraham dit : le 31e sentier s'appelle intelligence perpétuelle, et elle gouverne le soleil et les autres étoiles et figures (c'est-à-dire les planètes et les signes célestes) chacun dans son orbite. »

Tandis que Franciscus Georgius faisait peu de cas de Maïmonide, tout comme le cardinal Egidio da Viterbo[31] d'ailleurs, Reuchlin ne cessa de référer au *Guide des égarés*, qu'il tient, comme Pico della Mirandola, pour un kabbaliste. C'est dire qu'à travers le philosophe juif il retrouva souvent Aristote, dont il s'en faut bien qu'il ait été l'ennemi. C'est le cardinal Federigo Borromeo, qui dans son *De cabbalisticis inventis*[32] publié en 1627, a le plus durci la position de Reuchlin au sujet d'Aristote. Certes, et Luther avait été un des premiers à le relever, Reuchlin avait attaqué avec beaucoup de verve les scolastiques attardés, trop attachés au syllogisme, et qu'il qualifia de « théosophistes ». Borromeo prit à cette occasion la défense d'Aristote, aussi éloigné de la kabbale que la lumière l'est des ténèbres, encore qu'il eût bien noté que Reuchlin dans l'explication des fameuses 50 portes de l'intelligence, s'était beaucoup souvenu d'Aristote. Comme ses contemporains, Reuchlin avait fait ses études sous Aristote, et le *De Verbo mirifico*[33] rappelle les succès universitaires de Capnion en matière de philosophie aristotélicienne.

On a un bon échantillon de la manière de Reuchlin avec un passage du *De arte cabalistica*, qui connut un succès particulier, puisqu'il fut repris non seulement par des kabbalistes chrétiens mais encore par des alchimistes[34] :

« Prenons un exemple. Vous voyez s'allumer au loin un feu très brillant. Sa forme est portée par un intermédiaire lumineux, que les Grecs appellent Diaphanon jusqu'à l'œil corporel. La vision spirituelle l'attend à l'intérieur et perçoit que c'est la forme de l'objet propre qui lui est proposée. Aussi accueille-t'elle volontiers cette forme même, comme

proche et voisine, par le moyen de ce qui apparaît, et que vous appelez d'un mot grec Phantasia ; elle le présente spirituellement au jugement (*judicio*) du sens dépourvu de raison. Cette représentation (*effigies*), elle l'élève de nouveau pour la présenter au jugement humain, et elle pousse tout l'ensemble un peu plus haut vers la raison même. Enfin la raison, après une active démarche transfère à l'intellect ce feu corporel ainsi sublimé et passé au crible de l'abstraction. Donc dans ce mouvement ascendant, on distingue trois domaines, et dans chacun un seul état d'abstraction. Dans le premier il y a l'objet, le diaphane et le sens extérieur. Premier état. Dans le second, le sens interne, la *phantasia* et le jugement brut. Second état. Dans le troisième, le jugement humain, la raison et l'intellect. Troisième état. La *Mens*, qui est la maîtresse de tous ces degrés, quand elle a reçu la lumière supérieure, illustre et parfait l'intellect de l'homme. Et quelle autre opinion penserions-nous qu'ont les Cabalistes quand ils nous intruisent du Sekel, Sandalphon et Mettatron ? Chacun de ces états comporte en effet un double plan. Dans le premier, le corps cesse et l'âme (*anima*) commence. C'est ce qu'on appelle l'animal. Dans le second, l'âme cesse et la raison commence. C'est ce qu'on appelle l'homme. Dans le troisième, la puissance intellective cesse, et commence la Mens, qui seule, sans controverse vient de l'extérieur. C'est ce qu'on appelle Dieu, selon l'Ecriture (Ps. LXXXI, 6) : Je l'ai dit, vous êtes des dieux. Ainsi les noms de ces états sont le sens, le jugement et l'intellect. Les intermédiaires des intervalles, qui portent les espèces (*species*) mêmes sont le *diaphanon*, la *phantasia* et la *raison*. Et les Cabalistes avancent de façon semblable qu'il y a dans la Mercava trois patriarches, qui sont Abraham en haut, Isaac en bas, et Jacob au milieu. Etant donné que les deux intervalles des trois domaines, le sens et le jugement se déroulent selon le supérieur et l'inférieur, et que chacun d'eux se ramène à deux termes, il reste qu'il y a dix degrés dans l'échelle. Par eux nous pouvons monter du plus bas au plus haut, à la connaissance de tout ce qui est vraiment, ou par le sens ou par la science, ou par la foi. Sur ce sujet le Cabaliste Abraham dans le livre merveilleux du *Ietzira* s'exprime ainsi : Dix numérations sans quoi, dix et non neuf, dix et non onze. Comprends dans la sagesse, goûte dans l'intellect. Examine-les, et éprouve à partir d'elles. Etablis la chose sur ses puretés de replace le Créateur sur son trône. Ainsi s'exprime Abraham. En effet l'intellect humain comprend dans la sagesse les choses qui sont au-dessus, et celles qui sont au-dessous il les goûte dans l'intelligence. Et le sens externe a établi la chose offerte par les espèces à partir de l'objet, et le sens interne a établi la chose sur ses puretés, c'est-à-dire ses abstractions des espèces, qui auparavant avaient été particulières au diaphane, et le sont encore pour la phantasia. Ensuite le jugement, entre la phantasia et la raison, examine à partir des mêmes apparences, et la raison par les différentes étapes de son discours et sa conclusion, procède à leur vérification. Je reviens alors au début, et je dis que l'intellect replace le Créateur comme la cause première de toutes les causes sur son trône, qui est la *Mens* même, *Sekel ha poal*. Vous avez ainsi, vous qui me comprenez bien, dix numérations, grâce auxquelles l'homme réalise

l'appréhension des choses : ce sont l'objet, le diaphane, le sens externe, le sens interne, la représentation (*phantasia*), le jugement inférieur, le jugement supérieur, la raison, et l'intellect. Et tous ces degrés ne sont pas tant des quiddités (*quid*) que des moyens (*quo*). Quant à la *Mens* suprême en l'homme elle est une autre quiddité. C'est pourquoi, de même que Dieu dans le monde, ainsi la *Mens* dans l'homme, entre les 10 sephirot porte le diadème du règne, et est justement nommée Keter, la couronne. Comme Aristote l'affirme au livre II (II, 3, 736b) de la *Génération des animaux*, elle seule est divine et seule vient de l'extérieur. Par la lumière qu'elles en reçoivent les forces inférieures sont dirigées et gouvernées jusqu'à ce que l'intellect, l'intelligent et l'intelligé soient un et le même. C'est ce qu'écrit le commentateur de l'*Arbre des dix sephirot* : « Les Maîtres ont jugé sur le verset (Ps. XXXV, 10) : Dans ta lumière nous verrons ta lumière, que dans l'influx de la Mens qui influe de Toi nous comprendrons et nous sommes redressés. »

On a reconnu au passage le célèbre texte de la *Métaphysique* passé à travers les philosophes arabes chez Maïmonide [35]. Mais le personnage qui doit nous retenir maintenant est le converti connu par les historiens d'Averroès comme Paulus Israelita, et généralement comme Paulus Ricius [36]. Fort peu étudié, ce Juif qu'on dit d'origine allemande se convertit en Italie vers 1505. Il est alors professeur à Pavie, où Erasme le rencontre, et Bayle entre autres nous a rappelé l'éloge de ce vrai Israélite, qui, méritant bien son nom, mettait son loisir et son travail dans l'étude des lettres divines [37]. Il publia un premier traité en 1507 dédié à Louis XII, le *Sal foederis* [38], apologie de la religion chrétienne appuyée sur le Talmud, la Kabbale mais aussi la philosophie d'Aristote et d'Averroès : un compendium y était ajouté qui traitait à partir de Galien *de l'ordre trois fois trine des doctrines, de la cohérence et de l'enchaînement des théories péripatéticiennes*. En 1509 c'était des *Préliminaires aphoristiques sur les doctrines des Cabalistes*, premier exposé systématique de la kabbale en milieu chrétien. Ce traité nourri encore d'Aristote et d'Averroès était aussi suivi d'un résumé sur la recherche et l'ordre des sujets de sciences. En 1511 Etienne Poncher, recevait la traduction d'opuscules d'Averroès avec un traité sur le préambule et ses parties. Passé en 1514 au service de l'empereur Maximilien, Ricius publia à Augsbourg un *In Apostolorum simbolum a priori demonstrativus dialogus*, qu'il réédita à Pavie en 1517 sous le titre plus explicite encore d'*In Apostolorum simbolum elegantissimus juxta Peripateticorum dogma dialogus, et summo ingenii acumine lumini gratiae lumen concilians naturae*. On y lisait en préface un « Petri Pomponatii Mantuani unici nostro evo philosophie moderatoris ad discipulos et comphilosophantes epistolium » [39] :

« Si les auditeurs se font d'habitude attentifs aux grands sujets, les leurs, nouveaux et plaisants, ici j'en atteste les dieux, ce n'est pas une médiocre attention qui est demandée tant à ceux qui philosophent qu'à ceux qui font de la théologie. Grands les sujets que traite celui qui propose les sublimes oracles du Créateur. Son bien il le partage avec tous, celui qui ouvre le vrai sentier du salut éternel. Neufs les sujets de celui qui à l'aide de raisonnements solides adapte aux fondements de la foi

orthodoxe la théorie des Péripatéticiens, et qui concilie la lumière de la grâce avec celle de la nature. Agréables aussi les sujets de qui charme les oreilles et les cœurs : Aussi tous ceux qui désirent la vérité et la recherchent, je les exhorte, les anime et les pousse à rassembler les puissances de leur génie pour lire et relire la suite de ce dialogue, l'esprit mobilisé, et le méditer. On comprendra qu'il a remporté tous les suffrages celui qui a allié le vrai et l'utile à l'agréable. »

Ce dialogue du converti Paulus Israelita, dont Pomponazzi avait utilisé les traductions d'Averroès[40], mettait en scène le père spirituel de Ricius, Gometius Hispanus, Fr. Gomes da Lisboa[41], qui venait de mourir en 1513, après avoir été professeur à Pavie et vicaire général de l'ordre des Franciscains. Un personnage, puisqu'on a relevé parmi les éloges qu'il reçut ceux de Luca Pacioli et du poète Henrique Cayado. Un de ses disciples, Joannes Vigerius dans une préface à un Commentaire sur les Sentences, qu'il attribue d'ailleurs à son maître, nous a donné le trait marquant de son caractère : « Dans ses leçons, comme dans les discussions qu'il tenait, il avait l'habitude d'expliquer les doctrines des autres doctes, et de concilier ensemble leurs opinions si bien que si leurs auteurs avaient été présents, ils n'auraient pu faire autrement que d'en tomber d'accord. » La lettre de Gometius publiée avec le premier traité de Ricius en 1507, et qui était un permis d'imprimer, s'achevait sur la remarque « Car le bien, comme il plut de dire à Aristote, plus il se partage, plus il est divin. » C'est ce conciliateur. né qui est au centre du *Dialogus* institué d'abord entre trois frères par le sang, Philalèthe, présenté comme un disciple d'Aristote[42], Philadelphe et Philosomatus, soldat depuis l'enfance, et porté à l'épicurisme. C'est un soir, et Philalèthe invite ses frères à quitter le spectacle de belles jeunes filles qui dansent, pour aller chez Gomes qui doit lui parler du salut de l'âme. Pour décider son frère épicurien, Philalèthe propose une belle similitude — assez belle pour avoir tenté, et d'autres après lui, un poète, Guy Le Fèvre de la Boderie[43] :

> Sur le sommet d'un mont plus qu'un miroir luisant
> Je vy un homme assis d'une grandeur immense
> Dond l'image luisait dedans le mont plaisant...

et se réfléchissait dans un ruisseau au pied de la montagne. Une pastourelle remire en l'eau cette figure vive, lève les yeux, voit l'image plus claire. Eprise du portrait, elle traverse la rivière, monte au sommet, si que l'homme archétype à la fin la regarde et sa dextre lui tend, l'attire jusqu'à soi, entre ses bras la prend, et chaste la baise en son sacré pourpris.

Les trois frères, tombent d'accord que la seule philosophie des Péripatéticiens ne peut donner raison de ces épousailles, se rendent chez le théologien Gomes, qui encourage alors Philalèthe sinon à démontrer, du moins à utiliser tous les arguments de la Topique[44] pour expliquer le Symbole des Apôtres. Aristote et celui que Ricius appelle son fidèle interprète Averroès y sont plus souvent cités que les kabbalistes, encore que tout le dialogue suppose la conception générale du monde que Ricius ne cessa de développer depuis 1507, et qu'il précisa encore en 1519 quand à la suite d'une polémique avec Johann Eck, il publia son

De Anima coeli, et dont il donna une synthèse en publiant en 1541 son *De coelesti agricultura*, avec les approbations des théologiens de Bologne, Pavie et Ferrare. Il y avait intégré notamment son *Statera prudentum*, publié à Vienne en 1532 pour tenter un accord entre Catholiques et Réformés. Et l'*In Apostolorum symbolum* devenu le premier chapitre de cette Somme rappelait sous le patronage de saint Pierre (I Pet. III, 15) engageant les fidèles à être toujours prêts à rendre raison de leur foi, et de saint Paul (Rom. I, 20) enseignant que les attributs invisibles doivent être compris par la création visible, que se trompent tant les philosophes qui jugent l'ensemble du dogme opposé directement à la doctrine des Péripatéticiens et à la lumière naturelle, que les « micrologi » qui n'acceptant que la seule foi, méprisent tout ce qui relève de la raison. Et l'on retrouve chez ce médecin, traducteur d'Averroès et kabbaliste devenu chrétien la correspondance des dix catégories avec les dix sephirot et avec les dix sphères, mais dans le cadre général de la correspondance du microcosme au macrocosme, où la « debèqùt », l'adhaesio vérifie et complète la « copulatio » de la mystique averroïstique que B. Nardi a étudiée chez G. Pico della Mirandola[45].

C'est dans le commentaire à une des Conclusiones de son Introduction au savoir des Cabalistes ou allégorizants, devenu le 4e livre de son *De coelesti agricultura*, que Ricius a situé la place des prédicaments dans la correspondance des dénaires[46]. Ayant distingué un homme terrestre, céleste et archétype il dit : « Si vous considérez comme il faut les écrits des Cabalistes, vous trouverez d'autres modes différents pour rapporter et adapter les parties du microcosme à celles du macrocosme. Les membres du corps terrestre se composent encore de 10 parties simples et réparatrices : les os, les cartilages, les nerfs, les cordes, les ligaments, les *fortalicia* qu'on appelle en hébreu *Hisuk*, les artères, les veines, les pannicules, et la chair. En effet n'importe laquelle des 10 sephirot, disent le livre *de la divine ordonnance*, et Rabbi Isaac le grand interprète du *livre de la création*, enferme à son tour 10 sephirot, quand on veut signifier l'ordre quidditatif comme on dit des parties c'est-à-dire : les menstrues, le sperme, l'esprit plasmatif, la masse ou l'embryon, les humeurs, les corps organiques, végétatif, sensitif, la raison et l'intelligence. C'est ainsi aussi que les corps organiques du macrocosme consistent en 10 choses simples qu'on appelle prédicaments : substance, quantité, qualité, relation, etc. De la même façon on donne 10 parties à l'ordre quidditatif du macrocosme : privation, matière, forme, masse corporelle, élément minéral, végétal, animal, rationnel et intellectuel. C'est ainsi aussi que les Kabbalistes énumèrent autant de parties formelles ou idéales de l'homme archétype qu'ils désignent par 10 degrés nus et purs des numérations à cause de la noblesse incompréhensible et éminente de leur substance. Généralement ils contemplent ensemble l'homme archétype, céleste et terrestre comme un seul individu dont l'âme, qui meut et fait tout, est le roi de l'univers Dieu créateur. »

Ricius avait en effet dans ses Conclusions[47] présenté les 10 membres de l'homme céleste comme le ciel empyrée ou intellectuel, le premier mobile, le firmament, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Venus, Mercure

et la lune, et les 10 membres de l'homme archétype comme les 9 ordres des anges en hébreu Haias Hakodesh, Offanim, Erelim, Hasmalim, Seraphin, Malachim, Elohim, Bene Elohim, Cherubim, et selon les théologiens : Séraphins, Chérubins, Trônes, Dominations, Vertus, Puissances, Principautés, Archanges et Anges. Quant au dixième qu'on appelle en hébreu Ischim, c'est-à-dire hommes, les Kabbalistes avec plusieurs théologiens anciens et les sages Péripatéticiens le disent ordre animastique. »

C'est Jean Eck, qui en 1514 dans son *Chrysopassus*[48] mit en valeur le passage sur l'âme du monde, pour le dénoncer : « Il ne manque pas de gens qui placent quelque substance moyenne entre l'ange et l'homme. Pour ne pas vous tenir dans l'énigme, je baptise aussitôt ce moyen, l'âme du ciel, ou si vous préférez le pluriel, les âmes des sphères célestes, pour que l'ordre animastique suive aussitôt l'ordre angélique. C'est un certain P. Ricius un des savants convertis de notre temps qui dans la 36e concl. de son *Cabalae Isagoge*[49] affirme le prouver en citant Averroès. Si en effet seule une substance séparée préside au mouvement de la sphère céleste, ce mouvement se ferait « in non tempore ». Il faut une autre force inhérente au corps, que nous appellerons âme. Averroès dans le comment. XI du XII liv. de la *Métaphysique*[50] dit : « Le mouvement du ciel est composé de deux moteurs, dont l'un est d'un mouvement fini, et qui existe en lui ; l'autre, de mouvement infini, est une puissance qui n'est pas dans la matière. »

En fait, Ricius entendait expliquer ce que les Kabbalistes signifiaient en parlant du mariage ou du divorce de l'époux et de l'épouse. L'ordre animastique[51] joue par rapport à l'intelligence angélique le rôle de la femme et en porte le nom. Mais cette âme rationnelle qui est en nous par rapport aux puissances vitales et animales inférieures joue le rôle de mâle, et ce n'est que par rapport aux âmes célestes qu'elle joue le rôle de femme. C'est cette âme rationnelle, épouse de l'ordre supérieur des âmes que l'homme peut joindre ou séparer de son époux, de la côte duquel elle tire son origine.

Nous ne pouvons que renvoyer pour le schéma des trois mondes, et pour celui de l'opposition des sexes aux remarquables analyses qu'en donna G. Vajda dans son étude sur *Juda ben Nissim ibn Malka*[52] philosophe juif arabophone du XIVe siècle, pour ne rien dire de ses analyses de la notion de *debequt*[53], « jonction », « adhésion » ou « communion », qui constitue chez Ricius la partie pratique de la kabbale que remarquèrent A. Kircher puis Basnage, l'auteur de l'*Histoire des Juifs*[54]. Car cet homme fait à l'image trine du monde s'applique à obéir au commandement (*Deut.* X, 20) : « Tu craindras Tétragramme ton Dieu, tu le serviras, tu t'attacheras à lui... Ce n'est pas assez que l'intelligence (Mens) s'applique à la recherche des vérités célestes, il faut que les sens et le corps soient de la partie. Pendant qu'Adam est distrait par la tentation... il perd son innocence et la connaissance claire et évidente de la divinité. Il faut donc faire abstraction de tous les objets sensibles... Les Kabbalistes appellent cette manière de s'adapter, la correspondance des canaux, parce que qui veut puiser la liqueur de vie éternelle et atteindre la source des

eaux surcélestes qui s'écoulent par divers tuyaux, il faut qu'il érige aussi les canaux dont les orifices correspondent à ceux des canaux supérieurs. Si on ne porte sa bouche à ces canaux, l'eau se répandra au-dehors, et se perdra dans les abîmes. Ne voit-on pas dans la nature que, lorsque quelque amas de pituite ou de bile arrête le mouvement des esprits animaux, l'âme perd l'usage de ses facultés ; on tombe en léthargie, on devient paralytique... »

Ce thème de l' « adhaesio », dont Ricius développa l'aspect de la prière, de la « Téfila », dont il notait le sens étymologique de copule et de ferme adhérence, avait été au centre du *Dialogue sur le Symbole des Apôtres*, où il fallait montrer dans le Christ l'union de la nature divine et humaine, et dont voici un échantillon[55] :

Gomes : (à Philalèthe) : « Ne sais-tu pas qu'il est commun dans l'école des Péripatéticiens (comme on le lit dans le livre III du *De anima*) que l'intellect possible ou matériel reçoit les formes intelligibles selon la même loi que la matière corporelle reçoit les formes sensibles. En effet c'est pour cette raison que l'intellect est appelé matériel, il correspond à la matière ; de même que la matière reçoit toutes les formes, il reçoit tous les intelligibles, et en somme ce que la matière première est dans l'ordre des choses naturelles, l'intellect possible l'est dans l'ordre des intelligibles. » — *Philalèthe* : « Je le sais, et Averroès a commenté ce passage du *De anima*. Il y assure qu'il n'y a aucune différence entre la matière des formes sensibles et la matière des formes intelligibles, c'est-à-dire entre la matière première et l'intellect matériel ou possible si ce n'est que la matière corporelle reçoit des formes singulières, et l'intellect des formes universelles. » — *Gomes* : « Mais la matière corporelle ne reçoit-elle pas aussi les formes sensibles, elle en perd et en reçoit jusqu'à ce qu'elle atteigne la perfection dans le circuit des formes, c'est-à-dire la forme intellective et s'unisse à elle, sous laquelle il ne serait pas absurde de dire qu'elle repose. » — *Philalèthe* : « L'expérience le démontre. » — *Gomes* : « Donc l'intellect matériel ne cesse de parcourir les formes intelligibles jusqu'à ce qu'il aborde la forme la plus parfaite des intelligibles et s'unisse à elle. Or la plus parfaite des formes intelligibles est Dieu ; il s'ensuivra logiquement qu'il est nécessaire selon l'ordre de la nature que l'intellect humain, qui est dit possible et matériel ne fasse qu'un avec Dieu glorieux. » — *Philalèthe* : « J'en conviens puisqu'Aristote au XIIe livre de la *Métaphysique*, et son interprète Averroès enseignent que l'intellect humain s'unit avec le principe dont dépend le ciel et la nature. »

Nous arrêtons la discussion, qui en vint à résoudre la difficulté qu'il y aurait alors non pas un unique homme et fils de Dieu mais d'innombrables presque.

Cette union était si bien la fin, que dans son *De investigandis statuendisque scientiarum subjectis compendium*[56], Ricius partant du texte d'Aristote au livre I de la *Métaphysique* sur l'étonnement, qui est à l'origine de toute science, proposait cette classification des âges de l'homme : 1° l'intellect de l'homme est d'abord plongé dans l'ignorance ; 2° il s'étonne ; 3° il doute ; 4° il cherche ; 5° il acquiert la science par le

raisonnement ; 6° il comprend grâce à l'intellect acquis ; 7° il se joint et adhère à l'intellect agent, et c'est la vie bienheureuse et le repos du Sabbat. Cette « adhaesio » étant un don de Dieu, selon deux passages de l'*Ethique*[57] : « La vie de félicité dépasse la nature humaine ; c'est ce qui est divin en l'homme qui le fera vivre. » Et : « S'il est quelque autre don des dieux aux hommes, il est raisonnable de dire que c'est la félicité. » Et c'est à la suite de ces citations, que Ricius-Philalèthe dans l'explication du Symbole des Apôtres composa la prière où les noms de Dieu répondent aux sphères et aux sephirot, que Guy Le Fèvre de la Boderie sut traduire en beaux vers[58] :

« O Dieu tout bon, tout grand, éternel, infini
Créateur triple en un du triple monde uni... »

Certes Ricius était alors fort lu. Toute sa thèse de l'âme du monde était passée dans les Commentaires d'Archangelus de Burgonovo sur les *Conclusiones cabalisticae* de Pico della Mirandola à propos de la mystérieuse ligne verte qui fait tourner l'univers[59], ce que ne manqua pas de remarquer Claude d'Espence dans son *Tractatus de coelorum animatione*[60]. Presque toute l'œuvre de Ricius fut recueillie dans le premier volume *Artis cabalisticae* que publia en 1587 à Bâle Jean Pistorius. La Boderie était le disciple élu de G. Postel, qui pour confirmer la vérité de sa Sagesse créée citait toujours[61] de Paulus Ricius, le plus savant des Juifs devenu le meilleur des Chrétiens le livre sur l'*âme du monde* approuvé et confirmé par les premiers docteurs des Facultés de théologie de Padoue, Ferrare et Pavie. Et si Jean de Launoy dans sa *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*[62] a saisi un Postel acharné contre Aristote et Pomponazzi, Richard Simon[63] a dit avec à-propos que la philosophie de Postel était « un mélange de celle d'Aristote commentée par Averroès, de Platonisme et de la Cabale des Juifs ». Car Postel ne fit qu'ajouter son délire aux rêveries et aux réflexions de ses prédecesseurs en kabbale chrétienne.

François SECRET,
Ecole Pratique des Hautes Etudes
V^e section.

1. *Dialoghi*, ed. Caramella, Bari, 1929, p. 251.
2. *De modo legendi hebraice*, Paris, 1534 ; cf. F. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964, p. 167.
3. Dédicace à Léon X du *De arte cabalistica*.
4. *Conclusiones nongentae*, Paris, 1532, p. 162.
5. *Dux neutrorum*. On trouve aussi « Perplexorum ». Il est curieux que P. Mesnard, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, 1951, p. 242 ait traduit p. 449 par « Questions difficiles. »
6. Ed. E. GARIN, Florence, 1942, p. 172.
7. *Dialoghi*, p. 102.
8. Ed. J. PISTORIUS, *Artis cabalisticae*, Bâle, 1587, p. 880.
9. Cit. in J. C. SCHRAMM, *Introductio in dialecticam Cabbaleorum*, 1703, p. 28.

10. *Studi di filosofia medievale*, Rome, 1960, p. 206 citant *De harmonia*, Cant. I ton I c. 17 ed. 1525, fol. 22.

11. Œuvre restée manuscrite, et conservée à la Bibl. Univ. de Jérusalem Yahuda Ms Var. 24 *Declaraciones conclusionum cabalisticarum editae anno* 1539 ; cf. *Annuaire de l'Ecole prat. des Hautes Etudes*, V^e section, LXXXI (1973-74).

12. *Declarationes*, fol. 141 v : « Nota quod doctor iste ex hoc arguitur parum vidisse Hebraeos expositores... ».

13. *Declarationes*, fol. 130 « Nota quod Moses iste fuit Judeus genere, et Hispanus natione, nulli, tamen sectae adhaesit, nec Judeorum nec Christianorum nec Mahumetanorum, ita quod fuit vir absque Lege. Quod patet ex ipsius doctrina. Si vero quandoque loquitur secundum opinionem theologorum antiquorum et cabalistarum aut philosophorum, hoc facit ut appareat se esse illius opinionis et sectae. In rei tamen veritate nullam sectam tenuit, ut dictum est. Sicut etiam fecit Averrois, qui deridens omnes sectas dicit : (f. 130 v) Prout dicunt locutores trim legum i. loquaces. Quamvis in commento super primo *Coeli et mundi*, ubi Aristoteles dicit quod tenemur magnificare et honorare Deum, secundum numerum ternarium, ipse Averroes dicat orationibus et sacrificiis. Sed ipse sibimetipsi contradicit. Quia si ipse Deus haec inferiora non intelligit, prout ipse tenet, quomodo opus ipsum orare ? Si necessario agit prout ipse dicit, quomodo flectitur sacrificiis ! Ecce igitur quomodo ipse Averroes locutus est de divinis, et tamen erat contrariae opinionis. Aristoteles autem quandoque loquitur de divinis et credit illa, quia ipse hausit doctrinam a Platone, qui dicitur et est divinus, 20 annos ; hausit quoque doctrinam a patribus hebraeis, sicut ipsemet aliquando testatus est dicens (*Met.* XI) : Sicut docuerunt nos patres Chaldaei id est Hebraei...

14. Cf. *index materiae* de l'éd. 1545, s.v. Aristoteles (noluit invidia admittere ideas, cacodaemon vocatur, divina non cognovit, etc.).

15. *Declarationes*, fol. 57 v « Et nota quod quicquid philosophi de divinis dixerunt hauserunt a sacra Scriptura mutatis nominibus, ut affirmat Aristoteles dicens : Sic docuerunt nos patres Chaldaei qui fuerunt Judaei. Primus enim Hebreus fuit Abraham qui venit de Haran, terra Chaldaeorum. » ; *De Harmonia*, ed. 1545, fol. 194 : « Orpheus fatetur Deum cognitum soli Abrahae... Fatetur igitur Deum esse principium et finem omnium, quo fiunt omnia, juxta illud Pauli : A quo omnia, in quo omnia, per quem omnia. Quod arcanum explicatum fuit Abrahae Chaldaeo, et posteris suis (qui Hebraei dicti sunt a transitu) et scripturae commendatum in libro *de formatione* : qui ipsi Abrahae inscribitur. Unde et Aristoteles, cum de ipsius Dei cognitione in prima philosophia dissereret, patres Chaldaeos veneratur cedens ipsis : quia ab oraculis acceperunt... »

16. Ed. Pavie 1473 (4 fol. avant la fin) : ed. Venise 1550, VIII, fol. 157 v (cf. Liv. XII, cap. IX.

17. *De arte cabalisticae*, ed. Pistorius, p. 630 : « Abrahae libro patris nostri, cui est inscriptio *Yesirah*, de creatione, quem non parum literati quidam assignant Magistro Akiba ».

18. *De harmonia*, fol. 31 : « Abraham patriarcha *de formatione* compendiosum et gravidum Volumen aedidit, quamvis aliqui existiment ejus authorem Rabbi Achiba, de mente tamen Abrahae. »

19. *Declarationes*, fol. 91 v « Nota quod Abraham in *libro formationis* componit arborem decem ramos habentem, qui dicuntur sephirot. Quae arbor est fundamentum totius antiquae theologiae, et novae quoque. Quamvis sit varia terminorum, non tamen significatorum. Et haec arbor est instar arboris praedicamentalis Aristotelis. Ad quae 10 praedicamenta quicquid est in mundo reducitur. Sic est de hac arbore. Nam quicquid est in Deo ad has 10 sephirot i. annumerationes reducitur. Et sicut ens est transcendens 10 praedicamenta et ideo in ullo ipsorum non ponitur, et materia prima est inferior ad illa 10, et similiter ipsa in ullo ipsorum (f. 92) praedicamentorum non ponitur. Pari modo divina essentia, nuda, in se consyderata, sine ulla relatione tam ad intra quam ad extra est transcendens. Et ideo non ponitur in coordinatione 10 sephirot ut patet ipsam arborem intuenti et intelligenti. Similiter creatura, quae est inferior ad illas 10 annumerationes et ideo nulla creatura ponitur inter 10 sephirot proprie nisi tantum reductive. Sicut etiam patet in praedicamentis, ad quae multa reducuntur quae proprie ibi non collocantur, sicut propriae passiones, materia prima, privationes et hujusmodi. Et haec sephirot seu annumerationes sunt tantum 10, quia non datur numerus simplex ulterior denario. Et ratio assignatur a Platone qui ait quod in intellectu divino non est idea majoris numeri. Et ideo intellectus noster non potest quicquam imaginari nec velle nisi illud sit ideatum in mente divina. Et hac de causa nemo unquam invenire

potuit ulteriorem numerum denario, loquendo, ut dictum est de numero simplici. Nam numeri compositi sunt pene infiniti. Et ista est vera solutio cur scilicet numerus ulterior ipso denario non reperiatur. Quamvis Aristoteles in *Problematibus* alleget 8 rationes, quarum nulla valet. »

20. *Problemata,* XV, 3.

21. *Les origines de la Kabbale,* Paris, 1966, p. 471.

22. *De Harmonia,* fol. 106 (cf. De anima II, 4, 416 a).

23. *Traicté du feu et du sel,* Paris, 1617, fol. 71. L'exemplaire du *Sa arey Zedeq* de la B.N. est celui de G. Gaulmin.

24. In PISTORIUS, p. 201.

25. G. POSTEL, *L'interprétation,* Nieuwkoop, 1969.

26. Trad. Paris, 1928, p. 24 s.

27. *Declaraciones,* fol. 104 v « Homo ergo habet correspondentiam cum ipso majori mundo quia nulla pars est in corpore humano quae non sit in aliquo planetarum. Pari modo major ipse mundus habet diversa organa, coelos scilicet 10 correspondenteis 10 sephirot, quorum quilibet recipit influxum ab aliqua illarum 10 sephirot. Nec enim omnes coeli bibunt i. influxum hauriunt ex eodem fonte. Et sicut 10 sunt sephirot, ita 10 sunt coeli et non plures. Ideo male sentiunt qui ponunt undecimum, crystallinum videlicet. Nam Abraham (in libro *de formatione*) dicit : 10 sunt sefirot et non II, 10 sunt et non 9. Ergo et coeli materiales sunt totidem. Et hujusmodi sephirot in Deo ponuntur. Dicit enim Aristoteles : Idem semper manens idem semper producit idem. »

28. WOLF, *Bibl. hebrae,* IV, p. 737 avait noté : « C. Evolus sefiroth illas de orbibus coelestibus ex philosophia aristotelica interpretatur. »

29. Ed. 1580, fol. 14, 17 v, 28 v, 26 v, 30 v, 33, 35 v, 38, 41.

30. Cité par LOSIUS, et J. C. SCHRAMM, *op. cit.,* p. 17.

31. *Scechina,* Rome, 1959, 255.

32. *De cabalisticis,* fol. 165 (Cap. XXIV : Examinantur dicta J. Reuclini) : « Definiens postea Cabalam ipsam, nihil a vulgata definitione recedit, nisi quod nescio quos repente animi motu percitus logicum syllogismum aggreditur, fortasse rem sibi molestam, quia disputationes suas nullas niti probationibus sentiebat, logicosque ipsos appellat garrulos syllogistas, aliisque per ludibrium nominibus... ad Cabbalae artem necessariam esse fidem ait, syllogismumque insidiatore fol. 170 « Quinquaginta eos modos ita exequitur. 5 sunt genera rerum et unicuique generi 10 considerationes attribuuntur. Sunt enim ex media philosophia sive ut loquuntur philosophi merae philosophicae considerationes, quarum Peripatetici libri pleni extant. » Et se moquant de Pythagore kabbaliste, il ajoutait « cabbalisticum fuisse ipsum dico ratione eadem argui posse cabbalisticum etiam fuisse Aristotelem (secundum Clementem Alexandrinum), a qua arte tantopere ille abest quam lux a tenebris distat. »

33. *De Verbo,* p. 879 « De quo Aristotelem tuum loqui sinas, optime Capnion, in cujus te palaestra plurimum exercuisse, atque inde gymnici certaminis exacto tempore insignem tiaram, et aureos annulos te tulisse ferunt. »

34. *De arte,* p. 879 615. Ce texte a été recopié par le carme Pierre de Lille, *Tria Calendaria,* Poitiers, c. 1529 ; par Paulus SCALICHIUS, *Encyclopaediae ...Epistemon,* Bâle, 1559, fol. 112 ; par Antonius RICCIARDIUS, *Commentaria symbolica,* Venise, 1591, II, p. 228 (suivant d'ailleurs Scalichius) ; Petrus ARLENSIS DE SCUDALUPIS, *Sympathia septem metallorum ac septem selectorum lapidum ad planetas,* Paris, 1610, cap. X ; Mauritius de FLISCO, *Decas de fato annisque fatalibus,* Francfort 1665 introd. (cet auteur a également copié des passages de Ricius sur l'*anima mundi*).

35. *Guide* trad. Munk, I, p. 301 (cha. LXVIII, avec les copieuses notes).

36. E. RENAN, *Averroès,* ed. 1861, p. 381 ; M. STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Uebersetzungen,* 1893, I, 173 ; J. A. FABRICIUS, *Bibl. latina* ed. 1858 s.v. ; W. DELIUS, *Supplem. Melanchton,* VI, I (1926), 32 ; *Encyclop. judaica,* ed. 1971, s.v. ; *Die Religion in Geschichte...,* 1961, s.v.

37. *Diction.,* s.v. (cf. ERASME, *Epistolae,* ed. Allen, II, p. 500).

38. Cf. *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance ; Notes sur Paulus Ricius et la kabbale chrétienne en Italie, Rinascimento* XI (1960) ; *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes,* Ve section (1966-67), p. 172 : Nous avions étudié en particulier le *Statera prudentum,* qui l'opposa à l'évêque de Vienne, et le fit censurer par G. Aleandro.

39. Texte latin in *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens,* ed. 1964, p. 29. Nous n'avons vu que l'exemplaire de l'édition de 1517 de l'Angelica 0 8 34. Il faudrait évidemment voir si la Ire édition comporte la lettre de Pomponazzi, et si elle est maintenue dans l'édition de 1541.

40. Cf. B. NARDI, *Studi su P. Pomponazzi,* Florence, 1965, p. 129 s. (chap. Philos. et Religion), qui a analysé le commentaire de Pomponazzi au Commentaire d'Averroès sur le IIIe livre de la Physique, omis par N. Vernia, mais procuré par Paulus Israelita. Nardi a rapporté les notes à ce sujet de l'édition des Opera Aristotelis de Venise 1550, mais sans rien dire de ce Paulus Israelita. Or on sait que le texte commenté par Pomponazzi évoquait notamment la question des Zenodik (Zindik) que Pomponazzi expliquait « la secta de christianis judianis qui sunt misti, assueti Lege et credunt ad philosophiam, et sic in toto non corrumpuntur, tamen in parte, » ou « Zenodic id est Marrani, quod est judeus et fecit se christianum. Hi non sunt vere philosophi et fecerunt se christianos ; sunt philosophi et nihil credunt ; philosophi tendunt ad Ecclesiam ut possent vivere cum aliis. » D'autre part on sait que l'Isagoge éditée à Pavie en 1510 fut préfacée par Joannes Benedictus Moncetus Heremitarum frater, qui admirait la kabbale à l'égal de son supérieur Egidio da Viterbo, et la polémique d'Ambrogio Flandino, pour ne rien dire de la vive réaction de Ricius contre les remarques antisémites de Eck. La préface de Pomponazzi mériterait donc une recherche.

41. SBARALEA, *Supplementum,* 1908, p. 327 ; N. ANTONIO, *Hispania Vetus,* 1786, II, p. 346 ; Barbosa MACHADO, *Bibliot. Lusitana,* 1747, II, p. 387.

42. *In Symbolum, ed. Pistorius,* p. 30 « scite quidem ut decet Peripatetici dogmatis alumnum respondere ».

43. *Ibid.,* p. 9 ; cf. *L'ésotérisme de G. Le Fèvre,* Genève, 1969, p. 38.

44. *Ibid.,* p. 15 « aliud est quod dialectici demonstrationem appellant, cui modis omnibus assentire mens cogitur : aliud est quod topicum vocant, cui non adeo firma cogitatione sed cum formidine quadam animus acquiescit ».

45. *La mistica averroistica e Pico della Mirandola,* in *Umanesimo e Machiavellismo,* 1949, repris dans *Saggi sull'aristotelismo padovano,* Florence, 1958.

46. Ed. Pistorius, p. 134.

47. *Ibid.,* p. 121.

48. Texte reproduit in Th. WIEDEMANN, *Dr J. Eck,* 1865, p. 337.

49. *Isagoge* ed. 1515 p. 22. Dans l'édition de 1541 Ricius a modifié le nombre des Conclusiones.

50. Ed. *Opera,* Venise 1550, VIII, p. 152.

51. In PISTORIUS, p. 134.

52. Juda ben NISSIM, Paris, 1954 p. 80 s. et 94 s.

53. *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age,* Paris, 1957 ; *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age,* Paris, 1962, p. 26 s.

54. Cf. *Notes sur P. Ricius.*

55. *In Symbolum,* ed. PISTORIUS, p. 36.

56. In PISTORIUS, p. 316.

57. *In Symbolum* ed. PISTORIUS, p. 13 (cf. *Ethic.* X, c. IX et I, c. IX).

58. *L'ésotérisme de G. Le Fèvre,* p. 92.

59. In PISTORIUS, p. 863.

60. Paris, 1571, p. 98.

61. *Le Thresor des prophéties,* La Haye, 1969, p. 140 ; Ms *Lat. 3400,* fol. 4 ; *Lat. 3677,* fol. 210. Notons que J. C. Schramm, *op. cit.* p. 713 a reproduit ces approbations.

62. Ed. 1720, s. v.

63. *Lettres choisies,* Amsterdam 1730, I ; p. 211. H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française,* ed. 1957, p. 278 a bien remarqué aussi une espèce d'averroïsme.

64. J. BRÜCKER, *Historia critica philosophiae,* ed. 1743, IV, I, p. 356 cite à peine Ricius (et p. 372 il épingle Postel).

PLATONISME ET ARISTOTÉLISME DANS LA PENSÉE DE LÉON L'HÉBREU

Nous nous proposons de traiter cet après-midi la pensée philosophique de Léon l'Hébreu en divisant notre présentation en trois parties précédées de quelques remarques préliminaires et suivies par une brève conclusion. Nous n'avons pas la prétention — comment pourrions-nous y parvenir ? — d'offrir une étude systématique de sa philosophie dans le cadre étroit de cette présentation. Il nous semble plus profitable de diriger notre attention sur quelques aspects de sa pensée plutôt que de nous étendre sur plusieurs d'entre eux. Le procédé de sélection, qui n'est pas exempt d'arbitraire, s'est établi selon un penchant pour l'aspect novateur de la spéculation philosophique de Léon l'Hébreu. Nous avons aussi pris note que certains aspects de sa pensée ont déjà reçu plus d'attention que d'autres, surtout en raison des recherches entreprises par de Carvalho, Zimmels, Solmi, Pflaum, Gebhardt, Damiens, et bien d'autres[1]. Nous devons ajouter dès le début par ailleurs, que l'analyse rapide qui suit sur ces quelques aspects de sa pensée ne prétend pas être une discussion exhaustive d'aucun d'entre eux. La richesse et la nature complexe de sa pensée sont telles que n'importe laquelle de ses nombreuses notions philosophiques justifierait une communication aussi étendue que celle-ci.

⁂

Puisqu'un travail considérable a déjà été entrepris sur la documentation restreinte de la biographie de Léon l'Hébreu — il nous suffit de mentionner les noms de Pflaum, Gebhardt, Caramella, Sonne, Dionisotti[2] — quelques mots suffiront à fixer l'homme et son œuvre dans leur cadre historique, mais non dans une perspective historique : cette dernière sera tentée à la fin de l'étude. Léon l'Hébreu, de la riche famille juive des Abravanel, naît à Lisbonne entre 1460 et 1470. Son père, Isaac, détient d'importantes positions financières et est un éminent commentateur aristotélien de la Bible. En 1483, ou peu après, en raison de la situation politique, la famille est forcée de s'établir en Espagne, et en 1492, elle quitte définitivement la péninsule ibérique pour l'Italie, à la suite de l'expulsion générale des Juifs. Léon l'Hébreu pratique la médecine avec intermittence et, étant l'aîné, s'occupe des affaires de la famille ; il écrit aussi quelques poèmes en hébreu d'une qualité surprenante. Le lieu de

résidence change constamment : Naples, Gênes, Monopoli, Barletta, Venise, Rome. La plupart du temps nous ignorons où il est et ce qu'il fait. Le dernier document daté à son sujet est de 1507. Après cette date les recherches rapportent peu de chose, et des documents ultérieurs qui mentionnent un « Leone medico ebreo » doivent être interprétés avec précaution. L'année de sa mort est inconnue.

En 1535 un livre est publié à Rome — une œuvre posthume d'après ce qu'en dit une remarque de la dédicace à l'imprimeur Blado : *Dialogi d'Amore / di mae / stro Leone medi / co hebreo.* Il contient trois longs dialogues entre deux protagonistes, Philon et Sophie, avec les sous-titres suivants : *de l'amour et du désir, de la communauté de l'amour,* et *de l'origine de l'amour.* Il est écrit dans une prose italienne discursive, assez moderne pour son époque. Le texte est précédé par une courte dédicace d'un Mariano Lenzi à une *madonna* Aurelia Petrucci. Les dialogues sont d'une longueur visiblement inégale : chacun est deux fois plus long que le précédent. Dans les soixante-dix années qui suivirent sa première édition, le livre est réimprimé onze fois avec des changements peu considérables par Alde et d'autres à Venise. Durant la même période deux éditions latines, quatre françaises, et cinq espagnoles sont imprimées, traduites par plusieurs auteurs, certains assez bien connus. Il est prudent de dire, donc, qu'avec quelque vingt-trois éditions alimentant le marché, les *Dialogues* deviennent durant le XVI^e^ siècle non seulement une œuvre influente de philosophie lue par des spécialistes, mais aussi une œuvre d'un intérêt culturel général intéressant de larges secteurs du public éduqué européen.

La raison de la réception extrêmement sympathique dont jouit une œuvre philosophique de l'étendue des *Dialogues* doit être cherchée simultanément à plusieurs niveaux conceptuels aussi bien que formels, tous innovateurs d'une façon ou d'une autre. Sans aucun doute, le sujet a dû être assez engageant pour l'époque. Ficin, une génération et demi avant l'époque de Léon l'Hébreu, posa des jalons et construisit dans ses détails une monumentale philosophie platonicienne dont l'idée primordiale était la position centrale de l'homme dans l'univers, idée chère à l'individualisme humaniste de la Renaissance. L'amour, ingrédient important dans l'affinité universelle des êtres, n'est, toutefois, pour Ficin, à côté de la volonté et de la connaissance, qu'une des forces de consolidation de l'univers. De plus, Ficin évalue de plusieurs façons la prééminence relative des diverses forces d'affinité. Quoique dans ses œuvres ultérieures il affirme la supériorité de l'amour, dans ses premiers ouvrages il soutient précisément la conclusion contraire. Mais quelle qu'ait pu être sa conception finale au sujet de la position de l'amour dans l'affinité universelle des êtres, le fait reste que, dans la totalité du système philosophique solidement intégré de Ficin, l'amour ne constitue qu'un des éléments parmi plusieurs, et il a dû échapper, si l'on peut dire, à quelques-uns de ses lecteurs dans l'organisation monumentale de l'œuvre. Les *Dialogues,* d'autre part, portent avant tout sur l'amour. Tandis que dans son influent *Commentaire sur le Banquet de Platon* Ficin s'est contenté de commenter brièvement les paroles d'Eryximaque, Léon

l'Hébreu fait précisément de l'universalité de l'amour la pensée dirigeante des *Dialogues.* Son univers est « macro-anthropique » plutôt qu'anthropocentrique. Il met en relief moins l'image de l'homme qui se suffit à lui-même, que le lien universel qui unit les êtres entre eux, et en même temps, à Dieu. A cet égard donc, la différence entre Ficin et Léon l'Hébreu se situe moins dans une théorie philosophique distincte que dans une perspective générale distincte sous laquelle les différentes catégories métaphysiques sont élaborées et organisées.

Une deuxième raison du succès incontestable des *Dialogues* doit être cherchée dans la forme dans laquelle l'œuvre est fondue. Dire toutefois que c'est un dialogue ou une diatribe philosophique, où les questions, le doute, et l'interpellation constants font progresser le discours, ne serait pas du tout suffisant pour expliquer l'impact immédiat de l'œuvre : tandis que les discussions philosophiques sur l'amour universel se déroulent à un niveau, Philon courtise constamment Sophie à un autre niveau. Il y a dans l'œuvre un jeu dramatique habilement tissé entre le discours sérieux d'un côté, et le dialogue charmant, enjoué, débité avec empressement mais souvent humoristique des deux protagonistes, d'un autre côté. L'effet artistique de ce contrepoint complexe est double : tout d'abord, il anime le matériel spéculatif et le rachète d'une grande partie de sa sécheresse formelle, inhérente et inévitable. Deuxièmement, l'effet du contrepoint est avantageux aussi pour le jeu d'amour fortuit, lui donnant un arrière-plan fertile sur lequel se déroulent les raisonnements et les sentiments des protagonistes. Il faut ajouter que, tandis que Philon est un amoureux ingénieux et courageux, Sophie n'en est pas moins une bien-aimée aussi redoutable : à la fin du *Troisième Dialogue,* quoique la théorie philosophique de l'universalité de l'amour ait été prouvée sans l'ombre d'un doute, Sophie ne tire pas les conséquences des principes énoncés et ne se rend pas aux avances de Philon. Le *Quatrième Dialogue* sur les effets de l'amour, promis par Léon l'Hébreu et dont il parle dans le *Deuxième Dialogue* n'a jamais été écrit, autant que nous le sachions. Nous pouvons supposer tout de même, en toute probabilité, que le sujet projeté aurait dû renfermer aussi une discussion de l'amour entre égaux. Un tel arrière-plan théorique aurait été bien à propos pour une fin convenable, peut-être même une fin heureuse, du jeu d'amour entre Philon et Sophie. C'est sur les bases de telles considérations formelles et littéraires que Léon l'Hébreu a été souvent classé dans le passé parmi les « trattatisti d'amore »[3]. Les *Dialogues,* toutefois, ne sont pas à l'aise parmi les œuvres de Castiglione, Bembo, Equicola, Tullia d'Aragona et d'autres, dont l'intérêt principal réside dans le commentaire ordonnateur, et dans leur expression psychologique et sociale. Dans les *Dialogues,* un tel commentaire est seulement un accessoire par rapport aux considérations métaphysiques, vers lesquelles nous nous dirigeons à présent.

La troisième raison, et peut-être la raison fondamentale de l'attrait général exercé par les *Dialogues,* se trouve dans un nombre d'innovations spéculatives introduites par Léon l'Hébreu dans la philosophie néoplatonicienne. Nous allons considérer maintenant, comme le sujet *de facto* de cette communication, quelques-unes de ces innovations qui

remontent d'une façon ou d'une autre, souvent à travers des intermédiaires, à des altérations, développements, ou réactions, aux notions platoniciennes ou aristotéliciennes, aussi bien qu'à un effort d'harmonisation générale, dont la concordance entre Platon et Aristote n'est qu'un cas particulier, quoique important. Le premier sujet que nous allons traiter est l'unification mystique néoplatonicienne de l'âme avec Dieu, car cette notion est primordiale dans la théorie de l'amour de Léon l'Hébreu.

⁂

Une des conséquences immédiates de la traduction des *Ennéades* par Ficin fut l'introduction des théories de Plotin dans la pensée de la Renaissance. Soit que Léon l'Hébreu employât directement la traduction de Ficin, ou les œuvres de Ficin lui-même, ou qu'il s'attachât à un certain nombre de concepts plotiniens dans le *Fons vitae* de Gabirol — qui exerça sur les *Dialogues* une influence parfaitement décelable — ou encore, comme il est probable, qu'il employât toutes ces sources, le problème est pour le moment d'une importance secondaire. Léon l'Hébreu emprunte de Plotin sa réaction à la dualité de l'univers établie par Platon et, en particulier, il emprunte les notions plotiniennes d' « echlampsis », d' « echstasis », et de « fruitio dei », quoiqu'il les modifie sous bien des aspects, spécialement les deux dernières. Cependant la modalité plotinienne de Léon l'Hébreu, est caractéristique non seulement à cause des éléments spéculatifs empruntés, mais aussi à cause de la méthodologie et de la manière de faire face aux problèmes. De même que Plotin rétablit l'unité de l'univers, non pas à travers une attaque frontale de la transcendance platonicienne, mais en la surmontant et, si l'on peut dire, en la subjuguant du dedans, de même Léon l'Hébreu fera face aux problèmes en les résolvant de l'intérieur, en synthétisant et harmonisant les positions, plutôt qu'en les démolissant et en les éliminant. Dans le concept de « fruitio dei » de Léon l'Hébreu, l'amour et la connaissance sont tous deux intégrés l'un à l'autre dans la mesure où ils sont intégrés à Dieu. Léon l'Hébreu écrit : « Puisque Dieu est le vrai et seul objet de notre bonheur, nous l'aimons par la connaissance et par l'amour. Et les sages étaient en désaccord par rapport à ces deux actes... Ceux qui maintiennent que le bonheur consiste à aimer Dieu, raisonnent de cette façon : que la béatitude consiste dans le dernier acte que notre âme accomplit envers Dieu, celui-ci étant le dernier but humain. Et puisqu'on doit d'abord le connaître et puis l'aimer, il suit que le bonheur consiste non pas dans la connaissance mais dans l'amour de Dieu, ce qui est le dernier acte... Les autres, au contraire, raisonnent de la façon suivante et disent que le bonheur consiste dans l'acte de la force principale et la plus spirituelle de notre âme ; et puisque la force intellectuelle est plus importante que la volonté et plus détachée de la matière, il suit que la béatitude ne consiste pas dans l'acte de la volonté, qui est de l'aimer, mais (sic) ils disent que l'amour et la délectation suivent la connaissance comme accessoires mais qu'ils ne sont pas le but principal[4]. » Léon l'Hébreu est instruit d'une manière poignante des deux points de vue distincts du problème auquel il fait face et qui a été résolu auparavant

de diverses façons par les platoniciens florentins : tandis que Ficin penche vers la prééminence de l'amour dans l'union avec la Divinité, Pic assigne le rôle décisif à l' « actus intellectus ». Pour les sources de la position de Léon l'Hébreu nous devons nous tourner d'un côté vers les aristotéliciens arabes et juifs du Moyen Age, et surtout vers Maïmonide, qui dans différents contextes ont développé diversement les motifs de l'amour et de la connaissance de Dieu, et d'un autre côté vers Nicolas de Cues et Chasdai Crescas, qui dans leur critique antirationnelle de l'aristotélisme ont injecté des éléments émotionnels dans l'expérience religieuse. Chasdai Crescas surtout devrait être mis ici en relief comme une source d'influence directe sur Léon l'Hébreu. La tournure profondément émotive de sa *Lumière de Dieu* fait de l'amour un attribut de Dieu et la source de son activité créatrice[5]. C'est aussi une notion primordiale pour le concept de « l'amour paternel » de Léon l'Hébreu dont nous traiterons dans un moment. Notre auteur, comme si souvent ailleurs, essayant de se dégager de l'impasse, lutte littéralement avec les deux approches distinctes de la notion du « fruitio dei ». En exposant les alternatives, il établit tout d'abord des positions fondées sur des propositions qualitativement distinctes : la « postériorité » de l'amour est mesurée par rapport à la « noblesse » de la connaissance[6]. Le problème est finalement résolu grâce à la distinction entre deux genres de connaissances : l'un qui est antérieur à l'amour et en est la cause ; cette connaissance « n'est pas une cognition parfaitement unitive. L'autre est postérieur à l'amour et est causé par lui ; cette « cognition unitive est la jouissance de l'union parfaite »[7]. La première notion du pain fait que nous l'aimons et le désirons ; mais la cognition unitive du pain se produit dans l'acte de le manger, « car la véritable cognition du pain est dans l'acte de le goûter »[8], ajoute Léon l'Hébreu expliquant la notion avec un exemple concret. La connaissance et l'objet de la connaissance se rapprochent ici. Parallèlement à cette différenciation subtile, Léon l'Hébreu en établit une semblable entre le désir et l'amour qui, quoique généralement identiques, peuvent être appelés distincts quant au dernier acte d'union : tandis qu'à travers le désir nous possédons, il nous dit, à travers l'amour nous jouissons de l'union. Dans l'esprit de Léon l'Hébreu ce procédé constant de raffiner et d'aiguiser ces deux notions, celle de l'amour et celle de la connaissance, ne trouvera pas sa définition finale avant que la formule de l'amour intellectuel de Dieu ne soit atteinte. Cela prend place dans le *Troisième Dialogue*, vers la fin du livre. En effet, l'un des traits caractéristiques des *Dialogues* est que leur composition tourne souvent en cercle et que l'auteur reconsidère à plusieurs reprises des idées préalablement traitées, les reformule, les met en relief d'après une optique distincte, et parfois arrive à des conclusions qui sont différentes à quelques mesures près des positions antérieurement énoncées.

⁂

Toutefois, la notion d'amour intellectuel de Dieu, renfermant l'amour et la connaissance comme éléments égaux, est seulement la définition d'un rapprochement intime avec le plus haut bonheur ou béatitude, mais

non pas celle du plus haut bonheur lui-même. Ce haut bonheur consiste dans l'acte d'union avec Dieu. Dans plusieurs énoncés parallèles, aboutissant tous à l'acte final, Léon l'Hébreu reprend ce concept central de sa pensée. Pour plus de brièveté nous devons nous contenter de deux définitions seulement, quoique Léon l'Hébreu en offre plusieurs, qui ne s'accordent toujours pas complètement : « Notre intellect... illuminé par une grâce divine particulière, atteint une connaissance plus haute, que le pouvoir et la spéculation humains ; et arrive à une telle union et copulation avec le Dieu le plus élevé, que notre intellect ressemble plus à la raison divine qu'à l'intellect de forme humaine [9]. » Plus loin, commentant une position antiaverroïste au sujet du but final de l'âme, il écrit : « Leur propre perfection (c'est-à-dire, des âmes) est dans leur dernier but parce que dans l'acte de bonheur l'âme intellective n'est plus en elle-même, mais en Dieu [10]. » Très souvent Léon l'Hébreu emploie le mot « coppulazione » pour désigner l'acte final d'union avec Dieu. Il se rend bien compte des responsabilités impliquées dans le choix du terme convenable pour définir l'acte le plus sublime — plus divin qu'humain, comme il le précise lui-même : « parce que cette *copulation* (italiques de l'auteur) est le mot le plus convenable et précis qui signifie béatitude [11]. » La justification de l'emploi de ce terme particulier est donnée en s'appuyant sur des évidences bibliques : « ... l'Ecriture Sainte... au regard du dernier but dit : « Donc avec ce Dieu vous vous accouplez » ; et ailleurs, promettant le dernier bonheur, dit seulement : « Et avec ce Dieu vous vous accouplerez [12] ». L'emploi du terme en question par Léon l'Hébreu est intéressant parce que l'original hébreu des deux passages (Jos. 23, 8 et Deut. 10, 20), bien connu de lui, ainsi que d'autres exprimant le rapport du peuple d'Israël avec Dieu, emploie la racine hébraïque *dabek* qui peut être traduite comme « s'attacher », « s'agripper », « adhérer », ou tout simplement, dans un sens figuré, « demeurer loyal ». Léon l'Hébreu, sans traduire incorrectement le concept biblique lui donne une portée dont la connotation sexuelle ne doit pas demeurer inaperçue. Comme pour beaucoup d'autres mystiques, l'acte sexuel est le seul domaine de l'expérience humaine qui peut transmettre, bien que d'une façon éloignée et par une analogie imparfaite, l'intensive splendeur de l'unification avec Dieu.

⁂

Nous allons faire maintenant quelques remarques sur la position centrale de l'amour dans la métaphysique de Léon l'Hébreu, et nous entrerons ainsi dans un domaine de sa pensée qui possède une qualité remarquablement dynamique. L'amour est conçu non pas comme une force ou une essence centrale, mais plutôt comme un lien omniprésent, « agglutinant », et unificateur qui relie, à travers un élan dynamique, le monde créé et l'univers. L'amour est, en fait, la cause de la création originelle et du rassemblement cohérent subséquent de l'univers. « Le monde et les choses ont une existence tant qu'ils sont tous unis et rattachés avec toutes les choses comme les membres d'un individu... et

puisque rien d'autre que l'amour fait que l'univers et toutes ses choses diverses soient unis, il suit que l'amour est la cause de l'existence du monde et de ses choses [13]. » Léon l'Hébreu emprunte directement le concept d'amour en tant que principe universel au *Commentaire* de Ficin. Ce qui est remarquable dans ce cas est l'emploi que Léon l'Hébreu fait de cette théorie en poussant le principe universel de l'amour vers la condition causale de la propre existence du monde. Avant cela, dans le *Second Dialogue*, il écrit : « Non seulement la béatitude manquerait s'il n'y avait pas d'amour, mais le monde ne pourrait pas être (c'est-à-dire, exister) ni quoi que ce soit dans le monde, si ce n'était à cause de l'amour [14]. » L'amour est donc la cause directe des êtres, et les êtres existent tant qu'il y a de l'amour. Sans l'énoncer explicitement, Léon l'Hébreu laisse presque entendre que l'amour n'est pas seulement une condition des êtres, mais l'être lui-même. Il gravite ici vers la notion que les *choses* sont, en dernière analyse, des *relations*, et avec un tel concept dynamique par excellence il devient immédiatement le précurseur des philosophes de la nature des générations à venir et de la physique moderne.

Nous avons mentionné auparavant la qualité dynamique de la pensée de Léon l'Hébreu. Mais le dynamisme lui-même ne constitue pas un principe philosophique de son système. Toutefois, la notion dynamique, c'est-à-dire la notion des êtres en mutation, du changement et du devenir, est si fortement et organiquement enracinée dans plusieurs de ses spéculations qu'il semble justifiable de traiter cet aspect de sa pensée sous un titre séparé. Nous trouvons un deuxième exemple de cette notion particulière du dynamisme dans la théorie fort importante de l'amour filial et paternel. Léon l'Hébreu trouve le modèle du cercle cosmique avec lequel il décrit le mouvement de l'amour de Dieu pour la matière et de la matière pour Dieu chez Ficin, chez les Philosophes arabes, et dans le *Fons vitae* de Gabirol, œuvre que nous avons mentionnée auparavant et qui à plusieurs égards se place à l'arrière-plan des *Dialogues*. Discutant la participation des anges et des intellects purs au « chaos, la mère commune » [15], Léon l'Hébreu se rapporte deux fois à Gabirol : pour la première fois en utilisant le terme générique « un des platoniciens » [16] et peu après, expressément, en se servant du nom arabe : « comme notre Albenzubron le dit dans son livre *de fonte vitae* (italiques de l'auteur) » [17]. Evidemment pour Léon l'Hébreu, Albenzubron, c'est-à-dire, Avicébron, était encore connu comme un penseur juif ; autrement il n'aurait pas employé la première personne pluriel du possessif à son égard, ce qu'il fait exclusivement pour les adhérents de la foi mosaïque. Par ailleurs, il nous est impossible de dire s'il était au courant de l'identité entre l'auteur de *Fons Vitae* et Gabirol. Ce passage est aussi remarquable, car c'est le seul exemple dans les *Dialogues* où le titre d'une œuvre est cité dans une langue autre que l'italien. Il avait dû connaître l'œuvre de Gabirol dans la traduction de Grundissalinus. Quant aux péripatéticiens arabes, Léon l'Hébreu les connaît bien, citant leurs noms souvent, parfois avec celui de Maïmonide. Ainsi, discutant les positions prises par Avicenne, Algazali, et, comme il le dit, « notre rabbin Moïse » d'un côté, et par Averroès de

l'autre, sur le problème de la participation des anges au divin, chacun seul sans médiation ou chacun à travers son supérieur, il écrit : « De cette façon les Arabes font une ligne circulaire de l'univers, dont le début est la divinité ; et dérivant de lui comme une chaîne, l'un après l'autre, elle arrive à la matière première, qui en est la plus éloignée, et de laquelle elle ne fait que monter et se rapprocher, d'étapes en étapes, jusqu'à ce qu'elle s'arrête à l'endroit dont elle est le commencement, c'est-à-dire dans la beauté divine, à travers la copulation de l'intellect humain avec elle[18]. » C'est dans un tel cercle d'amour que Léon l'Hébreu fait entrer sa notion d'amour paternel et filial. L'amour naît avec le « premier père de l'univers » et de lui il ne fait que « descendre paternellement », du majeur au mineur, du parfait à l'imparfait, du plus beau au moins beau afin de prêter à l'inférieur sa propre perfection et de le faire participer à sa beauté dans la mesure du possible. C'est « la charité paternelle » qui cause la création de n'importe quel être inférieur venant par la suite, et c'est « la beauté paternelle » qui lui est accordée. Une telle propagation descendante de l'acte d'amour est gouvernée ainsi par un élan inné de l'affection paternelle et constitue une véritable génération paternelle. L'acte de l'amour paternel porte en lui les éléments intrinsèques d'un acte créateur, car l'être supérieur accorde gratuitement à l'inférieur une partie de sa propre beauté et une partie de son propre être. Quant au demi-cercle ascendant de l'amour, Léon l'Hébreu suit le modèle platonicien accepté ; il établit toutefois spécifiquement que le point convergeant de tout amour filial unitif est en même temps le point de départ de tout amour paternel participant. En d'autres termes, dans l'être du dernier aimé, qui est aussi le premier amoureux, se trouve le principe dynamique de l'éternel mouvement de l'amour. De plus, cette orientation dualiste de l'amour, se trouve déjà en Dieu lui-même, au moment de la création du monde. Dieu créa le monde par amour pour lui-même. « Le premier amoureux est Dieu connaissant et voulant — écrit Léon l'Hébreu — et le premier aimé est le même Dieu, la plus haute beauté... donc le premier amour est de Dieu pour lui-même[19]. » A nouveau ici Léon l'Hébreu est douloureusement conscient des limites du langage humain, avec peut-être en outre, une résistance juive et une répugnance à s'approcher d'une définition de Dieu. A cet égard, l'attitude de la philosophie juive était, d'une façon générale, d'essayer de transmettre quelque connaissance au sujet de Dieu et toutefois de maintenir que son essence est inconcevable. « Il n'est pas permis — écrit-il — de parler de l'amour intrinsèque de Dieu, amoureux et aimé, avec cette langue et ces lèvres, avec lesquelles nous sommes habitués à parler des amours de ce monde[20]. » Il peut penser à Plotin (*Ennéades* VI, 7, 41) : « Tout ce que nous ajoutons est si amoindrissant de ce qui ne manque de rien. » Comme en Dieu le connaisseur, la chose connue, et la connaissance sont une seule et même chose — une notion que Léon l'Hébreu a pu emprunter des artistotéliciens Avicenne ou Maïmonide, ou d'Ibn Ezra — ainsi en Lui amoureux, aimé, et amour sont aussi identiques[21], une notion trouvée dans le *De visione dei* de Nicolas de Cues. La dérivation de Nicolas de Cues est plausible parce que dans d'autres aspects aussi Léon l'Hébreu montre qu'il est au courant

avec ses théories. Ainsi, répondant à la troisième question de Sophie concernant l'endroit où l'amour est né, Philon suit la théorie de l'égalité de tout fini en relation à l'infini exposé par Nicolas de Cues dans la *Docta ignorantia* : dans une remarquable transposition Léon l'Hébreu maintient que le manque de perfection dans le monde intelligible est égal à celui du monde inférieur parce que l'infini est à égale distance du plus grand fini et du plus petit. Mais amoureux, aimé, et amour sont fondus ensemble d'une manière inextricable seulement comme « l'amour intrinsèque »[22] de Dieu. Autrement, par contraste, l'amour paternel et l'amour filial ne sont pas égaux pour lui. Suivant Ficin, Léon l'Hébreu établit clairement la prééminence de l'amour paternel de participation sur l'amour filial d'union. Il déclare sans ambiguïté et avec force que l'amour d'un être supérieur pour un être inférieur est plus « efficace », génératif, et agrandissant que l'amour d'un être inférieur pour un supérieur. Sans poursuivre les détails de l'évolution de la pensée de Léon l'Hébreu dans ce cas particulier, qu'il suffise, pour plus de brièveté, d'énoncer ses conclusions. Il est vrai, écrit-il d'une manière assez surprenante, que les êtres supérieurs ne trouvent pas chez leurs inférieurs de beauté qu'ils ne possèdent, mais le désir de la beauté qui n'est pas encore possédée n'est pas du tout la cause de leur amour. Les êtres supérieurs ont un désir inné d'accorder leur propre beauté à leurs inférieurs et par cet octroi de leur beauté, eux-mêmes sont embellis. Sans rejeter ainsi la théorie platonicienne de la poursuite du beau comme un des objets légitimes de l'amour, Léon l'Hébreu complète ce concept par un deuxième genre d'amour basé sur l'acte de donner, plutôt que sur l'acte de recevoir. S'il est vrai que donner la beauté aux autres dans le demi-cercle descendant fait partie du plus vaste dessein divin qui engendra le monde en premier lieu, cette théorie tend vers un groupe de valeurs différent dans lequel la jouissance d'autrui est plus importante que la sienne propre. L'amour paternel descendant, donc, qui est accordé en engendrant des êtres, et qui crée la beauté dans son sillage renferme une qualité gratuite : tandis que l'amour ascendant est un désir de beauté qu'on ne possède pas, l'amour descendant est un octroi de beauté que d'autres ne possèdent pas. Cependant, dans un tel système des choses il y a un paradoxe inhérent — un paradoxe chrétien, si l'on peut dire, un mystère inexplicable : en donnant de la beauté aux autres, on s'embellit soi-même.

⁂

Il serait mal à propos d'entreprendre ici une critique génétique et biographique des *Dialogues*, quoique cette tâche doive être entreprise un jour. Nous devons nous contenter simplement d'énoncer que la notion de la prééminence de l'amour paternel et génératif s'accorde bien avec le concept de la « cabala » et avec un épisode particulièrement tragique de la vie de Léon l'Hébreu. Notre penseur revient aux cabalistes à plusieurs reprises. Il les considère comme les porteurs de la tradition orale, la « tradizione a bocca »[23], et interprète explicitement l'étymologie du mot : « appelé en hébreu cabale (ce qui veut dire réception) »[24].

Il explique ainsi « cabale » non pas au sens spécialisé d'une science ésotérique et en grande partie occulte, mais plutôt au sens de la tradition qui se transmet du premier homme, de génération en génération, en une chaîne ininterrompue de connaissance communiquée. D'un autre côté, l'épisode tragique auquel nous avons fait allusion c'est la captivité et la conversion forcée de son aîné au Portugal. Les frustrations et les douleurs de cette dernière, peut-être la préoccupation morale et religieuse la plus significative de sa vie, apparaissent en une belle et poignante page de son élégie hébraïque *Complainte sur la destinée*. Léon l'Hébreu ressent l'immense fardeau de n'être pas capable — au niveau spirituel, certes — d'accomplir la tâche paternelle et générative à laquelle il avait été appelé : la transmission à son fils de l'héritage de ses pères. L'on peut dire donc que la spéculation métaphysique de Léon l'Hébreu sur l'amour paternel et génératif constitue en même temps une expression de foi religieuse et de principe éthique.

⁂

Si nous avons consacré un temps excessif à la théorie de l'amour paternel de Léon l'Hébreu, on peut nous le pardonner en raison de l'importance extraordinaire que lui-même lui attache, et qui est aussi reflétée dans le traitement formel qu'il donne à ce sujet. Le concept n'est pas pour lui simplement une formule géométrique commode et embellie, ou même une métaphore. Il y a une différence substantielle entre l'emploi de la métaphore symbolique que le professeur Kristeller revendique justement pour quelques-unes des images métaphoriques de Ficin[25], et l'emploi du concept de l'amour paternel et filial chez Léon l'Hébreu. Pour Ficin, la relation symbolique entre le contenu et la forme doit être saisie intellectuellement : sa propre force se trouve dans les prémisses philosophiques sous-jacentes. Pour Léon l'Hébreu d'autre part le concept de l'amour paternel et filial est une analogie immédiatement et aisément compréhensible, ancrée dans quelques-uns des plus profonds sentiments humains. Elle reflète donc une vérité vitale que nous tous comprenons, vivons, et éprouvons.

Il apparaît à propos d'achever ces remarques par quelques mots sur le syncrétisme de Léon l'Hébreu, en employant le terme non pas avec le sens de mélanger des éléments incompatibles, mais plutôt celui d'effectuer une harmonie de positions philosophiques et théologiques distinctes. Le philosophe qui nous parle des pages des *Dialogues* n'est pas lié par des dogmes chrétiens mais par la loi religieuse juive qui lui permet, ainsi qu'il le croit, une latitude et une liberté considérables. Nous connaissons trop peu de choses sur la vie de Léon l'Hébreu, privée ou publique, pour être à même de préciser le degré de son attachement à la religion et à la tradition juives, ainsi que le degré de son immersion dans le monde chrétien complexe et cosmopolite qui l'entourait. Certainement, il avait des intérêts philosophiques étendus ; certainement aussi, il n'a jamais abandonné la foi de ses ancêtres. Mais il y a une vaste gamme d'attitudes

spirituelles et religieuses dans la foi, dont nous ne pouvons rien dire. A la crise qu'il partage avec ses frères juifs de l'exil, Léon l'Hébreu ajoute une tragédie personnelle, celle de son fils. Mais tandis qu'il n'arrive jamais à surmonter, autant que nous sachions, cette tragédie il triomphe de la crise, à la différence de la plupart de ces coreligionnaires exilés, dans son propre esprit, par une synthèse philosophique de proportions remarquables. La crise du double monde — ou, mieux encore, des mondes divers, comme nous le verrons dans un moment — est ainsi résolue par lui non pas en ignorant l'un et en s'immergeant dans l'autre (comme le fit son père), mais en transcendant tous les deux et en créant une nouvelle harmonie au-dessus et au-delà d'eux-mêmes.

En suivant Platon, Léon l'Hébreu n'obéit pas seulement à la direction spéculative précédente introduite par Pléthon et Bessarion, et perfectionnée par Ficin et Pic. Cela représente aussi la continuation d'une tendance de l'ancienne philosophie juive d'Alexandrie, avec Philon, et occasionnellement cultivée par la suite par des penseurs tel que Gabirol. En suivant Platon, toutefois, Léon l'Hébreu obéit aussi à quelques fibres plus profondes de son esprit. A plusieurs aspects, c'est un poète et un mystique au fond, il est captivé par la magie, le symbolisme et les tendances mythiques de Platon. Un exemple remarquable de cette tendance mythique nous est offert par le passage dans lequel Léon l'Hébreu expose la signification symbolique de l'éclipse solaire[26]. De même que dans l'éclipse solaire la lune est complètement illuminée et la terre complètement assombrie, de même l'âme (c'est-à-dire la lune), quand elle tourne complètement vers l'intellect divin (c'est-à-dire le soleil), abandonne le corps (c'est-à-dire la terre) qui, conséquemment, meurt : « Et cela est la mort joyeuse causée par la copulation de l'âme avec l'intellect, que nos... Moïse et Aaron ont goûtée..., qui sont morts par la bouche de Dieu en embrassant la divinité[27]. » De même que « le soleil est, dans le monde visible et corporel, l'image de l'intellect divin dans le monde intellectuel »[28], de même l'éclipse solaire, dépouillée de ses connotations négatives d'obscurité, devient l'image mythique du plus haut exploit humain. L'attitude de Léon l'Hébreu envers Platon, toutefois, n'est d'aucune façon servile. Il est parfaitement au courant des limites de Platon et de ses propres contributions : « Nous nous sommes entretenus de l'amour dans l'univers plus universellement que Platon l'a fait dans son *Banquet*, car nous exposons ici l'origine de l'amour dans tout le monde créé, et lui traite seulement de l'origine de l'amour humain[29]. »

La position balancée de Léon l'Hébreu à l'égard de Platon apparaît plus clairement si l'on considère d'abord son énorme dette envers Aristote : Léon l'Hébreu adopte les catégories tripartites aristotéliciennes du bon apparent et les convertit en une catégorisation tripartite de l'objet de l'amour apparent[30] ; son épistémologie est fondamentalement averroïste, car son point de départ est que l'intellect est seulement « intelletto possibile » (*intellectus passivus*) et que la connaissance se produit une fois que notre intellect est illuminé par l'*intellectus agens*[31]. Ainsi, c'est à travers le procédé de la connaissance que le potentiel devient actuel.

L'on peut dire sans exagération que c'est d'un monde essentiellement aristotélicien (qu'il partage avec son père et par son entremise avec Maïmonide) que Léon l'Hébreu crée sa propre image de l'univers. Il est séduit par la rigueur logique, l'étendue et la profondeur de la mise au point des enquêtes sur l'essence des choses d'Aristote, aussi bien qu'il est attiré par les abstractions mythiques et poétiques de Platon. Aristote demeure pour lui, dans les paroles de Sophie, « il tuo Aristotle » ; quoique sa doctrine ne soit pas souvent d'accord avec sa pensée, Léon l'Hébreu montre toujours du respect pour son esprit. Une fois Sophie a l'air de se faire l'écho de la propre pensée de Léon l'Hébreu en disant : « Vos raisons me sont suffisantes afin de me défendre contre le péripatéticien, mais non pour l'offenser [32]. » Nous pouvons prendre cela comme la devise de toute l'œuvre. Donc, l'harmonisation entre Platon et Aristote, qui trouva un précédent heureux chez les platoniciens florentins répondit aux nécessités internes de son propre être et devint une seconde existence pour Léon l'Hébreu. Quelques exemples de cette harmonisation fourniront maintenant une conclusion convenable à cette communication.

⁂

La théorie platonicienne de l'*anamnèsis*, c'est-à-dire le procédé par lequel l'âme gagne la véritable connaissance en se rappelant à la vision des idées qu'elle expérimenta dans une existence antérieure en dehors du corps, est mise en parallèle avec la théorie aristotélicienne de la *potentia* [33]. L'attitude conciliante de Léon l'Hébreu à l'égard de Platon et d'Aristote est particulièrement évidente dans la discussion de la théorie des idées. Il définit leurs positions historiques en des termes médicaux : « Platon était un médecin qui guérissait la maladie par excès, et Aristote un médecin qui maintenait la santé de l'esprit, déjà introduite par les œuvres de Platon, par... la tempérance [34]. » La pensée de Platon est donc jugée en fonction des positions des philosophes pré-socratiques, et la pensée d'Aristote est considérée en fonction de celle de Platon. Cela est remarquable parce qu'il démontre l'intérêt de Léon l'Hébreu non pas pour la pensée seulement, mais pour la génération historique de la pensée, pour « l'histoire des idées ». Ailleurs, Léon l'Hébreu effectue une « concordance négative » entre Platon et Aristote ; tel est le cas de son traitement du concept de l' « intellectus primus ». Dans un passage Léon l'Hébreu suit Platon en mettant Dieu au-dessus et à part du premier intellect [35] ; dans d'autres passages, toutefois, il semble prendre parti pour Averroès soutenant précisément la position contraire, c'est-à-dire, l'identité de Dieu avec le premier intellect [36]. Puisque le monde en tant qu'idée est contenu dans le premier intellect, une telle position le rapproche d'une notion immanente de l'univers. Dans un troisième passage Léon l'Hébreu semble être peu disposé à prendre parti pour n'importe laquelle des deux positions, alléguant qu' « il serait peut-être audacieux de maintenir une opinion au-dessus de l'autre [37] ». Notre dernier exemple se rapporte à la théorie de la vue : deux théories diamétralement opposées sont transmises : celle de Platon, d'après laquelle la vue est l'émanation des rayons de l'œil, et celle d'Aristote d'après laquelle la vue est l'absorption de l'image de l'objet dans la pupille de l'œil. Dans la solution de Léon l'Hébreu les deux procédés sont assimilés pour constituer la condition nécessaire de la vue, complémentée encore, il est vrai, par un troisième procédé, celui de la comparaison de l'image imprimée avec l'objet [38]. Les mots de Philon dans ce contexte, « Aristote n'a pas démontré contre Platon [39] » peuvent peut-être servir à abréger l'attitude conciliatrice de Léon l'Hébreu tout au long des *Dialogues*.

⁂

Le moment est venu maintenant d'essayer de placer Léon l'Hébreu dans la perspective historique qui lui correspond. Ce qui surgit des paragraphes précédents, c'est l'image d'un homme et d'un penseur qui se place entre des cultures, des temps, et des philosophies. Une telle assertion, lieu commun à l'égard de plusieurs personnages historiques, reflète dans ce cas une signification au-delà de l'usuel. Léon l'Hébreu se place entre le nationalisme et le catholicisme monolithique de sa péninsule Ibérique originaire, le judaïsme orthodoxe imprégné de sagesse arabe de ses ancêtres, et les monarchies et principautés libérales de l'Italie pénétrées par la pensée humaniste de l'art de la Renaissance ; il se place entre la première Renaissance, encore imbue de rigueur gothique, et la haute Renaissance qui éclate dans le Baroque ; entre l'humanisme latin parvenu à maturité des dernières années du Quattrocento, et l'épanouissement de l'italien vernaculaire et discursif plein de dignité du Cinquecento ; il se place entre Platon et Aristote, entre les péripatéticiens arabes et juifs du Moyen Âge d'un côté, et les néoplatoniciens alexandrins et Gabirol de l'autre, entre l'exégèse biblique juive et la réinterprétation allégorique de la mythologie païenne, entre l'Accademia Platonica et la philosophie de la nature de Bruno et finalement de Spinoza. Léon l'Hébreu est ainsi un lien, non seulement dans le sens général d'après lequel tout penseur est un lien dans la chaîne sans fin de l'histoire des idées, mais dans un sens particulier déterminé par sa position historique *sui generis*.

Il y a beaucoup de chemin à parcourir à l'égard d'un auteur dont l'ouvrage principal est encore au stade de la définition du texte et de l'établissement de la langue originale de composition. Il est à espérer, toutefois, que quelque peu d'éclaicissement puisse être gagné de la discussion précédente sur la richesse et la complexité de la pensée de Léon l'Hébreu, des qualités auxquelles nous avons fait allusion au début. Si nous avons fait ressortir ici la tendance dynamique et la capacité d'harmonisation de son esprit, c'était, parmi d'autres considérations, parce que nous avions l'impression que ces traits touchent, comme inconsciemment, plusieurs aspects de sa pensée théorique. En même temps, ces traits de son esprit font partie de l'essence de son être qui désire ardemment l'harmonie et peut l'atteindre seulement à travers la transposition dynamique, la mutation, et la création continuelle. Avec ces considérations, nous essayerons de répondre à la question de l'impact

spéculatif et du succès indiscutable des *Dialogues* au XVI[e] siècle : la Renaissance devait se rendre compte de l'identité essentielle entre l'homme et l'œuvre, la pensée et l'existence, les recherches métaphysiques sur l'amour, et la vie comme chacun le ressentait et la menait. Cela est aussi ce que Cervantes devait penser quand, dans le prologue de *Don Quichote*, il loue avec enthousiasme l'auteur des *Dialogues* : « Voulez-vous parler d'amour ? avec deux onces que vous saurez de la langue toscane, vous trouverez Léon l'Hébreu qui vous en donnera à pleine mesure. »

William MELCZER,
Université de Syracuse (U.S.A.).

1. Voir spécialement : Joachim de CARVALHO : *Leão Hebreu, Filósofo*, Coimbra, 1918 ; Bernhard ZIMMELS : *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance*, Breslau, 1886 ; Edmondo SOLMI : *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*, Modena, 1903 ; Carl GEBHARDT : « Einleitung zu Leone Ebreo », dans Leone EBREO, *Dialoghi d'amore*, Heidelberg, 1924 ; Heinz PFLAUM : *Die Idee der Liebe / Leone Ebreo*, Tübingen, 1926 ; Giuseppe SAITTA : « La filosofia di Leone Ebreo », dans *Storici antichi e moderni* Venezia, 1928 ; Suzanne DAMIENS : *Amour et intellect chez Léon l'Hébreu*, Toulouse, 1971.

2. Cf. PFLAUM, *op. cit.* ; GEBHARDT, *op. cit.* ; Santino CARAMELLA : « Introduzione », dans Leone EBREO, *Dialoghi d'amore*, Bari, 1929 ; Isaia SONNE : « Intorno alla vita di Leone Ebreo », *Civilta Moderna*, VI, 1934, pp. 163-93 ; Carlo DIONISOTTI : « Appunti su Leone Ebreo », *Italia Medioevale e Umanistica*, II, 1959, pp. 409-28.

3. Cf. : Giulio VALLESE : « La filosofia dell'amore nel Rinascimento : da Leone Ebreo ai minori », *Parole e Idee*, VI, 1964, pp. 207-18.

4. Leone EBREO : *Dialoghi d'amore*, Bari, Laterza, 1929 (édition de Santino CARAMELLA), pp. 43-44. C'est l'édition utilisée dorénavant.

5. Cf. H. A. WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle*, 1929.

6. Leone EBREO, *ed. cit.*, p. 44.

7. *Loc. cit.*
8. *Loc. cit.*
9. *Ed. cit.*, p. 45.
10. *Loc. cit.*
11. *Ed. cit.*, p. 46.
12. *Loc. cit.*
13. *Ed. cit.*, p. 165.
14. *Ed. cit.*, p. 164.
15. *Ed. cit.* p. 246.
16. *Ed. cit.* p. 244.
17. *Ed. cit.*, p. 246.
18. *Ed. cit.* p. 283.
19. *Ed. cit.*, p. 253.
20. *Loc. cit.*
21. *Ed. cit.*, p. 254.
22. *Ed. cit.*, p. 253.
23. *Ed. cit.*, p. 248.
24. *Loc. cit.*
25. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Gloucester, Mass., 1964, passim.
26. *Ed. cit.*, p. 194.
27. *Ed. cit.*, pp. 194-95.
28. *Ed. cit.*, p. 181.
29. *Ed. cit.*, pp. 280-281.
30. *Ed. cit.*, p. 16.
31. *Ed. cit.*, p. 36.
32. *Ed. cit.*, p. 240.
33. *Ed. cit.*, p. 328.
34. *Ed. cit.*, p. 339.
35. *Ed. cit.*, p. 349.
36. *Ed. cit.*, pp. 42 & 160.
37. *Ed. cit.*, p. 161.
38. *Ed. cit.*, p. 185.
39. *Loc. cit.*

CARDAN, INTERPRÈTE D'ARISTOTE

Au livre XVI de son ouvrage *De la subtilité*[1], qui traite notamment des sciences[2], et — dans le domaine des mathématiques — des coniques, Jérôme Cardan en vient à dresser une sorte de palmarès des « personnages excellents aux disciplines »[3], dont il a été question : il en a sélectionné douze, qu'il range par ordre de mérite décroissant (si l'on peut dire). Douze, bien qu'il en ait annoncé dix[4]. Mais ce genre d'inconséquences, chez un homme qui ne prenait guère le temps de se relire, n'est pas rare.

Le mathématicien et inventeur Cardan place en tête Archimède, « non seulement à cause des ouvrages qu'il a divulgués, mais pour ses inventions mécaniques par lesquelles, au témoignage de Plutarque, il a souvent taillé en pièces les forces romaines ». La palme revient donc à un inventeur, au sens fort du terme, c'est-à-dire à un homme dont l'*ingenium* avait de si heureuses dispositions que non seulement il fut le premier à réaliser ses inventions — on songe à ses fameux miroirs qui furent fatals à la flotte romaine au large de Syracuse — mais qu'il n'eut pas non plus d'imitateurs. On comprend la quête passionnée que Cicéron fit de son tombeau ! Le second rang revient à Ptolémée d'Alexandrie, « qui a inventé, comme traduit Le Blanc, les supputations des étoiles tant claires et apertes qu'elles suffisent à jamais, et seul a osé exprimer la maniere et subtilité de cest ouvrage divin, à fin que je ne die que seulement il a excogité[5]. » L'importance que Cardan attribue dans son œuvre au célèbre géographe, cosmologue et astrologue grec, dont le système continuait de faire autorité, justifie amplement cette seconde place. Tous les horoscopes — ou *geniturae* — établis par Cardan se recommandent d'un tel maître, auquel il a d'ailleurs consacré tout un ouvrage[6]. Le troisième rang revient à bon droit — c'est Cardan qui parle — à Aristote Stagirite, « précepteur d'Alexandre le Grand de Macédoine, qui a mis en valeur d'une manière admirable les choses naturelles et divines, ainsi que la dialectique, qui a poursuivi la description de la vie des animaux, de leurs mœurs et de leur structure anatomique, avec une incroyable sagacité ». Et le rapide portrait de ce « troisième prix » s'achève sur les remarques suivantes : « Bien qu'il ait écrit dans chacune des disciplines scientifiques des propositions qui ont été prouvées, une erreur manifeste n'a pourtant pas pu être découverte dans ses écrits au cours de tant de siècles. » Eloge que plusieurs passages de l'œuvre de Cardan démentent quelquefois, comme nous le verrons, mais que nous devons considérer ici dans la lumineuse et doctorale assurance.

A la suite d'Aristote, nous avons trois « quatrième *ex œquo* », dont les deux premiers sont pour nous beaucoup plus connus et célèbres que le troisième, puisqu'il s'agit respectivement d'Euclide et de Jean Scot d'une part, de Jean Suisset, « appelé couramment le Calculateur » de l'autre. A la vérité, Cardan établit lui-même une hiérarchie parmi ces trois, puisque, ainsi qu'il nous le dit, l'auteur des *Eléments* doit être mis en avant « en raison de son antiquité et de l'usage ». Une prime est donc accordée au grand ancien par rapport aux mathématiciens ou philosophes modernes, mais on sait que cette préférence n'est pas le fait du seul Cardan : les éditions des *Eléments* d'Euclide, leurs résumés et commentaires, constituaient à l'époque de la Renaissance, avec les éditions de la Bible, le plus grand succès de librairie. Seuls, nous dit encore Cardan, ceux qui sont en familiarité avec Euclide, sont capables de discerner le vrai du faux dans les questions ardues. Mais la nationalité écossaire de Jean Scot — le fameux Scot Erigène — et de Jean Suisset lui sert de prétexte à l'une de ses remarques de psychologie comparée des peuples dont il est coutumier : « Je ne doute point, comme je l'ai écrit au livre de l'*Immortalité de l'âme*, que les Barbares ne nous soient en rien inférieurs en esprit d'invention, vu que l'Angleterre, sous le Septentrion, séparée du reste de l'univers, a produit deux hommes de si noble esprit. » Pour la septième place s'inscrit Apollonius de Pergame, « qui fut presque un contemporain d'Archimède » et auquel nous sommes redevables de huit livres d'éléments coniques, dont seuls les quatre premiers ont été publiés à ce jour, et si maltraités par le traducteur qu'on peut les considérer encore comme inédits. En huitième position, Architas de Tarente, ce philosophe pythagoricien dont parle Cicéron dans les *Tusculanes*, dont Cardan salue au passage la nationalité italienne — encore qu'il fût un Grec — et qu'il considère seulement dans sa spécialité de géomètre. Dans un ordre de succession dont on n'arrive plus à savoir très bien s'il s'agit du mérite ou de la chronologie, nous arrivons au neuvième rang avec « Mahometus, fils de Moïse Arabe »[7], « inventeur de l'art algébratique[8] — si je puis ainsi m'exprimer — et qui fut surnommé Algebras pour cause de l'invention de cet art ». En un tel domaine, Cardan, comme on sait, était roi. Un autre Arabe, Alchindus, occupe le dixième rang : Averroès[9] mentionne ses travaux, et Cardan se propose lui-même d'éditer un opuscule très ingénieux « sur la raison des six quantités » que nous devons à cet algébriste arabe. Puis c'est Heber l'Espagnol[10], également mathématicien, mais également astronome et physicien, ce qui fait évoquer à Cardan le nom de Ptolémée. Nous voici maintenant au douzième rang et c'est le grand Galien[11] qui l'occupe. Cardan fait preuve à son égard de beaucoup d'indépendance intellectuelle, à la différence de la plupart de ses contemporains et surtout de ses confrères médecins. « Galien, écrit-il, est le douzième (c'est-à-dire le dernier) en subtilité, mais très illustre en art, méthode, examen du pouls, dissections...[12] » Si l'on se rappelle la distinction que Cardan établit entre *ars* et *subtilitas*, on conviendra qu'à ses yeux le médecin de Pergame était doué d'une méthode excellente, que c'était un très bon praticien, mais qu'il lui manquait cette puissance d'invention, cet éclair de génie qu'il reconnaît volontiers à la plupart des hommes qui le précèdent dans ce palmarès.

Ici, comme dans bien des passages de son œuvre, il ne se gêne pas pour ramener Galien à des proportions humaines, rien qu'humaines, lui reprochant par exemple sa verbosité et son goût immodéré de la contradiction[13]. Nous devrions en avoir fini avec cette liste des sommités de la science internationale, dont on aura noté surtout le caractère mathématique, mais Cardan trouve opportun de lui ajouter le nom du grand architecte Vitruve, « qui aurait pu être compté parmi les premiers, s'il avait décrit ses propres inventions, et non celles des autres ». Autrement dit, Vitruve, a manqué lui aussi, de subtilité, c'est-à-dire de génie. Et pourtant, quel succès ses écrits ne rencontrèrent-ils pas chez les architectes humanistes de la Renaissance !

Mais laissons-là Vitruve et tous les autres pour concentrer notre attention sur Aristote. Dans la suite du passage du livre XVI de la *Subtilité*, il est encore cité deux fois, à propos des qualités ou des vertus éminentes que l'on peut trouver chez ces modèles accomplis de savoir et d'intelligence. C'est le sens de l'enchaînement[14] — *contextus*, écrit Cardan — qu'il met au premier plan, alors qu'il avait mis en valeur l'idée d'ordre chez Euclide, et chez Galien l'art de la division. Un peu plus loin, alors qu'il s'interroge sur la diversité des sources de la subtilité chez ces grands hommes, il reconnaît à Aristote une intelligence hors du commun. C'est du moins par ce terme que je crois devoir traduire ici *ingenium*, car, par la suite, le mot est associé à celui d'*imaginatio* (imagination) et conserve son caractère plus conceptuel ou plus rationnel. Mais *ingenium* n'a pas pour autant perdu son acception générale d'esprit d'invention. Disons que c'est le génie intellectuel du Stagirite que Cardan entend mettre en valeur.

Avant de nous détourner définitivement de la liste des maîtres en subtilité, nous avons une curieuse observation à faire, qui résulte de l'examen comparé de diverses éditions de l'ouvrage, publiées du vivant de l'auteur — et certaines sous son contrôle — ou après sa mort (dont la célèbre édition lyonnaise des *Opera omnia* de 1663[15], due aux soins de Huguetan, et qui vient d'être rééditée en fac-similé[16]). En effet, dans l'édition bâloise de 1611 due aux soins de Sébastien Henricpetri[17], le passage relatif à Ptolémée est sauté[18] ; et de ce fait, un décalage d'un rang s'opère en faveur des autres lauréats, Aristote arrive au second rang (« Secundus est Aristoteles Stagirita, Macedo Magni Alexandri præceptor... »), Euclide, Scot et Suisset au troisième, jusqu'à Galien, qui est, lui aussi, promu à un meilleur rang, c'est-à-dire au onzième. Même suppression de l'éloge de Ptolémée dans l'édition des Œuvres complètes de 1663[19]. Que s'est-il donc passé ? Examinons maintenant, depuis l'édition nurembourgeoise de 1550[20], quelques éditions du *De subtilitate* publiées avant 1576, c'est-à-dire avant la mort de Cardan.

On sait que la première édition était très fautive et que Cardan apporta de multiples corrections et additions à son texte. Mais la *princeps* fut contrefaite peu après à Lyon, où l'on réimprima le livre deux ou trois fois. Ces éditions, que j'ai pu consulter à la Bibliothèque nationale, diffèrent

en effet sur de nombreux points de l'édition bâloise de 1554 [21], publiée sous le contrôle de Cardan, et à partir de laquelle ont été réalisées d'autres éditions à Bâle. On sait aussi que Jules-César Scaliger a fait paraître en 1557 sa critique du *De subtilitate* [22] non sur les versions corrigées, mais sur la première (sans doute, a-t-on pu penser, pour avoir plus de sujet de critique). Or, en ce qui concerne l'éloge de Ptolémée et sa seconde place dans la liste des maîtres, on le trouve aussi bien dans l'édition corrigée de 1554 (à la page 444 c) que dans les éditions lyonnaises de 1554 (Philibert Rollet [23], à la page 595), de 1559 (Guillaume Roville [24], à la page 569), et de 1580 (Etienne Michel [25], à la page 569). Quant aux éditions bâloises postérieures à celle de 1554, aussi bien celle d'Henricpetri de 1557 que celle de 1560 (« ex officina Petrina »,) elles comportent le passage en question. Cardan a-t-il, avant 1576, supprimé de son propre chef l'éloge de Ptolémée, ou est-ce l'effet d'éditeurs de la fin du XVI[e] siècle ? Il faudrait pouvoir disposer de la totalité des éditions du *De subtilitate*, et même dans ce cas la réponse ne pourrait être catégorique. Elle me paraît cependant importante, et il est difficile de ne pas évoquer à ce sujet la pénétration lente, mais sûre, des idées de Copernic dans les milieux scientifiques des dernières décennies du siècle. Est-ce en raison de la substitution des idées héliocentristes aux idées géocentristes, c'est-à-dire à la théorie ou au système de Ptolémée, qu'un éditeur « moderne » a supprimé l'éloge du « divin » Ptolémée ? Ce qu'il y a de certain, c'est que dans l'édition de 1611 et dans l'édition de 1663, le nom de Ptolémée a même été supprimé à l'index, ce qui ne veut pas dire qu'il l'ait été dans tous les passages du livre où il figurait dès 1550.

Je me suis peut-être étendu longuement sur ce point, mais la différence du sort réservé à Aristote et à Ptolémée, qu'elle ait été ou non explicitement voulue par Cardan, est suffisamment significative d'un changement dans l'horizon scientifique de la seconde moitié du siècle pour qu'on prenne la peine de la souligner.

⁂

Quoi qu'il en soit, second ou troisième, Aristote occupe une place excellente au panthéon des grands hommes, dont Platon est exclu, ainsi qu'on a pu le voir (ce qui n'empêche pas notre philosophe de le citer souvent avec beaucoup de déférence). Nous ne nous étonnerons donc pas que pour le Padouan Cardan, le Stagirite soit non seulement abondamment cité, mais qu'il lui serve aussi, en de multiples occasions, de guide ou d'inspirateur. Empressons-nous d'ajouter que Cardan s'est imprégné de toute la tradition arabe des commentateurs d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès en particulier, et que souvent, comme nous le verrons, c'est à eux plus qu'au philosophe du Lycée, qu'il se réfère explicitement. Son interprétation d'Aristote restera donc très libre, avec des éléments doctrinaux inchangés, et comme intangibles — non par superstition, mais par le fait qu'il est convaincu de leur caractère explicatif — et d'autres sur lesquels notre auteur se permet des critiques et des substitutions d'hypothèses. On pourrait appliquer à Cardan, en le modifiant pour les besoins de la cause, le célèbre aphorisme d'Aristote réservé à Platon : « Amicus Aristoteles, sed magis amica veritas » [25]. Car c'est la vérité, ou plutôt une multiplicité de vérités à la fois rationnelles et expérimentales, que le médecin, philosophe et mathématicien milanais poursuit de toute son ardeur, d'une ardeur où se mêlent, à côté d'un sens solide de l'observation, les intuitions les plus subjectives, ou les extravagances les plus inattendues [26]. Il suffit de parcourir son étonnante *Autobiographie* [27], rédigée dans sa vieillesse, pour nous en persuader. Commençons par ouvrir ce livre de confessions d'allure si vive et de ton si indépendant, car Cardan y fait assez fréquemment allusion à Aristote. Ce n'est pas toujours dans le feu d'une argumentation philosophique. Révélant à son lecteur qu'il mène une vie des plus solitaires, il rappelle pourtant que ce genre de vie est condamné par Aristote : « Homo solitarius aut bestia aut Deus [28] ». Se prendrait-il pour un Dieu ? Une autre fois, il fait allusion à un certain Branda Porro [29], qui fut son maître en philosophie, à une discussion qu'il eut avec lui, à sa fidélité à l'autorité d'Aristote. Dans son chapitre sur la vertu et la constance, il en vient à parler de l'amitié et de la rupture d'amitié, nous apprend que ce n'est jamais lui qui en prend l'initiative, et évoque très librement Aristote, puisqu'il n'est pas d'accord avec lui dans ses propositions sur l'amitié : « Sur cette matière, écrit-il, Aristote ne fut pas irréprochable, Galien s'abaisse à de honteuses disputes [30]. » Et il se recommande plutôt de Platon. Il n'en dit pas d'ailleurs davantage. Nous parlant de ses goûts en matière de lecture, il nous révèle que c'est surtout l'histoire qui l'attire, mais, parmi les philosophes, il lit volontiers Aristote et Plotin [31]. Il développe ce point dans son chapitre sur la religion et la piété [32], mais associe Platon aux deux autres philosophes grecs. Il introduit ces noms à propos du problème de l'immortalité de l'âme, dont on sait qu'il fut capital dans le milieu padouan, et il nous dit que ses arguments sont assez en rapport avec ceux des philosophes grecs : « Et parmi tous ceux qui en ont parlé simplement, je prétends avoir parlé d'une façon naturelle, en accord avec Platon, Aristote et Plotin [33]. » Il s'en remet à la lumière de la raison et à la doctrine humaine. Mais voici qui est plus intéressant, et qui nous montre bien dans quelle voie nous devons suivre le plus souvent Cardan : il regrette le manque de sérieux [34] chez Platon, l'absence d'ordre [35] chez Aristote, l'absence de fin et de récompenses [36] chez Plotin ; mais il estime que tous laissent à désirer en ce qui concerne les pressentiments ou les prénotions de la vie future, et il préfère se rallier à l'avis d'Avicenne dans ses commentaires aristotéliciens. « Ce jugement n'est pas de moi, mais d'Avicenne, à l'opinion de qui je souscris plus volontiers parce que c'est la plus vraisemblable parmi celle des philosophes [37]. » On verra que dans son traité *De l'immortalité*, qui date de 1545, Cardan, après avoir commencé par accumuler les arguments contre l'immortalité de l'âme, y répond et se demande si on peut bien vivre sans croire à l'immortalité. Puis suivront des arguments en faveur de l'immortalité. Son attitude à l'égard d'Aristote, comme nous le verrons, est très critique, il l'accuse même d'avoir trop embrouillé la question au point qu'on ne sait plus ce qu'il en pense. Et il se ralliera à l'opinion d'Averroès, comme dans son *Autobiographie*, il le fait pour Avicenne.

Son indépendance intellectuelle le fait contredire Aristote en bien des points de sa doctrine et en de multiples endroits de ses propres œuvres. Pour nous en tenir à son autobiographie, voici un passage extrait de son chapitre sur ses découvertes, accomplies dans les disciplines les plus variées : il s'agit de « philosophie naturelle » et plus particulièrement de la génération spontanée de divers êtres vivants à partir des feuilles putrides de plantes, avec une analogie de structure entre les animalcules et la nature des feuilles. Il n'est pas vrai, écrit-il, que la nature ne soit rien d'autre qu'une chose factice et vaine, et il dénonce l'opinion d'Aristote, « génératrice de nombreuses erreurs », qui n'aurait pas été introduite dans un autre but que la destruction de l'opinion de Platon. Ni platonicien ni aristotélicien impénitent, Cardan invoque souvent Platon pour combattre une opinion d'Aristote, et il redresse ce qu'il considère parfois comme de dangereuses déviations. A d'autres moments (dans son commentaire de son œuvre et son récit de l'origine de ses livres), il loue Aristote et Galien d'un point de vue très pragmatique [38], ou il s'en remet au jugement du premier pour se persuader qu'il doit se proclamer heureux avec toutes les qualités, tous les dons, toutes les connaissances qui lui sont venus en partage [39]. Dans la curieuse liste des jugements qui ont été portés sur son œuvre avec le nom de leurs auteurs, il évoque une fois de plus les noms de Galien et d'Aristote, mais c'est pour déclarer que dans les livres mentionnés de ses critiques ils n'ont pas été cités aussi fréquemment que lui [40] ! Il oppose ailleurs l'état des connaissances scientifiques de son temps à celui de l'époque d'Aristote, dont il reconnaît la précarité ou la médiocrité [41]. Parlant de poésie et d'art poétique à l'occasion d'Horace, il en vient à évoquer Aristote et « son livre plein de richesse » [42], entendons sa *Poétique*. Sur des points de détail, il aime à témoigner de son accord avec le Stagirite, sans se ranger pour autant dans le camp de ceux qui n'ont à la bouche que l'*Aristoteles dixit* bien connu ! Ecoutons-le à cet égard dans son chapitre intitulé *Mes relations* (Conversationis qualitas) : « Mais le plus important, c'est-à-dire le charme de l'entretien, l'enjouement de la conversation, c'est ce qui est le plus éloigné de la nature et du caractère d'un vieillard. En tout ceci je n'invoque pas d'autre témoignage que celui d'Aristote [43]. »

Ces remarques, et d'autres semblables, nous pouvons en recueillir dans la plupart des œuvres de Cardan, et, qu'il s'agisse de détails d'ordre méthodologique ou de points de doctrine importants, nous pouvons être assurés qu'il se montre très dégagé à l'égard de celui qu'en une heure de systématisation et de synthèse, il classait au troisième — ou au second — rang des célébrités antiques, transcendantes au monde moderne.

⁂

Un exemple, parmi beaucoup d'autres, me paraît caractéristique de l'indépendance intellectuelle ou scientifique qu'il s'était assurée à l'égard des Anciens, et d'Aristote en particulier. Il s'agit d'un passage de son traité *De Sapientia* [44] où il parle de Christophe Colomb, et des idées qui présidèrent à son aventure maritime :

> « Considérons l'exemple du ligurien Colomb : il reçut son impulsion d'une phrase d'Aristote affirmant qu'il existait au-delà de l'Afrique une terre dans l'Océan vers laquelle toute navigation avait été interdite aux Carthaginois par un édit public, afin qu'ils ne fussent pas détournés de leurs activités guerrières pour une vie de facilité. Il persuada le roi d'Espagne de lui équiper une flotte et, après l'heureuse issue de son entreprise, abandonna à ses fils et à ses petits-fils le gouvernement du Nouveau Monde. Cet homme, qui dormait sur une couverture avec des esclaves, s'assit sur un trône. Le même homme fit usage sur sa table de vaisselle d'or et d'argile... [45] »

Arrêtons-nous au début de ce texte, en négligeant les détails historiques ou anecdotiques. Cardan fait allusion à la tradition aristotélicienne de la rotondité de la Terre. Dans d'autres textes, plus connus, en particulier, dans le *De Subtilitate* [46], il traite ces deux grands problèmes à l'ordre du jour : la sphéricité et l'immobilité de la Terre au sein du Cosmos. J'ai émis au début de ma communication, et avec beaucoup de prudence, une hypothèse quant à l'information de Cardan relative à Copernic et au *De revolutionibus orbium cœlestium*. Mais notre traité *De la sagesse* n'est postérieur que d'une année au célèbre ouvrage de Copernic, et il n'y a guère de chances que le savant italien en ait assimilé la substance. La tradition géocentriste est donc bien assurée dans son esprit, et le nom de Ptolémée est toujours associé à celui d'Aristote. A quels textes de celui-ci faisait-il allusion en parlant de Colomb et de ses lectures ? Essentiellement à deux ou trois : un fragment du *De Cœlo* (II, 14, 298a) et un fragment des *Météorologiques* (II, 5, 362b-3). Mais il faut leur adjoindre un passage du *Peri thaumasion Akousmaton* (*De mirabilibus auscultantibus*) [47] que les humanistes de la Renaissance attribuaient à Aristote, mais que nous laissons aujourd'hui en dehors des œuvres du Stagirite. Il semble bien que ce soit de ce troisième texte que s'inspire très précisément Cardan, en le résumant, ou même en transcrivant littéralement une phrase d'un traducteur latin d'Aristote. Nous donnerons ces trois textes en traduction française, les deux premiers d'après Tricot [48], le troisième d'après l'édition Bekker [49], complétée par le texte d'Appelt et la traduction anglaise de Launcelot D. Dodwall [50] :

> 1) ... Il résulte évidemment de ces faits plusieurs observations astronomiques que non seulement la forme de la Terre est circulaire, mais encore qu'elle est une sphère qui n'est pas très grande... C'est pourquoi ceux qui croient qu'il y a continuité de la région avoisinant les Colonnes d'Hercule et de la région de l'Inde, et que, de cette façon, il n'y a qu'une seule mer, ne semblent pas professer une opinion tellement incroyable. Ils en donnent encore comme preuve le cas des éléphants, dant l'espèce se rencontre dans chacune de ces régions extrêmes, ce qui tend à faire croire que c'est en raison de leur continuité que les régions extrêmes sont affectées des mêmes caractéristiques. Et parmi les mathématiciens ceux qui essayent de calculer la grandeur de la circonférence terrestre arrivent à une mesure d'environ 400 000 stades...

2) ... De sorte que si l'étendue de la mer n'y apporte quelque part un empêchement, on peut faire tout le tour de la Terre... (362b, 1. 16-18)...Mais c'est à cause de la mer, semble-t-il bien, que les zones situées au-delà de l'Inde, et celles qui sont au-delà des Colonnes d'Hercule ne se rejoignent pas, et c'est elle, qui empêche la Terre d'être habitée d'une manière absolument continue... (*ibid.*, 1. 25-29).

3) Dans l'Océan, au large des colonnes d'Hercule, on dit que les Carthaginois avaient découvert une île déserte, possédant toutes les variétés de forêts, des fleuves navigables, merveilleuse aussi par l'abondance de ses fruits, mais éloignée du Continent par plusieurs jours de navigation. Les Carthaginois revinrent souvent dans cette île à cause de sa fertilité, certains même s'y établirent : alors les chefs de la Cité firent savoir qu'ils puniraient de mort ceux qui s'y rendraient, supprimèrent tous ceux qui s'y étaient fixés, de crainte qu'ils ne répandissent des informations à son sujet ou qu'une population nombreuse ne vînt un jour à se regrouper dans l'île pour s'emparer du pouvoir et détruire la prospérité de Carthage [51].

Dans le passage du *De Sapientia* dont nous sommes partis, c'est donc à une tradition toujours vivante à l'époque de la Renaissance que se réfère Cardan. Les navigations des marins carthaginois dans l'océan Atlantique ainsi que le mythe de l'Ile Bienheureuse (*terram in Oceano*) stimulent son imagination, comme il ont pu pousser Colomb à vérifier par lui-même le bien-fondé de cette tradition océanique. Mais si le texte du Pseudo-Aristote, source directe de Cardan, présente un grand intérêt pour l'histoire ou la mythographie culturelle, ainsi que les allusions à la fortune de Christophe Colomb et de ses descendants, les textes du *De Cœlo* et des *Météorologiques* auxquels notre passage se réfère implicitement, ont une plus grande portée pour l'histoire des sciences et en particulier pour celle de la géographie terrestre. Il faudrait rapprocher ces textes de ce passage du livre II du *De subtilitate* sur la mesure de la terre, « toute stable, ronde et au milieu du monde... [52] ». Nous n'entrerons pas dans les détails, ni ne discuterons les 1922 *italica* [53] auxquels il fixe le diamètre de la Terre, chaque « italique » étant mesuré par la 24e partie du cercle (c'est-à-dire de la circonférence) équinoxial. Mais ce sur quoi nous insisterons, c'est sur l'opposition qu'il exprime par rapport à l'ancien système de mesures — les pas de Ptolomée — en nous plaçant uniquement dans la perspective de cette indépendance intellectuelle. Rappelons encore que dans le texte du *De Cœlo* dont s'inspire Cardan, Aristote évaluait la longueur de la circonférence terreste à environ 400 000 stades, c'est-à-dire un périmètre de 73 672 kilomètres environ. Or cette longueur est, comme on sait, presque le double du périmètre réel. Dans l'Antiquité, des chiffres rapprochés du chiffre véritable avaient été donnés par Archimède, Eratosthène, Hipparque, et surtout Posidonius. Cardan ne fait pas allusion à ces savants et à leurs calculs des dimensions de la sphère terrestre, mais au seul Ptolémée, ce Ptolémée dont l'éloge sera biffé dans les conditions mystérieuses dont j'ai parlé en commençant. Ce passage serait à rapprocher encore de celui où, après avoir salué Aristote au passage, il fait preuve d'assez de liberté d'esprit pour critiquer l'opinion du philosophe grec concernant la répartition des mers et des terres et sa théorie des lieux naturels [54]. Dans le problème qu'il se pose personnellement de l'émergence des terres au-dessus des eaux, il s'intéresse fondamentalement aux causes matérielles ou efficientes, et non aux causes finales, sans valeur explicative à ses yeux. Qu'est-ce qui peut bien soutenir l'Asie, l'Afrique, l'Europe, le Brésil (entendons l'Amérique) et « toutes les Iles » [55] ? Sont-ce les étoiles ou des fosses et cavernes ? Il estime inexacte l'opinion qu'Aristote exprime au second chapitre du livre II des *Météorologiques* consacré à la salure de la mer et à son lieu naturel. Et aussi celle qui s'exprime dans le chapitre v du même livre où Aristote écrit :

L'eau est répandue autour de la Terre, de même qu'autour de l'eau il y a la sphère de l'air, et autour de l'air la sphère dite du feu (celle-ci étant la plus extérieure de toutes, aussi bien suivant l'opinion générale que suivant la nôtre). D'autre part, le Soleil, se mouvant comme il le fait, et étant ainsi la cause du changement, de la génération et de la corruption, l'eau la plus légère et la plus douce est, sous son action, chaque jour enlevée et transportée à l'état divisé et de vapeur dans la région supérieure, où elle est condensée de nouveau par le froid et retourne vers la Terre... (II, 2, 354b, 1. 23-32, trad. Tricot).

C'est donc le poids du sel qui retient en quelque sorte la mer au niveau de la terre, et même au-dessous de son niveau, et l'une des idées importantes du texte d'Aristote, c'est que la mer n'a pas de lieu propre, ou plutôt que le lieu dans lequel est la mer est celui de l'eau et non de la mer. Aristote essaie de faire coïncider la conception traditionnelle de la densité décroissante des quatre éléments avec l'observation expérimentale des terres émergées ou submergées. Dans le passage de Cardan [56] où cette conception est critiquée, encore que l'on ait peine à discerner sur quels points précis porte la critique, on retiendra surtout cette déclaration de principe : « Je suis plus gêné qu'Aristote ait affirmé cela, à cause de son autorité, que de lui en faire le reproche, à quoi me pousse avec force l'amour de la vérité, ainsi que chacun le comprend [57]. » S'agit-il du texte même d'Aristote ou de quelque commentaire d'un interprète malhabile et désireux d'en « rajouter » ? Quant à la question de l'héritage aristotélicien de Colomb et des réactions de Cardan, esprit scientifique, à la lecture d'Aristote et de Ptolémée ainsi qu'aux échos suscités par les grandes explorations maritimes de la génération précédente, la remarque sur la superficie des mers du globe est intéressante, car elle s'accorde entièrement avec l'opinion d'Aristote, qui prétend que la partie habitable — et à plus forte raison la partie habitée — est inférieure à la zone occupée par les mers. Depuis Erastosthène, véritable créateur de la géodésie, que Cardan semble mésestimer par rapport à Ptolémée, malgré la plus grande exactitude de son calcul du méridien terrestre, le système du Monde n'a pratiquement pas évolué. Mais la vision du Monde a changé, et les grandes navigations circumterrestres de Colomb et des autres « découvreurs » de l'univers ont une tout autre valeur philosophique et culturelle : elles ne sont pas la simple confirmation des idées d'Aristote et des calculs d'Hipparque ou d'Erastosthène, mais l'occasion d'une prise de conscience « géographique », et bientôt, ethnographique de la Terre [58].

Faute de certitude historique, on laissera encore une fois en suspens la question de savoir si Cardan connaissait en 1550 les idées de Copernic ; tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il connaissait bien Rheticus, le disciple efficace et courageux de Copernic, ainsi que l'imprimeur nurembourgeois Osiander, chez qui il avait publié lui-même son *Opus perfectum de Arithmetica,* et qui était précisément l'imprimeur qui avait publié en 1543 le *De revolutionibus orbium cœlestium.* De toute façon, en dépit des libertés d'interprétation qu'il prend avec Aristote et dont il ne manque pas d'avertir ses lecteurs, Cardan reste consciemment ou inconsciemment soumis à l'univers aristotélicien pour des raisons philosophiques ou pour des motivations sociales, et sans doute pour les deux à la fois.

⁂

Sa connaissance d'Aristote est ancienne. On peut la faire remonter au moins à l'époque padouane, c'est-à-dire entre 1525 et 1529, quand il s'imprégnait aussi des doctrines de Platon, de Plotin et des mystiques alexandrins Il ne sépare pas sa lecture d'Aristote — on l'a dit — de celle des commentateurs, notamment Avicenne et Alexandre d'Aphrodise. C'est sans doute dans son traité *De immortalitate animorum,* publié à Lyon en 1545, que l'on peut lire l'exposé le plus complet de la doctrine d'Aristote sur l'immortalité de l'âme, et, en contrepoint, la sienne propre. Ouvrons donc ce livre, et commençons par en détacher quelques chapitres.

Il commence par poser le problème de l'immortalité et de la pluralite des âmes (*an animus hic noster immortalis atque incorruptibilis sit, velut divinum aliquod numen... deinde si unus sit, an vero animorum diversa sit ratio...*[59]). Il examine les objections qui ont été formulées contre l'immortalité, et il en compte 54. Il évoque dans ces pages (pp. 8-30) le témoignage de Platon et celui d'Aristote. La question qui le préoccupe avant tout est d'ordre éthique : devons-nous croire à l'immortalité de l'âme si nous voulons vivre selon le bien et dans une perspective de bonheur (*ad bene beateque vivendum*) ? Croit-on trouver dans la vie des hommes, telle qu'ils la pratiquent couramment, quelque élément qui justifie cette immortalité ? La vie est brève, et des quantités d'efforts déployés aboutissent difficilement à l'acquisition d'une parcelle de savoir. Scepticisme et pessimisme mêlés. Même Aristote, en attribuant à l'âme une certaine forme d'immortalité (*quandam immortalitatis speciem*), lui a retiré le don de mémoire : elle ne se souvient pas de ce qu'elle a fait sur terre. Cette mémoire, qui est un don du ciel, que Platon appelle dans le *Théétète* « la mère des Muses », et Cicéron un élément divin. Alexandre d'Aphrodise et Jean Scot partagent l'opinion que l'âme est immortelle. En opposant les épicuriens aux stoïciens, Pline à Cicéron, les sadducéens aux pharisiens, Cardan conclut que l'on peut très bien vivre sans croire à l'immortalité de l'âme. Ce en quoi il s'oppose radicalement à l'enseignement de Platon et d'Aristote[60]. Mais la pensée de ces philosophes — et notamment du second — apparaît sous son aspect positif dans l'examen des arguments — au nombre de 49 — en faveur de l'immortalité. C'est à partir de la page 145 que Cardan

étudie les arguments d'Aristote, *rationes aristotelicas.* Il est tout disposé à admettre l'immortalité de l'âme comme une opinion très vraisemblable, mais il l'est encore davantage à l'accepter comme un dogme religieux. Il ne se place pas ici sur le terrain de la certitude ou de la vérité scientifique. Il reconnaît avec Aristote la participation de l'âme à la raison, son assimilation à l'intellect en acte, qui est à la fois *en dehors* de nous et *en* nous, donc séparable de nous. Il expose rapidement la question des facultés de l'homme — celles de vivre, de sentir, d'imaginer, les facultés de mémoire, de raison, d'impulsion, de volonté, d'intellection — et montre que leur raison d'être commune est l'âme (*haec omnia quidem homini inesse propter animam*)[61]. Tous les êtres vivants ont en eux un principe d'animation et un principe de subsistance, qui est l'âme. L'âme est la force motrice des animaux. Cardan renvoie au livre du *Mouvement des animaux,* et rappelle bien la distinction entre les êtres inanimés, qui sont mus par une force extérieure, et les êtres animés, qui doivent leur mouvement à une force, à une « nature » interne. L'immortalité de l'âme, selon Aristote dont Cardan se fait ici le fidèle interprète, provient de son origine céleste ou « divine » : *Itaque haud dubium est, cum cœlestia omnia natura sua sint immortalia, hanc virtutem alicujus immortalitatis esse participem*[62]. L'âme est liée au corps, mais se dissipe à la corruption de ce dernier. Nous songeons évidemment à la doctrine du *Phédon,* que la théorie de l'âme et de l'intellect agent d'après Aristote suit d'assez près. Et l'on en arrive à l'explication du pluriel du titre : *animorum.* Il s'agit de prouver que l'immortalité de l'âme n'est pas un privilège de la seule âme humaine. Cardan se réfère à Platon « qui non seulement a accordé l'immortalité aux bêtes, mais leur a attribué une meilleure part d'immortalité que celle qu'il a accordée aux végétaux ». On sait que pour Aristote l'âme est l'immédiate « actualisation » d'un corps, qui n'est pas une machine fabriquée, et qui possède ses « outils » naturels. L'âme est l' « acte » de ce que sont « en puissance » les conditions matérielles de la vie chez le vivant. On reconnaît la théorie des trois âmes, l'âme végétative, l'âme sensitive, et enfin l'âme pensante ou intellective (*dianoètikè*). L'indépendance ou plutôt la transcendance de l'âme par rapport au corps, apparaît dans un exemple que cite Cardan, d'après Aristote[63] : si un vieillard se voyait greffer l'œil d'un jeune homme (*si oculum juvenis senex accipiat*), il jouirait de la vue juvénile, ce qui revient à dire que l'âme ne souffre pas de sa résidence dans le corps d'un vieillard : « l'âme ne languit ni dans les maladies ni dans la vieillesse ». Sur la distinction des sens et de l'intellect, il rappelle les nombreuses propositions d'Aristote : la sensation est liée à la matière « tanquam in subjecto », l'intellect en est toujours séparé ; la sensation est corrompue par un excellent sensible, même si l'organe n'est pas blessé, l'intellect se perfectionne au contact d'un excellent intelligible » (p. 153). Ensuite, la sensation a besoin d'un support instrumental, alors que l'intellect n'a besoin d'aucun instrument spécifique. Quatrièmement, la sensation est quelque chose avant l'exercice de son pouvoir de sentir, l'intellect n'est rien avant de s'exercer comme puissance d'intellection. Cinquième point : l'intellect sépare les choses de la matière en général, sans considérer en elles la grandeur, le mouvement ou la position ; mais la sensation, bien

qu'elle exerce sa faculté d'appréhension sans la matière, ne le fait pourtant pas indépendamment des conditions matérielles. Sixième point : l'intellect contemple l'universel lui-même, au contraire la sensation l'objet singulier..., l'intellect est en quelque sorte infini, alors que la sensation a ses limites. Il y a dans l'intellect une sorte de permanence ou de continuité que n'abolit pas la succession des générations ou des siècles. Et Cardan d'emprunter un exemple à la science dans laquelle il excelle, c'est-à-dire les mathématiques, soulignant le caractère permanent, c'est-à-dire éternel, des propriétés de figures : « la Conchoïde, dont je sais que la courbe se rapproche constamment de la droite sans jamais pourtant lui être concourante, est bien la même que celle qu'inventa Nicomède[64] ». On sait que cette courbe est le lieu des points que l'on obtient en menant par le point fixe une sécante variable qui rencontre la courbe en un point à partir duquel on porte, sur la sécante, une longueur constante de part et d'autre. Les propriétés de la courbe et sa méthode de construction sont telles qu'à n'importe quel moment le géomètre peut la construire et la considérer : permanence de la raison opératoire. Au contraire la sensation « qui permet de voir ces courbes représentées sur un tableau est différente de celle qui m'a permis de les décrire ». D'où le caractère unique, permanent et universel de la connaissance rationnelle : « Quare cognitio quidem per intellectum una est in omnibus hominibus »[65], car le même objet subsiste, et le même mode d'intellection. Les opérations des sens sont au contraire liées à la subjectivité individuelle, car « l'un voit ou entend mieux que l'autre, et ce que l'on voit ou entend n'est jamais la même chose ». D'où le caractère inaliénable ou incommunicable de la sensation « quo fit ut sensum suum in alium transferre nemo possit »[66], à la différence de l'intellect, dont les principes sont universels, et par conséquent communs à tous les hommes.

Dans cette partie de son traité qu'il consacre à un exposé commenté de la pensée d'Aristote, Cardan évoque souvent Averroès, qu'il appelle « maximum Aristotelis interpretem », Alexandre d'Aphrodise, Maître Albert, et même le rhéteur Themistius, qui commenta au IIIe siècle de notre ère le *De anima*. L'intellect est l'activité qui permet le passage à l'acte des puissances, comme la lumière, qui rend en quelque sorte prégnantes les couleurs qui n'existent qu'en puissance. Si l'âme n'avait en elle un principe d'activité, elle serait du tout au tout imparfaite. D'assez longs développements portent sur l'intellect « potentiel », « passif » ou « patient » (*intellectus patiens*) dont il serait exagéré de dire qu'ils sont d'une parfaite limpidité. Cela tient en partie à la méthode de Cardan, qui ne sépare pas nettement l'exposé de la métaphysique d'Aristote — ou de ses commentateurs attitrés — de ses propres remarques critiques. Nous aurons intérêt à examiner de plus près, à partir de la page 181 de son texte, les réfutations des 49 arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, dont tous ne sont d'ailleurs pas empruntés au corpus aristotélicien.

On part de l'identification de l'âme avec l'intellect agent. Faisons remarquer au préalable que l'expression *intellectus agens* pour traduire le *nous poiètikos* des Grecs vient du commentaire d'Averroès et a passé de là

dans l'usage de la Scolastique. Les versions gréco-latines rendaient plus volontiers par *efficiens* le grec *poiètikos*. A. Mansion fait remarquer dans son article sur l'immortalité de l'âme[67] chez Aristote que dans le latin dérivé de l'arabe le sens original du grec a été faussé, et nous aurons à nous demander si cet « intellect agent » désigne la fonction productrice des formes intelligibles ou le pouvoir de penser. L'incorruptibilité de l'âme est liée à son identification avec un intellect *actif* immortel et unique pour toute l'humanité. Rendant compte du livre de Soleri[68], A. Mansion distingue nettement l'essence et la fonction de l'âme par rapport à celles de l'intellect. L'âme humaine d'après Aristote, écrit-il, est périssable ; « l'intellect qui malgré tout appartient de quelque façon à l'homme et à son âme, est au contraire immortel. Le Stagirite n'a pas réussi à unifier en une doctrine cohérente ces affirmations disparates. De là, les interprétations divergentes proposées au cours des siècles par ses disciples ; de là aussi les apories devant lesquelles l'historien moderne se trouve...[69].

Mais revenons à Cardan. L'action, nous dit-il, est le fait des choses (ou des êtres) immortelles, la passion des choses mortelles. On pense au *De Anima* III, 4 et 5. « La raison dépend de l'intellect agent sans lequel elle ne comprend rien[70]. De plus, si l'homme n'est pas la fin de toutes choses, il est la perfection de l'univers (*perfectio universi*)[71]. Un argument que Cardan avance contre l'immortalité de l'âme, et auquel il semble attacher une grande importance, est celui de l'œil, « qui voit le Soleil et les étoiles, qui sont éternelles »[72] et qui n'en est pas pour autant éternel ou immortel. Mais, poursuit-il, « il faudrait qu'il vît ces choses comme éternelles, et que l'intellect comprît Dieu comme Dieu est : mais cela n'est pas possible, car il serait Dieu lui-même, ainsi que nous l'avons affirmé plus haut[73]. » Et il invoque le témoignage d'Avicenne. Le bonheur d'un mortel ne dépend pas de la longueur de sa vie : exemples classiques d'Achille et d'Hector, « plus heureux qu'Irus »[74], bien qu'ils aient été ravis à l'affection de leurs proches à la fleur de l'âge ; exemple non moins classique d'Alexandre le Grand, ou du sacrifice d'Iphigénie[75] d'après Euripide, avec son paradoxe qui oppose la nécessité patriotique de cette mort à la cruauté des dieux. A l'exemple d'Iphigénie est associé celui du sacrifice d'Isaac, puis celui du roi Léonidas aux Thermopyles[76], et il est discuté du vrai courage, celui qui s'expose au danger « pour une raison naturelle » (*ob naturalem rationem*). La question du courage ou de la vertu est liée à celle de l'immortalité de l'âme : Cardan a une prédilection pour les implications ou les conséquences morales des problèmes. L'intellect est-il substance ? Grande difficulté, écrit Cardan, à moins d'entendre par intellect l'âme intellective, l'intellect devenant alors un certain accident immatériel (*accidens quoddam immateriale*)[77]. Il rappelle que pour Aristote l'âme est *prima substantia* (*ousia prôtè*), en ce sens que c'est d'elle que la substance composée tient sa valeur d'être en même temps que sa détermination essentielle. Quant à la volonté, qu'Aristote relie à la raison, Cardan en fait l'expression du désir naturel (*capitur pro naturali desiderio absque electione*)[78], c'est-à-dire le contraire même du choix rationnel, désir commun aux bêtes et aux « éléments ». Il y a donc une « volonté naturelle » qui

se dirige « vers le bien », non « vers le bien suprême ». Un point sur lequel il se sépare donc d'Aristote est celui de l'identification et de la spécificité : homme = être raisonnable = être doué de volonté. Tandis qu'Aristote distingue la faculté sensitive, commune à l'homme et aux animaux, et la faculté voulante, propre à l'homme, le naturalisme de Cardan et des Padouans retire à la volonté, identifiée au désir, ce privilège ontologique [79]. Aristote distingue d'ailleurs — ce que rappelle Cardan — la raison et « l'intellect contemplatif » (*contemplativo intellectui*). Autre point : le philosophe milanais se croit obligé de distinguer, avec les lointains disciples d'Aristote du XIII[e] siècle, notamment Albert le Grand, la *forma totius*, l'essence propre du composé, l'homme par exemple, et la *forma partis*, la forme substantielle, qui est forme vis-à-vis de l'autre partie du composé, la matière. Ainsi se trouvent liés le problème de l'union de l'âme et du corps et celui de l'immortalité de l'âme, les deux étant solidaires du problème de l'intelligence. Nous ne suivrons pas tous les méandres de la pensée de Cardan, mais nous retiendrons le point important auquel il parvient [80], à savoir l'averroïsme.

Les arguments se réduisent, selon lui, à établir l'unité de l'intellect [81]

Tout d'abord, le monde est éternel, et la multitude des hommes infinie ; et par voie de conséquence, le nombre d'âmes est infini. Or le 3[e] livre de la *Physique* a montré qu'il y avait une multitude d'être infinis. « Pour l'unité de l'intellect, en parlant de la nature, de l'origine, de l'essence de l'âme, nous la leur concédons : en effet il n'y a pas plus de différence entre les hommes qu'entre les chevaux ou les chiens ; tous semblent avoir la même origine, car tous ont dès l'âge le plus tendre les mêmes principes innés, comme les hirondelles ont la même façon de construire leurs nids [82]. » Cette intelligence unique, Cardan la compare tantôt au soleil des corps, tantôt au magnétisme qui attire l'aiguille du cadran, et finalement il renonce à en expliquer la nature. Etait-il lui-même de ceux qui croyaient à l'immortalité de l'âme ? Il semble bien qu'il ne croyait pas à l'immortalité personnelle de l'âme, si l'on s'en réfère à ce passage du *De rerum varietate* (livre VIII, ch. XLII *Mens*) : « Ut igitur una et in toto perpetua est conjunctaque superiori menti, et ita extrinsecus advenit ; *ita cujusque anima et cuique propria, et in corpore mortalis* [83]. » Dans son traité de la *Sagesse*, il exprime son admiration pour le sage qui dit comme tout le monde, mais pense à sa guise, *foris ut licet, intus ut libet*, selon la formule qu'utilisera plus tard Cremonini, et il applique notamment ce précepte à l'immortalité « dont la croyance n'a pris de force que parce qu'elle plait au peuple » [84]. D'ailleurs en énonçant cette règle pratique, il s'appuie sur l'autorité d'Aristote qui aurait dit : « loquendum esse ut plures consueverunt, sed credendum ut pauci » [85]. De même que Voltaire pensera deux siècles plus tard qu'il faut de la religion pour le peuple, de même Cardan considère que l'espérance en l'immortalité est une belle invention susceptible de faire prendre patience aux hommes. C'est encore dans le *De Sapientia* qu'il avance un argument que l'on pourrait appeler l'argument du pari, et où il nous convie à parier pour l'immortalité, puisque le pari est avantageux et sans risques. Mais à la différence de Pascal, qui croyait profondément au bien-fondé du pari

et qui le transformait par-devers lui en une certitude métaphysique, Cardan ne voit dans le pari que l'expression d'une sagesse pratique : il faut parler selon l'opinion courante du plus grand nombre.

> « D'ailleurs, écrit-il, nous parlons de sécurité quand nous n'avons ni espoir ni crainte ou que nous espérons une éventualité où, si la fortune nous la fait obtenir, aucune erreur n'est permise ... aussi l'espoir d'une récompense éternelle a-t-il été conçu avec une sagesse infinie, parce que personne ne pourrait le confirmer d'une manière adéquate... En effet, étant donné que l'âme est éternelle selon l'enseignement d'Averroès comme nous l'avons montré, éternelle et sempiternelle, qu'importe qu'au cours de la vie on l'entretienne également dans l'espoir le meilleur ? Aussi est-ce avec raison que Cicéron a écrit : ceux qui disent que les âmes sont immortelles ne peuvent en administrer les preuves. En effet, si elles sont mortelles, il n'y a personne pour le prouver... ; si elles transcendent la mort, elles n'en sont pas moins muettes. En conséquence, affirmer l'immortalité de l'âme est non seulement un acte de piété et de prudence, c'est encore un acte irréprochable, cause de multiples avantages... [86]. »

Le grand homme de toute la dernière partie du traité de l'*Immortalité* est bien Averroès, dont on pourrait multiplier les allusions directes ou les citations. La philosophie de Cardan se coule admirablement dans ce cadre de pensée. Eparse à travers le *De subtilitate*, le *De rerum varietate*, le *De immortalitate animorum* et le *De sapientia*, elle peut se réduire à quelques propositions : la Nature, qui n'est ni un principe, ni une force distincte de l'univers, est l'ensemble des êtres et des choses, c'est-à-dire l'univers. Il faut distinguer trois principes éternels, nécessaires l'un à l'autre : l'espace, la matière et l'intelligence ou Ame du monde. Lorsque l'Ame du monde est différenciée de l'intelligence, et que le mouvement se joint à l'existence, nous pensons avoir affaire à cinq éléments primordiaux et fondamentaux. En fait il s'agit là d'une pure abstraction, car le mouvement est une fonction de l'âme universelle. Eternel, immobile, immuable, l'espace est ce qui contient les corps sans contenir l'univers, qui le contient lui-même. En ce qui concerne la doctrine de l'immortalité de l'âme, on a vu que pour lui, les arguments qu'on a opposés aux doctrines favorables à l'immortalité contrebalancent celles-ci. Pour lui la notion de justice devrait suffire, à fonder la moralité sans qu'on ait besoin de recourir à un tel principe transcendant. D'autre part, cette croyance métaphysico-théologique peut être dangereuse dans la mesure où elle peut engendrer, en raison des divergences confessionnelles, des querelles sérieuses, voire des guerres civiles. Ce que retient Cardan du *De anima* d'Aristote et de l'interprétation d'Averroès, c'est qu'il faut distinguer plusieurs degrés ou plusieurs formes dans la vie de l'âme, et que c'est seulement dans la mesure où elle participe directement à l'intelligible que l'âme, en tant que *mens*, survit à la corruption du composé et devient immortelle [87]. Mais l'intellect *passif*, qui est étroitement lié, par son fonctionnement, aux organes corporels, est destiné à se dissoudre, comme le corps lui-même : tel est l'enseignement du *De subtilitate*, du *De rerum varietute*,

du *De immortalitate animorum*. C'est encore dans le *De Uno*, l'un de ses premiers ouvrages, qu'il prend fait et cause pour la doctrine d'Averroès sur l'unité de l'Intellect agent, entendement unique pour tous les êtres, et qui pénètre dans tous les corps organisés qui lui sont accessibles, et qu'il vient éclairer de sa lumière : cela se produit avec le corps de l'homme, mais la brute ne reçoit son éclairage que de l'extérieur. Là où les choses se compliquent, c'est lorsque, dans le *De consolatione*, il semble renier sa conception primitive de l'intellect agent, faisant alors de l'intelligence une faculté personnelle, dont le siège est en nous-mêmes, et qui fait partie intégrante de notre personnalité, au même titre que la sensibilité. En établissant un parallélisme étroit entre la faculté de comprendre et la faculté de sentir, il s'écarte davantage encore d'Aristote, donnant prise à un empirisme qu'il n'a pas trouvé dans l'enseignement original du Stagirite. Cela n'empêche point que l'esprit humain ait une origine céleste, mais il est divisé en un nombre infini de parcelles, chacune d'entre elles devenant le centre d'une vie à part. Ainsi les âmes mêmes devront être considérées comme autant de substances individuelles et indépendantes les unes des autres, aussi bien pendant la durée de notre existence que dans l'au-delà.

Ainsi avons-nous vu que, malgré son interprétation générale qui est aristotélicienne, Cardan conservait, à l'égard des textes canoniques de la grande tradition philosophique grecque, assez d'indépendance de jugement pour se permettre de libres développements, inspirés principalement des commentateurs arabo-latins du Stagirite. Ce qui est commun à Aristote et à Cardan, c'est la liaison étroite entre le problème de l'immortalité de l'âme et la doctrine de l'intelligence. Mais on ne saurait qualifier pour autant d'intellectualiste la pensée du philosophe milanais : celle-ci oscille, sans avoir peur des contradictions, entre un vitalisme ou un naturalisme, une métaphysique rationaliste et une morale pragmatiste.

⁂

Beaucoup d'autres points doctrinaux, dans le domaine des sciences ou de la philosophie, sont susceptibles de révéler une attitude analogue chez Cardan, lecteur et interprète d'Aristote. On se contentera de quelques exemples, empruntés essentiellement à son traité de la *Subtilité*.

Voici un passage du début du livre II (*Des éléments, de leurs mouvements et de leurs actions*) auquel nous avons déjà fait allusion pour l'aveu de soumission de Cardan à la vérité plutôt qu'à l'autorité de Platon et d'Aristote.

> « Donc, pour en revenir à Aristote[88], il fut un homme et a failli en matière de dissection comme en de nombreux points particuliers ; mais plus encore, ceux qui sont venus après lui, Théophraste et Galien, qui ont écrit un grand nombre de choses mauvaises. Aussi s'il a été possible à Aristote d'abandonner Platon par amour de la vérité, pourquoi ne nous serait-il pas permis de le laisser pour la même raison ? Il a déployé ses efforts pour mettre en forme des propositions générales, dont l'expérience nous démontre la fausseté, par exemple qu'aucun animal ne sent bon, ou qu'un grave ne peut se révéler tel dans deux directions opposées, et que c'est la raison pour laquelle la terre ne peut s'élever au-dessus des eaux de deux côtés opposés, tous faits que l'expérience nous fait découvrir comme faux. Pourtant si parmi des milliers de propositions nous reconnaissons qu'il s'est trompé deux ou trois fois, nous ne dirons pas qu'il a accompli une action indigne d'un homme très sage. Mais il est également délaissé par Averroès en quelques propositions, repris en certaines autres, mais dans un grand nombre d'entre elles, soutenu avec une transposition du sens. Or le soutenir dans ces conditions, c'est proprement le réfuter, et non le défendre. Toutefois sur ce point je ne suis pas d'un avis opposé à Aristote : à savoir qu'il ne veut pas qu'il y ait du feu dans la concavité de l'orbe lunaire, ni de matière très chaude. Quant à ce qui appartient à la région de l'air, elle est de toute évidence d'une froideur extrême, car — comme nous le montrerons — tous les éléments sont tels. »

Passage très caractéristique de l'homme et du philosophe Cardan, auquel je donnerais volontiers une valeur exemplaire. Gloire à Aristote, mais regard lucide porté sur le philosophe et le savant de l'Antiquité, dont les défaillances et les erreurs seront révélées, quitte à les tenir pour insignifiantes par rapport à l'ensemble de propositions et de développements justes. On aura remarqué l'insistance avec laquelle Cardan oppose le sens de l'expérience (*experimentum*) aux vues théoriques d'Aristote. On aimerait avoir plus de précision sur ces propositions générales (*generales propositions*) qui se sont révélées fausses à l'expérience. On sait que Cardan se voulait — et qu'il était en fait — un expérimentateur, un inventeur — même si ses inventions réelles n'atteignirent pas le chiffre extravagant qu'il en donne — et qu'il avait le sens des singularités. S'en prend-il au logicien Aristote, à celui qui a énoncé « Il n'y a de science que du général » ? Le contraste immédiat ne permet pas de l'affirmer, mais nous retiendrons surtout l'objection « moderne » de l'expérimentation à la théorie. On a noté en passant la grande liberté avec laquelle Cardan condamne les « choses mauvaises »[89] du célèbre naturaliste et philosophe Théophraste et du médecin Galien. Mais on aura remarqué avec une certaine surprise, compte tenu de l'allure générale de sa philosophie — que nous avons plus d'une fois soulignée — son détachement par rapport à Averroès : car enfin, ces « transpositions de sens »[90] opérées par le philosophe arabe sont bien une réfutation plutôt qu'une approbation, et les nombreuses déviations que subit la pensée du Stagirite ne correspondent pas aux deux ou trois erreurs que notre philosophe attribuait à Aristote. Quant à la pratique expérimentale à laquelle doit vouloir faire allusion le terme de dissection (*dissectio*) ou aux remarques empiriques et subjectives, telles que la mauvaise odeur des animaux, je ne pense pas que les remarques de Cardan puissent être valablement considérées comme scientifiques. Plus importante est celle qui concerne les

« graves » ou corps pesants, car une refonte sérieuse de la statique et de la dynamique d'Aristote s'opère tout au long du XVI[e] siècle. Il n'en demeure pas moins que la formule *utrinque* (des deux côtés), que j'ai traduite par « dans deux directions opposées », comme la formule *ex utraque parte* (de deux côtés opposés), ne sont pas très claires, appliquées d'une part au corps pesant (*grave*) et aux terres émergeant au-dessus des eaux ? S'agit-il dans le premier cas de l'opposition entre le mouvement naturel (qui entraîne les corps pesants vers le centre de la Terre) et le mouvement artificiel ou violent ? Et dans le second, s'agit-il de mers ou d'océans, bordés sur leurs rivages opposés par des montagnes ? Ni la lecture du livre II de la *Subtilité* ni celles des passages d'Aristote correspondants ne permettent d'y voir plus clair. On aura remarqué enfin que dans la théorie des quatre éléments et des qualités qui leur sont affectées, Cardan se range du côté d'Aristote.

D'autres allusions seront faites à Aristote et aux aristotéliciens à propos de la température de l'air. Ecoutons Cardan [91] :

> « Or que l'air soit très chaud, aucune expérience ne nous le montre, aucune raison ne nous contraint de le croire, mais en vérité il est très froid, et ces affirmations sont toutes confirmées par l'expérience. Les commentaires chimériques des Aristotéliques — pour ne pas paraître accuser Aristote en personne — se terminent en questions inexplicables, qui sont encore sous la sentence du juge [92]. Pourtant il vaut mieux observer la vérité et les données de l'expérience en changeant un petit nombre d'éléments que ne rien savoir de la nature des choses en musardant perpétuellement avec ces gens-là. Qui en effet, à moins d'être fou, n'écouterait l'un d'eux disputant et affirmant que l'air est chaud dans sa région extrême et supérieure et qu'ensuite, à cause du seul mouvement ou des vapeurs dépourvues de mouvement, comme dans le Septentrion, il devient si froid qu'il engendre la glace, la neige et la grêle, que nul ne se plaint de la chaleur de l'air en dehors de la puissance solaire, mais que tous se plaignent du froid, tout en osant attribuer à l'air une chaleur n'offrant presque aucune différence avec celle du feu... »

Il nous est difficile de prendre parti dans cette querelle relative à une physique quantitative et substantialiste qui est, de toute façon, entièrement passée de mode et considérée par la physique moderne comme dénuée de tout fondement scientifique. La seule idée d'attribuer à un élément comme l'air une qualité de chaud ou de froid qui lui soit consubstantielle passe pour chimérique, pour reprendre l'expression consacrée par Cardan aux « Aristotelici ». Nous retiendrons simplement d'abord la distinction qu'il fait — révérence oblige — entre Aristote et ses sectateurs, et ensuite sa volonté de démontrer les faits et les théories par l'expérience, même si en l'occurrence cette expérience est entachée, comme l'eût dit Bachelard, de multiples obstacles épistémologiques. Mais la suite du texte prétend fournir une explication, tant de ses réfutations que de ses affirmations [93] :

> « Pourquoi le feu, vu qu'il est d'une substance plus ténue que l'air, n'est-il jamais privé de son immense chaleur, ou que sa nature et ardeur ne s'adoucit-elle jamais ? Je ne dis point qu'il devient froid. Mais s'ils disent que cet air n'est point l'air qui est animé de mouvement ou qui accueille des vapeurs — car il est impossible, même d'après Aristote, que la substance demeure quand s'opère une telle transmutation de la chaleur extrême en une extrême froidure — il est manifeste que l'air qui nous entoure est froid dans sa totalité, ou du moins tempéré, comme étant situé près du ciel de la Lune : car toute la masse d'air, étant donné qu'on l'attribue généralement aux flammes éthérées, fait un tour en 24 heures par le mouvement du ciel, Aristote admettant lui-même que toute cette machine de l'air est froide ou tempérée ; et si ce n'était point l'air, il nous faudrait en chercher un autre, peut-être au-delà du ciel ou dans les profondeurs de la Terre. »

Nous savons que dans les *Météorologiques* [94], Aristote a nettement exprimé cette idée que lorsque les exhalaisons chaudes s'élèvent jusqu'au point le plus haut de la sphère qui enveloppe la terre, c'est alors le feu proprement dit. La substance, rappelons-le, c'est d'après Aristote, « la forme immanente de laquelle, jointe à la lumière, on dit que résulte la substance concrète » [95], et nous savons, comme le rappelle Cardan, que n'importe quelle qualité ne peut affecter une substance concrète, qui est en réalité un composé de « forme » et de « matière » : la substance air ne peut pas « recevoir » indifféremment le froid et le chaud. Sa détermination ne peut venir que de la « forme », en l'occurrence du froid, son attribut essentiel. On aura d'ailleurs noté la concession de Cardan, ou d'Aristote, puisque le froid, attribut de l'air, peut devenir « tempéré ». Il faudrait relire le premier chapitre du livre II du *De generatione et corruptione* dans lequel Aristote montre que la « matière » se présente toujours avec des déterminations. Ici, point de « réceptacle universel », comme le *pandechès* du *Timée*. Si l'eau perd son humidité, elle devient de la terre, et si l'air perd sa qualité de froid, il se transforme en feu.

Mais voici, qu'à propos des quatre espèces de chaleur, un nouveau recours est fait aux « Aristotéliques », derrière lesquels se range maintenant Cardan. C'est toujours au livre II de la *Subtilité* [96] :

> « La chaleur est donc quadruple : l'une réside dans le principal agent, à savoir les rayons des étoiles ; la seconde est elle-même en acte, mais jointe au sec ; la troisième, jointe à l'humidité ; la quatrième est un vestige de chaleur, mais non la chaleur. Nous appelons donc la première céleste, conformément à l'habitude : elle est l'origine et la source des autres. Telle qu'elle est, cette chaleur échauffe, mais toutefois elle n'engendre pas encore, car elle n'est pas jointe à la matière. Les Aristotéliciens, qui disputent avec audace dans les domaines où ils ne peuvent être réfutés, diraient qu'il ne s'agit pas ici de chaleur. Car ils diraient qu'aucune étoile n'est chaude, du fait que le ciel est privé de toute qualité. La seconde chaleur est

ignée, et est désignée par ce nom, elle n'engendre rien ; au contraire, jointe à la sécheresse, elle est plutôt un instrument de corruption et de séparation que de mixion ou de mélange sans lesquelles ne se produit aucune génération. Et ce n'est pas seulement de feu, mais toute chaleur appartenant à ce genre qui corrompt et répugne à la génération. Cette cause empêche les œufs reçus dans les cendres de donner naissance à des petits. La troisième chaleur porte le nom de chaleur naturelle, elle a besoin elle-même de mouvement, car toute chaleur dans l'excercice de son activité a besoin de mouvement, et dévore la matière qui lui est soumise. Cette chaleur est elle-même double : l'une ayant le mouvement manifeste et la faculté de désagréger, comme on le voit principalement chez les animaux parfaits, et plus encore chez les sanguins ; l'autre ayant le mouvement obscur, comme on le voit chez les plantes, et particulièrement chez les plantes femelles, ainsi que dans les matières métalliques, car dans ces espèces la chaleur a le mouvement obscur, et elle dissout cependant l'humidité... »

Nous arrêtons ici la citation, dont la suite n'est qu'une vaste paraphrase de la conception aristotélicienne des éléments, des « mixtes » et des transmutations [97]. La sexualité des plantes n'est pas une découverte ou une théorie récente, et d'une manière générale l'animisme de Cardan trouve dans la conception aristotélicienne de la Nature de quoi alimenter des descriptions et ses analyses.

Quelques pages plus loin [98], il est question de la théorie du mouvement naturel, qui renvoie aux développements fameux du livre VIII de la *Physique* [99]. C'est à Aristote en personne, et non aux aristotéliciens, que se réfère Cardan, sans citer avec précision les passages que nous pouvons nous-mêmes repérer ici ou là.

« Ils disent [100] que l'air, attendu qu'il est léger, est mu de par sa forme ; et c'est la raison pour laquelle, en suivant ce jugement, se sont constituées quatre opinions qu'aucun commentateur n'a comprises, et principalement l'opinion d'Aristote, qu'ils portent aux nues. Donc la première opinion est que la chose mue, par exemple la pierre A, soit mue par la vertu acquise de celui qui la lance : ainsi lorsqu'une chose échauffée par le feu échauffe par la suite d'autres choses par la chaleur acquise, et qu'elle demeure elle-même longtemps chaude. De la même manière la chose mue reçoit son impulsion de la chose mouvante, par laquelle la première est poussée jusqu'à ce qu'elle se repose. Cette opinion est sensible, qui a été rejetée par l'argument des Anciens dérivé d'Aristote. Mais on peut trouver un signe de la force mouvante de l'air dans le fait que la foudre, sans toucher les arbres, ne les courbe pas moins vers le sol. La seconde opinion est de Platon, à savoir que la chose mue O (pour donner un exemple) est transportée par la mouvante jusqu'à B : puis, quand elle est laissée par la mouvante, l'air qui était mobile en ce lieu, c'est-à-dire en A, emplit l'espace entre A et B, et ainsi il

touche le point A mobile avec mouvement, et par ce moyen il emplit toujours le lieu que A mobile abandonne avec la même impétuosité que celle selon laquelle il est mu lui-même, car ceci est nécessaire en raison du mouvement de la rareté ou de peur que le vide ne soit admis. Platon peut donc argumenter de la façon suivante : l'air vient au lieu de la chose mue par quelque impétuosité que ce soit en emplissant le lieu par la même impétuosité, et touche A mu, donc l'air mettra A en mouvement par la même impétuosité qu'auparavant en réalisant un mouvement continu : et cette sorte de mouvement, il l'appelle *antiperistasis,* c'est-à-dire changement des lieux par succession. Aristote dit que le mouvement n'est pas produit de cette manière, parce que, malgré la production de l'antiperistasis, celle-ci ne peut pas pourtant donner l'impulsion au mobile. Sa raison revient à ceci : les choses qui produisent le mouvement par antiperistasis, sont également mues : donc quand elles ne sont pas mues, elles ne produisent pas de mouvement ; mais quand l'air qui est en A aura été en B, il ne sera alors mu par aucune chose, car il a possédé le lieu qu'il devait occuper : l'air donc, étant en B ne peut chasser A hors de son lieu... »

On laissera de côté la troisième opinion des anciens, sur la succession des mobiles et le déplacement de l'air de A à B, puis à C, puis à D, etc., et la quatrième, « qui est d'Aristote » et qui porte un mouvement violent, de plus en plus faible, suivant que le mobile s'éloigne davantage de son point de départ. Il faudrait analyser de près la notion qui est au centre de cette théorie du mouvement, à savoir la notion d'*impetus,* que j'ai traduite par « impétuosité ». Ce que nous donnent ces longs développements du *De subtilitate* dont on a donné plus haut quelques lignes, c'est au fond la théorie d'Aristote accompagnée des critiques traditionnelles de ses adversaires, qu'il prend à son compte. Il distingue une tripartition de la structure du mouvement : purement violent, mixte et purement naturel, dans la trajectoire de l'objet projeté (obliquement) en l'air. Il suit encore Aristote dans son acceptation du « fait » de l'accélération initiale du projectile, qui, comme le pensait également Léonard, atteint le *maximum* de sa vitesse et de sa puissance de choc au milieu de sa course. A l'action de l'*impetus* s'ajoute celle de la réaction du milieu qui va en augmentant.

L'adjonction de la théorie de la réaction du milieu à la théorie aristotélicienne de l'*impetus* fait donc de la dynamique de Cardan une dynamique semi-aristotélicienne. C'est ce que lui reprochera en 1557 dans son *De subtilitate ad Hieronymum Cardanum* (*Exotericarum exercitationum libri XV*) [101] Jules-César Scaliger, qui s'attache systématiquement à prendre le contre-pied des idées du philosophe milanais. A la théorie aristotélicienne Scaliger oppose la rotation d'un disque découpé dans une planchette légère, et qui est mis en mouvement par une manivelle. Il explique qu'il y a trop peu d'air entre le disque et les bords de la cavité circulaire dans laquelle il tourne pour que cet air puisse, par sa réaction, entretenir le mouvement. La cause qui le fait tourner et à laquelle il donne le nom de *motio* [102], et non d'*impetus,* « est une forme qui est imprimée

par le mobile et qui s'y peut conserver lors même que le moteur primitif est écarté » (*Motio igitur forma est, in moto impressa, quæ sublato priore motore etiamnum servari potest*) [103]. Cette *motio* se fatigue et périt dans le temps, mais l'effet continue. L'erreur d'Avicenne et des autres métaphysiciens, pense Scaliger, c'est de penser que la cause efficiente doit exister simultanément avec son effet. La *motio* joue le même rôle que l'*impetus*. Poursuivant sa démonstration, Scaliger explique l'accélération des corps soumis à l'action prolongée du moteur par l'accumulation des impulsions données par ce dernier. Mais, ainsi que le remarque A. Koyré [104], « cette réaction attardée d'un traditionaliste contre l'éclectisme du temps — Scaliger s'oppose à la glorification d'Archimède par Cardan et défend vigoureusement la gloire des grands scolastiques, Duns Scot, Heytesbury et Swineshead, contre les attaques de ce dernier — n'apporte en fait rien de bien nouveau ». Ce traditionaliste qui recherche sans cesse de mauvaises querelles aux hommes justement célèbres de son temps se déclare, autant que faire se peut, tout au long de son commentaire « anti-Cardan », l'héritier de la pensée d'Aristote, « Aristotelis alumnus » [105] ; lequel Aristote est proclamé « humanæ sapientiæ patrem » [106], et mérite encore, dans un passage consacré à son éloge, l'épithète d'*unique* (*unicus*) [107].

Mais revenons à Cardan lui-même, puisqu'aussi bien il ignore en 1550 que Scaliger attaquera son livre, et que d'ailleurs il n'a pas tenu compte — ou si peu — dans les éditions postérieures du *De subtilitate*, des remarques critiques de son adversaire.

On a retenu, dans son interprétation d'Aristote au sujet de la théorie cinétique, cette grande liberté de manœuvre, due certainement à un sens expérimental aigu, à un sens de l'observation, à sa volonté de confronter sans cesse les idées et les faits. A propos de la densité de l'air, qui permet d'accélérer le mouvement du mobile ou qui le retarde, il cite Averroès, qu'il approuve encore avec conviction. Tout au long de la première partie de ce second livre *Des éléments*, il poursuit sa théorie des trois mouvements, qui suit et reprend Aristote, et qui s'inscrit dans une histoire de la balistique et de la dynamique où brillent, outre le sien, les noms de Tartaglia et de Benedetti. L'exemple qu'il propose des combats navals et du choix de l'objectif et de la trajectoire [108], notamment le parcours du boulet qui se propulse au ras de l'eau, donne à cette étude cinétique un caractère d'actualité.

Un passage est intéressant à citer, car il mêle curieusement à des remarques d'ordre expérimental une note inspirée par la lecture d'un texte corrompu, corrigé par la suite. Il s'agit encore du mouvement et de sa tripartition :

> « Mais ce qui fait foi à l'opinion d'Aristote, c'est l'affirmation que le mouvement naturel est impétueux vers la fin, le mouvement violent au commencement, et qu'au milieu il se fait plus puissant. Averroès, suivant Simplicius, et ayant un texte corrompu, lit *animalium* pour *projectorum*. Simplicius ayant un bon texte, ne comprenant pas Aristote, a mis en avant *animalia* pour *projecta*, se livrant ainsi à une comparaison et à une interprétation carrément absurdes, prétendant que les animaux se déplaceraient sur le côté comme des projectiles [109]. »

Plus loin, Cardan déclare tout bonnement, parlant de Simplicius : « Il n'a pas compris le philosophe » [110] (Aristote). Sans doute. Il n'empêche que la conception aristotélicienne du mouvement ne permet pas de distinguer radicalement entre le mouvement naturel qui provient de l'équipement psychomoteur et psycho-organique de l'animal, et le mouvement naturel des objets inertes, qui ne peut être provoqué que par la position ou l'état de ces objets dans le monde physique ambiant.

Nous terminerons notre lecture cursive de Cardan en nous arrêtant sur un problème d'inspiration très différente, puisqu'il s'agit de l'origine des fleuves. Aristote est ici approuvé sans réserves :

> « Mais quant à l'origine des fleuves, Aristote semble avoir vu juste : ceux-ci, en tombant dans un espace creux et vaste, forment un lac. J'ai donc dit la cause des fleuves, et des fontaines, des torrents et des lacs [111]. »

En fait, il nous faudrait remonter plus haut dans le texte de Cardan. Mais voici la cause de la salure de la mer :

> « Il nous reste à enseigner la cause de la salure de la mer. D'après l'opinion d'Aristote, qui est comprise d'un petit nombre de personnes, la cause en est une chute continue des pluies dans la mer, qui dure depuis l'éternité. Et quoique cette mer ne soit pas éternelle au lieu où elle se trouve actuellement, étant donné toutefois qu'une mer provient d'une autre, il est nécessaire qu'elle soit et qu'elle ait été éternelle par la continuité des eaux. Il est manifeste que toutes les mers sont dérivées d'une seule, la Méditerranée, la mer Rouge, l'Euxin, la Caspienne, la Magalienne, l'Hyperboréenne, la mer d'Hercule, la Cantabrique, la Britannique, la Sarmatique, l'Indique, la mer d'Afrique, la Baltique et la Glaciale ; mêmement les lacs, comme le lac Barbarique, le lac Atlantique, le Grand Lac, le lac Arabique, le lac Persique, le Palus Meotis, sont des parties ou des germes de l'Océan... [112] »

⁂

Il est temps de conclure, c'est-à-dire d'arrêter l'excursion que j'ai entreprise à travers les écrits de Cardan et à la trace de la pensée d'Aristote. Deux textes que nous avons cités chemin faisant permettent de bien cerner son attitude, faite d'admiration et de réserve, d'un sentiment de reconnaissance quasi filiale mais aussi d'une volonté critique, à la fois rationnelle et expérimentale. C'est tout d'abord la prééminence de la vérité — ou de ce que l'on juge tel — par rapport à une soumission à une autorité, si haute soit-elle. C'est ensuite la reconnaissance du fait que le philosophe grec a pu commettre, ici ou là, de rarissimes erreurs

d'observation ou d'interprétation, mais qu'il a vu juste dans des milliers de cas. Tout semble donc justifier la troisième — ou la seconde — place du Stagirite parmi les gloires de l'Antiquité et du monde moderne. C'est encore dans un texte du livre II de la *Subtilité* [113] qu'à la fin d'un développement sur les pierres engendrées dans la mer, d'après le témoignage d'Aristote, Cardan éprouve le besoin de rendre hommage au philosophe du Lycée : « Nous devons cela à Aristote, qui nous a laissé les semences de tant de biens » (*Aristoteli hoc debemus, qui nobis tot bonorum semina reliquit*).

Jean-Claude MARGOLIN,
C.E.S. Renaissance, Tours.

1. *De Subtilitate libri XXI*, ed. princeps, Nuremberg, 1550.
2. Son titre est *De Scientiis*.
3. Comme traduit Richard LE BLANC, dans sa traduction, éditée à Paris (par Guillaume Le Noir) en 1556 : *Les livres de Hierome Cardanus medecin milannois, intitulés De la Subtilité, & subtiles inuentions, ensemble les causes occultes, & raisons d'icelles.*
4. « Frequentiores licet in disciplinis viros praestantes inuenire, e quorum numero decem selegi, vnicuique iudicium suum relinquens ».
5. En voici le texte latin (p. 314 de l'édition de Nuremberg) : « Proxima Ptolemaei Alexandrini gloria, qui tam claras siderum rationes ut in aeternum sufficerent excogitavit solusque divini opificii modum et subtilitatem exprimere ausus est invenisse non dicam ».
6. *Commentarium in Ptolomaeum* (in *Opera Omnia*, Lyon, Huguetan, 1663, t. V, section IV).
7. Un certain flottement est à noter en ce qui concerne l'identité ou la dénomination du premier ou des premiers algébristes arabes. L'histoire des mathématiques de notre époque a apporté quelque clarté dans ce domaine.
8. *Algebraticae artis*. De la difficulté d'introduire en latin de nouveaux vocables (notamment des vocables d'origine arabe). Cardan est très conscient de ce genre de problème sémantique et philologique.
9. Dont il se recommande dans l'ensemble de son œuvre philosophique et scientifique.
10. Personnalité bien oubliée de nos jours. Elle ne figurerait certainement pas à ce rang dans un palmarès moderne.
11. Le médecin milanais renvoie très souvent à Galien tout au long de son œuvre, soit pour l'approuver, soit pour le réfuter. L'influence de Galien à l'époque de la Renaissance, et même hors du domaine médical, était considérable.
12. « Duodecimus subtilitate, sed clarissimus arte Galenus, methodis, pulsibus, atque dissectionibus ».
13. « ... adeo verbosus et studio contradicendi taedulus ».
14. Du moins interprétons-nous ainsi le mot latin *contextus*.
15. *Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi ac medici celeberrimi Opera* (Editio ut caeteris elegantior ita et accuratior »), Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, & Marci Antonii Ravaud.
16. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).
17. De subtilitate libri XXI « ab authore plusquam mille locis illustrati, nonnullis etiam cum additionibus ».
18. *Ibid.*, p. 802.
19. Tome III, p. 607.
20. Ouvrage dédié « ad illustriss. principem Ferrandum Conzagam, Mediolanensis provinciae praefectum », Norimbergaen apud Joh. Petreium jam primo impressum. Cum privilegio Casear. atque Reg. ad sexennium (BN, R 777).
21. *De subtilitate...*, Basileae, per L. Lucium, in-f°, pièces liminaires (BN R 778).

22. *Iulii Caesaris Scaligeri Exotericarum Exercitationum Liber de Subtilitate ad Hieronpmum Cardanum*, Francofurti, apud Claudium Marnium, & Haeredes Ioannis Aubrii, M. DCVII.
23. Lugduni, apud Philibertum Rolletium. Sur la page de titre, on lit : « nunc demum ab ipso auctore recogniti atque perfecti ».
24. Lugduni, apud Gulielmum Rovillium.
25. Lugduni, apud Stephanus Michaelem.
25 bis. C'est d'ailleurs Cardan lui-même qui nous y invite : « S'il a été permis à Aristote d'abandonner Platon pour la vérité, pourquoi ne me serait-il pas permis de le laisser lui-même pour cette même vérité ? » (*De Subt.* II, *Opera Omnia* t. III, p. 373).
26. Je me permets de renvoyer à mon article, *Rationalisme et irrationalisme dans la pensée de Jérôme Cardan*, Revue de l'Université de Bruxelles, 1969, 2-3, pp. 1-40.
27. Le *De Vita propria*, composé en 1575-1576, demeura en manuscrit pendant plus d'un demi-siècle pour parvenir enfin (en 1632) entre les mains de Gabriel Naudé, fervent admirateur de Cardan. Naudé l'édita en 1643 (*Hieronymi Gardani Mediolanensis, de Propria Vita liber Ex. Bibliotheca Gab. Naudaei*, Parisiis, apud Jacobum Villery).
28. Edition et traduction Jean DAYRE (Bibl. de l'Institut français de Florence, 1re série, t. XI, Paris, Champion, 1936), p. 35.
29. *Ibid.*, p. 31.
30. *Ibid.*, p. 39.
31. « Je me distrais surtout à la lecture de l'histoire, à la philosophie d'Aristote ou de Platon, à leurs trouvailles relatives aux mystères, sans compter l'étude de la médecine » (*ibid.*, p. 47).
32. *Ibid.*, p. 52.
33. *Ibid.*, p. 52.
34. C'est ainsi que Dayre traduit *gravitas*.
35. En latin *divisio*. Ce reproche peut sembler curieux, s'appliquant à Aristote, d'autant plus qu'on a vu (cf. n. 14) Cardan vanter chez le même Aristote le sens de l'enchaînement (*contextus*). Il vante au contraire chez Galien « l'art de diviser » (voir plus haut).
36. *Finis et praemia*.
37. *Ibid.*, p. 52.
38. « Car si tout ce qui est supérieur s'impose et constitue une parure, les erreurs les négligences, le manque de soins fatiguent l'esprit des lecteurs, enlèvent de l'autorité aux livres eux-mêmes et sont un dommage pour le bien commun. L'exemple d'Aristote et de Galien m'a appris que ce travail était possible : pour eux ce scrupule était nécessaire parce qu'ils traitaient de sujets généraux ; c'était à la fois prudent et bienséant pour moi qui m'occupais de fragments » (p. 147).
39. « Bien plus, si nous en croyons Aristote, je suis plus heureux que les autres, grâce à la connaissance sûre et rare de beaucoup de choses grandes » (p. 152).
40. *Ibid.*, p. 163.
41. *Ibid.*, p. 173.
42. *Luculento libro* (p. 177).
43. *Ibid.*, p. 187.
44. *De Sapientia libri quinque*, Nuremberg, Johannes Petreius, 1544, in-4° (ed. princeps), l. I, p. 6.
45. Sur un traitement plus ample de cet exemple, voir mon article, *Jérôme Cardan, Christophe Colomb et Aristote*, Bibl. Hum. Renaissance 1965, t. XXVII, pp. 655-668.
46. Ed. M. Fezandat et R. Granjon, Paris, 1551, l. II, pp. 60-61 (*Terrae toti quae propria*).
47. Chap. 84 (intitulé l'île des Carthaginois), 836 b-837 a.
48. Paris, Vrin, 1949, p. 117 (d'une part) ; Vrin, 1941, pp. 133-134 (d'autre part).
49. Qui est, comme on le sait, l'édition type d'Aristote. Le texte pseudo-aristotélicien se trouve au t. V, p. 215.
50. Oxford, Clarendon Press, 1909.
51. Traduction faite d'après l'éd. Teubner (Otto Appelt, Leipzig, 1888, p. 66, l. 3-13), qui complète l'édition Bekker.
52. Voir la trad. de R. LE BLANC, p. 16 a (éd. de 1556) et le texte original, *Opera omnia* III, p. 403.
53. Rappelons que les heures dites italiques représentent les 24 heures du jour naturel comptées entre deux couchers de soleil consécutifs, et que la philosophie italique désigne la philosophie pythagoricienne. Ici, les *italica* représentent des arcs de cercle (cercle équinoxial).

54. Ce second texte ne se trouve qu'à quelques alinéas du premier (tr. LE BLANC).
55. LE BLANC, p. 63 a, et *Opera Omnia* III, p. 404.
56. *Opera omnia*, III, p. 404 ; trad. LE BLANC, 63 a.
57. « Pudet me plus ob viri autoritatem illum haec dixisse, quam reprehensionis in quam veritatis amore me tractum vi omnes intelligunt ».
58. Voir notamment l'étude d'A. DUPRONT intitulée *Espace et Humanisme*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 1944, t. VIII, pp. 7-104.
59. *Op. cit.*, p. 7.
60. En fait la position d'Aristote n'est pas d'une parfaite clarté, pas plus qu'elle n'est identique à elle-même à travers son œuvre : voir à ce sujet Giacomo SOLERI, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Turin-Milan-Gênes..., Società editrice internazionale, [1952] et l'article d'Augustin MANSION, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, Revue philosophique de Louvain, 1953, t. 51, pp. 444-472.
61. *Op. cit.*, p. 147.
62. *Ibid.*, p. 148.
63. *Ibid.*, p. 149.
64. *Ibid.*, p. 154.
65. *Ibid.*, p. 154.
66. *Ibid.*, p. 154.
67. *Art. cit.*, p. 468.
68. *Op. cit.*
69. *Art. cit.*, p. 469.
70. *De an. imm.*, p. 182.
71. *Ibid.*, p. 182.
72. *Ibid.*, p. 184.
73. *Ibid.*, p. 184.
74. *Ibid.*, p. 184.
75. *Ibid.*, p. 185.
76. *Ibid.*, p. 185.
77. *Ibid.*, p. 186.
78. *Ibid.*, p. 186.
79. *Ibid.*, p. 187.
80. *Ibid.*, p. 188 sq.
81. *Opinio unitatis intellectus cum suis fundamentis.*
82. Cité par H. BUSSON, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1957, p. 214.
83. *Opera Omnia*, p. 159, col. 1.
84. *De Sapientia* ; III, p. 168 sq.
85. Cité par BUSSON, *op. cit.*, p. 215.
86. *De Sapientia*, II, p. 186.
87. On consultera le livre de Marcel DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934.
88. *Opera omnia*, p. 373.
89. *Plura perperam.*
90. *Sensu transposito.*
91. Trad. LE BLANC, p. 33 a ; *Opera omnia*, p. 374.
92. *Sub judice lis est.*
93. *Opera omnia*, p. 374.
94. Voir l'édition, avec trad. latine de J. L. IDELER, 2 vol. 1834-36, contenant les extraits des commentaires d'Alexandre, d'Olympiodore et de Philopon. Voir la trad. J. TRICOT de 1941 (Vrin).
95. Voir *Métaphysique* Z 11, 1039 a, 29 sq.
96. *Opera omnia*, p. 386 ; trad. LE BLANC, 38 b.
97. Cf. LE BLANC, 40 b.
98. LE BLANC, 46 a ; *Opera omnia*, p. 391.
99. VIII, 6, *passim.*
100. LE BLANC, 46 a ; *Opera omnia*, p. 391.
101. Il faudrait lire le *De subtilitate* avec, en regard, l'immense volume critique de Scaliger. On se contente d'y renvoyer le lecteur une fois pour toutes.

102. Voir *exercitation XXV.*
103. *Op. cit.*, p. 130.
104. Dans le chapitre sur la physique au XVI^e siècle (p. 96) du tome *(La science moderne)* de *l'Histoire générale des Sciences*, Paris, P.U.F., 1958.
105. Ex. XXIII.
106. Ex. CCXI.
107. Ex. CXCIV. 4.
108. *Opera omnia*, p. 393 ; LE BLANC, 48 a-b.
109. *Ibid.*, p. 393 et 48 b.
110. *Sed non intellexit Philosophum.*
111. *Opera omnia*, p. 406 ; LE BLANC, 66 b.
112. *Ibid.*, p. 407 et 66 b.
113. *Opera omnia*, p. 411 ; LE BLANC., 72 a.

CAMPANELLA, JUGE D'ARISTOTE

Critiquer Aristote, à la fin du XVI[e] siècle et au début du siècle suivant, voilà qui n'a rien d'une nouveauté : avant Campanella, citons seulement Telesio, Patrizi et Bruno, ses prédécesseurs et inspirateurs immédiats. Pourtant, cette attitude vaut régulièrement aux adversaires du Stagirite le titre infamant de « novatores » et, pour prix de leurs audaces, mises à l'Index, emprisonnements et, parfois même, bûcher.

La vigueur de telles réactions n'est plus à expliquer : par ces condamnations, l'Eglise de la Contre-Réforme croit préserver l'intégrité et l'autorité de la tradition dont elle se réclame pour lutter contre l'hérésie et assurer son rayonnement.

L'originalité de Campanella, c'est d'avoir compris les données du problème et approuvé les fins poursuivies, mais d'en avoir récusé les moyens. D'où la figure rare de ce dominicain qui, tout en restant au sein de l'Eglise catholique, n'a pas cessé de s'affirmer radicalement antiaristotélicien : du début de sa carrière — comme philosophe de la nature — et de la maturité jusqu'à la fin de sa vie — comme ardent zélateur de la foi romaine.

C'est à préciser quelques traits de cette pensée paradoxale (en comprendre la genèse, en suivre les cheminements, en constater l'échec) que sont consacrées les pages qui suivent.

*
**

I. La formation de Campanella

1° *La Contre-Réforme et l'ordre dominicain dans la deuxième moitié du* XVI[e] *siècle.*

Lorsqu'en 1582, à l'âge de quatorze ans, Tommaso Campanella entre chez les dominicains [1], l'Eglise catholique se trouve engagée depuis de nombreuses années dans le mouvement de la Contre-Réforme dont le concile de Trente, en sa IV[e] session, a établi, notamment sur le plan doctrinal, les principes généraux. L'ordre des frères prêcheurs, par un effet conjugué de sa vocation et des circonstances historiques, est tout particulièrement actif dans le combat contre le schisme protestant. Les deux préoccupations essentielles qui avaient été à l'origine de l'ordre,

l'évangélisation et la lutte contre l'hérésie, sont redevenues primordiales.

Marqué par la présence et l'influence dominicaines [2], le concile de Trente a rappelé les catholiques à la vigilance herméneutique et à l'orthodoxie doctrinale. De ce point de vue, l'ordre dominicain s'appuie sur l'œuvre qui lui a été léguée au XIII[e] siècle par saint Thomas, nommé par Pie V, au lendemain de la clôture du concile — le 11 avril 1567 — docteur de l'Eglise. Un an plus tard, Campanella naît et c'est sous le patronage du docteur évangélique qu'il va accomplir ses études.

Ayant commencé sa formation conformément à la « ratio studiorum » établie en 1571 par le chapitre général de l'Ordre [3], le jeune Campanella avait dû la poursuivre selon les normes du nouveau régime d'études décidé lors de la réunion capitulaire tenue à Rome, quatorze ans plus tard, sous la présidence de Fra Sisto Fabri da Lucca [4].

La réforme de 1585 traduit une vigoureuse reprise en main pédagogique et doctrinale rendue nécessaire par une dégradation importante des conditions dans lesquelles l'enseignement est dispensé et adopté. Il est intéressant de noter le développement de la part consacrée à l'étude de la physique et de la métaphysique d'Aristote — de l'Aristote canonique — précisément à une époque où les interprétations non « baptisées » du philosophe sont largement répandues en Italie [5]. De sorte que la motivation d'une telle restructuration des programmes, au-delà du point à l'instant évoqué, n'est autre que le maintien, à travers la discipline des lectures propédeutiques, de l'orthodoxie de l'interprétation théologique, ce qui signifie à la fois respect des décisions conciliaires et fidélité à l'enseignement de saint Thomas [6].

Le chapitre général des dominicains tenu à Rome en 1569 rappelait déjà — et à nouveau — la nécessaire discipline dans ce domaine en menaçant de sanction tout frère osant soutenir ou défendre, en public ou en privé, une thèse quelconque contraire aux décrets du concile de Trente pour ce qui touche soit aux mœurs, soit aux dogmes de la foi [7]. Mais il insistait également sur l'indéfectible fidélité due à saint Thomas, sa doctrine étant à l'évidence plus indispensable que jamais, et devant être protégée contre toute nouveauté qui lui serait contraire. De plus, après avoir menacé de sanction tout propagateur d'innovation malheureuse, le chapitre engageait les responsables à faire respecter l'article de la constitution des dominicains au terme duquel l'étude des livres des païens et des philosophes (Erasme est nommé) est interdite aux frères, afin qu'ils ne soient pas influencés par des opinions et des mœurs mauvaises [8]. Enfin, dans le préambule de la « reformatio studiorum » de 1585, Fra Sisto Fabri da Lucca déclare que le prince de la théologie est le docteur angélique, évoque l'armée nombreuse des disciples de saint Thomas et rappelle la place privilégiée qu'occupe Aristote relativement à la doctrine thomiste [9], tandis que le chapitre de 1589 réitèrera l'obligation de lire l'intégralité de la *Summa theologica* [10].

Bien que rudimentaire, ce rappel de quelques données historiques et de certaines décisions capitulaires nous permet d'apprécier le climat régnant dans l'ordre auquel appartient Campanella dans les dernières décennies du XVI[e] siècle. Entièrement consacré au service de l'Eglise catholique dans sa lutte contre toutes les formes d'hérésie et de schisme, l'ordre de saint Dominique se veut fidèle dans l'application des décrets ecclésiastiques — qu'il inspire pour une part essentielle — et se montre scrupuleux dans son respect de la tradition philosophique et théologique, au point de voir dans une stricte orthodoxie aristotélico-thomiste la condition de la survie et du triomphe de Rome. Rome où les dominicains sont particulièrement bien implantés, puisque la très importante fonction de Maître du Sacré Palais leur est traditionnellement réservée et qu'ils sont largement représentés parmi les membres du Sacré Collège, au sein duquel se recrutent cardinaux, théologiens et consulteurs des diverses congrégations [11]. Contre Bruno, contre Campanella [12] — pourtant frères prêcheurs — contre Galilée, les dominicains mèneront avec conviction et opiniâtreté un combat hostile à toutes les formes de pensée « novatrice », quel qu'en soit le champ d'application, même lorsque le catholicisme de leur auteur est authentique, persuadés que le salut de l'Eglise romaine était à ce prix.

2° *Eléments d'autobiographie intellectuelle de Campanella.*

C'est en relation directe avec la réforme des études de 1585 évoquée plus haut que Campanella, au lieu d'aborder le cycle de théologie au bout de trois ans, comme cela aurait dû être le cas sous l'ancien régime scolaire, doit perfectionner ses connaissances en logique, physique et métaphysique pendant les années 1586-1587. Ayant alors définitivement achevé sa formation philosophique et pris un goût très marqué pour cette discipline, il devrait normalement entreprendre, à partir de 1588, le cursus quadriennal de théologie, mais il l'abandonne bien vite [13], et, dans l'année qui suit, il trouve le loisir de rédiger complètement le manuscrit de son premier ouvrage publié en 1591 à Naples sous le titre de *Philosophia sensibus demonstrata.*

Composée selon toute vraisemblance en 1590 alors qu'il se trouve à Naples chez Mario del Tufo, dédicataire de l'ouvrage, la préface de la *Phil. sens. dem.* nous permet de suivre les grandes lignes de l'itinéraire intellectuel de Campanella. Tout le contraire d'un produit docile de la formation inculquée aux novices de l'ordre de saint Dominique, Campanella ne cache pas son insatisfaction précoce à l'égard de l'enseignement dispensé dans les couvents. Comment pourrait-on d'ailleurs expliquer autrement le prurit de lectures qui s'empara de lui vers 1585 au plus tard, puisqu'il nous apprend dès la première page de la préface avoir consacré cinq années à la lecture assidue des philosophes antiques, principalement les aristotéliciens et les platoniciens, et de tous ceux qu'il a pu en outre se procurer [14] ? Dans un texte publié un demi-siècle plus tard, Campanella précisera que la lecture des commentateurs grecs, latins et arabes d'Aristote ne l'avait pas satisfait, et que ses incertitudes quant à la vérité croissaient par suite de l'impuissance de ses professeurs à répondre à ses questions et objections [15] : d'où un doute légitime sur la valeur des maîtres à penser que les pédagogues servaient probablement bien mal et le besoin d'enrichir son information qui le poussa, en dépit

des limitations réglementaires, à multiplier ses lectures de livres plus ou moins licites dans l'espoir de trouver un auteur solide. Il ne semble pas, du moins dans un premier temps, que le dominicain calabrais ait trouvé satisfaction de ce côté. Aucun philosophe ne lui apparaît alors digne d'être suivi parce qu'aucun n'est en mesure, en dehors de ses divergences et de ses conflits avec les autres auteurs, de proposer une authentique voie pour approcher le vrai dans la connaissance de la nature. Et, de ce point de vue, Aristote n'est pas le seul représentant de la philosophie dépravée, celle qui ne prend pas pour objet unique d'investigation et pour seule condition d'énonciation véridique les choses mêmes, leur nature et leurs attributs [16].

Or, en Telesio, Campanella va rencontrer non seulement un philosophe qui partage son idéal de la recherche de la vérité [17], mais aussi un penseur qui ne dissocie pas son projet de l'indépendance scientifique à l'égard des autorités : double aspect que son disciple résume dans le *Syntagma* lorsqu'il déclare que Telesio lui plut tant par sa liberté de philosopher, que par sa volonté de dépendre non des discours des hommes, mais de la nature des choses [18]. Que lut donc le jeune moine dès le Prooemium du *De natura rerum* ? En substance une critique d'Aristote et un appel à l'expérience : Aristote est en contradiction avec lui-même autant qu'il est contredit par l'expérience et par le témoignage de Dieu lui-même, qui a si bien manifesté sa providence dans ses œuvres. L'erreur de ce philosophe et de ses disciples provient de ce que, ayant une trop grande confiance en leurs propres forces, ils n'ont point considéré les choses elles-mêmes et les propriétés dont elles sont douées ; mais, luttant en quelque sorte avec la sagesse divine, ils ont osé rechercher par la seule raison les principes et les causes de l'univers, donnant leurs imaginations pour des découvertes, et créant pour ainsi dire un monde artificiel d'après leurs hypothèses arbitraires. Contrairement à cette démarche erronée qui conduit à une philosophie dépravée, il faut observer le monde tel qu'il s'offre à nos regards, ses diverses parties, les rapports, les opérations, les différentes espèces de choses qu'il contient. La sagesse humaine est parvenue au sommet le plus élevé auquel elle puisse atteindre si elle a observé ce qui se présente aux sens et ce qui peut être déduit, par analogie, des perceptions sensibles : « Je n'ai donc suivi d'autre guide que l'observation de la nature, cette nature toujours d'accord avec elle-même, qui agit toujours de manière semblable » [19].

Mais philosophe, et par cela seul déjà suspect, Telesio a eu le tort, aux yeux des clercs, de ne pas faire dépendre étroitement les vérités de la philosophie naturelle d'une rigoureuse conformité avec les conclusions déjà reçues et authentifiées par un sceau d'orthodoxie. C'est dire que l'infidélité de Telesio envers la physique aristotélicienne, assimilée par la tradition scolastique et enseignée comme propédeutique à la théologie catholique dans les écoles et les couvents, constitue une remise en question inconcevable et inadmissible. Un an après la publication de l'édition en neuf livres du *De rerum natura juxta propria principia*, un certain G.-A. Marta fait paraître un texte intitulé *Pugnaculum Aristotelis adversus principia B. Telesii* [20] : c'est contre cet ouvrage que le jeune moine calabrais va entreprendre l'apologie de Telesio, sous une forme qu'il qualifie lui-même de « polémique » [21].

Sans doute l'objectif explicite de la *Phil. sens. dem.* est-il de « soumettre à examen la philosophie péripatéticienne en son ensemble en recourant aux principes des anciens philosophes et des médecins et simultanément aux préceptes de la nature et des sens » [22], mais Campanella montre dans sa préface et en d'autres endroits du livre son souci d'examiner cette pensée en se référant à la doctrine de la foi et de la théologie [23]. A cet égard, les innombrables lectures auxquelles Campanella s'est adonné, selon des propres dires, dans les cinq années qui ont précédé la composition de la *Phil. sens. dem.* l'ont conduit à faire des constatations capitales. D'abord Aristote n'est pas le seul philosophe grec : par là nous voulons dire qu'il n'apparaît pas à Campanella comme étant *le Philosophe*. Cette conviction, il a pu l'obtenir par la découverte de la pensée hellénique, des pythagoriciens à Platon et même aux successeurs du Stagirite. Il a, du même coup, découvert que les doctrines des penseurs antérieurs à Aristote ne sont pas réductibles aux propos tenus sur elles par ce dernier, et, en particulier, qu'elles contiennent des intuitions et des vérités que le précepteur d'Alexandre le Grand a soit cachées, soit déformées. C'est le cas plus spécialement pour les pythagoriciens et les antiques philosophes de la Calabre, à la fois injustement critiqués et pillés par le Stagirite [24]. Mais, en second lieu, Campanella a découvert qu'Aristote lui-même n'est pas réductible à l'image — conforme aux besoins de la philosophie chrétienne — que saint Thomas a dessinée. Que les interprétations de la pensée du Stagirite fussent multiples, la lecture du docteur évangélique le mettait assurément en évidence : n'a-t-il pas en effet souvent recouru aux commentaires — divergents — des interprètes grecs et arabes du Philosophe ? Mais saint Thomas trouvait le plus souvent l'art de tirer le Stagirite dans un sens conciliable avec les dogmes fondamentaux de la foi. Or, ce dont Campanella se persuade à l'occasion de ses lectures, c'est qu'Aristote est un philosophe païen dont l'esprit même est radicalement inconciliable avec l'esprit de la théologie chrétienne. Il paraît très probable, au demeurant, que cette conviction a été sinon acquise, du moins renforcée par la connaissance de l'abondante littérature produite par la floraison de l'herméneutique aristotélicienne dans l'Italie du nord-est, renouvelée dans les premières années du XVI[e] siècle et stimulée par la découverte philosophique et scientifique du texte original mettant au jour l'Aristote grec [25].

a) *Esquisse d'un bilan.*

Si l'on examine les écrits d'Aristote du point de vue des « divina » [26], il apparaît comme impie et tout à fait ignorant. Il nie en effet que Dieu soit créateur de toutes choses et possède la toute-puissance de produire, d'anéantir, ou d'engendrer à partir du néant [27]. Selon Aristote, la providence de Dieu ne s'étend pas aux choses de ce bas monde [28]. Dieu ne connaît pas ce qui est autre que lui. Il n'agit pas librement, mais par nécessité. Moteur du premier ciel, il ne peut empêcher son mouvement, de sorte qu'il n'est pas cause active et productrice (ex nihilo), mais seulement une cause qui conserve du mouvement. Aristote pose un

certain nombre de dieux secondaires et co-éternels, qu'il nomme intelligences, et qui sont en principe chargés d'imiter Dieu, mais sont tels, en fait, que par leur quantité et les sens divergents des mouvements qu'ils induisent, le ciel au bout du compte s'avère moins parfait qu'une fourmi, ne pouvant pas vivre ni se mouvoir par lui-même [29]. Quant au soleil, Aristote le considère inanimé et de soi immobile. Enfin il nie, contre l'évidence, que le ciel soit chaud et lumineux et veut le constituer avec l'éther, « matière » sans rapport avec les éléments [30].

Conséquence de ces propositions : les péripatéticiens eux-mêmes sont dans le désarroi. Les uns rejettent toutes les assertions d'Aristote, d'autres, quelques-unes seulement, tandis que les derniers le défendent, sans pouvoir soutenir ses positions concernant Dieu et les anges, parce que cela est contraire à l'Eglise et aux Saintes Ecritures. Faute aggravée si l'on considère que tous les autres auteurs anciens et Platon, son maître, ont à l'aide de la seule lumière naturelle tenu sur Dieu, les anges et les cieux, des propos qui ne sont pas impies. Mais Aristote a voulu être plus grand que les autres, et il a cru que l'originalité y suffisait [31].

Or, si Aristote a erré au sujet des réalités divines, il s'est encore plus grandement trompé en ce qui concerne les « naturalia », qui sont comme les principes d'où il a tiré ses fausses conclusions théologiques. C'est ainsi que, tout en ayant reçu de son maître l'enseignement selon lequel chaque homme a en propre une âme immortelle, Aristote n'en a pas moins soutenu que l'âme individuelle de chacun est mortelle, tandis que tous participent à une âme unique, incorporelle, venant de l'extérieur, qu'il appelle intellect agent [32]. Il n'a pas su non plus tenir des propos cohérents sur le problème de la génération et sur le nombre et la nature des principes, faisant en particulier figurer la privation, *non ens per se,* parmi les principes actifs [33]. Si l'on ajoute à cela qu'il s'est trompé dans le domaine de l'observation des êtres vivants, ainsi que Galien l'a montré en réfutant Aristote le naturaliste [34], et si, enfin, on reconnaît qu'il a écrit en morale des ouvrages encore pires, comme Telesio l'a mis en évidence [35], on voit qu'en définitive c'est la *totalité* de la philosophie du Stagirite qui se trouve récusée par Campanella. Ce dernier soutient en effet qu'entre les impiétés et les erreurs — celles-ci *organiquement* liées à celles-là — il n'y a rien de valide qui puisse subsister, ou en tout cas motiver la place prépondérante accordée à Aristote dans les écoles. On comprend quelles réactions allait susciter de la part des frères prêcheurs un rejet aussi massif et radical du penseur païen qui inspirait leur enseignement. C'est pourquoi aussi Campanella, justement parce qu'il était dominicain, devait s'efforcer d'atténuer et, éventuellement, de prévenir une condamnation sévère de la part de ses supérieurs [36]. C'est ce à quoi on le voit s'employer, de façon sommaire, après avoir dressé le bilan que l'on vient d'évoquer.

b) *Hypothèse sur l'origine de la philosophie scolastique.*

« Puri peripatetici puri sunt Haeretici [37]. » Comment concilier cette affirmation, dépourvue d'ambiguïté, avec l'attitude adoptée officiellement à l'égard d'Aristote par l'ordre auquel appartient Campanella ? Saint Thomas lui-même n'a-t-il exposé Aristote, lui, plutôt que tout autre philosophe ? A cette question qui fait figure d'objection, le dominicain calabrais apporte

des éléments de réponse — ultérieurement développés et complétés — dans la préface de la *Phil. sens. dem.* [38].

Certes, saint Thomas a commenté le Stagirite. Cela signifie-t-il pour autant que les théologiens de l'ordre, en tant que théologiens, sont tributaires, par Thomas interposé, du païen Aristote ? Selon Campanella, il n'en est rien. Il faut interpréter correctement les circonstances de la rencontre entre la pensée de l'auteur du *De Anima* et le projet du *doctor sanctus.* De son vivant, Thomas s'est trouvé dans un monde s'adonnant aux doctrines d'Aristote, et bien qu'elles fussent source d'erreurs et en opposition avec la foi chrétienne, ses contemporains y étaient attachés comme si elles étaient en accord avec cette foi. Aussi, ne pouvant les attaquer de front sous peine de s'aliéner les hommes qu'il voulait persuader et de manquer son objectif qui était précisément de les ramener à la vérité chrétienne, l'auteur de la *Summa contra gentiles* décida-t-il de livrer au monde cette pensée païenne purgée de ses erreurs et de l'exposer dans un sens conforme à la foi, en dénonçant chaque fois que nécessaire soit ses propres contradictions [39], soit ses positions inconciliables avec la religion. Telles sont les circonstances dans lesquelles le docteur angélique se résolut à livrer au monde la théologie dans le *vase profane* aristotélicien [40]. C'est donc tout à fait à juste titre que Thomas s'est gardé de jurer en tout par la parole d'Aristote [41], et, bien loin d'être un disciple du Stagirite [42], le divin Thomas ne veut pour maîtres que le Christ et les saints théologiens. En vérité, le seul appui dont la théologie chrétienne ait besoin, ainsi que le déclare explicitement Thomas en personne, n'est autre que la raison. C'est cela que les bons théologiens ont compris lorsqu'ils commentaient Aristote et consolidaient la théologie [43]. Il est clair que Campanella ne rend pas compte, à travers ces considérations, de toutes les raisons de la synthèse thomiste. Ce qui motive l'intérêt du disciple d'Albert le Grand, c'est aussi le fait remarquable qu'Aristote propose une vision *globale* de l'univers et un système *complet* du savoir. Système que saint Thomas a délibérément choisi — au détriment de la philosophie platonicienne élue par Augustin — pour l'associer et l'intégrer à une théologie qui n'exclut pas pour autant les apports d'autres philosophes, mais qui ne leur accorde pas la même valeur, puisque la pensée d'Aristote apparaît bien à saint Thomas être la manifestation de la raison à laquelle il faut accorder autorité [44].

Sans engager ici un débat sur le fond, bornons-nous à remarquer que cette dernière assertion est vigoureusement récusée par Campanella. Pour lui, Aristote n'est pas l'incarnation de la rationalité — si ce n'est de la raison logique, stérile et sans valeur — puisque la philosophie qui est sienne n'explique pas les phénomènes naturels et contredit les sens et l'expérience. En outre, pour en rester au problème des rapports entre la raison et la foi, comment peut-on concevoir un lien organique entre l'autre face de la raison aristotélicienne, savoir l'impiété [45], et la grâce ou lumière surnaturelle qui fonde la vérité de la théologie et des dogmes essentiels de la foi chrétienne ? Campanella s'y refuse et s'indigne de la persistance du scandale. Toutefois, ce n'est pas dans la *Phil. sens. dem.* qu'il dénonce avec les arguments les plus radicaux à ses yeux (preuves théologiques,

tradition patristique, décisions conciliaires) la nature et les effets de cette alliance : pour cela, il faudra attendre les écrits de la période postérieure à 1600, écrits dans lesquels il développera dans toute son ampleur son projet d'*instauratio scientiarum* en liaison avec une gigantesque entreprise de réfection de la théologie.

Mais avant d'en arriver là, arrêtons-nous un instant et résumons brièvement. Avec la *Phil. sens. dem.*, Campanella apparaît essentiellement comme le défenseur d'un projet de réforme de la philosophie naturelle qui ne peut passer que par le renversement de la physique aristotélicienne. Sur ce point, il s'inscrit donc directement dans la lignée de Telesio [46]. Mais, à la différence de ce dernier et dans la mesure précise où il a été formé à la philosophie scolastique, Campanella perçoit la nécessité d'apporter une justification théologique à cet abandon de l'aristotélisme : d'où, d'une part, la démonstration de l'impiété radicale de la pensée du Stagirite, dénonciation qui s'inspire entre autres des critiques de Marsile Ficin condamnant sans appel les avatars averroïstes et alexandristes d'Aristote et, d'autre part, la tentative d'expliquer la synthèse thomiste comme le résultat d'une contingence historique et non comme l'effet d'une parenté spirituelle entre la philosophie d'Aristote et le christianisme [47].

Campanella ne devait pas tarder à payer le prix de ses audaces. Dès l'année suivant la parution de son premier livre, il est dénoncé, emprisonné et sommé de renoncer à ses opinions télésiennes. En 1593, les principales œuvres de Telesio sont mises à l'index [48]. Un an plus tard, Campanella est de nouveau arrêté sous l'inculpation d'avoir traité de questions de foi avec un Juif converti au catholicisme puis retourné à sa croyance première. Après avoir présenté une défense de sa philosophie et de celle de Telesio, et été torturé à plusieurs reprises, Campanella doit abjurer publiquement du soupçon d'hérésie le 16 mai 1595 et il quitte alors les prisons du Saint-Office qui abritaient en même temps que lui Giordano Bruno et Francesco Pucci. Il retrouvera ce dernier dans les mêmes geoles, en 1597, après avoir été derechef accusé d'hérésie et il est finalement assigné à résidence dans un couvent calabrais vers le milieu de 1598. C'est alors que Campanella se trouve impliqué, en des conditions qui ne sont pas parfaitement élucidées, dans une conjuration révolutionnaire contre l'autorité espagnole et ecclésiastique. Il prêche l'avènement imminent d'un nouvel ordre social et religieux en s'appuyant sur des prophéties, des oracles et des prodiges. Dénoncé et arrêté en septembre 1599, il est inculpé sous le double chef de rébellion politique et d'hérésie. Devait alors commencer pour Campanella le long calvaire des tortures, de la simulation de la folie, de la condamnation à la prison à vie, prison qu'il quittera en fait en 1629 après trente ans d'incarcération [49].

Voilà donc, très rapidement évoqués, les quelques éléments biographiques indispensables pour la compréhension du développement ultérieur de la pensée de notre auteur et de ce que nous appellerons son grand dessein, dessein forgé pour une part dans l'action révolutionnaire, puis justifié et reformulé au cours de ses années de détention, après que Campanella eût retrouvé la foi catholique et décidé de s'en faire le zélateur le plus ardent.

II. La maturite

1. *Le grand dessein.*

Des multiples documents rédigés à partir de 1600 [50], il ressort que Campanella a acquis la conviction de vivre une période dramatique et grandiose de l'histoire de l'humanité, dont le futur prometteur doit être conquis sur un présent catastrophique. Dans l'ordre du politique, dans l'ordre du religieux comme dans celui du savoir, son temps est celui du machiavélisme, du schisme et du bouleversement. C'est la domination de la tyrannique « ragion di stato », le pullulement des sectes et la révolte de la philosophie contre la théologie, insurrection dont les péripatétismes contemporains, qui ont leur racine malsaine dans la pensée du Stagirite, sont la triste incarnation [51]. Contre le désordre établi et pour que cesse le règne de l'Antéchrist, il faut agir énergiquement : « Je suis né pour me dresser contre les écoles de l'Antéchrist et contre Aristote (une des sept têtes de l'Antéchrist), lui qui soutient l'éternité du monde, ... la mortalité des âmes, qui tourne en dérision l'enfer, le paradis et le purgatoire, et qui nie la providence. Prenant appui sur lui et sur Averroès, Machiavel a soutenu que la religion est l'invention des prêtres et la tromperie des nations. Là où Luther et Mahomet n'ont pas d'empire — c'est le cas pour l'Italie et pour l'Espagne — Machiavel et les politiques n'en règnent pas moins... Mais tous les Pères sont contre Aristote, même pour ce qui a trait à la philosophie naturelle » [52]. Campanella sera donc le philosophe de la subversion instauratrice de l'ordre nouveau et de l'unité retrouvée : monarchie universelle, souveraineté du catholicisme, système encyclopédique du savoir. Telle est la tâche que se propose le dominicain dans un sursaut où se mêlent le désespoir et l'optimisme. Désespoir de se savoir seul, incompris et persécuté, mais incoercible foi, celle d'être un jour justifié, lavé de tout soupçon, reconnu pour un catholique fidèle dont toute l'existence a été consacrée à l'avènement de la plus grande gloire de Dieu par l'établissement du pouvoir temporel du Pape, par l'instauration d'une cité universelle des hommes et par la constitution d'un corps de sciences conforme à l'enseignement inspiré des docteurs et des saints en même temps qu'aux données de l'expérience.

Telles sont les nouvelles et vastes perspectives dans lesquelles s'inscrit le projet de Campanella, projet qui ne répudie pas cependant certaines de ses convictions nettement affirmées par le dominicain dans son premier ouvrage. Concernant les thèmes et les analyses rappelés dans la partie précédente, on peut dire en effet que le Campanella de la maturité y reste fidèle tout en leur conférant une signification beaucoup plus large. La conversion ne modifie pas sa triple exigence initiale d'une nouvelle philosophie naturelle, d'une critique radicale de l'aristotélisme et de l'indépendance de l'investigation scientifique par rapport à la doctrine de l'Eglise avalisée par l'Ecole. Mais ces trois requisits vont être énoncés en quelque sorte dans un système de pensée moins « philosophique » et

plus « religieuse ». Par là nous voulons dire que si les déclarations de la *Phil. sens. dem.* pouvaient passer et avaient effectivement passé pour le manifeste inconvenant et dangereux de la libre pensée sous la plume d'un frère prêcheur, Campanella va s'efforcer après sa crise spirituelle de les valider du sceau de l'orthodoxie la plus militante. Il est évident, certes, que les préoccupations apologétiques ne pouvaient êtres absentes dans le cas d'un homme emprisonné, accusé d'hérésie et aspirant naturellement à la liberté. Mais nous croyons — s'il faut ici faire allusion à la sincérité de Campanella — que sa proclamation de fidélité à la foi catholique romaine non pas *en dépit* mais bien par *le moyen* de ce projet est à rattacher à la prise de conscience originale du caractère unique de sa mission, lui le martyr et l'élu, le chien du Seigneur, le cheval blanc de l'Apocalypse chargé par Dieu et par le Pape, avec tous les disciples de saint Dominique, de convier les hommes à participer au royaume de Dieu sur terre. C'est dans cette référence à une indéniable et ancienne tradition prophétique de l'Ordre (fondée sur l'interprétation anagogique de l'Ecriture et la méditation privilégiée de la littérature apocalyptique dans un sens millénariste) en liaison avec les catastrophes naturelles et les découvertes géographiques et astronomiques récentes ou contemporaines (événements qui suscitent l'appel à cette tradition en même temps qu'ils la confirment), que réside la profonde originalité de Campanella. Car si d'un côté il s'inspire d'une conception pastorale et œcuménique du catholicisme promis à la souveraineté universelle après le règne de l'Antéchrist, royaume annoncé par des signes nouveaux sur la terre comme au ciel, d'un autre côté il se pose en réformateur des sciences et en apologiste de la libre investigation, se fondant sur la politique conciliaire de l'Eglise et sur la tradition patristique pour cautionner le caractère orthodoxe de son entreprise.

2. *Le réformateur orthodoxe.*

Dans un texte rédigé en 1609-1610, et intitulé *De gentilismo non retinendo*, Campanella se propose en effet de répondre à deux questions qui rappellent ses préoccupations premières :

— s'il est utile que le philosophe chrétien construise une nouvelle philosophie après celle des païens et sur quel fondement ;

— s'il est permis de renverser l'aristotélisme ou du moins de contredire Aristote et de diminuer son autorité [53].

A ces deux questions, le dominicain répond par l'affirmative en soulignant que les décisions conciliaires de l'Eglise, la tradition des Pères et l'expérience elle-même l'exigent. Voyons donc quels sont ces différents arguments.

a) *Argument conciliaire.*

Au cours de sa VIII[e] session, le concile de Latran a dénoncé la philosophie païenne comme dangereuse et fausse. Récusant par la bulle *Apostolici Regiminis* du 19 décembre 1513 la doctrine de la mortalité de l'âme individuelle et la doctrine de la double vérité — thèses soutenues par Pomponazzi — le concile a invité les chrétiens à arracher les racines contaminées et malsaines du champ du Seigneur, ce qui signifie, selon Campanella, que l'Eglise souhaite — si elle ne l'ordonne pas [54] — l'élaboration d'une nouvelle philosophie et l'instauration des sciences dont le fondement doit être cherché « dans la théologie et les canons sacrés [55]. Un siècle environ après la parution du *De immortalitate animae*, Campanella estime urgent de mener à son terme l'œuvre salvatrice entreprise par les dominicains et les franciscains suscités par Dieu dans le cinquième âge et sous le cinquième sceau de l'Eglise, à l'instar des Macchabées dans le cinquième âge de la Synagogue [56]. Les piliers de cette réforme seront la Bible et la nature, les deux « codices » de Dieu [57], seuls livres véridique avec les textes des Pères, lorsque ces derniers s'inspirent directement des ouvrages divins [58]. Qu'à travers la condamnation de l'averroïsme italien du XVI[e] siècle — renouvelant celle de l'averroïsme latin au XIII[e] siècle [59] — l'Eglise s'attaquât nécessairement à Aristote lui-même, c'est ce dont Campanella ne veut pas douter un seul instant. Comment bannir les héritiers sans exclure l'inspirateur ? A cet égard, Campanella n'observe aucune limitation dans ses anathèmes antiaristotéliciens, en net contraste avec le dominicain Melchior Cano, théologien au concile de Trente qui, tout en reconnaissant les erreurs de la philosophie d'Aristote et en dénonçant violemment ses contemporains padouans et bolonais [60], avait cependant admis, par respect pour saint Thomas, qu'il ne fallait pas aveuglément condamner le Stagirite [61]. L'auteur du *De gent.* a, pour sa part, une autre conception du respect dû à saint Thomas : elle consiste à réfuter toute affinité entre la pensée aristotélicienne et celle du docteur angélique, à imputer à la fatalité la domination de l'aristotélisme du vivant du disciple d'Albert le Grand [62] et à voir dans le commentaire par saint Thomas des œuvres du précepteur d'Alexandre, non le signe de l'élection du meilleur des philosophes mais le résultat d'une contrainte [63]. En d'autres termes, « saint Thomas n'est pas aristotélicien » [64], et il serait hérétique de soutenir que la théologie reçoit d'Aristote un fondement, ou même un soutien [65]. En déclarant qu'à travers sa tentative d'instauration des sciences il se conforme aux prescriptions conciliaires [66], Campanella est convaincu de prouvouvoir une politique religieuse adéquate aux besoins de Rome et conforme à ses aspirations [67].

b) *Argument patristique.*

Si la Rome du XVII[e] siècle commençant a besoin d'un novateur comme Campanella, c'est-à-dire d'un artisan « qui donne à nouveau forme aux sciences ou les réforme sans contredire la doctrine des saints et qui, en partant des deux livres de Dieu, savoir la nature et l'Ecriture, élève le monument des sciences détruites par le paganisme » [68], l'Eglise a de longue date nourri en son sein des auteurs inspirés (et par suite des chrétiens insoupçonnables) qui, de nombreux siècles avant Thomas, ont souhaité une philosophie qui ne fût pas tributaire des païens et qui délivrât la foi chrétienne de la dîme d'erreurs et de servitude que, parmi

toutes les doctrines non illuminées par la grâce, la philosophie aristotélicienne faisait le plus lourdement payer. Retrouver l'inspiration propre à cette tradition novatrice en philosophie et, selon Campanella, spécifiquement antiaristotélicienne, voilà à ses yeux une tâche rendue nécessaire par la faillite de la scolastique thomiste en même temps qu'une garantie d'orthodoxie puisque la tradition des Pères est bien un des piliers qui étaye l'édifice de l'Eglise. Le *De gent.* produit dans ce sens un nombre appréciable de témoignages des Pères [69] destinés à établir, par accumulation, le bien-fondé « en doctrine chrétienne » de ce nouvel *Examen vanitatis doctrinae gentium* qu'est l'opuscule de Campanella [70]. Tertullien, Justin, Cyrille, Lactance, Clément d'Alexandrie, Arnobe, Eusèbe, Ambroise et Augustin ont estimé pleine d'erreurs la philosophie des Grecs et l'ont répudiée comme catéchisme valide pour conduire à la foi [71]. Quant aux conceptions théologiques et naturelles du Stagirite, la liste des Pères qui les ont dénoncées n'est pas moins longue puisqu'aux noms mentionnés, il faut ajouter ceux de Basile, Origène, Chrysostome, Bède, Bernard, Jérôme et Grégoire de Nazianze, sans omettre les noms de saints ou de théologiens comme Vincent Ferrier, Serafino Firmano ou Melchior Cano [72]. Et, à l'appui de son analyse, Campanella va jusqu'à soutenir que saint Thomas lui-même a été fidèle à l'esprit des Pères dans leur hostilité à la pensée du maître d'Alexandre [73] : fidélité qui apparaîtra clairement pourvu qu'on distingue, dans l'œuvre du docteur angélique, la part du commentateur et celle du théologien, le premier exposant Aristote en le purgeant de ses erreurs, le second n'hésitant pas à le rejeter sur des points essentiels de sa doctrine lorsqu'elle s'oppose à la foi [74]. Tel est l'esprit même qui anime Campanella dans son œuvre, conformément aux préceptes de la constitution de son ordre à laquelle Thomas ne manqua pas de se soumettre scrupuleusement [75].

Une question importante se pose concernant l'antiaristotélisme patristique dont se réclame le dominicain : représente-t-il un courant spécifique et profond de la philosophie des Pères ? Sans naturellement entrer dans une analyse et un débat qui débordent le cadre de cette étude, on peut essayer de répondre brièvement. D'abord, il n'est pas douteux que le moine calabrais, à des fins apologétiques, a forcé la note dans ce sens pour se laver quelque peu des soupçons de laxisme doctrinal éveillés par la critique antiaristotélicienne exposée dans ses œuvres de jeunesse [76]. Tel passage du *De gent.* permet en effet de mesurer le parti que le disciple de Telesio pouvait tirer de cette arme [77]. Mais qu'en est-il des témoignages sur lesquels s'appuie Campanella ? A cet égard, deux remarques s'imposent. Le florilège des citations patristiques que l'on peut constituer en lisant le *De gent.* (mais cela vaut aussi pour l'*Apol.*) est loin d'illustrer cette dénonciation unanime et accablante d'Aristote que notre auteur voudrait trouver chez les Pères : bien souvent ces derniers visent la philosophie païenne en général, sans charger spécialement le Stagirite [78]. C'est d'ailleurs ce que l'examen d'un opuscule polémique comme le *De varia Aristotelis fortuna* de Jean de Launoy — publié probablement pour la première fois aux alentours de 1637, peut-être avec quelques sources puisées chez Campanella [79] — permet de confirmer [80]. En second lieu, Campanella

partage un certain nombre d'ignorances historiques et philosophiques encore régnantes au XVII[e] siècle et qui ont eu pour effet, soit d'attribuer à Aristote des opinions qui n'étaient pas les siennes [81], soit de rapporter à certains Pères ou docteurs les sentiments antiaristotéliciens exposés dans des ouvrages apocryphes [82]. Il résulte de tout cela que l'appareil documentaire sur lequel s'appuie Campanella n'est pas suffisamment nourri ou solide pour supporter son argumentation d'une manière satisfaisante.

Pourtant des considérations non négligeables permettent de rejoindre, jusqu'à un certain point, la thèse défendue par le dominicain. En premier lieu, il est indéniable que la littérature grecque chrétienne, jusqu'à Théodoret, se montre plus favorable à Platon dont la philosophie religieuse, enrichie d'éléments stoïciens et néopythagoriciens, a semblé à beaucoup de Pères proche du christianisme [83] ; et il est non moins vrai que cette littérature reproche avec constance à Aristote trois opinions principales : la négation de la mortalité de l'âme individuelle, la privation de la providence pour notre monde et enfin une éthique qui accorde trop aux biens du corps et pas assez à ceux de l'âme [84]. En outre, et pour le dire brièvement, aucun parmi les Pères latins n'a fait pour le Stagirite ce que saint Augustin, imposant sa suprématie intellectuelle et spirituelle au monde chrétien pendant quelques siècles, fit pour Platon [85]. En troisième lieu, la « crue » de l'aristotélisme suscita au XIII[e] siècle un « reflux » [86] qui se traduisit par des condamnations répétées de la philosophie aristotélicienne et averroïsante, fréquemment invoquées par Campanella. A quoi s'ajoute sa lecture des commentateurs « arabes » modernes du Stagirite, mettant en évidence le paganisme foncier du disciple de Platon dans la mesure où ils développaient dans leurs virtualités les plus contraires au christianisme des thèses dont saint Thomas avait pu atténuer le contenu trop manifestement antichrétien, sans pour autant l'extirper complètement : d'où les décisions conciliaires prises au début du XVI[e] siècle par l'Eglise et à l'application desquelles Campanella veut œuvrer, ainsi qu'on l'a vu. Tout cela permet finalement de comprendre et même de légitimer pour une part la prétention campanellienne de se réclamer, non sans quelque illusion rétrospective, d'une authentique et presque continue tradition patristique, puis thomiste et enfin conciliaire, défavorable à Aristote, validant ainsi son projet de purification de la théologie et de rénovation des sciences en toute orthodoxie.

c) *Argument expérimental.*

Si la fidélité aux décisions conciliaires et à la doctrine des Pères est ce qui justifie pour Campanella son entreprise de réforme des sciences, la conformité avec le livre de la nature du savoir restauré constitue une condition *sine qua non* de la validité du projet. De ce point de vue, le *De gent.* reprend des arguments déjà mis en avant dans la *Phil. sens. dem.* et en appelle à nouveau à l'expérience comme source de la vérité du savoir dans le domaine de la philosophie naturelle. Sans omettre de dresser à nouveau le catalogue des erreurs d'Aristote dans l'ordre des « naturalia » [87], Campanella insiste sur un fait capital, savoir l'inaptitude

éclatante de la philosophie aristotélicienne à « absorber » les nouveaux horizons qui s'ouvrent à l'homme : ceux que lui révèlent les grands voyages circumterrestres comme ceux que, dans l'ordre céleste, Galilée dévoile avec sa lunette astronomique [88]. Condamné intrinsèquement en raison de son caractère logique et abstrait, le système péripatéticien se trouve en quelque sorte réfuté de l'extérieur par les faits nouvellement connus des hommes. Il se révèle incapable d'assimiler les données récentes de l'expérience tout en restant cohérent avec ses propres principes car, comme on l'a à juste titre souligné, les contradictions auxquelles se trouve exposée la philosophie naturelle d'Aristote par suite des nouvelles connaissances ethnographiques, géographiques et astronomiques sont insurmontables [89]. L'homme moderne qui philosophe sur un monde « infini » et créé ne peut plus s'appuyer sur la philosophie d'un païen qui tient le monde pour fini et incréé. Aussi Campanella estime-t-il que si les sciences doivent être « scientifiques » — c'est-à-dire aptes à expliquer les données actuelles de l'observation et posséder la capacité d'intégrer les nouveaux faits — c'est aux chrétiens qu'il revient plus particulièrement de les pratiquer.

Pourquoi les chrétiens ? Pour des raisons de fait et de droit. Le fait, c'est qu'après la philosophie grecque, non seulement fausse en théologie et en morale mais aussi en physique, ce sont les chrétiens qui sont à l'origine du progrès des connaissances et de l'invention des techniques [90], apportant ainsi la preuve que les anciens philosophes païens sont des enfants au regard des philosophes chrétiens : « Il faut donc de toute nécessité rénover la science de la nature, ce qu'ont commencé de faire Pic de la Mirandole, Telesio, Vesale et Paracelse, et même si, sur tel point, ils se sont trompés, du moins montrent-ils que la philosophie en son ensemble doit être rénovée, car les choses découvertes et les erreurs dénoncées requièrent l'établissement d'une philosophie nouvelle et plus sûre » [91]. N'y-a-t'il pas là, d'ailleurs — et c'est la raison de droit — un programme que seuls les chrétiens sont en mesure de réaliser, eux qui ont reçu en partage la grâce qui perfectionne la nature aussi bien dans l'ordre de l'investigation scientifique que dans d'autres domaines [92] ?

3. *Défense et illustration de la libre investigation scientifique.*

Certains chrétiens, pourtant, contestent à leurs frères le droit de rénover la philosophie naturelle sous le double prétexte que le savoir acquis en cette matière est suffisant et véridique, et que l'intérêt véritable du chrétien est placé dans un autre ordre de spéculations. Campanella récuse une telle vision, jugeant qu'elle traduit une conception erronée de l'authentique christianisme. Il convient en effet de ne pas oublier que Dieu a livré le monde à l'examen des hommes pour qu'ils apprennent à le connaître et, à travers cette connaissance, découvrent et aiment leur Créateur [93]. Dieu les a dans ce but pourvus de sens et de raison, par l'usage desquels ils accomplissent leur nature et conquièrent leur dignité. Or il se trouve que la philosophie naturelle d'Aristote, en raison de l'autorité que lui ont conférée certains chrétiens, interdit toute réflexion

n'adhérant pas à ses principes et à ses conclusions. Il y a là une entrave intolérable, car si l'autorité du Stagirite maintient ses partisans dans l'erreur, elle leur interdit du même coup toute chance de jamais découvrir la vérité par la mise en œuvre de leurs facultés cognitives. Obstacle entre le sujet et la nature, le prestige du savoir consacré inhibe le libre fonctionnement de la raison fondé sur l'observation et détourne l'intelligence de la confrontation directe avec le livre du monde. Mais à partir du moment où l'expérience contredit les postulats et les affirmations de la cosmologie aristotélicienne, il devient évident qu'un attachement obstiné aux fondements de cette philosophie naturelle est une erreur sur le plan du savoir [94] et un péché sur le plan de la foi : « Il est impie d'étouffer la lumière de l'esprit chrétien et d'user de la lampe des païens, qui dégage beaucoup de fumée, alors que Cicéron lui-même ne put souffrir de placer l'esprit romain sous le joug des Grecs et que Dieu et ses saints répugnent à cet asservissement. C'est pourquoi il apparaît qu'on doit allumer la lumière des sciences au soleil de la sagesse divine, ou bien dire avec Averroès que la foi chrétienne n'a été en rien favorable aux sciences, mais qu'au contraire elle leur a nui. Une telle affirmation est *fausse* et *impie* » [95] : les découvertes de Christophe Colomb et celles de Galilée, novateurs admirables, ne nuisent pas, mais au contraire glorifient et exaltent « la société et les sciences chrétiennes » [96]. Voilà ce que l'*Apologia pro Galileo* soutiendra à nouveau avec une conviction et une force rares, lorsque Campanella prendra la plume en 1616 pour défendre le savant florentin alors que se prépare à Rome la condamnation de l'héliocentrisme et la suspension du *De revolutionibus orbium coelestium.*

L'*Apologia* a officiellement pour objet de présenter au cardinal Boniface Caetani — qui sera ultérieurement chargé d'amender les passages suspects du livre de Copernic [97] — les arguments scripturaires et patristiques permettant de concilier l'hypothèse copernicienne avec les Ecritures Saintes. Mais de fait, le propos de Campanella est beaucoup plus vaste que l'examen de cette question limitée. Il s'agit pour lui, comme le titre véritable de l'opuscule le rappelle, de se demander « si la méthode de philosopher prônée par Galilée est en accord avec les Ecritures Saintes ou en désaccord avec elles » et, plus précisément, comme il l'indique dans sa lettre de novembre 1616 au savant, d'établir que son mode de philosopher est plus conforme aux Ecritures Saintes que le mode aristotélicien [98]. Quel est donc le véritable enjeu du débat ? Faire admettre à l'Eglise qu'il est licite d'abandonner les chemins du savoir traditionnel aristotélicien et de mettre sur pied une nouvelle philosophie de la nature et donc aussi une nouvelle astronomie. Démontrer à Rome que l'activité scientifique libre des contraintes du dogme ou des savoirs constitués non seulement est justifiée par l'esprit authentique du christianisme, mais en outre ne présente aucun danger pour la grandeur et l'autorité du catholicisme. Suggérer enfin qu'en honorant et en favorisant le développement scientifique, l'Eglise aura un atout supplémentaire dans son combat contre l'hérésie et dans ses efforts d'évangélisation. C'est pourquoi, écrit Campanella dans la conclusion de l'*Apologia*, « j'estime

que l'on ne peut interdire à Galilée ses recherches ni supprimer ses écrits sans exposer les Ecritures au péril de la dérision, ou du moins, sans faire naître le soupçon que de concert avec les païens, nous sommes pour ainsi dire hostiles aux Ecritures ou que nous jalousons les esprits supérieurs (et cela surtout en une époque où, au témoignage de Bellarmin, les hérétiques ne passent rien aux théologiens catholiques) [99]... ».

Or, ce message de Campanella, les théologiens catholiques ne voulurent pas l'entendre : non seulement les autorités ecclésiastiques interdirent la vente de l'*Apologia* lorsque les exemplaires de ce texte imprimé en Allemagne en 1622 parvinrent à Rome au début de l'année suivante, mais on sait le sort qui sera réservé à Galilée quelque dix ans plus tard. Pourtant, si aucune voix ne s'éleva en Italie du vivant de Campanella en faveur de ses conceptions — pas même celle de Galilée ou de ses disciples — la pensée du dominicain devait susciter un écho favorable en France de la part d'hommes comme Gassendi, Peiresc et, surtout, Mersenne. C'est dans les *Quaestiones celeberrimae in Genesim* de 1623 que Mersenne, qui condamne par ailleurs violemment la physique animiste du dominicain, signale le livre récemment paru du défenseur de Galilée, et en approuve l'inspiration.

Dans la *Préface* de sa gigantesque somme, préface composée, ainsi que les *Paralipomena,* après qu'il eut lu l'*Apologia,* Mersenne déclare : « J'écris pour montrer aux disciples de Campanella, de Bruno, de Telesio, de Kepler, de Galilée, de Gilbert et d'autres plus récents combien on se trompe lorsqu'on s'écrie que les docteurs catholiques et les théologiens suivent uniquement Aristote et ne jurent que sur sa parole, même quand sa parole est contredite par les expériences et les phénomènes [100]. » Mersenne ignore-t-il le climat régnant à la Sorbonne lorsqu'il écrit ces lignes, un an avant la condamnation des antipéripatéticiens Villon, Bitault et Claves et les mesures prises contre les novateurs par le Parlement de Paris le 6 septembre 1624 ? Ne faut-il pas voir plutôt dans ces déclarations, où la prudence est de rigueur, l'expression du vœu que les auteurs en question eussent tort et qu'il fût vrai de dire que « les théologiens ne se soumettent à aucune autorité où la raison fasse défaut », pour reprendre les termes mêmes de Mersenne qui ajoute : « si la vérité fut jamais chère aux hommes, elle ne la fut à personne plus qu'aux catholiques qui ne redoutent que le faux ; ils savent aussi que les différents passages de l'Ecriture Sainte abondent en significations multiples et ils se servent très librement du sens qu'ils veulent... pourvu, du moins, que ce sens ne répugne pas à la vérité [101]. »

Appliquant ces principes aux découvertes scientifiques récentes et aux nouvelles opinions philosophiques, le minime soutient que les catholiques sont prêts à admettre si nécessaire la présence d'une mer sur le soleil, à conférer à cet astre une vertu magnétique, ou encore à attribuer à la terre une âme végétative : rien de tout cela n'effraiera le théologien si on lui démontre la vérité de ces propositions [102]. On a là, à l'évidence, la vision optimiste d'un savant catholique qui se réfère plus à un catholicisme idéal, favorable à la libre investigation scientifique fondée sur la raison et sur l'expérience, qu'à l'attitude effective des

théologiens officiels. N'en trouve-t-on pas confirmation dans ce passage des *Paralipomena* où il est dit que Campanella se trompe du tout au tout s'il croit que l'Eglise ou les docteurs catholiques fidèles à l'esprit du catholicisme accordent crédit à Aristote, Platon ou tout autre philosophe, même lorsque leurs doctrines sont fausses ou improbables [103] ? Campanella ne s'emploie-t-il pas précisément dans l'*Apologia* à réclamer des théologiens qu'ils s'inspirent du véritable christianisme lorsqu'ils sont amenés à prendre position sur des problèmes de philosophie naturelle ? Et ne réclame-t-il comme un droit non encore reconnu la liberté de l'enquête sur les vérités de la nature, droit que son lecteur semble estimer déjà passé dans les faits ? Pourtant Mersenne rappelle que cette liberté d'investigation n'engage aucunement les décisions que l'Eglise, en vertu de considérations qui lui sont propres, peut être amenée à prendre : « Je voudrais que Campanella et d'autres philosophes qui admettent soit un unique ciel, soit le repos des étoiles et le mouvement de la Terre, soit la corruptibilité des cieux, soit l'existence de plusieurs mondes et autres choses semblables, remarquent què l'Eglise ne réprouve pas incontinent toutes ces opinions comme hérétiques, mais qu'elle les interdit parfois afin que des opinions de cette sorte ne scandalisent pas les esprits faibles : ainsi, les doctrines qui sont à une certaine époque, et pour de bonnes raisons, interdites comme dangereuses ou inutiles, nous les adoptons tout à fait à une autre époque [104]. »

Sans doute Campanella aurait-il jugé inacceptable et néfaste tant sur le plan doctrinal que politique une telle latitude vis-à-vis des vérités physiques, que Mersenne se montre ici prêt à voir condamnées par l'Eglise — momentanément, il est vrai — si elle le juge nécessaire. Mais la lecture de la *Préface* et des *Paralipomena* des *Quaestiones,* s'il les a jamais lues, l'aurait certainement assuré de la convergence entre certaines de ses idées exprimées dans l'*Apologia* et celles de son lecteur. Il reste en tout cas qu'en faisant l'éloge de ce texte, Mersenne témoignait qu'il avait vu dans l'opuscule du dominicain une œuvre d'apologétique scientifique dont la diffusion était souhaitable [105]. Attitude exceptionnelle à cette époque et qui méritait, on en conviendra, d'être soulignée.

Mais le jugement favorable de Mersenne ne saurait masquer l'échec de Campanella sur le terrain où il avait voulu se situer : celui du triomphe de la Contre-Réforme lié à l'abandon de la philosophie aristotélicienne sur laquelle reposait l'édifice de la scolastique et à la reconnaissance de l'autonomie de la recherche scientifique. Et si en définitive c'est bien cet abandon et cette autonomie que la science du XVII[e] siècle a su progressivement imposer, ce résultat fut obtenu contre la volonté de Rome. De ce point de vue, l'*Apologia pro Galileo* s'inscrit comme une tentative exemplaire de défense du droit de la nouvelle science au libre exercice dans la fidélité au christianisme, et son échec historique illustre d'une manière dramatique l'incompréhension dont témoigna l'Eglise de la Contre-Réforme en face de la conception élevée de la science que des hommes de foi comme Copernic, Galilée, Mersenne et Campanella voulurent promouvoir.

Michel-Pierre LERNER,
Paris, C.N.R.S.

Bibliographie sommaire

A — *Textes de Campanella*

— *Philosophia sensibus demonstrata,* Naples, 1589.
— *Apologia pro Galileo,* Francfort, 1622.
— *Atheismus triumphatus,* Rome, 1631 (2e éd., Paris, 1636).
— *De gentilismo non retinendo,* Paris, 1636 (2e éd., Paris, 1637, soùs le titre : *Disputatio in prologum instaurarum scientiarum ; ad scholas christianas, praesertim parisienses,* texte placé en tête de l'ouvrage suivant).
— *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri 4,* Paris, 1637.
— *Universalis philosophiae seu Metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes tres libri 18,* Paris, 1638.
— *De libris propriis et recta ratione studenti syntagma,* Paris, 1642.
— *Lettere,* éd. V. Spampanato, Bari, 1927
— *Theologicorum liber I* (Dio e la predestinazione) éd. R. Amerio, 2 vol., Florence, 1949-1951.
— *Theologicorum liber III* (Cosmologia) même éd., Padoue, 1957.

B — *Quelques études*

— Amerio R. Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano, *Rivista di filosofia neo-scolastica,* 1939, pp. 368-387.
— Amerio R. Galileo e Campanella : la tentazione del pensiero nella filosofia della riforma cattolica, *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei,* Pubblicazioni dell'Università cattolica del sacro cuore, vol. XX, Milan, 1942, pp. 299-325.
— Badaloni N. *Tommaso Campanella,* Milan, 1965.
— Blanchet L. *Campanella,* Paris, 1920.
— Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit,* vol. I, 3e éd., Berlin, 1922, pp. 240 sq.
— Corsano A. *Tommaso Campanella,* 2e éd., Bari, 1961.
— Di Napoli *G. Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica,* Padoue, 1947.
— Femiano S. *L'antiaristotelismo essenziale di Tommaso Campanella,* Sapienza, 1969, pp. 137-159.

1. Pour la biographie de Campanella, les ouvrages de L. Amabile (*Fra T. Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia,* 3 vol., Naples, 1883 et *Fra T. Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma et in Parigi,* 2 vol., Naples 1887) demeurent indispensables. Mais on trouvera une bonne chronologie de la vie du dominicain au début du volume I de ses œuvres complètes dans l'édition de Firpo (cf. *Tutte le Opere,* vol. I, Milan 1954).

2. Cf. *Dictionnaire de théologie catholique (D.T.C.),* VI, I, col. 914-916.

3. L'organisation est la suivante : le novice doit d'abord accomplir un cursus triennal de dialectique, de philosophie et de métaphysique ; vient ensuite l'étude de la théologie étalée sur quatre ans. Cf. *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica tomus X, Acta capitulorum generalium (vol. 5), ab anno 1558 usque ad annum 1600, Rome, 1901 (M.O.F.P.H.),* X, page 153. Même organisation des études rappelée aux chapitres de Barcelone en 1574, et de Rome en 1580 (*ibid.,* p. 197). Campanella suit le premier cursus règlementaire entre 1583 et 1585 et rédige des *Lectiones logicae, physicae et animasticae* (perdues), ainsi que tout novice était tenu de le faire (cf. T. Campanella, *Tutte le Opere,* éd. cit., t. I, pp. lxv-lxvi et, du même auteur, le *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma (Syntagma)* éd. G. Naudé, Paris, 1642, p. 4).

4. L'obligation de suivre intégralement et dans l'ordre les études de logique, puis de philosophie et enfin de théologie est d'abord affirmée. En second lieu, la durée des cycles est allongée ; le cursus de logique doit comporter deux années ; celui de la philosophie trois années, tandis que le nombre d'années imparties à l'étude de la théologie reste inchangé, c'est-à-dire quatre. Enfin, les programmes sont précisés. La première année du cursus de logique est consacrée au commentaire des *Petites Sommes* de Pierre d'Espagne et la seconde à l'explication de la logique d'Aristote. L'ensemble de la *Physique* du Stagirite occupe la première année de philosophie ; le *De Anima* et les sept premiers livres de la *Métaphysique* sont du programme de l'année suivante ; enfin les derniers livres de la *Métaphysique* sont étudiés en troisième année. Quant à la *Somme théologique* de S. Thomas, elle constitue l'unique texte du cursus de théologie enseignée simultanément sous formes de « lectiones » de théologie spéculative (prima et tertia pars) et de théologie morale (prima secundae et secunda secundae), l'ensemble étant divisé selon des modalités détaillées conformément à un programme quadriennal (cf. *M.O.F.P.H.,* X, pp. 265-266).

5. Cf. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* Paris, 1852, pp. 255 sq. et G. Saitta, *Il pensiero italiano nell' umanesimo e nel rinascimento* vol. II, *Il Rinascimento,* Bologne, 1950, pp. 327-449.

6. La monumentale édition de ses œuvres, parue à Rome en 1570 avec les gloses de Thomas Cajetan, général de l'Ordre, est répandue dans tous les couvents par décision capitulaire en l'année 1571 (cf. *M.O.F.P.H.* X, p. 129).

7. Cf. *M.O.F.P.H.* X, p. 91.

8. Cf. *M.O.F.P.H.* X, pp. 91-92.

9. *Ibid,* p. 265.

10. *Ibid.,* pp. 287-288.

11. En 1632, Campanella lui-même, libéré depuis quelques années de son long emprisonnement, essaiera de se faire nommer membre de la commission du Saint-Office (cf. Campanella, *Lettere,* ed. V. Spampanato, Bari, 1927, p. 243).

12. Les refus du Saint-Office d'accorder à Campanella la libération qu'il réclama souvent furent réitérés. Le Père Niccolò Riccardi, dit Padre Mostro, maître du Sacré Palais, fut un adversaire déterminé du moine calabrais et rendit difficile la publication de son *Atheismus triumphatus.*

13. Envoyé de Nicastro au « studium generale » de Cosenza (la ville natale de Telesio) pour acquérir sa formation théologique, Campanella est relégué par ses supérieurs dans le minuscule couvent d'Altomonte avant la fin de l'année 1588. Les circonstances de cet événement nous sont mal connues, mais la mesure ressemble à une sanction : probablement une mise en quarantaine du jeune religieux turbulent.

14. *Phil. sens. dem.,* Praef., p. 1. Il existe une traduction italienne de cette préface due aux soins de L. Firpo et publiée dans la *Rivista de filosofia,* 1949, pp. 183-205.

15. *Syntagma, op. cit.,* pp. 4-5. Remontant à 1632, ce texte sera édité à titre posthume non sans « corrections » de la part de G. Naudé.

16. *Phil . sens. dem.,* Praef. p. 3. Il faut noter au passage que l'intérêt porté par le jeune moine aux questions de philosophie naturelle considérée comme discipline à reconstruire, est assez inattendu venant d'un dominicain et non pas d'un « philosophe » comme B. Telesio ou G. B. Della Porta. La vocation des frères prêcheurs devait normalement exclure des préoccupations de Campanella une activité spéculative (sinon expérimentale)

de ce genre, trop peu liée par des considérations théologiques et, dans son domaine limité, destructrice des savoirs constitués. Campanella lui-même nous apprend qu'il dut faire montre de grande prudence en ne confiant qu'à un très petit nombre de frères les éléments de son projet. N'avait-il pas à craindre que ceux à qui il s'en ouvrait n'en référassent à ses supérieurs, et n'était-il pas assuré que ceux-ci, voyant le jeune Campanella se dresser seul contre l'autorité des grands philosophes, ne manqueraient pas, sourds à ses arguments, de le rappeler à la discipline ? (*ibid.*, pp. 3-4).

17. La lecture du principal ouvrage de Telesio, le *De rerum natura juxta propria principia*, constitue un moment capital dans la biographie intellectuelle de Campanella. Enthousiasmé, le jeune homme voulut rencontrer le maître, mais Telesio devait mourir en octobre 1588 avant que le dominicain ait pu obtenir une entrevue. Outre une élégie latine perdue marquant le premier témoignage de son admiration pour le philosophe de Cosenza, il faut citer une ode à Telesio (cf. *Tutte le Opere*, éd. cit., p. 137), une *Apologia pro Telesio* composée en 1593 (perdue), et de nombreuses références apologétiques dans l'œuvre, sans parler bien entendu de la *Phil. sens. dem.*

18. *Op. cit.*, pp. 5-6.

19. *De rerum natura juxta propria principia*, Naples, 1586, p. I (non paginée). Il existe une réédition de l'œuvre de Telesio — en cours de publication — due à L. de Franco. Seuls les six premiers livres sont parus à ce jour (cf. *De rerum natura*, I et II Cosenza, 1965-1974). Le passage cité se trouve à la p. 29 du tome I de cette édition.

20. Le livre est publié à Rome en 1587. La mort de Telesio, survenue l'année suivante, ne nous permet pas de dire si l'intention du philosophe était de répondre à G. A. Marta, élève des jésuites et « idolâtre d'Aristote » (cf. L. Firpo, in *Tutte le Opere*, vol. I, éd. cit., p. LXVII).Sur les différentes éditions du *De rerum natura* utilisées tant par Marta que par Campanella, cf. l'éd. de L. de Franco cité supra t. I, pp. 11-12.

21. Cf. *Syntagma, op. cit.*, p. 7. Le titre complet du premier ouvrage imprimé de Campanella est le suivant : *F. Thomae Campanellae calabri de Stylo, ordinis praedicatorum, Philosophia sensibus demonstrata. In octo Disputationes distincta, adversus eos qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati suni. Ubi errores Aristotelis et asseclarum ex propriis dictis, & naturae Decretis convincuntur, et singulae imaginationes pro eo a Peripateticis fictae prorsus reiiciuntur cum vera defensione Bernardii Telesii Consentini Philosophorum maximi, antiquorum sententiis, quae hic dilucidantur, & defendentur praecipue Platonicorum confirmata : ac dum pro Aristotele pugnat Iacobus Antonius Marta, contra seipsum et illum pugnare ostenditur.*

22. Cf. *Syntagma, op. cit.*, p. 7.

23. C'est ainsi, par exemple, que vers la fin de la préface de la *Phil. sens. dem.* (p. 14) Campanella nous apprend que parmi ses futurs travaux figurent, d'une part, des *Sermones* (dont il ne nous est pas resté trace) et d'autre part, des *Theologica* (il est difficile de préciser quel rapport il peut y avoir — s'il y en a un — entre ce projet annoncé en 1590 et la gigantesque *Theologia* en trente livres entreprise à partir de 1613). Le contexte de l'annonce faite ici est éclairant, puisqu'il y est question de la nature des cieux telle qu'Aristote — faussement — la conçoit, et de l'opposition entre son opinion et celle de l'Eglise à travers l'Ecriture Sainte et les hymnes. En écrivant qu'il traitera de ce problème ultérieurement dans les ouvrages mentionnés, Campanella témoigne donc de son intention précoce de ne pas éluder — et même de résoudre favorablement — la question des rapports entre les vérités de la philosophie naturelle et les enseignements de la tradition sacrée dans un sens résolument contraire au Stagirite, et, par suite, à la scolastique officielle encore régnante chez les dominicains à la fin du XVI^e siècle.

24. *Phil. sens. dem.* Praef. pp. 12-13, L'intérêt de Campanella pour les philosophes de la Grande Grèce, à la tradition desquels il s'estime rattaché en tant que calabrais, s'est traduit par quelques ouvrages (perdus) dont un *De philosophia Pythagoreorum* en 3 livres et se retrouve notamment dans les poésies ou l'*Apologia pro Galileo*.

25. Multiples sont les preuves de la connaissance par Campanella — avant son voyage à Padoue et Bologne en 1592 — de la plupart des commentateurs averroïsants et alexandristes du XVI^e siècle (pour ne pas parler des commentateurs grecs, latins et arabes antérieurs). Ainsi, dans la seule Disputatio prima (disp. Ia) de son livre, Campanella cite A. Achillini, A. Nifo, S. Porta, A. Trombetta, J. Zabarella, M. A. Zimara, etc... Il est très probable que le jeune novice avide de lectures n'a pas pu se procurer les ouvrages de tous ces auteurs, mais il lui suffisait de pouvoir consulter quelques sommes comme les *Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois* de Zimara, ou les commentaires de Nifo (cf. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme, op. cit.*, p. 292-300), pour s'assurer une bonne connaissance des différentes thèses régnant à Padoue et à Bologne : littérature portant témoignage, jusqu'au XVII^e siècle, de la persistance dans l'Italie du nord-est de plusieurs scolastiques péripatéticiennes païennes ayant dans les Universités leur lieu d'élection. Dénoncée par l'Eglise avant que le mouvement luthérien ne naisse (cf. *D.T.C., op. cit.*, VIII, I, col. 2681-2683), cette tradition philosophique se réclamant d'Aristote sera condamnée, un siècle après la bulle *Apostolici regiminis* du 19 décembre 1513, à travers l'enseignement d'un contemporain de Campanella et ancien collègue de Galilée, C. Cremonimi (cf. E. Renan, *op. cit.*, pp. 325-332 et Appendice, VI, pp. 359-361). Campanella lui-même s'opposera vivement à ce courant, représentatif à ses yeux de l'esprit authentique de l'aristotélisme (notamment dans l'*Atheismus triumphatus*).

26. *Loc. cit.*, pp. 6-7. Campanella prend ici ce terme dans l'acception large — grecque — du terme : tout ce qui est impérissable (Dieu, le ciel, les astres).

27. Cf. aussi *Phil. sens. dem.*, disp. Ia, pp. 15 sq.

28. Pour la limitation de la Providence chez Aristote, l'opinion des chrétiens s'est longtemps fondée sur un *Peri kosmou* apocryphe, l'inspiration syncrétique. Les Pères ont attribué ce texte au Stagirite. Voir à ce sujet l'ouvrage du Père A. J. Festugière. *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, Excursus C, pp. 226 sq.

29. Campanella dressera souvent par la suite un réquisitoire de ce genre. Cf. par exemple, *De gentilismo non retinendo, op. cit.*, art. I, p. 16 (propositions 1, 2, 3, 4, 5) et *Apologia pro Galileo*, Francfort, 1622, cap. III, p. 33 (prop. 1, 3, 4, 7).

30. Problème développé dans les disp. 3 a et 7 a.

31. Dans le *Prooemium* de la *Metaphysica* publiée en 1638, à Paris, Campanella distingue trois sources de mensonges : l'ignorance, l'impuissance, la volonté. Il range Aristote dans les « menteurs » de la dernière catégorie : par ambition, il a falsifié, dérobé et contredit les doctrines des anciens (cf. *Metafisica*, éd. G. di Napoli, 3 vol., Bologne, 1967, vol. I, p. 76).

32. Opinion débattue entre les averroïstes et les alexandristes, et que Campanella attribue ici à Aristote (cf. les ouvrages de E. Renan et de G. Saitta cités *supra*).

33. La Disputatio Ia est tout entière consacrée à ce problème.

34. Voir la Disputatio 2 a.

35. Dans ses ouvrages ultérieurs, Campanella développera cet aspect, en particulier dans l'*Atheismus triumphatus*.

36. Il est clair en tout cas que les nombreuses accusations, souvent calomnieuses, dont Campanella a été victime, ont trouvé des oreilles complaisantes de la part des dominicains inquiets de ses audaces intellectuelles.

37. *Phil. sens. dem.*, Praef. p. 10.

38. *Ibid.*, p. 9. Le *De gentilismo non retinendo (De gent.)* composé en 1609 et publié en 1636 à Paris reprendra l'essentiel de cette analyse.

39. Campanella ajoute que Telesio ne fait pas autre chose (sous-entendu : donc n'a pas lieu d'être suspect).

40. Formule empruntée au *De gent., op. cit.*, art. I, p. 2.

41. Plus tard, dans l'ouvrage cité à la note précédente, Campanella intitulera l'art. III : « S'il est licite de jurer sur la parole du maître » et répondra : non, que le maître soit Aristote et, dans une moindre mesure, S. Thomas lui-même (*op. cit.*, pp. 51 sq.).

42. « S. Thomas n'est pas péripatéticien » thème développé *ibid.* art. II, pp. 41 sq.

43. Ce fut notamment le cas du maître de S. Thomas qui savait bien *l'homme* Aristote faillible (Cf. Albert le Grand, *Phys.*, lib. VIII, tr. I, cap. XIV).

44. S. Thomas, *Sup. Boet. de Trin.*, q. II, art. 3 ad 8 um.

45. Les deux aspects de la raison dépravée qu'incarne la philosophie d'Aristote, Campanella les retrouvera plus tard réunis dans la *Métaphysique* de cet auteur, dont il dira et répètera que les onze premiers livres ne sont qu'un préambule logique et le douzième un recueil d'hérésies (cf. *De gent., op. cit.*, art. II, p. 26, art. 6).

46. Voir à ce sujet les études récentes de L. de Franco « La *Philosophia sensibus demonstrata* de Tommaso Campanella e la dottrina di Bernardino Telesio » in *Tommaso Campanella* (1568-1639) *Miscellanea di Studi*... 1969, pp. 115-139, et « La Philosophia sensibus demonstrata ed il pensiero giovanile di Tommaso Campanella » in *Atti dell' Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, LXXX, 1969, pp. 106-146.

47. Sur l'attitude de S. Thomas vis-à-vis de l'aristotélisme, cf. E. Gilson, *Le thomisme*, 3^e éd. Paris, 1927, pp. 22 sq.

48. Cf. l'étude de L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma*, IV, *La proibizione di Telesio* in *Rivista di filosofia*, 42, 1951, pp. 30-47.

49. Voir pour ces données, outres les ouvrages cités n. 1, l'étude de L. FIRPO, *I processi campanelliani in una ricostruzione unitaria,* in *Giornale critico della filosofia italiana,* 20, 1939, pp. 5-43.

50. Citons seulement les *Articuli prophetales* (inédits), dont il existe un bon manuscrit à la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris (Ms. 1083), et de nombreuses lettres (cf. *Lettere,* éd. cit., pp. 9-92).

51. Thèmes développés plus particulièrement dans l'*Atheismus triumphatus* rédigé à partir de 1605.

52. Cf. lettre du 12 avril 1607 « Au Pape et aux cardinaux » (*Lettere, éd. cit.,* pp. 65-66).

53. Nous donnons ici l'intitulé de ces deux questions sous la forme qu'elles revêtent dans la version imprimée à Paris en 1636. Faisant référence à ces deux questions dans le préambule de l'*Apol.,* Campanella les cite alors sous une forme légèrement différentes (cf. p. 6).

54. « Le Concile... ne peut pas ordonner, mais peut seulement souhaiter la réforme des sciences » (cf. *De gent.,* art. II, p. 16).

55. *De gent.,* art. I, p. 9.

56. *Ibid.,* art. II, p. 38. Campanella s'appuie sur Joachim de Fiore pour dresser le parallèle dominicains-macchabées (cf. aussi *ibid.,* p. 33).

57. Le thème de la nature, « codex Dei » et temple vivant, où le philosophe doit chercher les manifestations de Dieu comme créateur, est un leit-motiv chez Campanella.

58. *De gent,* art. I, p. 10. Mais les erreurs des Saints et des Pères, lorsqu'ils sont infidèles à l'expérience, sont dénoncées sans complaisance et même avec insistance (cf. *ibid.,* art. III, pp. 54-55, et également dans l'*Apol*).

59. Nous pensons notamment à la condamnation en 1277 par les Parisiens des 219 articles visant des propositions d'inspiration averroïste. Campanella y fait souvent allusion.

60. Cf. M. CANO, *De locis theologicis libri XII,* Salamanque 1536. Cet ouvrage connaîtra de très nombreuses éditions jusqu'au XVIII^e siècle. Nous citons d'après une édition de 1746. Cano dénonce — en une formule fréquemment reprise dans le *De gent.* — ceux pour qui « Averroès est Paul, Alexandre d'Aphrodise, Pierre, et Aristote le Christ » (lib. IX, p. 263).

61. *Ibid.,* lib. X, cap. V, pp. 275 sq. Cano en arrive à cette conclusion par souci de discipline.

62. Ici, Campanella reprend pour l'essentiel son analyse de la *Phil. sens. dem.*

63. *De gent.,* art. II, pp. 30 sq.

64. *Ibid.,* art. II, pp. 41 sq. Sur ce point, la continuité de la pensée de Campanella est remarquable (cf. *Phil. sens. dem,* Praef., p. 9).

65. *Ibid.,* art. II, p. 35.

66. Outre le concile de Latran réuni sous Léon X, Campanella invoque les conciles de Reims (1131) tenu contre Abélard et Gilbert de la Porrée, « tous deux péripatéticiens », et celui de Vienne, réuni sous Clément V (*ibid.,* art. II, p. 34). Dans la seconde édition du *De gent.,* publiée en 1637 sous le titre *Disputatio in Prologum instaurarum scientarum, Ad scholas christianas, praesertim parisienses,* Campanella a enrichi son répertoire de décisions officielles qu'il juge hostiles à Aristote : c'est ainsi qu'il évoque à deux reprises le synode de Paris (1204) et plusieurs fois la bulle de Grégoire IX « Parens scientiarum » promulguée en 1231 (cf. *op. cit.,* pp. 2, 5, 8, 16 (non paginées), etc...

67. C'est ce qu'il écrit à plusieurs reprises au pape Paul V (lettres de septembre 1606 et mars (?) 1607, *Lettere, éd. cit.,* pp. 38 sq et 50 sq).

68. *De gent.,* art. II, p. 49.

69. Dont quelques uns, comme nous le verrons plus loin, sont apocryphes.

70. Tel est le titre du livre publié par Gianfrancesco Pico della Mirandola, neveu de Pic et adversaire d'Aristote (à ne pas confondre avec Antonio della Mirandola, évêque de Caserta, aristotélicien fervent que Campanella crritique dans le *De Gent,* et dans l'*Apologia,* cap. III, p. 25). Voir l'étude de C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandolla (1469-1533) and his critique of Aristotle, La Haye, 1967,* pp. 178-179.

71. Cf. *De gent.,* art. I, pp. 2-3.

72. *Ibid.,* art. II, pp. 18 sq. La plupart de ces noms se retrouvent dans l'*Apol.*

73. *De gent.,* art. II, p. 14.

74. *Ibid.,* pp. 42 sq.

75. *Ibid.,* pp. 41 et 45. Cf. également les *Riposte alle censure dell'Ateismo triunfato* in *Opuscoli inediti,* éd. L. FIRPO, Florence, 1951, p. 41.

76. Nous pensons ici à la *Phil. sens. dem,* mais aussi au *Prodromus philosophiae instaurandae, idest Dissertationis De Natura Rerum Compendium,* publié par T. ADAMI en 1617, mais rédigé en 1595.

77. *De gent.,* art. II, p. 45.

78. Campanella ne cite au demeurant qu'une partie des témoignages qui seraient favorables à sa thèse. Il ne semble pas connaître l'*Oratio ad Graecos* de Tatien qui dresse un lourd réquisitoire contre Aristote, ni l'*Oratio pro christianis* d'Athénagoras, ni l'*Elenchos* d'Hippolyte, etc... On trouvera mention de ces textes dans l'ouvrage de A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, op. cit.,* pp. 224 sq.

79. Le titre complet de l'ouvrage est *De varia Aristotelis in Academia parisiensis fortuna,* 1re éd., s. 1, s. d., 2e éd. 1656. Campanella cite De Launoy dans la *Disputatio in prologum instaurarum scientiarum, op. cit.,* p. 8 (non paginée), tandis que l'auteur français, à son tour, mentionne le nom de l'écrivain italien (cf. De LAUNOY, *op. cit.,* éd. 1656, pp. 30 et 37).

80. Sur les 33 auteurs répertoriés dans le *De varia Aristotelis...,* de Justin à S. Bernard, et sur les quelque 50 textes avancés, moins de la moitié de ces derniers concernent nommément Aristote.

81. Par exemple, celles qui sont contenues dans le *De mundo* (ou *Peri Kosmou* de tendance stoïcisante), texte apocryphe dont on trouvera l'analyse dans le livre d'A. J. Festugière cité *supra,* pp. 226 sq.

82. Comme la *Quorundam Aristotelicorum dogmatum eversio* (ou « confutatio ») faussement attribuée à Justin, ou le livre IV du *De regimine principum,* dont la paternité revient à Ptolémée de Lucques et non à S. Thomas ; Campanella cite fréquemment ces textes et en tire des conclusions importantes dans le sens de l'orthodoxie de son projet : S. Thomas n'est-il pas supposé dire au Livre IV, ch. 4, du *Re Regimine* que Pythagore et Socrate furent des philosophes meilleurs qu'Aristote ?

83. Cf. l'article *Platonisme des Pères,* du *D.T.C.,* XII, col. 2258-2392 et A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs..., op. cit.,* pp. 222-223.

84. *Ibid.,* p. 262.

85. Cf. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen-Age,* 2e éd., Paris, 1952, ch. II, 2 : Le Platonisme latin du IVe siècle, pp. 115-138 et, du même auteur, son *Introduction à l'étude de S. Augustin,* 3e éd., Paris, 1949.

86. Nous reprenons ici les termes employés par P. Duhem pour caractériser la montée de la pensée de l'auteur de la *Métaphysique,* puis les difficultés qu'elle rencontra (Cf. *Le système du monde,* 10 vol., Paris, 1913-1954, t. IV, pp. 309 sq et t. VI, pp. 3 sq).

87. Cf. *De gent.,* art. II, pp. 26-27. Il serait fastidieux d'énumérer tous les endroits de l'œuvre de Campanella où l'on retrouve ce bilan négatif, plus ou moins fourni selon l'occasion.

88. Cf. *De gent.,* art. I, pp. 5-7.

89. Cf. T. CAMPANELLA, *Della necessità di una filosofia cristiana,* a cura di R. AMERIO, Turin, 1953, p. XII (il s'agit d'une version italienne du *De gent.*).

90. *De gent.,* art. I, pp. 5-5.

91. *Ibid.,* p. 6.

92. *Ibid.,* p. 9.

93. *Eccles.,* 3, cité *ibid.,* p. 5 et art. II, pp. 40-41. Campanella invoque à plusieurs reprises ce passage dans l'*Apologia,* tandis que Galilée s'en réclame pour sa part dans sa lettre à Christine de Lorraine.

94. Cf. *De gent.,* art. III, p. 53.

95. *Ibid.,* art. I, p. 9.

96. *Ibid,* art. II, p. 48.

97. Cf. *Apologia pro Galileo, op. cit.,* page de titre et p.6.

98. Cf. *Lettere,* éd. cit., p. 179.

99. Cf. *Apol.,* pp. 23-26, 29-30 et 57-58.

100. *Quaestiones...,* Paris, 1623, Praefatio p. 1 non paginée. Nous citons ce passage d'après la traduction donnée par J. R. CHARBONNEL in *La pensée italienne au 16e siècle et le courant libertin,* Paris, 1909, pp. 38-39.

101. *Ibid.,* p. 1.

102. *Ibid,* p. 2.

103. *Ibid.,* col. 1837.

104. *Ibid.,* col. 1837-1838.

105. *Ibid.,* col. 1838 : « Profuerit si Campanellae libellum... legeris ».

THE RENAISSANCE READING OF THE *DE ANIMA*

A paper on the Renaissance reception of the *De anima* might well have as motto the familiar principle of St. Thomas:

> « Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis[1]. »

The mode of the Renaissance rather than of the *De anima* will be dominant in the readings we shall consider. Or if a second motto were needed, there is what an editor of the mid-sixteenth century reports as a most common adage of the schools: *Ubi tacuerit Thomas, Aristotelem mutum fuisse.*[2] Thomas, Siger of Brabant and a host of others read their own concepts and experience into the *De anima*, and they then took the statements of the *De anima* into their own universes of discourse. Where they did not, the book itself was indeed mute. Finally, whether or not Jacob Burckhardt was right in saying that the Renaissance removed the medieval veil from the world and from man, a more plausible use of the metaphor, for the *De anima* is that the Renaissance did indeed receive a work already veiled by Moslems and by scholastics but its own contribution was not to remove the veil but rather to weave it more thickly and more tightly.

The Renaissance reading of the *De anima* may be treated under two broad headings. First, there is what may be called the history of the *De anima* as a book. How was it published and studied, in what manuscripts and editions, and in what translations? Second, there is the larger history of Renaissance thought about what is said in the *De anima*. How did thinkers try to understand and develop its ideas, whether in commentaries or in independent works? What were the main problems they encountered, and what solutions did they offer?

In the history of the *De anima* as a book, the first point is that the Renaissance read it mainly in Latin translation. The Greek text, it is true, had been included in the great Aldine edition of the *Opera omnia* of Aristotle published 1495-98.[3] The Greek text also appeared in some fifteen sixteenth-century Greek or Graeco-Latin editions of the *Opera omnia* or of the *Corpus naturale*, and it was printed along with the Latin translation in the commentaries of the Collegium Conimbricense and of Julius Pacius.[4] But there were only four separate editions of the *De anima* in Greek, and none was accompanied by textual annotations or commentary.[5] The work lay outside the center of humanist interest,

and there were no philological editions comparable to those of Petrus Victorius on the *Poetica*, the *Rhetorica*, and the *Ethica*.

On the other hand, Latin translations were available in abundance. A Latin translation from the Arabic regularly accompanied the editions of Averroes' commentary.[6] The more important translations were from the Greek, and of these the earliest was that of James of Venice, made toward the middle of the twelfth century, of which some 120 manuscripts have been preserved.[7] By the end of the thirteenth century, however, this first version had been largely displaced by a revision done by William of Moerbeke c. 1260-70. The revision by William of Moerbeke served as a kind of Latin *textus receptus* at least through the middle of the sixteenth century, and Jacobus Zabarella, at the very end of the century, still bases his commentary on it. William's revision is extant in some 230 manuscripts, and it was printed more than 44 times before 1600.[8]

The general character of the William of Moerbeke translations or revisions is well known. They are *verbum e verbo* in the strictest sense; they remain so close to the Greek that they can almost serve as another Greek manuscript in determining the text of the *De anima*. The version of James of Venice was a close translation. William of Moerbeke made it an even closer one, and he did not scruple to make the Latin more "barbarous" in both vocabulary and syntax in order to achieve his purpose. William's translation of Greek words is consistent and uniform, and it may be said that he not only provided the standard Latin translation of the *De anima* but also at the same time gave the West a basic philosophic terminology for discussing the "soul". One thinks of such terms as *anima, intellectus, sensitivum, sensibile, intellectivum, intelligibile, phantasia, phantasma,* and *species*.[9]

But while William's translation long dominated the philosophic tradition, there were also a number of new "humanist" translations designed to supersede it, and the competition between the "old translation" and its more modern rivals throws a good deal of light on the Renaissance reading of the *De anima*.

There were two new translations in the fifteenth century, the first by Georgius Trapezuntius and the second by Johannes Argyropylus. Both had been trained in the Byzantine tradition, and it is worth noting that the fifteenth-century translations of Aristotle were largely the work of Byzantine rather than of Latin scholars, with the notable exception of Leonardo Bruni.[10] The explanation may lie in the fact that the Byzantine tradition of learning included philosophy in a way that Latin humanism did not.

The translation of Trapezuntius is preserved only in manuscript, and it appears to have had comparatively little influence.[11] In his preface, Trapezuntius declares that the harshness and barbarism (duriciem translationum et barbariem) of earlier translations had made Aristotle difficult to understand, but he goes on to say that in trying to make the *De anima* more Latin, he has nevertheless in general remained faithful to the old *verbum e verbo* tradition:

> conatus sum... verbum verbo prout Latinitas patitur reddere. Non enim tutum est in re tam ardua verba illius viri negligere, ac vel ratione stili vel alia quadam fatuitate longius evagari; praesertim cum ipsa [*lege* : ipse] hanc exquisitam orationis elegantiam aut noluerit aut pondere rerum oppressus non potuerit assequi[12].

A far more important early humanist translation of the *De anima* was made by Johannes Argyropylus; it was completed about 1460 and revised about 1485. Numerous manuscripts are extant, and the translation was printed over forty times before 1600.[13] It was first published in 1496 in an edition of Aristotle's works which contained a large number of new Argyropylus translations. A prefatory letter to the publisher, Benedictus Fontana, gives typical expression to the humanist hope of rescuing the true and elegant Aristotle from the scholastic darkness of the medieval translations:

> Erat iam tot elapsis annorum curriculis apud Latinos tuos Aristoteles ipse decor et norma comitatis et elegantiae non solum barbarus et incomptus, verum adeo falsus, in tantum depravatus sive interpretis illius antiqui ignavia sive scriptorum inscitia ut non solum parum utilis, sed et laboriosus nimium fastidiique plenus omnibus appareret.

But Argyropylus through his labors over many years has brought it about:

> ut Aristoteles ipse in suam pristinam et graecam elegantiam comitatemque Latinus factus reversus fuisset...[14]

Argyropylus himself, in his dedication of the *De anima* to Cosimo de' Medici, makes a somewhat more modest claim:

> Invenies saltem, ut puto, nunc faciliores illas omnes sententias cognitu quas perobscuras olim interpretandi modus ille simplex reddebat[15].

It is not easy to characterize Argyropylus' version briefly. First of all, the word-for-word method of William of Moerbeke and of Georgius Trapezuntius is abandoned; the style and the syntax are indeed "Latin", and the translation is sometimes so free as to become paraphrase. But if Argyropylus latinizes Aristotle, he differs from some later translators in that he makes no attempt to imitate the vocabulary or the periodic style of Cicero. He shows respect for the version of William, and on occasion he appears to be offering a revision rather than an independent translation. Finally, he retains most of the philosophic vocabulary standardized by William of Moerbeke; thus, for example, he continues to use *anima, intellectus, sensitivum, sensibile, intelligibile,* and *phantasma,* though he makes significant changes in replacing *phantasia* by *imaginatio* and in regularly translating *eidos* by forma and not by *species*[16]. In summary, it seems fair to say that Argyropylus had produced a version of the *De anima* which was humanist but which nevertheless avoided any sharp break with the terminology of William of Moerbeke. In any case, his was the first widely read modern translation, and he had no real competitor until toward the middle of the sixteenth century.[17]

Meanwhile we find interesting developments as publishers and commentators were forced to decide which translation to use. By and large the philosophers remained faithful to the version of William of Moerbeke, though they seem often to be on the defensive in the face of humanist criticism and attack. Here, for example, is Michael de Palacio, explaining why he chose what he calls the version of Boethius:

> Priusquam autem in suum umbilicum orationem deducam respondere cogor, cur in exponendo Aristotelem Boetianam editionem selegimus, Argyropyli Bizantii versione praetermissa.
> Quibus ego satis faciam, si semel admonuero Boethii translationem litterae Graecae aequabiliorem esse quam quae Argyropyli. Est sane Argyropylus lucidior, at multa vertens potius agit paraphrasten quam interpretem. Durus est Boethius interpres, fateor, at aequo ferendus animo, quippe qui ad verbum Aristotelem Graecum Latinum fecit [18].

But there were exceptions, and in 1520 Johannes Eck published what is announced as a commentary on the Argyropylus *De anima*. An examination of the actual commentary, however, shows that what Eck did was to print the Argyropylus translation, take some note of it in his comments, and yet remain fundamentally in the commentary tradition of the medieval translation. Thus where Argyropylus has Aristotle speak of *imaginatio* in Book III, Eck discusses *phantasia*; where the Argyropylus translation in Book III, 8 speaks of *formae*, Eck considers the problem of the *species*.[19] The voice may be the voice of Argyropylus, but the hand is still the hand of William of Moerbeke.

In a number of publications, both translations were printed. This was done not only for new commentaries, such as that of Augustinus Niphus, but also for reprinted scholastic commentaries, notably that of Thomas Aquinas.[20]

Finally, there were also attempts to mediate the choice between William and Argyropylus by setting up as a third alternative a "revised" version of the old translation. Thus in 1518 a Latin edition of Aristotle's work on natural philosophy presented most of them in two translations, the one a modern version such as that of Argyropylus, and the other a "revision" of William of Moerbeke. Franciscus Vatablus, the editor, tells us that Faber Stapulensis had urged him to undertake the revisions. In his preface he launches the usual humanist attack on the contemporary scholastics and on their attachment to the older versions. He speaks of them as:

> barbari sophistae, qui hanc quoque literaturae partem iam se exerentem obruere volebant : tanta siquidem est id genus hominum improbitas, ne quid deterius dicam, ut dum soli sapere videri cupiunt, non modo puriores literas, sed etiam asseclas earum opprimere conentur manibus pedibusque, non contenti iampridem sua inepta et horrida barbarie, praeclara aliquot ingenia nationesque pene integras a philosophiae studio deterruisse atque adeo avocasse [21].

But despite this attack, Vatablus not only prints the slightly revised version of William of Moerbeke's translation; he even prints it in larger type:

> quod antiquitati nonnihil esse deferendum existimem, quodque simplicius ea Philosophi verba repraesentet [22].

A generation later, in preparation for the great Aristoteles-Averroes edition of 1562, Michael Sophianus attempted one last revision of the old version in order to bring it into better agreement with the original Greek and with humanist Latinity. But Sophianus found the medieval translation so bad that mere revision was impossible:

> Etenim translationem illam adeo foedam ac ineptam esse repperi, ut nec Aristotelis verba fideliter exprimeret et pluribus in locis eius sententiam perverteret [23].

So Sophianus made yet another translation, but he tells us somewhat sadly that even here he was not free to dispense with the barbarisms of William of Moerbeke.

> ... ita me temperavi, ut non ita longe me a ratione veteris interpretationis et usitatis scholarum vocabulis removerim, quin illius vestigia in mea conversione relinquantur... Necesse habui, quoad eius facere possem, verba et genera loquendi, quae ab hoc eodem auctore [i. e. William of Moerbekel] et Averrois locutione iam inde ab initio in scholas irrepserant, quamvis horrida parumque Latina retinere, ac veteris huius auctoris interpretationem corrigere, qui quamvis incultus nec admodum fidelis, tamen nescio quo modo, quod perquam religiose ad verbum omnia de Graeco exprimat, ab omnibus habetur in manibus, et ad hoc tempus publice legitur [24].

Sophianus codifies the dilemma presented to the second half of the sixteenth century. One can remain true to the philosophic tradition concerning the *De anima*, and then there can be no Latin or "humanist" translation. Or one can move to a truly humanist translation, and then it will be necessary to break with the philosophic tradition. Sophianus, with some hesitation, chooses the first alternative. But in 1549 Joachim Perionius had published at Paris a new translation which clearly opts for the second. Here for the first time we find a complete break with the philosophic tradition and an attempt to offer a purely Ciceronian *De anima*. Even in relation to Argyropylus, we now move into a world of discourse that is almost entirely new. The title itself is no longer *De anima* but rather *De animo* (which Perionius justifies from Cicero[25]). And the familiar vocabulary has disappeared ; *sensibile*, for example, is now *res quae sub sensum cadit*, and *intelligibile* is *res quae ratione cernitur*.[26]

Perionius added some *Annotationes* to his translation in a later edition, but he limits his discussion completely to a consideration of how best to translate Aristotle's Greek into Latin. In an interesting programmatic statement of his particular humanism he proudly proclaims:

> Observationes quasdam adjeci, et eas perpaucas, instituto meo consentaneas. Verborum enim in iis sum, non rerum, explanator atque aestimator [27].

One might have supposed that such a translation would have inspired no philosophic commentaries. I know only of one, by Augustinus Faba

Savilianensis, published in 1596. It is noteworthy that the commentator found it necessary to preface the work with an extensive glossary in which he showed how to translate the Ciceronianisms of Perionius into the familiar vocabulary of the older translations.[28]

Nevertheless, Perionius' translation was a notable success, and it was reprinted, usually in the revision by Nicolaus Grouchius, some eighteen times before 1600.[29] The *De anima* now had its place in two largely independent traditions. There was in the first place the literary and humanist tradition, and here Aristotle was well on the way, by the end of the sixteenth century, to becoming a'classical author'; the *De anima* was one of his works, known not only in the translation of Perionius but also that of Argyropylus. The *Opera omnia* editions of Aristotle became more and more important; they were typically Graeco-Latin, and the great Casaubon edition of 1590 sets the course for the following century. In his weighty preface, Casaubon extols Aristotle as representative of the true classical heritage in contrast not only to the illiterate and reactionary scholastics but also to such revolutionary and licentious innovators as Petrus Ramus.[30]

Meanwhile, in the philosophic tradition (and we must not forget that at the end of the sixteenth century the universities were still overwhelmingly Aristotelian) Aristotle remained the master of all knowledge. The typical form of publication was that of a Latin commentary on a Latin translation; at the end of the sixteenth century and even more in the early seventeenth century, the Greek text often accompanied the Latin translation. In the case of the *De Anima*, the Jesuits and their adherents mainly preferred the Argyropylus version as more modern and humanist; Francisco Suarez calls it the *versio communis*.[31] But the universities of Italy, and especially Padua, continued to make use of the translation of William of Moerbeke; Giacomo Zabarella employed it for his commentary.[32]

The division between the two traditions it not peculiar to the *De anima* but part of a more general development, and it is tempting to speculate about the reasons for the division on the basis of the evidence provided by the history of the *De anima*. In particular, why was it impossible for a humanism like that of Perionius to absorb and transform the philosophic tradition anchored in the Latin of William of Moerbeke?

Part of the answer will, I hope, become clearer after we have examined the way in which the Renaissance thought about the *De anima*, but a few preliminary remarks may be in order here. I believe that any successful explanation must start from the way in which the ancient translations, *verbum e verbo*, had pulverized and atomized the thought forms not only of Aristotle but also of classical Latin. They thus provided a linguistic basis open to the new and non-classical dimensions of thought of the Latin West. On this basis a new and dynamic structure of thought had indeed developed, the force and vigor of which can be suggested by such names as those of Thomas Aquinas and John of Jandun, Cajetan and Pomponazzi, or Suarez and Zabarella.

On the other hand, the development of humanist Latin, especially as seen in the Ciceronianism of Perionius, clearly represented an attempt to break all ties with the Latin of William of Moerbeke and to return to the language of Cicero. While the problem has not yet been adequately investigated, I would suggest tentatively two working hypotheses. In the first place, the new dimensions of thought of the Latin West could neither be contained nor furthered in the language of Cicero. In the second place, while the humanists showed that they could, at least to a first approximation, bring about a renaissance of Cicero's language, a study of the commentaries on the *De anima* will reveal, I believe, that it was never possible to bring about a rebirth of the dimensions of thought of Aristotle or, *mutatis mutandis*, of Cicero. Hence the struggle to "Ciceronianize" the medieval translations of Aristotle was at the same time a struggle to "dephilosophize" them, to detach them from a tradition of actively developing thought and to relegate them to the domain of an antiquity whose full life could never be revived. And therefore those thinkers of the Renaissance were at least partly right who insisted that the *De anima* as matter for philosophy could never be removed from the universe of discourse of the old translations and transplanted to the Ciceronian milieu of Perionius.

⁂

We have seen something of the ways in which the *De anima* was published and translated. It is now time to turn to the larger and more important questions. How did the men of the Renaissance think about the book? How did they try to explain what Aristotle had said, and how did they try to develop his ideas? These are difficult problems, and I bespeak your indulgence as I explore them.

Two preliminary remarks are in order. First, the *De anima* is about sensation and thought, and until the extreme historicism of the modern age no one ever supposed that sensation and thought might be time-bound and historically determined, or that the *anima* of Aristotle might be very different from the *anima* of the reader. Hence all the thinkers we shall consider had not the slightest doubt that they could use their own conscious experience to support, amplify, or even modify Aristotle. Secondly, the *De anima* is at crucial points a work of extraordinary difficulty and ambiguity, not to say contradiction. Hence, it demanded interpretation, and it was susceptible of multiple and very different interpretations.

These remarks may make a little less implausible what I would suggest as a tentative hypothesis to guide our explorations: that the ways in which the Renaissance, following the Middle Ages, thought about the *De anima*, and the categories they used to understand and develop it — in short the whole world of discourse in which the *De anima* was placed — none of these are found in the *De anima* itself, and all the most important thinking about the *De anima* takes place in a context of later origin, partly Moslem, partly scholastic, and partly the creation of the Renaissance itself.

It is obviously impossible in a short essay to document any such statement for the whole of the *De anima*; I shall select one central position as illustration and concentrate on that alone. Further, since the *De anima* is itself so controversial, I shall not myself attempt to expand the bare texts of Aristotle. Instead, I shall first cite the main passages on which the medieval and Renaissance discussion was based. I shall then notice briefly how Alexander Aphrodisiensis, as representative of the Greek commentary tradition, puts these texts into a coherent context. Finally I shall consider the very different context into which the medieval and Renaissance philosophers placed them.

The group of texts from which I am starting are those in which Aristotle asserts that in sensation the sense becomes the form of what is sensed and that in intellection the intellect becomes what is intellected.

Aristotle gives a general statement in III,8 :

> We say once more that the soul is somehow all beings, for beings are either sensible or intelligible, and science is somehow the knowables, and sense the sensibles... It is necessary that the scientific and the sensible be either the beings themselves or their forms. They are not the beings themselves. The stone is not in the soul but the form of the stone is [33].

With reference to the identity of the sense with the sensible, he writes :

> Now the actuality of the sensible and the actuality of the sense is one and the same actuality, but their being is not the same; I am speaking, for example, of sound in actuality and of hearing in actuality... When that which can hear is hearing in act and when that which can sound is sounding in act, then the hearing in act and the sound in act are merged into one [34].

Finally, Aristotle maintains the identity of the intellect with what is intellected:

> In what is without matter, what intellects and what is intellected are the same. Theoretical science and that which is so scienced are the same... Science in act is the same as the thing (scienced) [35].

These Aristotelian statements on the unity of sense with the sensible, of intellect with the intelligible, are accepted without question and without much explanation in the Greek commentary tradition. Here, for example, is Alexander Aphrodisiensis, at the end of the second century A. D., discussing how the intellect knows itself :

> The intellect in act is nothing other than the intellected form, as has also been shown for the senses [Alexander refers to his earlier statement: For the form of the sensible, apart from matter, as it comes to be in the sensitive, is sense in act.] Hence the habitual intellect... can intellect itself. If in intellecting, the intellect *is* what it intellects, then the intellect will become the intellected form, and hence the intellect which has the habit of knowing the forms, this intellect will also have the habit and power of knowing itself.

> This is so because the intellect in intellecting becomes exactly that which it intellects... Before the intellect intellects in act, what intellects and what is intellected stand in relation to one another as other and opposed. But when they are in act, the intellect and what is intellected have become one; there is no longer a relationship or a contrast [36].

When Alexander reads the texts of Aristotle on unity in sensation and intellection, he accepts them without question, and he indicates no need to introduce distinctions or qualifications which would limit the unity (except of course for the limitation stated by Aristotle himself, that it is only the form of the stone, not the stone as such, which is in the soul). The attitude of Alexander persists in the later Greek and Byzantine commentators on the *De anima*, such as Themistius, Simplicius, Johannes Philoponus and pseudo-Philoponus. Indeed, even Sophonias, perhaps in the thirteenth century, repeats untroubledly :

> The intellect in act is the intelligibles, just as science in act is somehow what can be scienced and as sense in act is the sensible [37].

And Gennadios Scholarios, in the fifteenth century, writes : "The intellect in act is the very forms which it intellects".[38]

When we turn to the medieval Latin tradition we immediately encounter a very different orientation. In place of the unquestioned and unexplicated unity of sense and sensible, of intellect and intelligible, we find instead that the first emphasis is on some sort of irreducible duality between conscious sensation and what is sensed, between conscious intellect and what is intellected. The Aristotelian statements on unity are not denied, but it seems fair to say that they are always understood within an over-riding context of duality; sometimes they become little more than a verbal tribute of Aristotle's authority.

Let me try to illustrate this in a few selected authors, as they comment or discuss the passages from Aristotle cited above. Here is St. Thomas in the *Summa Theologica* discussing the question whether the intelligible species are that which is intellected (it will be remembered that in Aristotle and Alexander the intellect becomes the intelligible forms it intellects) :

> Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae suit extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima... Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo intelligit intellectus... Dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu [e. g. *De anima* III, 4 430a30-5, cited above], inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu [39].

Thomas makes much the same point in his *Commentarium in De anima*:

> Manifestum est etiam, quod species intelligibiles... non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut *quod intel-*

> *ligitur* sed sicut *quo intelligit*... Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis [40].

And in the same *Commentarium*, he explains what happens in sense:

> Et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale [41].

It is clear that Thomas, in contrast to Alexander, has taken the Aristotelian texts out of their original context of unity. Thus while Alexander sees the intellect becoming one with the intellected forms, Thomas insists that the species (and it will be remembered that *species* translates the Greek (*eidos*) is not *that which is intellected* but rather *that by which the intellect intellects*. The species are *inside* the soul and hence they cannot be the things which are *outside* the soul. The Aristotelian statement of unity is finally retained, but Thomas explains it as meaning only that the sense or intellect has a likeness or similitude of what it knows or that the sense is intentionally and spiritually what the sensible is naturally.

Thomas' position on these questions is in no way unique; it can be found both in his predecessors and successors of the thirteenth century, even in such thinkers as Siger of Brabant, who disagreed fundamentally with Thomas on other points.[42] Nor does it seem that there was any sharp break in the following centuries, though the *De anima* commentary of John of Jandun was decisive in greatly increasing the complexity of the questions discussed in the *De anima* commentaries.[43] I shall therefore turn immediately to the statements of two crucial figures of the late sixteenth and early seventeenth centuries, Giacomo Zabarella and Francisco Suarez.

Here is Zabaralla's summary, in the *De rebus naturalibus*, of Aristotle's statement in the *De anima* III, 8 that the soul is somehow all beings :

> Hoc idem significavit Aristoteles in context. 37, lib. 3 *De anima*, quando dixit animam esse quodammodo res omnes : quia res omnes vel sensiles sunt, vel intellectiles; anima vero per sensum est quodammodo res omnes sensiles, per intellectum vero est res omnes intellectiles : sensus autem fit res omnes sensiles, dum eas spiritaliter apprehendit. Certum est ipsum non fieri ipsamet sensilia materialiter accepta, quemadmodum neque intellectus fit ipsamet intellectilia realia, sed recipit illa spiritaliter, hoc est species a quibus illa repraesentantur, et ita fieri omnia dicitur [44].
>
> ... ut asserit apertissime Aristoteles in context. 15, 27, 37 lib. 3 *De anima* dum inquit scientiam et scibile idem esse, non quidem scibile materiale, quod extra animam est, sed scibile spiritale, quod est in anima... [45]

The explanation of Francisco Suarez in his *De anima* runs along similar lines :

> Unio objecti cognoscibilis cum potentia necessaria est in omni cognitione. Est fere communis [sc. conclusio] omnium theologorum et philosophorum, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam objectorum, ut per illas objecta uniuntur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem quia sunt formae repraesentantes, intentionales vero, non quia entia realia non sint, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet. Tenet hanc sententiam Aristoteles, *De anima* libro 2, cap. 12, et lib. 3, cap. 1 alias 4 [46].

And one might add one last explanation, outstanding for its brevity, from the commentary on the *De anima* by Francesco Piccolomineo, published in 1602 :

> ... (mens) actu contemplans est res actu ; est res per cognitionem, imitationem, repraesentationem, et spiritaliter [47].

We have so far cited examples from the dominant Latin tradition which accepts the intelligible species. One might suspect that it is these species, as somehow intermediaries between the beings and the intellect, which make impossible the Aristotelian assertion of unity. But the thinkers, such as the nominalists, who deny the species, stress the duality even more. Thus William of Ockham, for example, writes:

> ... ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam et nullam penitus speciem... Verum est quod facit (sc. intellectus agens) quoddam esse fictum, et producit quendam conceptum in esse objectivo, qui terminat eius actum, qui tantum habet esse objective et nullo modo subjective [48].

And Augustinus Niphus in his second *De anima* commentary of 1522 defends the Western duality from yet another position. He starts from a comment of Philoponos :

> Secunda vero suppositio est, quod scientia sive ipsum scire sit quodammodo ipsa scibilia, hoc est ipsa intelligibilia et sensus, sive ipsa sensatio, sit quodammodo ipsa sensibilia. Nec hanc suppositionem probat, quoniam neutra pars est vera in praedicatione formali... sed scientia est scibilia, et sensus sensibilia in praedicatione causali... Causali vero praedicatione scientia est in nobis a scibilibus et sensus ab ipsis sensibilibus [49].

I hope that these citations from Aristotle and Alexander on the one hand, and from medieval and Renaissance thinkers, on the other, have demonstrated that we have to deal with two very different contexts of sensation and intellection, even though in both cases the contexts appear to have been undebated and, indeed, almost unconscious. Aristotle and Alexander experienced both sensation and intellection as involving a union of sense with the sensible and of intellect with the intelligible. But the Latin thinkers, from Thomas through Zabarella and Suarez experienced both sensation and intellection as always involving a necessary duality or disjunction between what senses or intellects and what is sensed or intellected. The problematic and the dynamic of their thought

were therefore bound up in an attempt to maintain two apparently contradictory positions, first the duality of their own experience, and second the unity so often affirmed by Aristotle and the Greek commentators.

If we look more closely into the history of this development, the first point to be made is that the fundamental duality of the Latin tradition emerged well before the *De anima* was known to the West. It is true that one finds the assertion of unity in Augustine and even in Johannes Scotus Eriugena, who gave it what may be its most simple and extreme formulation :

> Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est [50].

But even in Anselm one finds a break with this tradition, and the whole force of the 'ontological argument' depends on the division between what is in the intellect and what is in reality. The break is more radical in Abelard who completely rejects the substantial basis of ancient intellection :

> ... forma vero in quam dirigitur [sc. intellectus actio], res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi quando vult, et qualem vult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur... [51]

Under these circumstances, when the *De anima* became available to the West, and even more when it was supported by the authority of a triumphant Aristotelianism, its emphasis on the unity of sense and sensible, of intellect and intelligible, threatened to reverse the indigenous development of Latin thought. The extraordinary accomplishment of the Latin commentators was that they both absorbed the *De anima* and yet prevented any such reversal by developing interpretations which were new creations and which had no place either in Aristotle or in the Greek commentary tradition.

As we have seen in the examples cited, their basic procedure was to take the statements of the *De anima* out of their old context of unity and transpose them to a new context dominated by the duality between sense, intellect, and consciousness on the " one " hand, and " things " on the other. If we look at the procedure a little more closely, I believe we find that its main leverage lay in the discovery and development of a terminology to express the duality which was absent both from Aristotle and from classical Latin. What is particularly noteworthy is that none of this terminology, as seen in the examples cited, is new ; it consists rather of ancient words taken out of their old context and transformed to serve a new purpose. Out of a larger group, four may be selected to illustrate the process : 1. *species ;* 2. *intentio ;* 3. *spirituale ;* 4. *similitudo* and a cluster of related words such as *imago, repraesentatio.*[52]

The species, whether sensible or intelligible, are central throughout the whole development. In Aristotle, and in the Greek commentators, there is one word *eidos,* which we usually translate as *form.* In the *De anima* it serves both in the opening discussion of the soul as the " form " of the body, and also in the discussion of sensation and intellection, where we read of the forms of sensible and intelligible beings. In the medieval Latin translations from the Greek *eidos* is generally translated *species,* though in the Latin translation of the *De anima* from the Arabic, it appears as *forma.* What the Latin thinkers did was to take *forma* from the Arabic tradition and from general philosophic usage as applicable to what they called realities ; they seized upon *species,* notably as found in Book III, 8 of the *De anima,* as applicable to what they called intentionalities. They thus made two concepts where the Greek had one ; when they read the distinction between the two into the *De anima,* they took an important step toward transposing an ancient work into a world of thought which was medieval and Renaissance.

In the case of *intentio,* the immediate source of the word may have been Latin translations from the Arabic, whether of original works or of the writings of Aristotle. Thus in the translation of the *De anima* which accompanies the Long Commentary of Averroes, *intentio* is one of the terms used to translate the Greek *logos.*[54] But if *logos* like *eidos,* exists both within and without the soul, *intentio* is soon limited to the domain of sense and intellect. Thus it too, like species, permits the transformation of an ancient unity Trinitate into a new duality. It might be noted that *intentio,* in the ancient Latin tradition, played an important part in Augustine's analysis of thought, notably in the *De Trinitate.* But it there referred to the act by which the point, or *acies* of cogitation is conjoined and united with what is cogitated[55]. Here again we are in a context where sensation and knowledge are analyzed in terms of unity. The medieval and Renaissance *intentio* is an innovation in relation to Augustine as well as to Aristotle.

In the case of *spirituale,* there are again many ancient antecedents, both philosophical and medical[56], but the spirit always remains substantial, real, and somehow quasi-corporeal. In Augustine for example, the spirit is a part of the soul's substance out of which it makes likenesses of what is sensed. But when Augustine relates these likenesses to knowledge, we are once more in the ancient context of union, since in spiritual vision or cogitation the point of the mind is conjoined with them[57]. But the Middle Ages and the Renaissance moved *spiritual* more and more out of this context. The *esse spirituale* has a purely significative function ; it is always separate from the *esse reale.*

Finally, there is the complex of terms such as *similitudo, imago,* and *repraesentatio.* Here there are an enormous number of ancient connections. My impression is that special importance attaches to Aristotle's brief observation in the *De interpretatione* that " the passions of the soul are the likenesses (or alikenesses) of things "[58] ; the observation has a long later history in medieval logic. But in the ancient commentary tradition as in Ammonius of Boethius, likeness is here explained, in terms reminiscent of the *De anima,* as a reception of the forms.[59] In medieval and Renaissance thought, likeness and similar terms serve rather to define the new relationship between the two disjunctive realms of minds and things.

In summary then, the thinkers of the Middle Ages and of the Renaissance thought about the *De anima* in the light of their own experience of the duality of minds and things. To describe this duality, they made use of various older terms such as species and intention, but they redefined them in such a way that they now applied to the dichotomy between what is in the soul as against what is outside the soul. None of these terms were in the original *De anima,* but they all came into play immediately in any medieval or Renaissance reading of the work since they were now the only categories which could give content or meaning to it. They were, to go back to Burckhardt's metaphor, the veil with which the *De anima* was covered and in the presence of which the *De anima* could never be seen directly.

How did the *De anima* itself contribute to this development? One is tempted to suggest that it had little direct influence on Renaissance thinking *about* the *De anima,* but such a statement is obviously too extreme and too paradoxical. It would be nearer to the mark to indicate how the texts on unity with which we started served both as gadfly and as creative stimulant to medieval and Renaissance thinkers. These texts were of the greatest authority; no one denied them, and apparently no one wanted to deny them. But neither could anyone affirm them in their original context. Hence the richly rewarding problem was to develop a new universe of discourse which could contain both the contemporary experience of the ineluctable duality of minds and things and also the Aristotelian propositions on the unity of sense and sensible, of intellect and intelligible. And the longer and harder medieval and Renaissance thinkers worked at this problem, the more elaborate the veil they wove about the *De anima.*

Toward the end of the sixteenth century, two earlier tendencies took on new importance. In the first place, those portions of the *De anima* with which we have been concerned grew ever more remote and alien to the Latin West. Aristotle's statements could hardly be repeated in their original form; much less could they be developed further, as they had been by the Greek commentators. In the second place, Renaissance thought about the *De anima* became increasingly independent. The great controversies (such as De speciebus, intelligibilibus, De sensu agente, De intellectu agente) all seem to derive their essential dynamic not so much from the texts of Aristotle as from the new context and the new categories of the West. And the new categories themselves were involved in a rush of thought toward positions ever further removed from the original *De anima.*[60]

And while it lies beyond the scope of the present paper, one might speculate that, in the end, the ties between the *De anima* and Renaissance thought about the *De anima* became so tenuous that they finally broke. What the West had discovered and articulated could no longer be presented as an explication of Aristotle's unity of the sense with the sensible and of the intellect with the intelligible. It became more and more evident that what the West had produced was a cogent and powerful exposition, even if still inchoate, of the medieval and Renaissance experience of a

duality of two realms, one of mind and consciousness, and the other of brute, material things.

At this point the *De anima* ceased to be the organizing principle of the thought we have considered, and the axiom of unity was abandoned. With the abandonment of unity, the species, which had served as the main surrogate for the original unity, lost their reason for being. If they too were abandoned, then by a surprising mutation much of what we have studied as Aristotelian commentary on the *De anima* could emerge as components of new and autonomous anti-Aristotelianisms. One could attack the Aristotelian cosmos either from the standpoint of an independent realm of thought and meaning (and it is on this side that the commentaries on the *De anima* probably made their main contribution) or from the standpoint of an independent realm of thingts stripped of all the qualities found in mind. In any case, I have no doubt that medieval and Renaissance thinking about the *De anima* was an important, positive precondition of these later developments.

F. Edward CRANZ,
Connecticut College.

1. THOMAS AQUINAS, *Summa theologica* I, q. 75, a. 5, corp.
2. THOMAS AQUINAS, *In libros De generatione* (Venetiis, 1549), Praefatio., by Sixtus Medices.
3. GESAMTKATALOG DER WIEGENDRUCKE (Leipzig, 1925-), 2334.
4. For these editions, see F. E. CRANZ, *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501-1600* (Bibliotheca Bibliographica Aureliana XXXVIII) Baden-Baden, 1971. The work contains the Aristotle listings of the *Index Aureliensis*; special publications will hereafter be referred to by *Index Aureliensis* with the number.
5. *Index Aureliensis* 108.085; 108.474; 108.548; and 107.969.
6. A critical edition of the translation will be found in AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros,* ed. F. S. Crawford (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem) Cambridge, Mass. 1953, with a listing of the manuscripts and editions.
7. The best edition of the translation of James is found in ALBERTUS MAGNUS, *De anima,* ed. C. STROICK (= *Opera omnia* VII, 1) Münster, 1968, where it accompanies the Paraphrase of Albertus. On the translation, see L. MINIO-PALUELLO, « Le texte du « *De anima* » d'Aristote. La tradition latine avant 1500 » here cited from : *Autour d'Aristote* (Louvain, 1955), pp. 217-43 at 221-26. The article is reprinted photomechanically in L. MINIO-PALUELLO, *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam, 1972), pp. 250-76.
8. The revision of William of Moerbeke may be found most conveniently in the editions of Thomas Aquinas. I have here used THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis librum De anima commentarium* ed. P. F. Angelus M. Pirotta (Torino, 1959). On the translation, see MINIO-PALUELLO, *op. cit.,* pp. 226-30. We do have critical editions of translations by William of two Greek commentaries on the *De anima:* THÉMISTIUS, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote,* Traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum I) Louvain-Paris, 1957. JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le De anima d'Aristote,* Traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke (Corpus Latinum... III), Louvain-Paris, 1966.
9. The crucial chapter, Book III, 8, in William's translation reads in part as follows (ed. Pirotta p. 186) « ... quod omnia ea, quae sunt, quodammodo est anima. Aut enim sensibilia quae sunt, aut intelligibilia. Est autem scientia quidem scibilia quodammodo,

sensus autem sensibilia... Animae autem sensitivum, et quod scire potest, potentia haec sunt : hoc quidem scibile, illud vero sensibile.

Necesse est autem ipsa, aut species esse. Ipsa quidem igitur non sunt : non enim lapis in anima est sed species. »

10. On the fifteenth-century translations of Aristotle, see E. GARIN, « Le traduzzioni umanestiche di Aristotele nel secolo XV ». *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali, La Colombaria* VIII (1951), pp. 57-104.

11. On the translation, see MINIO-PALUELLO, *op. cit.*, pp. 231-33. Professor John Monfasani writes me that he knows of ten manuscripts containing the translation.

12. MINIO-PALUELLO, *op. cit.*, p. 232.

13. For the fifteenth-century editions, see GESAMTKATALOG DER WIEGENDRUCKE 2341 ; 2346. Many of the sixteenth-century editions will be found in CRANZ, *op. cit.*, p. 116.

14. I am using the 1496 edition (G. W. § 2341). The letter: Democritus Benedicto Fontanae is found at the beginning, sign. aa2.

15. *Ibid.* sign. u_1b, preceding the translation of the *De anima*. The revision of the translation does not seem to have been published, but the preface and a few excerpts may be found in: Josephus PASINUS, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei* (Taurini, 1749), pp. 102-04. On the translation, see MINIO-PALUELLO, *op. cit.*, pp. 233-7. On Argyropylus, see E. BIGI, in: *Dizionario biografico degli italiani* IV (1962), pp. 129-31. Argyropylus also lectured on the *De anima*. See K. MÜLLNER, *Reden und Briefe italienischer Humanisten* (Wien, 1899, pp. 43-53). There exists a *reportatio* of his lectures by Donatus Acciaiolus, and Professor Virginia Brown plans to edit a portion on the active intellect in: *Essays in honour of Anton Charles Pegis*, to be published by the Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto.

16. See, for example, the crucial passage in III, 8. I am using the edition of the translation which accompanies the commentary of Johannes Eck (Augsburg, 1520) : « dicamus animam ipsam ea universa quodammodo esse, quae sunt. Nam ea quae sunt, aut intelligibilia sunt aut sensibilia sunt ; atque scientia quidem est res eae quodammodo quae sub ipsam scientiam cadunt, sensus autem ipsae sensibiles... Sensitivum autem animae et id quod scientis affici potest, haec potentia sunt : hoc quidem id quod sub scientiam cadit, illud vero sensibile. Atqui necesse est aut res ipsas aut formas in anima esse. At non sunt in ea res ipsae profecto. Non enim ipse lapis in anima, sed forma lapidis inest. » (fo. xxxviia).

17. As a part of his campaign against the'atheists', Gentianus Hervetus translated the commentary of Philoponos and added a new translation of the *De anima* itself (Lugduni, 1544) = *Index Aureliensis* *108.089. A number of publications announce a translation by Petrus Alcyonius (see CRANZ, *op. cit.*, p. 116), but in the editions I have consulted the translation is actually that of Argyropylus; I now believe the Alcyonius translation is a bibliographical ghost.

18. MICHAEL DE PALACIO, *In tres libros De anima commentarii* (Salmanticae, 1557). Praefatio, unnumb. p. 4.

19. JOHANNES ECK, *Commentarii in de anima, etc.* (Augsburg, 1520). See fol. XLa. Dubium III. An phantasia sit sensus interior; and fol. XLVIIb Dubium I. An species intelligibilis sit ponenda...

20. AUGUSTINUS NIPHUS, *Collectanea ac commentaria in libros de Anima* (Venetiis, 1522). For THOMAS see e.g. *In libros de anima Aristotelis expositio* (Venetiis, 1507). There are other variations, e.g. *Liber de anima Aristotelis nuper per Johannem Argyropylum de Graeco in Romanum sermonem elegantissime traductus, cum commentariolis divi Thomae Aquinatis iterum explosa barbarie castigatis* (Wittenberg, 1509). Here we have not only a humanist translation but also a ' debarbarized ' Thomas !

21. *Libri duodetriginta ex Physiologia Aristotelis, interprete Francisco Vatablo, cum antiqua translatione ab eodem recognita* (Pars, 1518) sig. a_{ii}a (*Index Aureliensis* 107.850).

22. *Ibid.*

23. ARISTOTELES, *De anima libri tres cum Averrois commentariis et antiqua tralatione suae integritati restituta, His accessit eorumdem librorum Aristotelis nova tralatio, ad Graeci exemplaris veritatem, et scholarum usum accommodata, Michaele Sophiano interprete* (Venetiis, 1562). Epistola dedicatoria, unnumb. p. 1. For the complete edition, see *Index Aureliensis* 108.456.

24. *Ibid.* unnumb. p. 2.

25. ARISTOTELES, *De animo libri III, Ioachimo Perionio interprete. Eiusdem Perionii in eosdem libros observationes...* (Basel, 1533), p. 100. *Index Aureliensis* 108.249. On Perionius, see the article by A. STEGMANN, pp. 377-389.

26. The examples are taken from the glossary supplied AUGUSTINUS FABA in SAVILIANENSIS, *In tres libros De anima commentarii* (Saviliani, 1596).

27. ARISTOTELES, *op. cit.* (note 25, above), p. 3 (The Preface is dated 1548)

28. A. FABA, *op. cit.* (note 26 above) sign. A_1a ff.

29. See CRANZ, *op. cit.* (note 4, above), p. 116.

30. *Index Aureliensis* *108.708. On the preface of Casaubon, see J. GLUCKER, « Casaubon's Aristotle » *Classica et Mediaevalia* XXV (1964), 274-96.

31. F. SUAREZ, *De anima* IV, Cap. VIII, § 6 (*Opera omnia*, Paris, 1856, Vol. III, 742).

32. Jacobus ZABARELLA, *In tres ... libros De anima Commentarii* (Venetiis, 1605).

33. 431b21-432a1.

34. *De anima* III, 2 426 b 26 - 426 a 1.

35. *Ibid.* III, 4 430a 3-5 ; III, 5 430a20-21 = III, 7 431-a1-2.

36. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De anima liber cum mantissa*, ed I. Bruns (Supplementum Aristotelicum. II), Berlin, 1887, p. 86, 18-26. The statement on sense is found, p. 39, 13-14.

37. SOPHONIAS, *In libros Aristotelis De anima Paraphrasis*, ed. Michael Hayduck (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. XXIII, 1), Berlin, 1883, p. 126, 15-17.

38. GENNADE SCHOLARIOS, *Annotations sur les trois livres du De anima* in: *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* (Paris, 1928-1936), vol. VII, p. 452, 14-15.

39. THOMAS AQUINAS, *Summa theologica*, I, q. 85, a. 2, corp. and Ad 1. Compare also, *In De anima commentarium* II, Lectio XII, 377, p. 98.

40. *In De anima commentarium* III, Lectio VIII, 718 p. 170.

41. *Ibid.* II, Lectio XXIV, 553, p. 138. For a discussion of these passages within a systematic account of Thomas' position, see E. GILSON, *Le thomisme*, sixth edition (Paris, 1965), pp. 283 ff.

42. For Albertus Magnus, for example, see his *De anima* (note 7, above). Lib. III, Tract. 3, Cap. 12 (on *De anima* III, 8), Vol. VII, 1, pp. 223-224, and Lib. 2, Tract. 3, Cap. 6 p. 107, 38-82. For Siger of Brabant, see F. van STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, 2 vols. (Louvain, 1931-42) vol. I, pp. 137-138.

43. For an outline of the early Averroist tradition, see Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance* (Wroclaw, 1968).

44. Jacobus ZABARELLA, *De rebus naturalibus* (Venetiis, 1594), *De sensu agente* Cap. IV c. 850-51. Zabarella's commentary on the *De anima*, published posthumously (note 32, above) does not extend to Book III, 8 of the *De anima*. While the *De rebus naturalibus* is an independent work, Zabarella insists again and again that his only purpose is to expound the position of Aristotle; see, e.g. *De mente humana*. Cap. I c. 925-926; *De mente agente*, cap. I, c. 1022. For a general introduction to Zabarella's doctrine of knowledge, see A. POPPI, *La struttura del sapere in Giacomo Zabarella* (Padova, 1970).

45. ZABARELLA, *op. cit. De speciebus intelligiibus*, Cap. V c. 1004.

46. Francisco SUAREZ, *De anima* (note 31, above) III, 1, 4 p. 614. For an introduction to Suarez' doctrine of sensation and knowledge, with bibliography, see S. CASTELLOTE CUBELLS, *Die Anthropologie des Suarez* (Freiburg-München, 1962).

47. Franciscus PICCOLOMINEUS, *In tres libros Aristotelis De anima* (Venetiis, 1602), fol. 191a.

48. GUILLELMUS DE OCCAM, *In secundum librum Sententiarum*, q. XV, prima conclusio (*Opera Plurima*, Lugduni, 1494-6. [Reprint, London 1962]. Vol. II, sig. E_{iiii}ab at O; E_8ab at SS.

49. AUGUSTINUS NIPHUS, *op. cit.* (note 20, above) fol. 71 a. In his commentary, Niphus also makes use of approaches we have already seen, e.g. « ... quia anima non est omnia materialiter, sed intentionaliter, quia non lapis ipse est in anima, sed lapidis species, quae est intentio sine materia » fol. 71 a) ; «... Ex his patet animam esse omnia quodam modo, non autem simpliciter. Cum enim anima non constet his principiis, quibus res realiter constant, non est omnia simpliciter. Cum vero constet formis, quae sunt ipsae res secundum quid ac similitudinarie, est res omnes secundum quid ac quodammodo. Verum cum non constet rerum formis, sed formarum intentionibus... ergo est anima quodammodo omnia intentionaliter. » (fol. 71 b).

50. JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divisione naturae* II, 8 (Patrologia Latina, vol. CXXII, 535).

51. PETER ABELARD, *Logica*, « *Ingredientibus* », ed. B. Geyer in *Peter Abaelards Philoso-*

phische Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI, 1-3. Muenster 1919-27) XXI, 1 p. 20, 31-33.

52. In a full discussion, one should surely also take account of the new contrast of *objective* and *subjective* and the new definition of *reale*, but it seems that these are less directly connected with the *De anima* than the four terms here chosen.

53. For the translation from the Arabic (note 6 above) compare III, 8 431 b 26 f. p. 503. Necesse est enim ut entia sint aut ista, aut forme. Et non sunt ista ; lapis enim non existit in anima sed forma. It will be remembered that Argyropylus also translates *eidos* in III, 8 by *forma*. However in earlier passages where the Greek has *morphé kaï eidos*, Argyropylus goes back to the medieval translation, *forma et species* as for 407b24, 412a8, and 414a9 = fol. VIIIb, XIa, and XIIa of the translation (note 16, above). Augustinus Niphus in his *De intellectu* discusses the two different translations of William of Moerbeke and of the version from the Arabic ; see E. P. MAHONEY, *The Early Psychology of Agostino Nifo* (Dissertation, Columbia University, 1966. University Microfilms 67-801) p. 712. Mahoney cites *De intellectu* I, Tract. 5, Chap. 40, fol. 57v.

54. E. C. AVERROES, *op. cit.*, p. 22 for the translation of 403b3. Intentio alicuius est hoc... ; see also the Index Graeco-Latinus p. 555.

55. Compare AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 3, § 5 Patrologia Latina XLII, 1060. ZABARELLA, *op. cit.* recognizes this classic usage of *intentio* in *De visu*, cap. VI c. 882 but he says the philosophers have applied *intentio* to « omnem animi conceptum significandum... et omnem speciem... ; haec enim quatenus est species spiritalis reale objectum repraesentans, dicitur esse illius intentio, id est imago in anima.

56. See, for example, G. VERBEKE, *L'Evolution de la doctrine du « pneuma » du Stoïcisme à S. Augustin* (Paris-Louvain, 1945).

57. E. g. *De Trinitate* XI, 2, 6, *Patrologia Latina* XLII, 988.

58. ARISTOTELES, *De interpretatione* I, 1 16a3-9.

59. AMMONIUS, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 5), Berlin, 1897, p. 20, 19-23.

60. To cite only a few illustrations, Suarez further diminishes the traditional force of *similitudo* when he argues : « Species intentionales non representant formaliter objecta, sed effective tantum » (*De anima* III, 2, 20 p. 620) ; and: « ... propriam univoceque dictam similitudinem debere esse realem... illam vero aliam intentionalem, analogice tantum dici. » (*Ibid.* III, 2, 26 p. 622). And while one should not over-emphasize mere terminology, both Zabarella and Suarez see thought as moving toward what is « clear and distinct ». ZABARELLA, *op. cit. De mente agente*, Cap. VI, c. 1031 ; SUAREZ, *op. cit.* IV, 5, 4, p. 735.

LES OBSERVATIONS SUR ARISTOTE DU BÉNÉDICTIN J. PERION

Dans cette longue histoire compliquée et parfois fastidieuse de l'aristotélisme aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles [1], quelle place faire à Joachim Périon, ce moine de l'abbaye voisine de Cormery, qui lui consacra, ou à peu près, sa vie ?

Né vers 1499, après avoir fait sa profession avant sa vingtième année, il se rend tôt à Paris, où il passera vingt ans. Bien protégé par Denys Briçonnet et Th. Bohier [2], il devient docteur en Sorbonne en 1542. C'est à ce titre qu'il est chargé en 1543, par ordre royal, avec Danès et Gouvea, d'examiner l'œuvre de Ramus qui a choisi pour défenseurs Quintin et Jean de Beaumont.

Ce choix était très justifié. En trois ans, Périon venait de publier un Commentaire à l'*Ethique* d'Aristote [3] (1540), édité les *Topiques* (1541), la *Politique* (1542). L'essentiel de sa position ressort d'un *De optimo genere interpretandi* [4], paru dès 1540, auquel il ne cessera de renvoyer dans ses commentaires ultérieurs.

Après s'être intéressé au moraliste et au logicien, il s'attaque à la doctrine d'Aristote et publie ses traductions latines du *De natura* (1545), du *De cœlo*, les *Parva naturalia* et les *Meteorologica* (1552), tout en travaillant à compléter l'*Organon*, qu'il publie intégralement en 1548.

Il abandonne alors Aristote pour quelques années et se consacre à quelques œuvres chrétiennes : Justin, Chrysostome, Clément de Rome, deux textes d'Origène [5], une *Vie des patriarches*, une du Christ, de la Vierge et de Jean-Baptiste.

Il a néanmoins à s'occuper indirectement d'Aristote en cette période. Nicolas de Grouchy [6] reprend en un volume la traduction latine de Périon et la corrige à son goût. Périon proteste en 1554 dans une *Oratio in N. Groscii calumnias* de près de deux cents pages. En vain : Grouchy, qui survécut treize ans à Périon, continua à refaire à mesure la traduction de Périon. Querelle stérile : Grouchy est dans le camp de Gouvea et de Périon. Ses *Dialecticæ præceptiones* prolongent en 1560 la bataille contre Ramus, dans le même sens que le bénédictin de Cormery. Celui-ci a repris sa publication d'Aristote avec les *Categoriæ*, le *De interpretatione* et la *Physique*, parues en 1558, à la veille de sa mort.

Que représentent ces vingt années d'application aristotélicienne chez Périon ? Essentiellement un travail philologique, à la lumière du seul Cicéron, considéré comme le plus fidèle traducteur d'Aristote et son meilleur interprète. Toute sa pensée se résume dans cette remarque à ses *Observations* (p. 28) : « Que Cicéron n'a-t-il eu de plus grands loisirs... il eût apporté une grande lumière à ces ouvrages d'Aristote[7]... »

Dans ses remarques, comme dans les utiles index[8] qu'il propose, ses principes sont les suivants : la pire infidélité est le mot à mot, un décalque mécanique est une triple trahison ; en premier lieu le mot latin choisi apparemment le plus proche du grec est en fait un faux sens. Ainsi l'équivalent de σκέψις n'est pas *consideratio* mais *disputatio*, celui de τάξις est plutôt *collocatio* que *dispositio ;* en second lieu, le mot-à-mot obscurcit le sens, déjà si difficile à dégager souvent chez Aristote ; enfin, dans ce même souci de clarté, le même mot grec, selon son contexte, oblige parfois à user de termes latins différents.

Le second principe procède bien de la lutte humaniste contre la lourdeur — pis, l'obscurantisme — scolastique. Qu'est-ce qu'une *propositio conditionalis ?* un *genus generalissimum ?* Comment comprendre *duci ad inconveniens ?* Est-ce « être amené à une absurdité », ou à une « simple discordance logique », ou au contraire « suivre une bonne voie syllogistique » qui dénonce les constructions sophistiques ? Pour Périon, la traduction par *urgeri incommodo* lève l'ambiguïté : la dernière interprétation était la bonne.

Qu'est-ce qu'une *demonstratio circularis ?* Remplacée par *mutua probatio* tout devient clair. Quel sens donner à *in plus esse ?* Le grec (ἐπίπλεον ὑπάρχειν) est pourtant compréhensible. Périon propose *latius patere,* ce qui est clair, mais est-ce exact ?

Dans bien des cas, Périon se montre sourcilleux. Il remplace *simpliciter* par *omnino, universaliter* par *universe,* sans autre raison à fournir que les deux premiers termes ne sont pas cicéroniens. Le même motif lui fait éliminer pour ἐπιφάνεια, *superficies* qui certes n'est pas satisfaisant pour le sens. Mais l'*extremitas* cicéronien nous en éloigne plus encore.

Le difficile συμβέβηκος[9] devient, selon le principe des différences exigées par le contexte, tantôt *attributio,* tantôt *consequens.* Si l'on hésite à se prononcer pour ou contre Périon dans chaque cas, on voit le danger du principe.

On ne saurait en tout cas l'approuver d'avoir écarté *syllogismus* pour lui substituer *ratiocinatio.* Ceci mène loin et en particulier condamne sa rigidité dans la querelle contre Ramus, puisque précisément cette *ratiocinatio* est le principe même unificateur de Ramus, rapprochant logique, dialectique, grammaire et rhétorique. Si substituer *enunciatio* à *propositio* n'est pas trop grave, remplacer *prima figura* par *prima forma* efface une distinction essentielle. La postérité a eu raison de ne pas le suivre dans la traduction de *De generatione et corruptione* auquel il substitue fâcheusement *De ortu et interitu.* Il est d'autre part le seul à ma

connaissance à remplacer le traditionnel *De anima* par un *De animo,* substitution[10] sur laquelle il ne s'explique pas, et son « correcteur » N. de Grouchy le suit sans broncher sur ce point.

A confronter, par exemple, sur un texte célèbre, la traduction d'Argyropoulos, reprise telle quelle par Lefèvre d'Etaples et celle de Périon, y a-t-il réel progrès ? Sur le plan esthétique, certainement : le latin de Périon est d'une rare élégance. Comme il ne manifeste d'aucun trahison grave de la pensée d'Aristote, elle paraît donc préférable. Il n'est pas sûr pourtant que ce mérite que s'attribue Périon d'être plus clair, donc plus accessible, apparaisse aussi nettement.

Quand on suit le net découpage de Lefèvre, sa fidélité au texte, à quelques condensations près, souvent heureuses, quand on y ajoute le commentaire parfois pédestre et rugueux de Clichtove, le latin plus fluide de Périon apparaît parfois un peu évanescent, d'un point de vue strictement pédagogique. Or Périon, comme ses prédécesseurs, s'adresse d'abord au public estudiantin. Toutefois, si l'on prend par exemple le texte difficile du *De anima — De animo* pour Périon — la traduction latine de Périon suit mieux les discussions successives d'Aristote contre les hypothèses de ses prédécesseurs que le texte trop sec de Lefèvre.

Il est sûr en tout cas que, si les commentateurs modernes — Hancke, de Corte, Tricot — tentent d'expliciter le sens, il est parfaitement possible de suivre sans trahison sur l'original, tel que nous le présente la critique contemporaine, le texte de Périon.

Dans ses deux *Discours* contre Ramus, Périon n'insiste pas trop sur l'agressivité de son adversaire à l'égard d'Aristote, bien qu'il se scandalise comme ses contemporains de la gamme de termes injurieux que celui-ci utilise[11]. Il fait preuve à la fois d'indulgence et de finesse — et l'avenir lui donnera raison — en dégageant tout ce qu'il y a de valide dans l'argumentation de Ramus : le coupable n'est pas Aristote, mais ceux qui nous ont transmis un texte trafiqué, en particulier Apellicon et Andronicus. Il suffit d'objecter que Cicéron et Pline ont lu, eux, le véritable Aristote.

D'autre part Ramus n'a pas tort absolument de rapprocher des disciplines voisines et de montrer l'unité de la science. La rhétorique ne forme pas seulement l'orateur, mais le citoyen. Et Périon souligne avec ingéniosité qu'elle entretient des rapports complémentaires avec le droit et la politique : *le juge est tourné vers le passé, le sénat, à travers le présent, prépare l'avenir* (p. 384). En outre, Ramus sait bien deux choses, par-delà ses observations : Aristote et Platon ne peuvent s'opposer absolument (p. 408) et Ramus sait bien lui-même tout ce qu'il doit à Aristote[12]. Enfin, Ramus en élargissant le cadre de la philosophie, en cherchant les témoignages dans l'ensemble de la production littéraire et plus particulièrement chez orateurs et poètes, ne fait que réaliser l'esprit de l'époque, dominée par Cicéron, comme l'est Périon lui-même.

Ces importantes concessions faites, il faut pourtant aller aux vrais problèmes et Périon hiérarchise ses griefs. Griefs relativement secondaires : la vanité de Ramus, qui se proclame novateur absolu, quand chacun sait qu'au moins Valla et Agrippa sont ses maîtres et ses modèles et lui ont appris, — ce que personne ne conteste plus en 1540, — que l'enseignement scolastique adhère mal à la réalité, abuse du principe d'autorité et méconnaît les vrais progrès de l'esprit. Ramus eût mieux fait de proclamer tout net que ce n'était pas Aristote qu'il visait, mais Tartaret ou Jean Pena ; que d'autre part, et sans les confondre ensemble, les attaques d'Agrippa sur l'*Incertitude et la vanité des sciences* battaient en brèche une connaissance d'essence aristotélicienne [13].

En second lieu, Ramus fait un peu trop flèche de tout bois. Traiter Porphyre d'impie et dangereux, ce serait affirmer que quiconque n'a pas connu la vérité chrétienne devrait être exclus de la quête humaniste et par exemple Tertullien, Origène, Cicéron, Lucrèce et plus encore celui que Ramus se donne pour patron absolu, Platon.

Les vrais griefs sont ailleurs. Prétendre apporter des méthodes meilleures et plus commodes — outrecuidance mise à part — c'est laisser croire aux insuffisances des Anciens, et tout particulièrement d'Aristote, qui ne peut ni être amélioré ni simplifié. On juge déjà les résultats néfastes de l'enseignement ramiste, en public et en privé : chacun, dupé par les promesses de Ramus, croit surpasser Aristote en six mois de philosophie et porter des jugements de pseudo-savant dans tous les domaines scientifiques, qui exigent tant de patience et de modestie...

Et en effet que d'erreurs graves dans la *Dialectique* de Ramus ! Et déjà sur les principes. La dialectique n'est pas l'ensemble de la logique, encore moins d'une logique élargie jusqu'à englober l'ensemble des connaissances, la grammaire et la rhétorique (*Orat.* I, p. 431-33). C'est une partie distincte de la logique, *l'art de disserter avec probabilité en deux sens opposés sur tout problème posé* (*De dial.* 1) [14].

Périon répétera inlassablement ce *probabiliter*, qui est toute la question. Ramus en effet représente à la fois un excès de prudence et une grande témérité. De prudence, car, dans une dialectique universelle, qui entend prononcer un jugement, si l'esprit humain hésite, doute ou se trompe, il n'est plus de domaine ni de méthode certains. Or Aristote, avec les catégories et le syllogisme, est inattaquable sur ces points ; mais l'excès de témérité l'emporte chez Ramus à chaque page. Ténacité dangereuse de mêler science exacte, grammaire, rhétorique et théologie. Celle-ci, art de la sagesse, entretient des rapports certains avec la philosophie et la dialectique : elle est néanmoins d'un autre ordre. De même, la grammaire et la rhétorique, qui posent toutes deux — de façon d'ailleurs diverse et non réductible à l'unité — le problème de l'adéquation du mot et de l'objet, n'ont qu'un rapport partiel avec les mathématiques.

Il existe deux sortes de vérités : naturelle et absolue ou relative à l'homme. Ainsi la douleur : elle ne relève ni du genre, ni de la définition, ni du propre, ni de l'accident ; ce type de question n'appartient pas à la dialectique (*Dial.* p. 26). Celle-ci a pour rôle de répondre *vraisemblablement*

aux trois questions : An sit ? quid sit ? quale sit ? Elle a sa manière propre d'explorer un problème, mais l' « explication » διαίρεσις qu'elle en donne n'a pas la certitude que prétend lui donner Ramus, alors qu'il ne distingue pas ce qui chez Aristote mène au jugement vrai, selon un ordre simple et concret et des principes irréfutables. Il est donc nécessaire de distinguer entre *proponere, sumere, concludere* et s'il y a accord nécessaire entre l'*assumptio* et la *propositio*, de même qu'entre l'intuition et la démonstration, on ne peut, comme le veut Ramus, tout affirmer également de tout.

En outre vouloir placer sur le même plan grammaire, rhétorique et dialectique, c'est ajouter à la double confusion de la terminologie et de la finalité. Le rôle de l'art de dire — qui n'est pas sa fin — n'est d'ailleurs pas commun en grammaire et en rhétorique. La grammaire a son vocabulaire et sa fonction propres ; la rhétorique tend plus à persuader qu'à démontrer et cherche des règles de disposition et d'élégance. A cette absence de rigueur Ramus ajoute une confusion nouvelle, en forgeant des mots nouveaux, sans besoin réel, en ajoutant de nouvelles divisions, des catégories imaginaires.

Surtout Ramus, en contestant la méthode elle-même — c'est-à-dire l'indispensable base pédagogique — laisse croire que l'esprit moyen, naturellement bien fait n'a besoin que de guide, non de doctrine [15] et que cet « art » du maître consiste à donner confiance au disciple sur ses seules vertus naturelles : bonne intention et louable optimisme, mais dangereux et illusoire pour les esprits mal faits et trop peu armés de la patience nécessaire.

Périon exagère sans doute les faiblesses du système et oublie les nuances importantes présentées par Ramus lui-même entre science et opinion, invention et jugement, et le cadre tout aristotélicien — en dépit des attaques plus visibles que réelles — de l'analyse des « opposés, répugnants, semblables, plus et moins »... de la première partie de la *Dialectique*, consacrée à l'opinion et à l'invention et plus encore de la seconde partie, paraphrase des *Analytiques* aristotéliciennes.

Toutefois, il est bien évident qu'illustrer, par exemple, la catégorie du *sujet* (« à qui quelque chose est adjointe ») par une traduction de Peletier du Mans de quelques vers des *Géorgiques* sur la préparation climatique des labours, ne correspond guère à la rigueur logique de la relation spatiale des éléments et de leur combinaison physique qui, chez Aristote, permet leur décomposition analytique entre matière, forme et composé, ou rapprocher la nature du témoignage sensoriel aristotélicien de quelques vers de Properce, traduits par Ronsard, exprimant la manie naturelle de parler de ce que l'on connaît :

> « Des ventz parle le marinier,
> Le laboureur de ses toreaux... »

Le souci de vulgarisation de Ramus frise ici l'irrévérence ou l'inconscience.

La *Dialectique* de Périon (1543) entreprise, dit la dédicace à Jean du Bellay « en raison de la tempête présente », répond en fait au *Dialecticæ partitiones* et aux *Dialecticæ institutiones* de Ramus, à la fois plus polémique, mais foncièrement moins audacieuses. Pour Périon, au moment de la *Dialectique* française de Ramus (1555), la cause est entendue. C'est Charpentier qui prendra le relais de la critique antiramiste.

La Dialectique de Périon n'est qu'une longue mise au point positive de ce que rectifiait les deux Discours contre Ramus. Ce gros ouvrage de près de quatre cents pages représente à la fois une synthèse méthodique de l'*Organon*, avec références occasionnelles aux autres œuvres d'Aristote, en particulier à la *Morale* et à la *Métaphysique*, et un démarcage systématique des erreurs ramistes.

Divisé en trois livres — le deuxième étudie la Dialectique proprement dite, le troisième les conditions du *jugement*, c'est-à-dire les lieux communs, le syllogisme, à partir des *Catégories*, des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*. Le premier n'est qu'une longue mise au point des différences nécessaires entre grammaire, logique, rhétorique et dialectique proprement dite, paraphrase stricte des *Catégories* et des *Secondes analytiques*. Il insiste surtout sur les points suivants : sur l'approche d'un problème, Aristote a fixé quatre questions solides, non que tout y entre, mais il est impossible d'en apporter une cinquième utile ; sur la substance, il faut distinguer deux espèces : les premières qui sont saisies par le sens et l'intelligence — *grosso modo* tout ce qui est accessible à la raison humaine, concret ou abstrait —; les substances secondes, essences que l'on peut affirmer, non démontrer : Dieu, les anges, les âmes. La délicate notion de qualité se simplifie chez Périon : il se contente d'opposer l'*habitus* (état moral) à l'*affectio* (état passager), la *naturalis vis* (innée) aux *qualitates possibiles*, sans insister sur l'application des critères de similitude, de plus ou de moins, de relativité.

Ainsi toute la finalité de la *Dialectique* de Périon nous semble fondée sur le souci d'une articulation logique hiérarchisée, moins compliquée que chez Aristote et peut-être plus rigidement différenciée, et sur la sauvegarde, contre le sensualisme latent de Ramus — en dépit de ses affirmations idéalistes — des notions transcendentales aristotéliciennes, sauvegardant le monde des essences et le rôle de l'intuition, face à une trop étroite raison discursive. Thomisme, dira-t-on. Oui et non, dans la mesure où Périon semble moins se soucier de la sauvegarde des postulats chrétiens et n'est pas loin d'admettre une philosophie essentialiste, qui participe à cette laïcisation de la pensée, caractéristique fondamentale de l'époque, ou plutôt à ce divorce accusé entre un esprit qui demeure foncièrement religieux sur le plan individuel, et abandonne des positions rigoristes et dominatrices au niveau collectif.

Ces remarques sur la *Dialectique* de Périon nous mènent à un problème plus central. Quel est l'Aristote de Périon ? C'est en traducteur qu'il l'aborde et en cicéronien convaincu : il l'est d'autant plus que le problème

ne se pose plus en 1543 sur le plan socioculturel où, en 1528, l'avait placé Erasme.

Périon considère Cicéron comme un philosophe authentique, fidèle à la double tradition de Platon et d'Aristote. Périon en tire ses principes rigides du *De optimo genere interpretandi*.

Une découverte le renforce dans cette attitude. Le *De universitate* de Cicéron comporte, chacun le sait, des lacunes. On n'ignore pas non plus que Cicéron suit de près le *Timée*. Le recours à un manuscrit parisien [16] lui permet de mesurer exactement l'importance de la lacune. Périon publie face à face les textes grec et latin et détermine visuellement que ce qui manque chez Cicéron est *Timée* 27 d-46 c.

D'autre part, une analyse méthodique des sources de Ramus, afin de mieux déterminer les infidélités du nouveau disciple, conduit Périon à retrouver et à classer ce qui est commun à Aristote et à Cicéron, ce qui vient du seul Cicéron, ce qui est pur platonisme, ce que Ramus invente. Il croit constater que le mauvais, chez Ramus, est de sa seule invention ; mais que le bon provient à la fois d'Aristote, Cicéron, Quintilien et Boèce.

Il aurait donc pu exister entre les deux hommes, sinon une communauté de vues, du moins un terrain d'entente autour de Cicéron.

Vrai en théorie, ce constat se heurte en réalité à deux oppositions irréductibles. Pour Périon, Ramus n'est pas plus vrai cicéronien qu'aristotélicien. Il conserve le vieil arsenal verbal scolastique, même lourd et impropre, ou innove loin du vocabulaire strict et complet de Cicéron. Quant à son cicéronianisme, Ramus n'en garde qu'une vague teinture doctrinale, méconnaissant la rigueur philosophique de l'auteur des *Tusculanes*, méconnaissance d'autant plus éclatante qu'il n'a pas vu en Cicéron mieux qu'un disciple, un « restituteur » de l'aristotélisme authentique.

Les *Observations sur Aristote* se fondent sur la nécessité conjointe de bien fixer, à partir d'un index cicéronien, la terminologie dialectique et d'en exprimer toutes les conséquences philosophiques qui résultent de ce choix.

C'est d'abord souligner le caractère authentique des écrits qui nous sont parvenus du Corpus aristotélicien et de la rectitude des principaux interprètes antiques : Alexandre d'Aphrodise, Simplicius, Themistius, Porphyre [17], Théophraste et leur héritier direct, Cicéron.

Ramus a jeté beaucoup de confusion dans une tradition solidement établie.

En second lieu, c'est l'aspect organique, hiérarchique et totalitaire du système d'Aristote que Périon tente à son tour de mettre en évidence.

Parti de l'*Ethique* et du problème posé par la traduction latine, Périon, qui a visiblement exploré soigneusement toute l'œuvre de Cicéron, est arrivé aux conclusions suivantes :

1) La comparaison page à page de Platon et de Cicéron prouve la possibilité de tout traduire du grec à partir du seul Cicéron, à cette réserve près que parfois le français répond mieux que le latin lui-même [18].

2) Le latin, même cicéronien, affaiblit souvent l'original[19]. Il y a donc lieu, en évitant un trop scrupuleux mot à mot de rendre de la force au sens, le danger restant d'éviter la paraphrase.

3) Les traductions antérieures[20] contiennent des faux sens d'inégale gravité. On a toujours traduit ἀγαπητόν par *amabile.* C'est à la fois faible et inexact : il faut *præclare.* En outre, le même terme, dans une langue où la polyvalence des sens est beaucoup plus grande qu'en latin, exige qu'en tenant compte du contexte, on diversifie. Question délicate, sur des mots essentiels. Ainsi : Λόγος seul, équivaut tantôt à *verbum,* tantôt à *sententia,* ou *dispositio,* mais κατὰ λόγον ne peut se traduire que par *ex ratione.*

Périon attache une importance extrême aux prépositions : il ne manque pas une occasion de rectifier ses adversaires successifs d'une manière souvent sourcilleuse, en particulier sur κατὰ (*ex*) et περί (*propter*).

Sur ces bases, auxquelles il renvoie toujours, il va édifier une traduction d'Aristote toute cicéronienne, pour laquelle toutefois l'élégance ne sera pas sacrifiée au sens. Il sera amené, pour sauver des mots techniques, à compulser son Cicéron pour une justification *a posteriori,* qui ne s'imposait vraiment pas.

En troisième lieu, Périon commente, et sa manière ne ressemble guère à celle de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Que Périon soit plus proche qu'il ne semble de Ramus, on l'établirait sans trop de peine sur bien des affirmations partielles de leur œuvre respective : distinctions chez Ramus, comme nous en avons signalé plus haut quelques-unes ; rapprochements chez Périon de Platon et d'Aristote, liens entre théologie, cosmologie, astronomie et physique ; parenté de la grammaire, de la rhétorique et de la logique, grâce à une dialectique comprise en un plus large sens ; usage commun dans un texte philosophique de citations puisées à tout l'arsenal des orateurs et des poètes.

Mais la meilleure preuve nous est fournie par Ramus lui-même dans le texte qui renferme le fond de sa véritable attitude envers Aristote. C'est la *Defensio pro Aristotele* (Lausanne, 1571), ultime ouvrage publié de son vivant.

Ramus y soutient sans paradoxe contre Sckegius « *Ramus Aristotelem sequitur et defendit* » (p. 7).

La préface pose clairement qu'une légitime comparaison ne doit pas reposer sur un parallèle entre Aristote et lui, comme l'a fait malicieusement Schkeg, mais entre Aristote et eux deux, ce qu'il fait, et sa démonstration est convaincante.

En seize points, il montre qu'il a conservé les partitions d'Aristote. Schkeg définit la dialectique « *disceptatrix veri et falsi* », en quoi il fait une erreur, qu'on a justement reprochée à Ramus. Lui, la définit, trop elliptiquement peut-être : « *ars bene disserendi* ». Platon, Aristote et Cicéron sont souvent d'accord, comme le voulait, lui le premier, Ramus. Aristote n'a pas rejeté de ses illustrations philosophiques historiens et poètes : Ramus en a seulement étendu l'usage. C'est l'*usus naturalis,* constamment recommandé par Aristote lui-même.

Certes Ramus n'est pas le singe d'Aristote : il modifie, regroupe, ajoute. C'est que dans l'*Organon,* préceptes et principes ne sont pas assez distingués (p. 25) et les règles sont souvent dispersées (p. 29). La critique des dix catégories ramistes repose sur une mauvaise volonté de la comprendre. Il ne trahit, ne simplifie ni ne complique Aristote, sinon qu'il est exact qu'il a bien voulu ramener toute la logique à quelques remarques (*nota*) très générales, que chacun puisse apprendre en peu de temps.

Où est le mal quand tous ses adversaires reconnaissent la difficulté, voire l'obscurité du texte aristotélicien ?

Ramus revient à plusieurs reprises sur l'éternel reproche qui lui est fait : ne pas avoir distingué *nécessité* et *probabilité, inventio, dispositio* et *judicium.* On a souvent forcé sa pensée, mais en outre si l'on donne au *judicium* tout son sens dialectique, ce jugement ne saurait être distinct selon les sciences, comme l'affirme Schkeg, mais bien fondé sur les mêmes principes en *Physique,* en *Métaphysique,* en *Logique* comme le recherche Aristote dans l'*Organon.* Mais c'est un jugement tout humain, avec sa fragilité.

Périon n'a pas connu ce texte de Ramus, et c'est dommage. Eût-il repris la plume vengeresse, fait amende honorable ou conservé ce silence énigmatique qu'il a gardé durant dix ans à l'égard de Ramus, de 1547 à sa mort ?

Périon, dans l'histoire de l'aristotélisme du XVI[e] siècle, représente un maillon intéressant de la transformation qui s'opère de 1540 à 1570.

L'âge n'est plus des coups de boutoir portés à l'aristotélisme par Ockham et ses disciples et l'on ne se contente plus guère des scolastiques traditionnels, tels que Tartaret, encore que les innombrables commentateurs de Pierre d'Espagne, avec sa définition ambiguë de la *Dialectique* (*ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum viam habens,* mais reprenant en note la pure définition aristotélicienne : *Sola dialectica probabiliter disputat de principiis*) aient prêté à toutes les innovations contradictoires.

Le premier humanisme avait mené simultanément à la critique philologique, à l'éclectisme, à la primauté de l'éthique, aux soucis de réformes sociales immédiates, à un retour à une plus nette distinction de la philosophie et de la théologie, malgré les tendances syncrétistes du néo-platonisme, qui trouvèrent tôt leur terrain de prédilection dans le domaine de la création poétique[21].

En France, Lefèvre d'Etaples avait réussi la difficile gageure de rester toute sa vie un fidèle aristotélicien et de faire une place à Ficin, à Lulle, au Pseudo-Denys, en travaillant parallèlement sur le pur terrain de l'exégèse.

Budé en 1534 avait sanctionné le bilan de sa génération par le *De transitu hellenismi ad christianismum* qui, sans être ni reniement ni constat désenchanté, marquait durement les bornes de la sagesse païenne et de la foi.

L'essor des facultés des arts avait suivi l'exemple de l'Italie. Dans le domaine pédagogique Erasme, Budé, Vivès[22] se rejoignaient dans un souci de former l'homme et le citoyen, dont l'idéal s'incarnait dans l'« orateur ». Cete orientation préparait le succès prodigieux du *Cortegiano* et le renouveau de Cicéron, résumé dans l'*Oratio de laudibus eloquentiæ et Ciceronis* de Latomus, publié à Paris en 1535.

Par-delà la révolte de Ramus contre le principe d'autorité, il y a chez lui le souci d'éviter les dichotomies ou les dispersions en train de s'accomplir dans le domaine trop foisonnant de l'humanisme.

L'œuvre de Périon, même sans la querelle ramiste, serait apparue comme une tentative de conciliation entre les courants divergents de son âge et de rénovation d'un Aristote en voie de morcellement.

Vatable, élève de Lefèvre et d'Aléandre, y avait cherché les assises de la philosophie naturelle, en traduisant la *Physiologie* (1518), les *Météores* (1532), les *Météorologiques* (1541), le *De generatione* et le *De Sensu*, réédités séparément en 1546, mais groupés avec les textes sur la *Physique* et le *De anima* dans la traduction de Lefèvre en 1533. Budé s'était contenté de traduire en latin le *De mundo* (1535), mis en français par Meigret en 1541. Périon, lui, d'abord intéressé, on l'a vu, par la *Morale* et la *Politique*, ressent l'intérêt de restaurer d'abord l'*Organon*. Pris ensuite à son jeu cicéronien, il ne fera que compléter peu à peu sa traduction de l'œuvre aristotélicienne.

Avec lui et après lui, le mouvement se prolonge dans deux directions. D'une part, P. Galland, tout en condammant en 1551 la « nouvelle académie » de Ramus, n'oublie pas qu'il est le restaurateur de l'*Institution oratoire* de Quintilien et va dans le sens où ne s'opposent plus Ramus et Périon, d'un rapprochement de la logique et de la rhétorique. Charpentier, outre ses douze ans de polémique contre Ramus (1555-1567) et une édition de la *Divine sapience* pseudo-aristotélicienne, consacrera la fin de sa vie au gros ouvrage de conciliation de Platon et d'Aristote.

Turnèbe confirme l'orientation cicéronienne de Périon, non seulement en reprenant la dispute contre Ramus sur ce terrain précis, mais en consacrant l'essentiel de ses commentaires à l'œuvre de Cicéron, confirmant et renforçant l'aspect juridique de la *Politique* d'Aristote par un parallèle avec le *De legibus*. Riolan[23], le dernier et le plus sérieux adversaire de Ramus, sera le seul à maintenir le débat au niveau métaphysique.

D'autre part, le mouvement amorcé au début du siècle, donnant tantôt la préférence au moraliste ou au politique, tantôt à la doctrine scientifique, reprend en pleine querelle ramiste. Le Plessis traduit en français l'*Ethique* en 1553, que retraduit N. Taillepied, en y adjoignant la *Physique*. G. Hervet l'avait rééditée avec les *Parva naturalia* dès 1559. La *Politique* interviendra dans les innombrables traités de philosophie politique dont l'essor ne commence vraiment que dans le dernier tiers du siècle.

Pour toutes ces raisons, l'œuvre de Périon apparait comme sans lendemain. Plusieurs auraient pu être ses disciples ou du moins sauvegarder le souvenir de son œuvre.

Ph. Canaye, qui présente en un bien mauvais moment[24] une traduction libre complète de l'*Organon* (« puisé de l'*Organe* d'Aristote »), n'a pas un

mot pour ses devanciers. Surtout il modernise la présentation, en prenant tous ses exemples aux réalités françaises contemporaines.

Denis Lambin, dont une édition monumentale de Cicéron en 1566 domine une œuvre variée, ne retient dans son travail philologique sur Aristote que l'*Ethique* (1558) et la *Politique* (1569). Deux de ses discours au Collège royal traitent des sujets même de Périon, sans qu'il en souligne la parenté : en 1568, un *De Philosophia cum arte dicendi conjungenda*, en 1570, un *De utilitate linguæ græcæ et recta Græcorum latine interpretandorum ratione*.

En fait, de ses deux postes successifs au Collège royal, professeur d'éloquence et de philosophie grecque, le premier l'a toujours emporté : il est demeuré l'homme du discours *De laudibus litterarum*, dans le sens de Ramus, dont il était d'ailleurs l'ami.

Les vrais continuateurs de Périon — qui l'ont sans doute ignoré eux aussi — seront d'une part les Jésuites, rééditant inlassablement sur des textes latins de confrères espagnols, notamment le *De anima*, et d'autre part, les rédacteurs de dictionnaires. Le *Lexicon Ciceronianum græco-latinum* d'Henri Estienne en 1557 semble sorti tout droit des positions théoriques de Périon. Outre que l'auteur ne le dit pas, — et une confrontation méthodique soulignerait bien des différences, les deux *Thesaurus* grec et latin feront vite oublier ce premier essai d'Estienne. Mais déjà la *conformité du langage français avec le grec* (1565) et la *Précellence du langage français* entraînaient les auteurs dans d'autres directions que celles de Périon.

C'est toutefois dans l'*Index ciceronianus* d'Alex. Scot (Paris, 1627), qu'il faut chercher la seule survie indirecte de l'Aristote cicéronien de Périon[25].

Oublié en France, il aurait pu ne pas l'être dans les pays voisins, où l'aristotélisme polémique reprend à la fin du XVI[e] siècle et au début du XVII[e] siècle une vigueur nouvelle, aux Pays-Bas et en Allemagne. Mais les œuvres de Schkeg, J. Pacius et Alsted qui, elles, ne seront jamais vraiment oubliées, ignorent le bénédictin de Cormery.

Ainsi s'expliquent les discrètes mentions des seuls érudits, anciens ou modernes. Périon se perd dans le monumental Aristote de Casaubon en 1605 parmi les quelque trois cents commentateurs nommés à la table.

André STEGMANN,
C.E.S. Renaissance, Tours.

1. Sans entrer dans la bibliographie contemporaine, on peut s'en faire une idée, dans le cadre limité de Paris qui nous occupe, par l'ouvrage de Jean de LAUNOY. — *De varia Aristotelis... fortuna* (P., 1653).

2. C'est à ce titre qu'il composera en 1538 une *Oratio de laudibus D. Briçonnetti*, sa première œuvre publiée. Fils du célèbre ami et protecteur de Lefèvre d'Etaples, Guillaume Briçonnet était précisément abbé de Cormery, avant de devenir évêque de Meaux. Quant à Th. Bohier, son neveu, il appartenait, comme Briçonnet, à l'une des riches familles tourangelles, puissantes sous Louis XI et François I[er].

3. Ce triple choix implique un but nettement pédagogique dans la tradition fabriste. Mais Lefèvre avait réédité la *Physique* (1492) et la *Métaphysique* (1493) avant de passer à l'*Ethique* (1498).

4. Problème central dont dépend d'abord une interprétation correcte du texte, mais répond en même temps au double souci d'élégance et de clarté, qui sera aussi celui de son futur adversaire, Ramus : c'est donc moins une querelle de clans rivaux que de frères ennemis, d'accord sur quelques principes fondamentaux.

5. Traduction latine du commentaire (ch. 9 et 39) de l'Evangile de Jean (1555) et le dialogue sur la *De recta in Deum fide* (1556).

6. N. de Grouchy (Gruchius ou Grocius en latin) avait appris le grec à Bordeaux sous Gouvea qu'il suivra à Portugal pour enseigner à son tour le grec à Coïmbre. Il a fait l'objet d'une étude d'un de ses descendants : Grouchy (Vicomte de), *Etude sur N. de Grouchy*, P., 1876. Il fait d'ailleurs dans sa préface l'éloge de Périon, qui a « ouvert la voie ».

7. « Utinam Ciceroni majus otium fuisset... et his Aristotelis libris magnam lucem attulisset ».

8. Les deux *Index* (grec et latin) placés en tête, permettent de mieux apprécier la nature des corrections qu'il propose. Nous citons d'après l'édition de 1551 qui groupe à la suite les *discours polémiques* contre d'Estrobay et contre Ramus.

9. Le mot peut désigner : l'attribut d'un sujet, l'accident distinct du sujet, la causalité accidentelle.

10. L'intention est claire. Dans la distinction latine entre *animus* et *anima*, *animus* est plus proche de ψυχή *anima* impliquant d'abord le souffle vital. Périon s'éloigne ici de Cicéron qui emploi bien partout anima, pour opposer l'âme au corps. Il semble oublier qu'*animus* répond d'ordinaire en latin au principe de la pensée, non à la totalité de la ψυχή.

11. « Praestigiatorem... portentum, monstrum » (p. 368).

12. « Ab Aristotele didicit et profitetur »... Et si Périon est d'accord avec Ramus sur la trahison du texte aristotélicien par Apellicon et Andronicus, il proteste contre le rejet de Porphyre, que Ramus condamne pour la mauvaise raison qu'il était impie et dangereux pour les chrétiens.

13. Pour Périon Ramus, en masquant sa dette envers Agrippa, a diminué la portée réelle de ses attaques.

14. C'est la définition littérale d'Aristote.

15. Le sens que Ramus donne au mot « art » — bien que fondée sur une formulation générale géométrique, — oriente vers la parole et l'action, non vers la science, et ne fournit aucun principe épistémologique.

16. Ed. de Paris, 1512, base aussi d'H. Estienne.

17. C'est le point le plus sensible de l'attaque contre Ramus. Porphyre est bien pour Périon « non sententiae novae inventor, sed veteris defensor ». Il consacrera plus tard, en 1547, 25 pages *(Porphyri Institutiones)* aux *Observations* sur Aristote.

18. « quae gallicae nostrae linguae respondet nec latine exprimi posset » (dédicace à la traduction de l'*Ethique*, 1540).

19. Dans sa substitution de termes cicéroniens, au regard des traductions latines antérieures, son souci est bien moins le purisme qu'un effort — comme l'a fait Cicéron lui-même — de trouver un équivalent plus fort au mot grec. Ainsi *ex ratione* remplace *eodem modo, summum bonum* le simple *bonum, poteri* pour *assequi, omnino* pour *simpliciter*...

20. Les premiers humanistes français avaient repris les traductions classiques d'Argyropoulos et de L. Bruni. Ooutre Lefèvre, Vatable réédite en 1517 la *Physiologie* et en 1532 les *Météores ;* en 1544, G. Hervet le *De Anima*, en 1537, Roussel, les *magna moralia*.

21. Cf. *L'humanisme français au début de la Renaissance* (Actes du XIVe Colloque de Tours), Paris, Vrin, 1973.

22. Vivès s'en était fait une spécialité, que lui reconnaissaient ses contemporains. Plus que son traité de *La Femme chrétienne*, son plus grand succès ultérieur, le *De disciplinis* (1531) et le *De causis corruptarum artium* (1532) avaient reçu un accueil mérité. Ce second ouvrage, en pleine querelle de *Ciceronianus*, allait toutefois dans le sens des critiques adressées par Longueil et Scaliger à Erasme et d'un retour à l'admiration philosophique de Cicéron.

23. Le médecin bordelais (1539-1605) publie en pleine guerre civile ses *Disputationes duae* (1565) qui traitent de l'origine de la philosophie et de l'accroissement et du recul de la philosophie, qu'il rapporte, plus qu'à l'oubli d'Aristote, à la trahison des commentateurs

modernes. Cet « aristotélicien » est en fait un éclectique. Sa déclaration « *Pro Ficino... contra Plotinum, Porphyrium... contendo* » peut paraître curieuse. Riolan, qui a lu Bessarion, ne regarde pas Ficin comme le pur platonisant. Quant à Porphyre, qu'il rattache pleinement à la lignée platonicienne, on voit combien sa position diffère de celle de Périon, qu'il n'a sans doute pas lu

En fait, le centre de son argumentation contre Ramus porte sur la seule *Dialectique*, qui ne saurait se confondre avec *la Logique*, distincte par « sa matière, sa finalité, sa terminologie » (f. 15v).

Comme Périon, il est lui-même si peu anti-moderniste que pour faire comprendre le rire qu'a soulevé chez lui Ramus, il évoque le fameux catalogue de la bibliothèque de Saint Victor de Rabelais (f. 12r).

24. En 1589, au plus profond de la crise française : Henri II est excommunié, son héritier reconnu, Henri de Navarre l'est aussi. Bien que la population tourangelle, chanoines en tête, les acclame dans un défilé solennel, il faudra quatre ans au futur Henri IV pour conquérir sa couronne.

Au demeurant, Philippe Canaye publie un texte en attente depuis quinze ans (le privilège est de 1574). Il n'a rien compris à Ramus, qu'il attaque sans le nommer ; il écrit contre ceux qui veulent « gratifier les paresseux, supprimer Aristote »..., sans voir qu'en ne cherchant dans l'*Organon* que l'intérêt *oratoire* d'une rhétorique « bonne pour parer, non pour juger », il abonde dans le sens ramiste.

25. *L'Apparatus latinae locutionis... ex M. T. Ciceronis libris collectus*, première édition 1620, dernière édition, Paris, 1892 par Al. Scot est un dictionnaire alphabétique de présentation moderne, mais fondé sur des références au seul Cicéron. Si la préface évoque Nizolio, Lambin, Caelius Secundus Curio, Ch. Estienne, Périon y est injustement oublié. Les liens entre Aristote et Cicéron y sont toutefois évidents dès les premières lignes : « Contemplatus Aristoteles orbis molem universi... summum illius bonum atque idcirco maximum divinae sapientae opus esse τὴν τάξιν affirmavit »... « Atque hujus quidem sapientae laudem sicut inter Philosophos omnium plane judicio sibi vindicavit Aristoteles, ita inter oratores qui se Ciceroni praeferre, imo vel adaequare possit invenietis neminem »... C'est exactement la thèse de J. Périon.

LES RÉFÉRENCES A PLATON DANS L'*INSTITUTION DE LA RELIGION CHRÉTIENNE* DE CALVIN

Avant d'aborder les divers problèmes qui se présentent à nous lors de ce travail, je voudrais préciser tout de suite trois points :

1) Nous nous bornons à une étude d'après l'édition de 1560. On sait les critiques qui ont été avancées par nombre de savants comme les éditeurs des *Opera omnia,* Baum, Cunitz et Reuss, ou encore comme Pannier qui préfère l'édition de 1541. Mais on sait aussi d'après un travail de J. W. Marmelstein (*Etude comparative des textes latins et français de l'* « *Institution* », Groningue, 1925), que le texte de 1560 est le meilleur, en particulier parce qu'il représente la pensée ultime et complète de Calvin.

2) Nous citerons Calvin, pour le français, en indiquant livre, chapitre, alinéa, pour le latin, en précisant le volume des *Opera omnia* et la colonne.

3) La traduction de Platon que nous utiliserons est celle de la « Pléiade ».

Nous commencerons par quelques analyses situant, du point de vue de Calvin, Platon parmi les autres auteurs. Ensuite nous verrons, non pas l'influence de Platon sur Calvin, mais les structures d'accueil selon lesquelles Calvin reçoit les thèmes platoniciens et les arrange selon son langage, notamment selon les symboles et les thèmes qu'il pratique. Ce deuxième point de vue nous fournira l'essentiel du plan de notre exposé.

D'abord voyons rapidement Calvin en face des autres auteurs que Platon. Il est généralement très sévère pour ceux qu'il appelle les « Philosophes », notamment Stoïciens et Epicuriens mais aussi pour Aristote. Considérons les Stoïciens d'abord. Il leur reproche notamment :

1) Leur doctrine selon laquelle il faut se soumettre au destin parce que c'est la nécessité (*Inst.* III, VIII, 11), leur théorie de la Fortune aveugle (III, VII, 10).

2 Leur conception orgueilleuse de la vertu (III, VII, 2).

3) Leur refus de la prière comme inutile (III, XX, 3).

Pour ce qui est des Epicuriens :

1) Il se moque d'eux qui ont imaginé ce qu'il appelle « les petites fanfreluches qui volent en l'air semblables à menue poussière » (I, V, 4).

2) Il les attaque comme étant des « contempteurs de la religion (I, v, 11) comme ayant imaginé Dieu « oysif et comme un fait-néant » (I, xvi, 4).

Quant à Aristote :

1) Il lui reproche de ne pouvoir être entendu des non-philosophes (I, xv, 6).

2) Il critique sa théorie des facultés de l'âme (I, v, 4).

3) Il critique sa théorie du libre arbitre (II, v, 2).

4) Aristote ne donne avec les autres Philosophes, sauf Platon, aucune définition valable de l'âme (I, xv, 6).

5) Les Philosophes comme Aristote se préoccupent par trop de l'apparence, ne perçant pas jusqu'aux mauvais désirs qui incitent le cœur secrètement (II, ii, 24).

6) Ils n'entendent pas comme il le faut le fameux « Connais-toi toi-même » (II, i, 1).

7) Aristote confond avec les autres Philosophes inconsidérément deux états de l'homme avant et après la chute (I, xv, 6).

Confrontés à ces vues, plusieurs jugements portés sur Platon apparaissent au contraire très favorables. Nous le reprendrons plus loin dans le contexte proposé. Mais dès maintenant signalons-les :

1) Il est le seul à avoir jugé l'âme immortelle (I, xv, 6).

2) Nul excepté Platon « ne s'est peu résoudre que le souverain bien de l'homme est d'estre conioint à Dieu » (III, xxv, 2).

3) Il a « plus de sobriété et religion que les autres » (i, v, 11).

4) Platon a « considéré l'image de Dieu en l'âme, les autres sectes attachent tellement à la vie présente toutes les vertus et facultez de l'âme, qu'ils ne luy laissent quasi rien hors du corps » (I, xv, 6).

Maintenant que nous avons saisi comment Calvin préfère Platon à tous les autres philosophes de l'Antiquité et comment Platon a une place privilégiée parmi ceux que Calvin appelle « les Philosophes », il nous faut considérer dans le détail les références à Platon dans le texte de 1560.

Nous groupons ces références en deux catégories : l'une moins importante, et que nous étudierons d'abord rapidement, concerne des passages qui ne renvoient pas au texte même de Platon mais ont trait à son existence, son style, son enseignement, l'autre plus importante que nous étudierons plus longuement, concerne des passages qui renvoient plus ou moins explicitement à divers textes de Platon.

En ce qui concerne la première catégorie, la première référence est en i, viii, 9 et a trait à l'existence de Platon dont on ne saurait douter sans tomber dans l'absurde. Par là Calvin pense montrer qu'il est aussi absurde de douter de l'existence de Moïse : si quelqu'un doutait « s'il y a eu un Platon ou un Aristote ou un Cicéron, je vous prie, ne l'estimeroit

on pas digne d'être soufflеté ou d'estre chastié de bonnes estrivières ? » (i, viii, 9). Et voici le latin : « At si quis in dubium revocet fueritne unquam vel Plato aliquis, vel Aristoteles, vel Cicero, quis non colaphis aut flagellis castigandam talem insaniam dicat ? » (*Opera omnia*, ii, 66). La seconde référence de ce genre concerne le style de Platon. Là encore il est cité en même temps que d'autres : « Que nous lisions Démosthène ou Cicéron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande, ie confesse bien qu'ils attireront merveilleusement et délecteront et esmouvront iusques à ravir mesme l'esprit ; mais si de là nous nous transportons à la lecture des Sainctes Ecritures, veuillons ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au-dedans des moelles, que toute la force qu'ont les Rhétoriciens ou Philosophes au prix de l'efficace d'un tel sentiment ne sera que fumée » (I, viii, 1). « Lege Demosthenem aut Ciceronem, lege *Platonem*, Aristotelem aut alios quosvis ex illa cohorte : mirum in modum, fateor, te allicient, oblectabunt, movebunt, rapient : verum inde si ad sacram istam lectionem te conferas, velis nolis ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit ut præ istius sensus efficacia, vis illa rhetorum ac philosophorum prope evanescat » (*C.o.* ii, 62).

Enfin il est fait allusion à l'enseignement de Platon, qui, si prestigieux soit-il, n'est cependant que celui d'un « profane », comme dit Calvin. « Voilà en quelle estime et révérence il (M. Servet) a le Baptesme de Christ, lequel il renge et assuiettit aux cérémonies des gens profanes, tellement qu'il ne soit licite d'en user, sinon comme il plaira à un disciple de Platon » (IV, xvi, 31). « En quam honorifice sentiat de Christi Baptismo, quem exigit ad profanos gentium ritus, ne aliter administretur quam Trismegisto placuerit » (*C. o.* ii, 1001).

Maintenant que nous avons considéré ces références d'importance seconde, il nous faut aborder le fond du problème et voir selon quelles structures Calvin produit ses références à divers textes de Platon et comment la plupart du temps il les transforme en son langage. Nous avons dans un ouvrage inédit cru pouvoir distinguer quatre zones de langage calvinien, celle de l'espace, celle du corps, celle du temps, celle de l'Autorité [1]. Nous allons les retrouver ici dans la manière dont Calvin transforme les textes de Platon qu'il se remémore et par là vérifier le bien-fondé de notre distinction, du moins à l'endroit de ce problème des diverses références à Platon dans l'*Institution*.

Le premier point concerne le langage symbolique de l'espace, en particulier le langage de l'intériorité. Calvin utilise souvent l'opposition symbolique de l'externe et de l'interne. Dans le livre II, chapitre ii, § 14, il renvoie au thème platonicien de la réminiscence, critiquant précisément le thème du souvenir mais retenant celui de l'intériorité. On se rappelle les textes platoniciens concernant la réminiscence, notamment *Ménon* 81 c, *Phèdre* 249 c. Je cite seulement *Phèdre* : « Or c'est là une remémoration de ces réalités supérieures que notre âme a vues jadis, quand elle cheminait en compagnie d'un Dieu, quand elle regardait de haut ces choses dont à

présent nous disons qu'elles existent, quand elle dressait la tête vers ce qui a une existence réelle » (249 c). Or voici la critique de Calvin : « En quoy, combien que Platon se soit abusé, pensant que telle appréhension ne fust qu'une souvenance de ce que l'âme savoit devant qu'estre mise dedans le corps, toutesfois la raison nous contraint de confesser qu'il y a quelque principe de ces choses *imprimé*[2] en l'entendement de l'homme » (II, II, 14). Et voici le latin : « Quod ut Platonem perperam impulit ut traderet comprehensionem eiusmodi nihil esse quam recordationem, ita nos optima ratione cogit fateri, *esse ingenitum humano ingenio eius principium* » (*C.o.* II, 198). Il est donc remarquable que Calvin reprenne Platon à sa façon, n'en gardant que ce qui convient à son langage et, du même coup, à sa doctrine. Refusant le thème du ressouvenir, il garde le langage de l'intériorité selon une formule qui lui est chère : il y a quelque principe de ces choses *imprimées*, dit-il, en l'entendement. Ces choses, ce sont les divers arts et techniques. Très souvent Calvin emploie ce mot d'imprimer et si j'en avais le temps je pourrais en donner de nombreux exemples.

Le second exemple du langage de l'intériorité nous est fourni par une référence au *Protagoras* en II, II, 22. Il y a une note marginale chez Calvin. On peut préciser qu'il s'agit du *Protagoras* 357 d-e, notamment de cette formule : « Or une action qui est fautive du fait d'une absence de savoir, c'est par ignorance qu'on l'a faite. Concluons donc que c'est en ceci que consiste le fait d'être dominé par le plaisir : en une ignorance et la plus grande de toutes ! » Le thème de l'intériorité du savoir chez Platon n'est qu'implicite alors qu'il est clairement explicité chez Calvin avec notamment le symbole biblique du cœur, le thème de l'hyprocrisie et celui de l'extériorité. « Il y a une telle inclination en l'homme de se flatter, qu'il appete tousiours volontiers, tant qu'il luy est possible, de destourner son entendement de la cognoissance de son péché. Ce qui a meu Platon (comme il semble) à dire que nous ne péchons sinon par ignorance. Cela eust esté bien dit à luy si l'hypocrisie de l'homme pouvoit faire en couvrant ses vices que la conscience cependant ne fust point poursuyvie du iugement de Dieu. Mais puisqu'ainsi est que le pécheur, déclinant de la discrétion du bien et du mal qu'il a en son cœur, y est à chacune fois retiré par force, et ne peut tellement fermer les yeux qu'il ne soit contraint, vueille-il ou non, de les ouvrir aucunes fois, c'est une chose fausse de dire qu'on péche par ignorance » (II, II, 22). Je ne donne pas intégralement la citation latine mais en retiens les mots clefs : « humana hyppocrisis » et la formule renvoyant expressément au thème de l'intériorité. « Sed quum subterfugiens peccator *impressum* sibi boni et mali iudicium » (*C.o.* II, 204). Le thème du mal caché au plus profond de l'être dans le cœur est fréquent chez Calvin. Le mal que fait le pécheur, il en a conscience, qu'il le veuille ou non. La mauvaise foi implique la conscience. La distinction du bien et du mal est profonde, elle est dans le *cœur* de l'homme. Platon ne présente pas ce thème du cœur. Non seulement Calvin s'oppose ici à Platon quant à la doctrine, l'un affirmant que l'homme pèche par ignorance, l'autre non : il s'y oppose quant au langage, les deux — doctrine et langage — allant évidemment de pair. Jamais Platon ne parle en termes de cœur, alors que c'est souvent le cas chez

Calvin, le cœur étant à la fois le lieu de la foi, de la conscience, c'est-à-dire de la connaissance. Les hypocrites sont ceux qui tentent d'apparaître à l'extérieur autres que ce qu'ils sont à l'intérieur. Ainsi, citant Is. 58, 6, Calvin par exemple évoque l'attitude de ces hypocrites qui « s'efforçoyent à amender leur vie *extérieurement* par cérémonies, mais cependant ne se soucioyent de rompre les liens d'iniquité, desquels ils estraignoyent les povres » (III, III, 6). « Eam ob rem praeposteros *hypocritarum* conatus irridet Iesaias (58, 6) qui externam in ceremoniis resipiscentiam strenue quidem moliebantur, at interim fasciculos iniquitatis, quibus colligatos tenebant pauperes, dissolvere non curabant » (*C.o.* II, 438).

La seconde caractéristique de l'espace calvinien, mise en lumière en particulier par la référence à certains textes de Platon, est que cet espace est ouvert directement sur Dieu. En I, XIV, 12, une note marginale renvoie à l'*Epinomis* et au *Cratyle*. Je n'ai pas pu préciser la référence au *Cratyle*. Par contre on peut préciser la référence à *Epinomis* en 948 d e : « Puis après eux et au-dessous d'eux (les dieux) hiérarchiquement sont les Démons, race aérienne d'ailleurs, qui occupe une tierce et moyenne position et dont le rôle est de traduire des pensées. » Calvin refuse cet espace hiérarchique et l'espace qu'il vise ouvre directement sur Dieu. « Parquoy il nous faut reietter ceste philosophie de Platon, laquelle enseigne de venir à Dieu par le moyen des Anges, et de les honnorer, afin qu'ils soyent plus enclins à nous y donner accès » (I, XIV, 12). « Valeat ergo platonica illa philosophia de quærendo per angelos ad Deum aditu et ipsis in hunc finem colendis, quo Deum faciliorem nobis reddant » (*C.o.* II, 126). Et il continue : « Car c'est une opinion fausse et meschante, combien qu'aucuns superstitieux l'ayant voulu du commencement introduire en l'Eglise Chrestienne, comme il y en a auiourdhuy d'aucuns qui la voudroyent remettre dessus » (« quam superstitiosi curiosique homines conati sunt in religionem nostram ab initio invehere, et ad hunc usque diem perseverant ») (*C.o.* II, 126). On peut ajouter que cet accès se fait par le haut, car très souvent Calvin parle de ce qu'il nomme la « *hautesse* » de Dieu. A la hiérarchie verticale des démons et à Dieu, Calvin substitue la simple « hautesse de Dieu ». La dimension verticale est gardée, en même temps que l'ouverture mais non la multiplicité des intermédiaires. » Quoniam tamen longe infra providentiæ *Dei altudinem* subsidit mentis nostræ tarditas, adhibenda est quæ eam sublevet distinctio » (*C.o.* II, 152).

Cet espace ouvert, et ouvert vers le haut, est en même temps un espace étroit. C'est ce que vérifient en particulier certaines références à Platon, par exemple au *Phèdre*, et pour plus de précision au *Phèdre* 254 c. Il s'agit de l'attelage ailé, du bon et du mauvais cheval et du cocher : « Tous les deux (le bon cheval et le cocher), dit Platon, finissent quand rien ne *limite* le mal, par se laisser mener sur cette route ; ils ont cédé et consenti à faire ce à quoi on les invite ». Calvin, reprenant le thème de la limite, en accentue la portée : « Car comme un cheval rebelle, diront-ils, (les Philosophes) ayant ietté bas son conducteur regimbe *sans mesure*, ainsi l'âme ayant reietté la raison et s'étant adonnée à ses concupiscences, est du tout *desbordée* » (II, II, 3). Et le latin nous dit : « Nec dubitant

ferocibus equis comparare, qui exturbata ratione, ceu auriga excusso, intemperanter ac sine modo lasciviant » (*C.o.* II, 187). Nous voyons donc apparaître l'image du *débordement*. L'espace humain est étroit chez Calvin, comme en somme chez Platon. Il ne faut point outrepasser les limites imposées par Dieu. Il est remarquable qu'en même temps que l'image du débordement, Calvin utilise celle de la bride dont il se pourrait dire qu'elle est empruntée au mythe de l'attelage ailé. Le fidèle doit vivre avec patience, « restraint par la crainte de Dieu, comme par une *bride*, à ce qu'il ne se *desborde* point en quelque despitement ou autres excez » (III, VIII, 8). Le latin dit : « In eo se exerit patientia, si acriter extimulatus, timore tamen Dei refrænatur, ne in aliquam intemperiem erumpat » (*C.o.* II, 520). Dans le même respect de la volonté divine, il nous faut refuser cette « liberté charnelle, laquelle nous retire de l'obéissance de la Loy, et nous convie à dissolution et licence, et *lasche la bride* à nos concupiscences, pour se desborder » (III, XVII, 1). « Non carnalem quidem illam, quæ ab observatione legis nos subducat, ad rerum omnium licentiam invitet, concupiscentiam nostram, velut ruptis repagulis, aut *effusis habenis* lascivire permittat » (*C.o.* II, 590).

On peut ouvrir ici très rapidement deux parenthèses :

1) Il y aurait peut-être une psychanalyse à faire de cet usage fréquent chez Calvin de l'image de l'étroitesse, mais nous ne nous le permettons pas, pour la double raison que nous ne sommes pas psychanalyste et que d'ailleurs c'est toujours risqué de psychanalyser un écrivain mort.

2) On peut noter au passage que si chez Calvin l'espace humain est étroit, l'espace divin est à la fois large et étroit ; le conseil par lequel Dieu élit les croyants est « étroit ». Toutefois cette étroitesse n'exclut pas une certaine largesse : la générosité de Dieu à l'égard des élus. A l'inverse de la prédestination, la providence est large, elle s'élargit jusqu'à nous mais en même temps elle est stricte, n'ayant rien qui ressemble à une quelconque exubérance.

A cette symbolique de l'étroitesse correspondent, au plan abstrait, les thèmes de la *folie*, de la *modération*, de la *sobriété*. Dans les références à Platon dans l'*Institution* on ne trouve pas le lien explicite entre folie et étroitesse. Du moins trouve-t-on le thème de la folie en IV, XVIII, 15 : « Il y a un beau passage en Platon, au second livre De la république, où il monstre qu'entre les Payens ceste perverse opinion regnoit » (c'est-à-dire l'opinion selon laquelle on peut apaiser la colère des Dieux en fondant quelques anniversaires). « Car il dit que les usuriers, les paillards, les periures et trompeurs, après avoir exercé beaucoup de cruautez, rapines, fraudes, extorsions et autres malices, pensoyent bien estre quittes s'ils fondoyent quelques anniversaires, pour effacer la mémoire de toute leur méchanceté [...]. En quoy il semble qu'il monstre au doigt la practique de la Messe, telle qu'elle est auiourdhuy au monde » (IV, XVIII, 15). « Est apud Platonem libro de Republica secundo elegantissimus locus. Ubi quum de veteribus piaculis disserit, stultamque improborum ac scelestorum hominum confidentiam ridet, qui putarent his quasi velis obtegi sua flagitia, ne a diis cernerentur et tanquam facta cum diis pactione, securius sibi indulgerent : prorsus videtur ad missariæ expiationis usum, qualis hodie in mundo est, alludere » (*C.o.* II, 1061).

Le texte de Platon auquel pense Calvin est de la *République* 365 e - 366 a : « Mais l'unique source de connaissance ou de révélation que nous ayons assurément à leur sujet (au sujet des dieux), ce sont les légendes et les écrits des poètes généalogistes, ces mêmes poètes qui, d'autre part, nous racontent que les Dieux sont capables de se laisser débaucher, une fois séduits par des sacrifices, par d'enjôleuses requêtes, par des offrandes » (365 e). Et un peu plus loin : « ... en étant injustes, à la fois nous aurons le profit et, leur adressant nos prières pendant que nous transgressons leur loi et que nous commettons des fautes, nous les convaincrons et nous tirerons d'affaire sans dommage » (366a). Tel est le thème de la folie : c'est folie de vouloir séduire les dieux.

Dans le même sens, c'est le thème de la modération. Le texte platonicien est *Pol.* 291 d. Certes ce texte mentionne seulement la distinction des trois formes de gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie. En IV, XX, 8, Calvin dit ceci : « Vray est que si on fait comparaison des trois espèces de gouvernements que i'ay récitées que la prééminence de ceux qui gouverneront tenans le peuple en liberté sera plus à priser ; non point de soy, mais pource qu'il n'advient pas souvent, et est quasi miracle, que les Rois *se modèrent* si bien, que leur volonté ne se fourvoye iamais d'équité et droiture. » « Equidem si in se considerentur tres illæ quas ponunt philosophi regiminis formæ, minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politica statum aliis omnibus longe excellere. Non id quidem per se, sed quia rarissime contingit reges ita sibi moderari, ut nunquam a iusto et recto discrepet eorum voluntas » (*C.o.* II, 1098). Dans ce dernier texte il est fait allusion aux « Philosophes », comme dit Calvin, notamment à Platon, mais on rencontre en outre chez Calvin un thème qui ne se trouve pas du moins dans ce texte de Platon, celui de la modération des rois. On sait toutefois la préoccupation d'un Platon à ce sujet qui est de sauvegarder la justice c'est-à-dire l'ordre dans la cité.

Enfin, toujours dans le sens d'une thématique de la folie et du refus de la folie, Calvin présente à partir de Platon le thème de la *sobriété*. D'après les citations immédiatement précédentes, Calvin ou bien reprenait le thème platonicien ou bien ajoutait quelque chose. Ici il se montre carrément opposé à Platon et ne le cite que pour le critiquer : il a plus de sobriété et de religion que les autres mais, malgré cela, il imagine une figure ronde comme étant la première Idée : « car encores que nous en espargnons la pluspart qui ont badiné par trop, que dirons-nous de Platon, lequel ayant plus de sobriété et religion que les autres, s'esvanouit aussi bien en sa figure ronde, faisant sa première Idée d'icelle ? » (I, V, 11). « Nam ut aliis parcamus, qui multo absurdius ineptiunt : Plato inter omnes religiosissimus, et maxime sobrius, ipse quoque in rotundo suo globo evanescit » (*C.o.* II, 49). Il s'agit de *Timée* 33b. L'univers est sphérique, « ce qui est de toutes les figures la plus parfaite et la plus complètement semblable à soi-même ».

Voilà pour le langage de l'espace. La seconde zone du langage calvinien est, d'après les recherches que nous avons faites, ce que nous appelons le langage du corps, langage qui se présente du reste de façon fort différente selon qu'il s'agit du corps en tant qu'il est source de souillure ou bien en tant qu'il est le support des sens, notamment de la vue. Que le corps soit source de souillures, c'est un thème que nous rencontrons chez Calvin et qui à coup sûr a son origine en particulier chez Platon notamment, comme on sait, dans le *Phédon*. Il ne faut pas « se laisser contaminer par la nature de celui-ci (du corps), mais au contraire [...] nous en purifier, jusqu'au jour où la Divinité en personne nous en aura déliés. Ainsi nous voilà purs, séparés de la folie du corps, appelés alors, c'est probable, à être en société avec des réalités analogues, et c'est pour nous tout seuls que nous connaîtrons ce qui est sans mélanges. Or c'est probablement cela qui est vrai, car pour le non-pur entrer avec le pur en contact, gardons-nous de le croire permis ! » (*Phédon* 67 a-b). Ce texte platonicien n'est pas cité par Calvin mais nul doute que le Réformateur s'en inspire consciemment ou non. Par contre en II, III, IV, Calvin cite Platon en se servant d'un thème issu de la symbolique de la souillure et qui est celui de la séparation : « Et voilà pourquoy Platon, suivant la fable d'Homère, dit que les enfans des Rois sont composez d'une masse précieuse, pour estre *séparez* du vulgaire, pourvu que Dieu, voulant pourvoir au genre humain doué de vertus singulières ceux qu'il eslève en dignité, comme certes de ceste boutique tous les preux et escellens qui sont renommez aux histoires sont sortis. » « Atque haec ratio est, cur Plato, ad homericam fabulam alludens, regum creari dicat aliqua singulari nota insignes ; quia Deus humano generi consulere volens, saepe quos ad imperium destinat, heroica natura instruit ; atque e hac officina prodiit quidquid magnorum ducum celebrant historiæ » (*C.o.* II, 213). Le texte de Platon est *Cratyle* 394a : « D'un roi en effet quelque jour un roi proviendra, d'un brave homme un brave homme, d'un bel homme un bel homme et de même pour tout le reste : de chaque espèce proviendra une progéniture à sa ressemblance, à moins de monstruosité. » La comparaison des textes nous paraît éclairante. Ce qui préoccupe Platon, c'est le problème de la *ressemblance* du père et du fils. Ce qui préoccupe Calvin, c'est le problème de la *séparation* des Rois par rapport au vulgaire. Le thème de la séparation est chez lui très fréquent et procède en particulier, comme nous le suggérions à l'instant, de la symbolique du corps. C'est très net par exemple quand il s'agit de la critique qu'il fait de la théorie catholique de la transsubstantiation. Il repousse l'idée que le corps de Christ soit comme il dit « envoyé au ventre » (IV, XVII, 15), « in ventrem transmitti » (*C.o* II, 1013). Toute idée d'impur mélange est pénible au Réformateur. C'est pourquoi les Rois sont une race pure, précieuse, grâce à quoi ils sont séparés du vulgaire. Nous ne pensons pas qu'il faille parler de mépris à l'égard du vulgaire. Du moins peut-on souligner le thème de la pureté et le refus de cette souillure qu'implique le mélange avec une réalité moins précieuse.

Par contre Calvin admet très bien une espèce d'union, celle qui précisément implique la distinction. En III, XXV, 2, Calvin affirme : « Les

Philosophes ont iadis fort curieusement disputé du souverain bien, et en ont débatu avec grande contradiction ; nul toutesfois, excepté Platon, ne s'est peu résoudre que le souverain bien de l'homme est d'estre *conioint* à Dieu. » « De summo fine bonorum anxie disputarunt olim philosophi, atque etiam inter se certarunt : nemo tamen, excepto Platone, agnovit summum hominis bonum esse eius *coniunctionem* cum Deo » (*C.o.*, II, 729). Le texte auquel semble penser Calvin ne manifeste pas exactement le langage de la conjonction mais l'idée en est présente. Voyez les *Lois* 716 b : « que tout homme doit se dire en pensée qu'il sera du nombre de ceux qui *font cortège* à la Divinité ». On peut penser aussi naturellement au *Phèdre*.

Le second secteur du langage du corps concerne notamment la vue. En particulier Calvin utilise le thème biblique de l'image de Dieu (*Gen.* 1, 27). L'homme est fait à l'image de Dieu. D'abord il fait allusion lui-même à l'idée de ressemblance générale de l'âme avec Dieu. « Ce qui n'a pas esté incogneu, mesme des Philosophes payens, car c'est ce qu'a entendu Platon, disant que le souverain bien de l'âme est de ressembler à Dieu, quand apres l'avoir cogneu, elle est du tout transformée en luy » (I, III, 3). « Non enim aliud est quod voluit Plato, dum sæpius docuit, summum animæ bonum Dei esse similitudinem, ubi percepta eius cognitione, in ipsum tota transformatur » (*C.o.*, II, 38). Il y a des notes marginales au *Phédon* et au *Théétète*. On peut penser que pour le *Phédon*, il s'agit du thème général du dialogue selon lequel l'âme doit être séparée du corps pour connaître la vérité et accéder au divin. Pour le *Théétète*, il s'agit, semble-t-il, du texte suivant : « Aussi faut-il, le plus vite possible, s'enfuir d'ici là-bas. Or la fuite consiste à se rendre, dans la mesure du possible, *semblable à la Divinité* » (*Théét.* 176 b).

Mais ce thème de la ressemblance, Calvin le précise à l'aide du concept renvoyant au registre de la vue, celui d'*image*. « Or Platon en son opinion a mieux adressé que les autres, d'autant qu'il a considéré l'*image* de Dieu en l'âme : les autres sectes attachent tellement à la vie présente toutes les vertus et facultez de l'âme, qu'ils ne luy laissent quasi rien hors du corps » (I, XV, 6). « Inde autem Platoni rectior sententia, quod imaginem Dei in anima considerat » (*C.o.*, II, 140). Il faut préciser toutefois que ce thème de l'image, on le trouve aussi chez Platon, et pas seulement dans la Bible, en particulier dans l'*Alcibiade* 133 c, ainsi que ceux du miroir et de la lumière, très fréquents aussi chez Calvin. « Mais n'est-ce pas parce que, tout ainsi qu'un miroir est plus clair que l'image mirée dans l'œil, et plus pur, et plus brillant de lumière, Dieu est aussi une réalité plus pure justement, plus brillante de lumière que ce qu'il y a de meilleur en notre âme ? »

Enfin c'est encore au langage de la vue que renvoie le texte suivant, qui lui-même renvoie à un texte de Platon : « Je reçoy donc en premier lieu les cinq sens, lesquels toutesfois Platon ayme mieux nommer organes, et que par iceux, comme par canaux, tous obiets qui se presentent à la veue, au goust, ou au flair, ou à l'attouchement, distillent au sens commun comme en une cisterne qui reçoit d'un costé et d'autre, en apres la fantasie, laquelle discerne ce que le sens commun a conceu et

appréhendé, puis que la raison fait son office en jugeant de tout) ; finalement que par dessus la raison est l'intelligence, laquelle *contemple* d'un regard posé et arresté toutes choses que raison demeine par ses discours » (I, xv, 6). « Admitto igitur primo loco esse quinque sensus, quos tamen Platoni organa magis vocari placet, quibus in sensum communem, ceu in receptaculum quoddam, obiecta omnia instillentur ; sequi phantasiam, quæ a sensu communi apprehensa diiudicet ; postea rationem, penes quam universale est iudicium : postremo mentem, quae defixo quietoque intuitu *contempletur* quae ratio discurrendo volutare solet » (*C.o.* II, 141). Or il est remarquable que dans ce texte au moins Calvin est quasi plus platonicien que Platon puisqu'il emploie le thème de la contemplation alors que Platon ne le fait pas. En effet une note marginale renvoie au *Théétète* ; on peut préciser je crois le texte en 184 d. « Sans doute en effet serait-il étrange, mon garçon, que en nous, comme dans un cheval de bois, fussent postées nombre de fonctions sensorielles déterminées sans que tout cela ensemble tendit vers une certaine unique nature (qu'on doive l'appeler « âme » ou lui donner tel autre nom), par laquelle, au moyen de ces fonctions, comme au moyen d'instruments, nous avons la sensation de tout ce qui est sensible. »

Nous avons envisagé le langage calvinien de l'espace et celui du corps en relation avec plusieurs références à Platon dans l'*Institution.* Il nous faut maintenant considérer au moins un aspect du langage du temps. Il s'agit du temps de la bataille, du combat : « Platon dit quelque fois que la vie d'un Philosophe est méditation de mort ; nous pouvons dire plus véritablement — poursuit Calvin — que la vie d'un Chrestien est une estude et exercitation perpetuelle de mortifier la chair, iusques à ce qu'icelle estant morte du tout, l'Esprit de Dieu règne en nous » (III, III, 20). « Dicit aliquoties Plato, vitam Philosophi meditationem esse mortis. Verius nobis dicere licet, vitam Christiani hominis perpetuum esse studium et exercitationem mortificandæ carnis, donec ea plane interempta spiritus Dei regnum in nobis obtineat » (*C.o.* II, 450). Les références à Platon sont l'*Apologie de Socrate* 29 a, et il y a une référence marginale au *Phédon,* on peut préciser au *Phédon* 64 a - 67 a-e. Dans l'*Apologie,* « craindre la mort ce n'est rien d'autre en effet, juges, que de passer pour sage alors qu'on ne l'est point ». Dans le *Phédon* en 64 a - 67 d, : « Il y a bien des chances, c'est un fait, que pour tous ceux qui, au sens droit du terme, s'attachent éventuellement à la philosophie, les autres hommes ne s'aperçoivent pas qu'ils n'ont, ces gens-là, d'autre occupation que de mourir et d'être morts [...] : si, réellement ceux qui font de la philosophie sont avides de mourir, il y a au moins une chose dont nous autres, nous nous apercevons fort bien, c'est que ce sort est celui qu'ils méritent ! » En 67 a-e : « Ainsi nous voilà purs, séparés de la folie du corps, appelés alors, c'est probable, à être en société avec des réalités analogues, et c'est par nous tout seuls que nous connaîtrons ce qui est sans mélange [...]. Or délier l'âme, ceux qui, disons-nous, y mettent toujours, et eux seuls, le plus de zèle, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher ; et l'exercice auquel proprement se livrent les philosophes, c'est de faire qu'entre âme et corps se réalisent ce déliement, cette mise à part ; n'est-ce pas ? [...] C'est donc, Simmias, que ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher, réellement s'exercent à mourir et qu'il n'y a pas d'hommes qui aient moins qu'eux peur d'être morts. » Or il est remarquable que chez Platon il s'agit bien d'exercice, mais non explicitement de combat. Calvin sent bien lui-même la différence puisqu'il dit, je vous le rappelle : « Platon dit quelque fois, que la vie d'un philosophe est méditation de la mort ; nous pouvons dire plus véritablement que la vie d'un Chrestien est une estude et exercitation perpétuelle de mortifier la chair » (III, III, 20). On le voit Calvin accentue le thème du combat. L'exercitation dont il parle comporte une note polémique plus accentuée que le simple exercice. L'hostilité entre l'âme et le corps est plus grande nous semble-t-il. En tout cas ce thème du combat on le rencontre très souvent chez Calvin qui a ce beau mot : « il ne faut icy rien chercher ou espérer que bataille » (III, IX, 1). « Atque ex eo simul constituimus, nihil hic quærendum aut sperandum quam certamen » (*C.o.,* II, 524).

La dernière zone du langage calvinien que nous avons cru pouvoir découvrir à la lecture des grandes œuvres du Réformateur est celle de l'Autorité, plus précisément des figures de l'Autorité. Or nous pouvons noter très rapidement pour finir, à l'occasion des deux dernières références de Platon, la présentation de deux figures de l'Autorité, celle du Capitaine qui est chère à Calvin et celle du Législateur. Celle du Capitaine d'abord. En I, xv, 7, il y a une note marginale au *Phèdre,* peut-être *Phèdre* 253 d, mais nous n'osons l'affirmer. Il s'agit des rapports de la volonté et de l'entendement : « L'office de la volonté (dit Platon selon Calvin) est d'élire et suyvre ce que l'entendement aura iugé estre bon, au contraire reietter et fuyr ce qu'il aura réprouvé ». « Voluntatis autem, eligere et sequi quod bonum intellectus dictaverit ; aspernari ac fugere quod ille improbarit » (*C.o.* II, 142). Puis il poursuit, critiquant au passage Aristote et affirmant que l'entendement est « comme gouverneur et *capitaine* de l'âme » : « satis sit nobis intellectum esse quasi animæ ducem et gubernatorem » (*C.o.* II, 142). L'image du Capitaine se substitue à celle du cocher.

Quant à la figure du Législateur, elle est sous-jacente particulièrement dans un texte de l'*Institution* (II, II, 3). Les affections intempérées sont « comme cordes (ainsi que dit Platon) pour le (l'homme) tirer et esbranler ça et là ». « Nunc impotenter percutitur immoderatis affectibus, et tanquam funibus, vel nervis, ut ait Plato, in diversum abripitur » (*C.o.* II, 187). Le texte des *Lois* est I 644 e-645 a. La traction qui est conduite de la plus belle manière, c'est celle de la Loi, sous-entendu production du Législateur.

Avec ces figures de l'Autorité se terminent et nos références à tous les textes de Calvin qui renvoient à Platon dans l'Institution de 1560 et l'exposé des zones principales du langage calvinien. En fait de *conclusion,*

nous pourrons présenter un *bilan.* La manière dont Calvin se souvient des textes platoniciens est toujours et sans exception marquée par les constances de ce langage. Le contraire serait sans doute étonnant, mais on aurait pu imaginer un plus grand souci du texte de Platon lui-même. Or il n'en est rien. L'originalité de ce texte disparaît derrière celle du texte calvinien. Plus précisément, Platon a beau être le philosophe préféré de Calvin, non seulement il est contesté, mais ses particularités sont en quelque sorte absorbées par le style calvinien. C'est une des formes les plus intéressantes des rapports entre philosophie et théologie. A aucun moment Calvin ne considère la pensée de Platon comme intéressante pour elle-même, c'est toujours en fonction de sa théologie propre qu'il la juge, en fonction de son langage propre qu'il l'exprime. Toutefois il ne faudrait pas l'accuser de subjectivisme. C'est au contraire le souci de vérité qui l'anime. C'est dans la mesure où Platon est porteur d'une certaine vérité que Calvin s'intéresse à lui et assimile ses affirmations à son langage propre.

Bref, l'étude des références à Platon a pour résultat, à notre avis, de mettre en évidence le souci qu'éprouve Calvin de rester profondément fidèle à la vérité ou, si l'on veut, le souci absolu et sans réserves de rester fidèle à Dieu.

Nicole MALET-YVONNET,
Université de Lyon.

1. Par ailleurs ce langage est symbolique et thématique. Symbolique, il indique l'au-delà de lui-même, Dieu. Thématique, il développe les thèmes correspondants, sur le plan abstrait, aux symboles.

2. C'est nous qui soulignons. Il en va de même des mots soulignés dans la suite du texte.

VI

PLATON ET ARISTOTE DANS LE MONDE IBÉRIQUE

LAS CASAS FACE A LA PENSÉE D'ARISTOTE SUR L'ESCLAVAGE

Il faut le dire d'emblée : si la *Politique* d'Aristote a été infatigablement ramenée sur le tapis à propos de la conquête de l'Amérique par les Espagnols, c'est presque uniquement par référence à la notion d' « esclavage naturel » et au débat sur la légitimité de son application aux Indiens, aux primitifs du Nouveau Monde. En elle-même, cette notion mérite-t-elle sa célébrité de notion aristotélicienne ? M. Raymond Weil, dans son *Aristote et l'histoire,* observe que dans les longs développements du livre I de la *Politique* tournant autour de l'inégalité en quelque sorte fonctionnelle ou de la complémentarité entre maître et esclave,

> « Aristote semble un moment identifier esclaves et non-grecs. Mais peut-être s'agit-il là seulement d'un point de vue répandu qu'il adopte provisoirement. Il montre en tout cas que la distinction entre un homme *fait pour l'esclavage* et un homme *apte à commander* n'est pas évidente [1]. »

Ailleurs, le même auteur note que

> « La définition » de l'esclavage « et ses conséquences peuvent satisfaire les partisans les plus absolus de l'esclavage, mais Aristote constate que leur application pratique est difficile : la conclusion sceptique [ch. v] de son exposé dogmatique n'est pas exempte d'ironie [2]. »

On est tenté de supposer en effet qu'Aristote prend pour admis un lieu commun vieux comme la réflexion justificatrice sur l'esclavage, quand on voit avec quelle aisance, dès 1519, l'idée de *servus natura* était opposée à celle de *servus legalis* sans référence doctrinale à des critères d'Aristote. 1519, donc trente et un ans avant la solennelle controverse où, devant une commission de théologiens et de juristes réunis *ad hoc* à Valladolid, le dominicain Las Casas pilonnera longuement la thèse de l'esclavage naturel

des Indiens soutenue par le chroniqueur royal Sepúlveda. Le débat qu'on peut appeler précurseur semble avoir été improvisé, expéditif. Il a pour théâtre une sorte de Conseil des Indes encore embryonnaire, où Las Casas, déjà lui, mais encore simple *clérigo* (pas encore moine), sait se faire écouter du favori et du chancelier du jeune roi Charles (pas encore élu empereur). L'adversaire que pourfend alors notre *clérigo*, s'il faut l'en croire (car de cette escarmouche mémorable, c'est lui qui est à la fois le héros et l'historiographe), est l'évêque de Panama Fr. Juan de Quevedo [3]. Le prélat, revenu d'Amérique, de son évêché de « Terre Ferme », a laissé tomber devant les conseillers, comme un oracle, comme une vérité d'évidence qu'il rapporte de là-bas, que « ces gens-là (les Indiens) sont des « siervos *a natura* » et il a glosé son dire en nommant Aristote. Sur quoi le *clérigo* défenseur des Indiens a riposté victorieusement : 1° que l'évêque n'a pas compris le Philosophe ; 2° que « le Philosophe était un païen » et par conséquent « brûle dans les enfers » (conclusion quasi populaire que proférera encore Don Quichotte devisant avec Sancho sur les Romains) ; 3° que sa doctrine ne doit être utilisée « qu'autant qu'elle s'accorde avec notre sainte foi et la coutume de la religion chrétienne ». Cette scène, une des plus fameuses de l'autobiographie insérée par Las Casas dans son *Historia*, le lecteur critique peut bien soupçonner le narrateur de l'avoir « arrangée » lors de sa rédaction une trentaine d'années après l'événement. Ce qui n'est sans doute pas truqué dans ce chapitre (et que je ne vois commenté nulle part) ce sont les longues citations d'un traité de l'évêque de Panama que Las Casas dit avoir reçu (sans doute à une époque plus récente) d'un ami commun auquel Quevedo l'avait dédié, et où se trouvaient discutés les motifs d'esclavage applicables aux Indiens [4]. Or, notons-le, l'évêque de Panama y qualifiait les guerres contre les Indiens non seulement de non légales, mais d'interdites ; d'où il suivait que les Indiens capturés dans ces guerres ne pouvaient devenir des *servi legales* [5] ou esclaves de droit commun (selon la tradition de la loi de la guerre). Mais d'autre part, selon le même évêque, et contrairement au propos que lui prête Las Casas, ils ne pouvaient être *servi natura* parce que le roi ne les avait pas déclarés tels [6] et parce que ceux qui prétendaient les posséder à ce titre ne se conformaient pas à l'exigence selon laquelle pareille situation devrait profiter à l'esclave et pas seulement au maître [7]. Quevedo, du moins dans le passage cité, passait sous silence la condition fondamentale (dont Las Casas nie qu'elle s'applique aux Indiens) à savoir l'infériorité naturelle, congénitale, de l'esclave par rapport au maître. Et Las Casas, en définitive, reproche à l'évêque de mal contester l'idée d'esclavage naturel des Indiens [8] ; c'est pourquoi peut-être il le dépeint alléguant cette idée, sommairement, presque machinalement, dans une altercation improvisée.

Même s'il s'agissait là d'un mauvais défenseur des Indiens, qui avait quelque peu trempé dans le pillage de l'Amérique centrale, à en croire Las Casas, celui-ci ne nous cache pas que ce prélat avait présenté au roi deux mémoires, l'un dénonçant l'affreuse mortalité des Indiens embar-

qués dans l'expédition Núñez de Balboa (encore qu'il réduisît, paraît-il, le nombre des morts de 2 000 à 500 pour être plus crédible) l'autre proposant des remèdes qui ressemblaient en gros à ceux que proposait le *clérigo* lui-même (bien que celui-ci se flatte que les siens fussent plus précis) [9]. Reste enfin ce traité de l'évêque, cité et discuté par Las Casas, et dont il est exclu qu'il appartienne à une époque plus tardive que 1519, car Quevedo mourut précisément cette année-là [10], peu après l'algarade où Aristote, allégué par lui, fut renvoyé aux Enfers. Nous avons là un document qui nous aide à concevoir la permanence du débat sur une conception « aristotélicienne » d'esclavage naturel. Et si mal vulgarisée, si mal comprise qu'on la suppose au seuil des temps modernes, elle avait beaucoup roulé avant qu'on n'eût l'occasion d'en faire une ample application aux Indiens. Les recherches de Josef Höffner [11] sur la conception de l'esclavage dans le Moyen Age chrétien, notamment au sujet des noirs, ont montré qu'on aimait à les caractériser à la fois par leur robustesse et leur « simplicité mentale », traits de *nature* qui faisaient des nègres le type même des peuples *naturellement esclaves*. Mais là où l'esclavage fait partie peu ou prou des institutions d'une société, si on s'interroge un beau jour sur son fondement juridique et philosophique, n'est-il pas fatal qu'on découvre ou redécouvre dans l'esclave le complément naturel ou providentiel d'un maître mieux doué intellectuellement et moins robuste que lui ? N'oublions pas que les copieux développements du livre I de la *Politique* sur la question trouvent place, avant la politique proprement dite, dans une esquisse de l'économie domestique. L'esclave n'est-il pas un bien, une force de travail qu'on possède et qu'on acquiert pour en user ? C'est par un saut aventureux qu'Aristote rejoint à partir de là le thème proprement politique des guerres, thème très sommairement abordé bien plus loin (l. VII, 14), quand est mentionné comme objectif d'action guerrière « d'asservir ceux seulement qui méritent d'être esclaves ». Mais cette formule n'est qu'un écho appauvri de celles du livre I où on voit l'art de la guerre rattaché à l'art de la chasse en tant que « mode naturel d'acquisition », et la chasse des bêtes féroces assimilée à celle « des hommes qui, destinés par nature à l'obéissance, refusent de s'y plier, étant donné qu'une guerre de ce genre est naturellement juste » [12].

Quiconque voudra reprendre par la base, pour le mieux comprendre historiquement, le grand débat des années 1545-1550 [13] où Sepúlveda, humaniste et chroniqueur royal, applique aux Indiens d'Amérique l'idée aristotélicienne d'esclavage naturel dans son dialogue *Democrates alter* « ou sur les justes causes de guerre contre les Indiens », tandis que Las Casas nie absolument que ceux-ci puissent être considérés comme esclaves par nature, devra évidemment analyser de près les textes de l'évêque Quevedo en les soustrayant autant que possible à l'éclairage rétrospectif que leur imposa Las Casas dans son récit de l'algarade de 1520 auquel nous devons la conservation de ces précieux documents ; et il devra reconstituer de son mieux le cheminement médiéval, à travers la casuistique juridique et théologico-morale, des notions d'esclavage légal

(fruit de la guerre) et d'esclavage naturel (cause de guerre) qu'Aristote a mises conjointement en circulation sans dissimuler qu'elles s'articulaient fort mal. Il faudra ensuite préciser comment un Sepúlveda et un Las Casas ont connu et compris la *Politique* d'Aristote. A cet égard Sepúlveda, bon helléniste qui avait entrepris, jeune encore, la traduction de plusieurs traités aristotéliciens, et finalement traduisit la *Politique* elle-même, d'après l'original grec, a une supériorité patente. L'Aristote connu de Las Casas semble être sinon « le Philosophe » des scolastiques, du moins une version de sa pensée inséparable de la scolastique thomiste quoiqu'issue des efforts d'un hellénisme encore mal exercé. La fréquence avec laquelle notre dominicain espagnol allègue conjointement la *Politique* d'Aristote et le *Commentaire* de saint Thomas sur ce traité fameux conduit à se demander s'il ne maniait pas un volume comme celui qui sortit en 1500 des presses vénitiennes de Simon de Luere [14] et qui offrait le *Commentaire* de saint Thomas associé à un texte de la *Politique* qui était sa traduction latine par l' « Aretinus », c'est-à-dire par Leonardo Bruni d'Arezzo [15], humaniste antérieur aux progrès décisifs de l'hellénisme à Florence : cette association dut garder longtemps un public de lecteurs. Par contre la traduction latine nouvelle de la *Politique* que Sepúlveda exécuta sur le texte grec et fit paraître à Paris en 1548 avec une dédicace au Prince héritier d'Espagne (le futur Philippe II), est un pur produit de l'érudition aristotélicienne de la Renaissance à son âge d'or [16]. Cette version de la *Politique* à laquelle le traducteur joint ses commentaires personnels à la fin de nombreux chapitres, c'est la seule de son époque à laquelle se reportent encore les spécialistes d'aujourd'hui, aux prises avec ce texte difficile.

Quant à l'usage que Sepúlveda fait de la *Politique* dans son *Democrates II*, il est à remarquer que ce *Dialogue* dans sa première rédaction, datée avec certitude de 1545 (celle qui fut traduite en espagnol en 1892 par Menéndez Pelayo, et qui avait été la seule à circuler au XVI[e] siècle en de nombreux manuscrits) est antérieur au mémorable effort de l'auteur pour interpréter la totalité du traité aristotélicien. Il est vraisemblable que Sepúlveda se lança dans cette savante entreprise à l'occasion des tempêtes que l'avant-garde des théologiens (et pas seulement Las Casas) soulevèrent contre le *Democrates alter* et qui aboutirent à en faire interdire la publication. Devenu chroniqueur royal, l'auteur avait interrompu vingt ans plus tôt ses travaux de traducteur d'Aristote. Il dut être assez fier de les avoir repris et d'avoir su faire paraître en 1548 une traduction nouvelle de la *Politique*. Dans une des longues additions qu'il introduisit dans son *Dialogue*, sans doute vers 1550 quand il sollicitait de nouveau l'autorisation de le publier, il se plaît à se citer lui-même en faisant alléguer par son porte-parole Democrates la *Politique* « ex interpretatione amici nostri Genesii » [17], c'est-à-dire celle de Juan Ginés de Sepúlveda. Il s'agit du passage du livre III où Aristote, à propos de la démocratie, pose la question de savoir [18] « en quelles matières doit s'exercer le pouvoir souverain des hommes de condition libre, et des citoyens du commun, en entendant par là ceux qui n'ont ni richesses ni aucun mérite personnel

à faire valoir » ; la participation de ceux-ci étant nécessaire si on veut éviter que, vu le grand nombre de ces déshérités, la cité ne soit pleine d'ennemis. Bien curieusement Sepúlveda transpose cette vue aristotélicienne au gouvernement des Indes, en avertissant les gouvernants espagnols que, sans trop lâcher la bride aux indigènes pour ne pas les encourager à reprendre leur mode de vie antérieur à la conquête, il faudrait éviter qu'ils ne soient accablés par un régime trop dur, traités comme esclaves et privés de dignité, au point qu'ils guetteraient les occasions de secouer le joug espagnol. Nous pouvons voir sur cet exemple à quel niveau de banalité on risquait d'exploiter Aristote pour tirer de sa *Politique*, conçue principalement d'après les cités grecques du IV[e] siècle, des principes applicables au gouvernement de l'empire colonial de la couronne de Castille.

Avant d'en venir à l'utilisation que Las Casas fait de la *Politique* sur le même terrain, il faut encore souligner le contraste entre la traduction de ce traité par Sepúlveda, avec ses sobres annotations, et la théorie de la colonisation assenée par le même Sepúlveda dans le *Democrates alter*. Pour prouver que les Espagnols ont le droit de soumettre les Indiens par la guerre, il mobilise naturellement des autorités chrétiennes, mais le nœud de son argumentation est bien ce principe, où est décrétée l'applicabilité du concept aristotélicien d'esclavage naturel :

> « réduire en sujétion par les armes si on ne le peut autrement *ceux dont c'est la condition naturelle d'obéir à d'autres*, s'ils refusent l'autorité de ceux-ci. Car les plus grands philosophes [sic] attestent que c'est là une guerre juste par loi de nature [19]. »

Et bien entendu Democrates développe aussitôt ce principe hiérarchique « du Philosophe » par excellence selon lequel partout l'inférieur est soumis au supérieur, l'animal à l'homme, l'enfant au père, la femelle au mâle, la matière à la forme, et pareillement l'esclave (par nature) au maître. Sepúlveda, devenu traducteur et annotateur d'Aristote, et faisant volontiers appel à l'expérience de la vie politique et sociale qu'il a acquise dans l'Espagne et l'Italie de son temps pour illustrer des idées aristotéliciennes, n'aurait-il pas pu commenter brièvement le chapitre IV du livre I de la *Politique* en disant à peu près : nous avons un parfait exemple d'esclaves par nature dans ces multitudes de barbares que les Espagnols ont conquis aux Indes occidentales ? Or — est-ce parce que la chose lui paraît trop évidente ? — il n'en souffle pas mot dans ses annotations de 1548. En revanche on trouve dans le *Democrates alter* de 1545 l'affirmation la plus catégorique de l'infériorité naturelle des Indiens et la proclamation la plus dithyrambique de la supériorité de leurs conquérants. C'est même par ce dithyrambe qu'il commence : cela va depuis les aptitudes intellectuelles, attestées par Lucain, Silius Italicus, les deux Sénèque, saint Isidore, Alphonse le Savant, sans oublier Averroès et Avempace, jusqu'aux plus nobles vertus parmi lesquelles brillent la clémence et la religion (Sepúlveda a pu personnellement observer ces vertus espagnoles en 1527 au lendemain du sac de Rome par les Impériaux).

> « Compare maintenant » poursuit-il, « avec la prudence, l'intelligence, la grandeur d'âme, la tempérance, l'humanité et la religion de ces hommes, ces sous-hommes (*homunculos illos*) chez qui on trouve à peine des traces d'humanité, qui non seulement n'ont aucun savoir (*doctrina*) mais n'ont ni usage ni connaissance de l'écriture, ne gardent aucun monument d'histoire sauf un vague et obscur souvenir des choses consigné en certaines peintures, aucunes lois écrites, mais certaines lois et coutumes barbares [20]. »

Aux antipodes des vertus espagnoles, ces êtres menaient une existence livrée à toute sorte d'intempérance et de criminels désirs, mangeant de la chair humaine, enjeu des guerres qui les opposaient entre eux continuellement, et pour comble, leur monstrueuse barbarie, très différente de celle des Scythes indomptables, s'était révélée face aux Espagnols très inférieurs numériquement, lâche et craintive...

Sepúlveda, bien que son *Democrates alter* restât inédit, se fit une réputation si éclatante d'apologiste de la conquête du Nouveau Monde, que Gómara, publiant en 1552 son *Histoire générale des Indes*, ne put se retenir de l'invoquer au terme de son chapitre de conclusion, en un « Eloge des Espagnols » où il bénit Dieu d'avoir donné à ses compatriotes la grâce et le pouvoir d'accomplir l'œuvre qu'ils ont menée à bien, apportant aux Indiens un Dieu, une foi, un baptême, leur ôtant l'idolâtrie, les sacrifices humains, l'anthropophagie, etc. Le chroniqueur met le point final sur ces lignes :

> « J'écris seulement, et en abrégé, la conquête des Indes : qui voudra en voir la justification, qu'il lise le docteur Sepúlveda, chroniste de l'Empereur, qui l'a écrite en latin très doctement : elle ne lui laissera rien à désirer [21]. »

Sous quelque forme que cette « justification » ait été connue en son temps outre-Atlantique, elle eut un curieux écho au Conseil municipal de Mexico. Celui-ci, dans sa séance du 8 février 1554, tint à remercier Sepúlveda de ce qu'il avait fait en faveur de la colonisation espagnole et à encourager son effort en ce sens : il vota un crédit de 200 pesos pour permettre de lui envoyer « quelques objets de ce pays, joyaux et tissus » [22].

Las Casas, au rebours, était la bête noire du monde colonial. Il y avait bientôt quarante ans qu'il luttait contre toutes les formes de réduction des Indiens en esclavage, plus de dix ans qu'il avait dénoncé publiquement leur mise en « encomienda » comme un esclavage déguisé, et obtenu qu'il fût mis fin officiellement aux opérations anarchiques de pénétration armée dites « conquistas ». On commençait à connaître en Amérique les traités doctrinaux qu'il avait fait imprimer en 1552 (en édition privée, semble-t-il, à l'usage des missionnaires) et parmi lesquels figurait un abrégé de la controverse qu'il avait soutenue en 1550 à Valladolid contre Sepúlveda, devant une commission royale de théologiens et de juristes. Son plaidoyer en faveur du droit des Indiens à n'être pas conquis par la force et à être traités en hommes libres s'était alors étalé sur cinq jours consécutifs. Cette grande *Apologia*, dont une copie est conservée à notre

Bibliothèque nationale, est le seul ouvrage connu de Las Casas qui demeure inédit à ce jour [23]. Nous y recourrons, en même temps qu'à un autre ouvrage dont il avait entrepris la rédaction systématique en 1550 mais qui ne devait être imprimé pour la première fois qu'en 1909, l'imposante *Apologética historia de las Indias* [24].

Ce titre est tout un programme. Il s'agit bien d'une *histoire* descriptive des peuples d'Amérique au sens où le P. Acosta intitulera un peu plus tard « historia natural y moral » son tableau de ces peuples et de leurs mœurs, encadré dans une géographie générale du continent américain. L' « histoire » de Las Casas, plus morcelée, a été traitée par les modernes comme le premier recueil général d'ethnographie américaine (elle avait commencé à être exploitée comme telle, peu après la mort de l'auteur, par un écrivain [25] qui avait eu accès à son manuscrit). Mais d'autre part c'est une *apologie*, un constant plaidoyer en faveur de la capacité de ces peuples, de leur qualité d'êtres sociaux et rationnels, aptes à la christianisation. Il est facile de formuler brièvement la double armature qui sous-tend ce vaste ensemble descriptif et apologétique, et dont une partie est souvent mal comprise.

D'une part Las Casas prétend emprunter à la *Politique* d'Aristote — ou plutôt à la *Politique* complétée par l'*Ethique* et les commentaires de saint Thomas sur l'une et sur l'autre — le fil directeur qui relie toutes ces descriptions de coutumes, techniques, gouvernements, religions des Indiens qui qualifient ceux-ci comme *politika zôa*. C'est que ces êtres font preuve de trois sortes de capacité ou aptitude à se gouverner (*prudencia*) : « prudencia monástica » ou individuelle, pour se conduire rationnellement dans leur propre intérêt, « prudencia económica » pour le gouvernement de leur famille, de leur maison ; « prudencia política » qui se manifeste dans les communautés, cités ou royaumes des Indiens [25]. Las Casas n'a pas de peine à exploiter le schema de l'Etat idéal selon le chapitre VIII du livre VII de la *Politique* pour en retrouver chez les Indiens tel ou tel des éléments constitutifs : cultivateurs, artisans, guerriers, hommes riches ou marchands, prêtres, juges... Le choix de ces coordonnées aristotéliciennes est un acte d'obédience, alors très naturel [26], à celui qui demeure « le Philosophe » par excellence en ce domaine comme en d'autres.

Mais on perçoit en général moins bien un autre axe de références expressément ou implicitement chrétien, qui insère l'argumentation dans le cadre de la théologie de l'histoire formulée par saint Augustin dans *La cité de Dieu*. Ainsi se situent dans le devenir historique les populations dont il s'agit, selon une hypothèse évolutive fort négligée par Sepúlveda. A cette préoccupation sont imputables ces développements sans fin que les modernes, quand ils lisent la *Apologética historia* comme recueil d'ethnographie américaine, sautent comme d'insupportables digressions. Que viennent faire, en effet, au milieu de données sur les Indiens, ces longues suites de pages farcies de citations de saint Augustin ou de Lactance, où il n'est question que de bizarreries plus ou moins odieuses

ou ridicules des croyances et des cultes de l'antiquité biblique ou gréco-romaine ? Simplement ceci : chaque fois que Las Casas bute sur quelqu'une de ces horreurs — anthropophagie, sacrifices humains, idolâtrie — qui pour un Sepúlveda justifient les pires atrocités de la conquête (n'a-t-on pas rapporté de celui-ci une expression qui fait frémir Las Casas : « les mains des conquistadors, versant le sang des idolâtries, auraient été comme consacrées à Dieu ? »[27], l'apologiste espagnol répond par cette question : lesquelles de ces monstruosités n'ont pas été commises par nos ancêtres du monde méditerranéen, y compris Romains et Grecs, avant qu'ils ne fussent intégrés dans la cité de Dieu par leur conversion ?[28] Regardons-nous donc, nous les civilisés, dans le miroir de nos lointains ancêtres. C'est cette méthode apologétique qui commande les prétendues digressions. Il est clair que cet ensemble de comparaisons explicites ou implicites est dominé par l'assurance que l'évangélisation du monde occidental, qu'on voit commencer dans les Actes des Apôtres, a été tout autre chose qu'une conquête sanglante comme celle que Sepúlveda prétend justifier en Amérique, et que Las Casas appelle, pour la flétrir, la conquête selon Mahomet[29]. Cette guerre est celle que Sepúlveda, citant Aristote, ne craindrait pas d'assimiler à une chasse d'animaux sauvages[30].

Las Casas a consacré des pages capitales à discuter la notion de *barbarie* et son application aux Indiens. Un ample abrégé de ces pages, en espagnol, a été rédigé et inséré par Las Casas en appendice à la fin du manuscrit original de la *Apologética historia* (chapitres 264 à 267)[31]. J'avoue avoir mieux mesuré la portée de ce morceau quand j'ai vu que sa version latine plus fouillée constituait le premier point de la grande *Apologia* latine inédite[32], et avait dû remplir la première matinée de l'exposé-fleuve de cinq jours où Las Casas entreprit de démolir en 1550 les quatre arguments principaux de son contradicteur et de rejeter les autorités chrétiennes récentes que celui-ci utilisait. On se rappelle que Sepúlveda n'avait pas été autorisé à publier son dialogue *Democrates alter*. Mais il avait réussi à en faire paraître à Rome, en 1550, une « apologie » qui en condensait les arguments. Et ce fut elle que Las Casas prit comme base d'attaque de sa propre *Apologia*. L'argument n° 1 de Sepúlveda était que les Indiens se trouvaient dans un tel état de barbarie qu'il était nécessaire pour les en faire sortir, de les dominer par la force. Et naturellement il invoquait Aristote et la notion d'esclavage naturel. C'est pourquoi Las Casas fait porter son premier effort sur l'élucidation de l'idée de barbarie, en essayant d'exploiter la *Politique* d'Aristote plus amplement que son adversaire.

Il distingue quatre idées de barbarie, dont nous examinerons surtout la deuxième et la troisième, qui répondent à des vues d'Aristote. Car la quatrième, comme nous verrons, se confond avec la conception chrétienne des infidèles encore étrangers à la Cité de Dieu. Quant à la première, ce n'est qu'une façon de parler péjorative, banale dans la qualification des conduites individuelles : ainsi est dite *barbare*, dans cette acception non rigoureuse, « n'importe quelle étrangeté, férocité,

désordre, exorbitance dérogeant à la raison, à la justice, aux bonnes mœurs, à l'humaine bénignité ». Sur cet emploi, au sens d' « inhumanité », inutile de s'étendre.

Avec la barbarie de la deuxième espèce on aborde le domaine de l'idéologie aristotélicienne, mais à vrai dire celle du livre III de la *Politique*, dont Las Casas a maintes fois souligné qu'il traite de tout autre chose que des hommes « naturellement esclaves », du livre I. Il part de Strabon, pour qui *barbare* s'applique premièrement, et au sens propre, aux peuples qui ne parlent pas, ou parlent mal, le grec. Dans le même ordre d'idées (celui des différences de culture) Las Casas range le fait, décisif pour rattacher les Indiens à la deuxième sorte de barbarie, qu'ils sont des peuples sans écriture et sans langue savante telle que l'est le latin pour les Espagnols : « carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina ». Il rapproche de leur cas, en s'inspirant de saint Thomas, la situation des Anglais avant que Bède le Vénérable ne répandît chez eux la culture latine et chrétienne (épisode longuement exposé dans le *De unico vocationis modo*). Plus originale est cette remarque, bien lascasienne, que les Indiens ont non seulement une diversité de langues que les Espagnols ne comprennent pas plus que les Grecs celles des peuples qu'ils nommaient barbares, mais une grande variété de coutumes qui sont incompréhensibles aux Européens, en particulier parce que ces peuples fraîchement conquis viennent d'être victimes de ce qu'on appellerait aujourd'hui un ethnocide[33]. Les Espagnols de toute profession sont perplexes devant ces gens qui ont « perdu leurs républiques », c'est-à-dire leurs modes de vie communautaire et de gouvernement. Mais c'est nous, dit Las Casas, qui les avons jetés dans ce chaos et cette impuissance, jusqu'à « les anéantir ». On se figure que cet état tient à leur « nature barbarique et police désordonnée ». Mais en vérité ce sont plutôt eux

> « qui ont vu en nous bien d'autres coutumes telles qu'en bonne raison nous puissions être jugés par eux barbarissimes, non tant de cette seconde espèce qui veut dire étranger [« barbarie toute relative et réciproque] mais de la première [signifiant inhumanité] à force de férocité, dureté, rudesse et abomination. »

Or sur la barbarie de deuxième espèce qui consiste à être étranger (de civilisation différente) Las Casas se réfère très pertinemment aux observations d'Aristote dans son chapitre XIV du livre III de la *Politique*, à propos des différentes sortes de royautés, régimes qui sont de style très différent chez les Grecs et chez les barbares. Esquissant une explication vaguement ethnologique de cette différence, Aristote disait à propos des « royautés qu'on rencontre chez certains peuples barbares » :

> « Toutes confèrent à leur titulaire un pouvoir sensiblement le même que dans les tyrannies. Mais elles sont à la fois conformes aux lois et héréditaires » [à la différence des tyrannies qui s'instaurent par un coup d'Etat]. « Car du fait que les barbares sont par caractère naturellement plus portés à la servitude que les

> Hellènes, et les Asiatiques que les Européens, ils supportent le pouvoir despotique sans élever aucune plainte [34]. »

Il est intéressant que Las Casas, ayant terminé par un emprunt à ce passage son chapitre 264 de la *Apologética historia*, ait éprouvé le besoin de le renforcer par un commentaire ajouté après coup dans la marge de son manuscrit, et de souligner que « les rois en question, semblables aux tyrans par la lourde charge qu'ils imposaient à leurs sujets, n'étaient pourtant pas des tyrans puisque les gens du royaume servaient leurs rois de bon gré et supportaient ce qui leur était imposé par eux parce qu'ils les aimaient ». D'où il concluait que, loin d'être assimilable à la barbarie pure et simple, un tel état de société, de culture, paraissait comporter un caractère qui « devait être la grande humilité et patience des sujets » [35]. Cette réflexion fait penser aux jugements des christianisateurs du Mexique, en particulier Motolinia et Vasco de Quiroga sur les *macehuales*, les humbles de la société aztèque, dont l'humilité patiente apparaissait comme une vertu éminemment propice à leur évangélisation, nullement comme une infériorité par rapport aux orgueilleux et impatients Espagnols. En somme deux civilisations dissemblables, non civilisation d'un côté et barbarie de l'autre. Las Casas peut légitimement invoquer l'Aristote du livre III de la *Politique* à l'appui de sa volonté d'impartialité ethnographique face au simplisme polémique de Sepúlveda, selon qui la barbarie pure et simple est le lot des Indiens en bloc.

Mais il faut en venir au nœud de la question. Qu'est-ce que la barbarie pure et simple, non pas relative (*secundum quid*) ou réciproque, mais absolue : celle du troisième genre, celle qui, au livre I de la *Politique*, semble expliquer ou justifier la condition d'esclavage naturel ? Je dis bien *semble*, comme M. Weil dans le texte que je citais en commençant : car Aristote, dans toute la suite de chapitres traditionnellement considérés comme définissant cette notion, s'est étrangement abstenu de caractériser par des traits intrinsèques et des indications ethniques les hommes prédestinés à l'esclavage. Il a commencé par poser que l'homme est animal politique, ou social (*politikon zôon*) et ajoute aussitôt :

> « celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est, ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. Il est comparable à l'homme traité ignominieusement par Homère de
>
> *sans famille, sans loi, sans foyer,*
>
> car en même temps que naturellement apatride, il est aussi un brandon de discorde [36]... »

Quand un peu plus loin Aristote, tout en reconnaissant que d'autres considèrent l'esclavage comme contre nature, affirme qu'il y a une « nature de l'esclave qui, par nature, ne s'appartient pas à lui-même », on est tenté de supposer qu'il s'agit de cet être dégradé, apatride, antisocial, dépeint un peu plus haut à l'aide d'un vers d'Homère comme l'opposé ou l'exception à la notion de *politikon zôon*. Quand enfin

Aristote s'explique au chapitre V, on est déçu comme par une tautologie lorsqu'on lit : « ... est esclave par nature celui qui est apte à être la chose d'un autre (et c'est pourquoi il l'est en fait) et qui a la raison en partage dans la mesure seulement où elle est impliquée dans la sensation » ; ou encore : « l'usage que nous faisons des esclaves ne s'écarte que peu de l'usage que nous faisons des animaux : le secours que nous attendons de la force corporelle pour la satisfaction de nos besoins indispensables provient indifféremment des uns et des autres. » Plus haut il a été dit que, parmi « une multiplicité d'instruments » que possède le maître, « l'esclave lui-même est une sorte de propriété animée, et *tout homme au service d'autrui* est comme un instrument qui tient lieu d'instruments. » Bref, à part l'allusion à une rationalité réduite à l'expérience sensorielle et suggérant un psychisme intermédiaire entre l'animal et l'homme, nous ne sortons pas d'une caractérisation purement fonctionnelle, relative au maître, mais qui dès lors retire toute spécificité à la « nature » de l' « esclave par nature ». Ne venons-nous pas de souligner *tout homme au service d'autrui* ?

Jusqu'au bout Aristote nous laisse dans l'ambiguïté puisque, lorsqu'il semble aborder la science de la juste acquisition des esclaves, il tourne court en nous disant qu'elle « tient de l'art de la guerre ou de l'art de la chasse ». Pourquoi indifféremment de ces deux arts ? à cause de la nature semi-animale de ces hommes ? Sans doute. Tout de même, il s'agit de deux arts bien différents. La guerre est affaire publique, politique, la chasse, affaire privée. Même si Aristote y revient au livre VII au titre de la guerre, donnant à entendre qu'il s'agit d'expéditions extérieures tendant à capturer ces êtres ambigus, nous restons sur notre faim. On aurait aimé savoir dans quelles régions des confins de l'Hellade les cités grecques allaient se ravitailler en « esclaves naturels » : mais Aristote se contente de nommer, après les guerres faites pour ne pas tomber en esclavage et les guerres pour l'hégémonie, celles qui ont pour fin « d'asservir ceux seulement qui méritent d'être esclaves » [37]. Revoilà nos φύσει δοῦλοι ! Mais c'est, une fois de plus, bien court !

On conçoit qu'un chrétien, un dominicain comme Las Casas, ait été embarrassé par une telle notion, même s'il était hors de doute pour lui que Sepúlveda en faisait un usage abusif autant que funeste en l'appliquant à la totalité des Indiens d'Amérique, et si à ses yeux la notion aristotélicienne vraiment applicable aux hommes nouvellement découverts était celle des royautés barbares du livre III de la *Politique*, ayant un autre style que celles des Hellènes, mais ayant aussi leur légitimité, respectée de leurs sujets en tant que *politika zôa*. Aussi, quand il passe de cette « barbarie » civilisée de la deuxième espèce à la « barbarie » *stricto sensu* de la troisième, Las Casas ne peut se dispenser de disserter sur l'esclavage naturel, sur les *siervos según natura* identifiables avec ces tristes barbares qui, faute d'un usage suffisant de la raison, ont besoin d'être dirigés par de vrais hommes, et que ceux-ci ont le droit de chasser à courre comme des bêtes. Comment rejeter cette notion ? Aristote l'a

lancée, saint Thomas l'a reçue. Je remarque seulement que Las Casas, après les scolastiques, essaye de mieux expliciter que le Philosophe cette qualité d'intelligence inférieure, infra-rationnelle, que la *Politique* suggérait seulement. Notre Espagnol assimile ces êtres inférieurs, sans organisation sociale ni sociabilité vraie, aux bêtes fauves et aux oiseaux de proie qui vivent solitaires, non en bandes, et les assimile aussi sans hésitation à l'être asocial que le Philosophe maudissait avec Homère. Ainsi la conception d'une mentalité de barbarie pure et simple se durcit avec une netteté qui lui manque chez Aristote. Las Casas, aussi bien dans son exposé-fleuve en latin que dans l'appendice en espagnol de la *Apologética historia,* cherche des épithètes adéquates pour qualifier le niveau mental de ces sous-hommes, à mi-chemin de l'animalité. En latin, ils sont *stolidi, stulti* (stupides), mais aussi *moriones,* grotesques comme des bouffons contrefaits (il y a un endroit où le copiste de l'*Apologia* a mis entre *stollida* et *sive stulta* « morio » et « *fatua* », mots ensuite barrés). En espagnol, Las Casas rend ces épithètes par *estolidos y atronados* (hébétés), *estólidos y fantochados* (ce dernier adjectif, que les dictionnaires ignorent, étant évidemment apparenté au substantif *fantochada,* pitrerie, lui-même issu de l'ital. *fantoccio,* marionnette). Chose remarquable, ce même couple d'épithètes (procédé stylistique alors banal, où le second terme précise le premier) peut s'appliquer soit aux barbares ou brutes déshumanisées de la première espèce, soit aux vrais barbares infra-humains de la troisième. Il s'agit, dirait-on, de suggérer une sorte de monstruosité, de difformité qui peut amuser. Les nains difformes n'étaient-ils pas comme domestiqués pour le divertissement des palais ?

On est frappé de voir que, dans l'interminable et implacable *Apologia* latine contre Sepúlveda, Las Casas s'était lancé, sur le thème de la monstruosité, dans un développement philosophique (lequel me semble, à moi profane, plus thomiste qu'aristotélicien, ainsi que le confirmeraient les autorités alléguées), morceau dont il ne restera rien dans l'analyse plus sèche mise à la fin de la *Apologética historia.* Il est visiblement inspiré par le désir de saper par la base la thèse de Sepúlveda selon laquelle les Indiens sont *tous* barbares *stricto sensu.* A plusieurs reprises Las Casas insiste sur l'idée que des barbares de cette sorte, étrangers à ce qui est caractéristique de l'Homme, ne peuvent être que peu nombreux. « Hujusmodi barbari seu potius homines feri [ces hommes sauvages] *in quavis orbis parte rari sunt et numero pauci* [clairsemés et peu nombreux au total] si ad reliquam hominum multitudinem conferantur »[38]. Remarquons que sur ce point il peut invoquer non seulement un texte qu'il attribue à saint Thomas[39] (« plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent qui moriones et stulti dicuntur »), mais un texte d'Aristote au début du livre VII de l'*Ethique à Nicomaque* : « De même qu'un homme divin est chose rare, de même le semblable à la bête est rare chez les hommes et se trouve surtout chez les barbares » (οὕτω καὶ ὁ θηριώδης ἐν τοῖς ανθρώποις σπάνιον, μάλιστα δ'ἐν τοῖς βαρβάροις ἐστὶν)[40]. — Ce qui me paraît moins remarqué dans l'argumentation de Las Casas, c'est son effort

prolongé pour établir des propositions métaphysiques rendant raison, en quelque sorte, de cette rareté des êtres contre nature, contre la nature rationnelle, qui sont des fautes de cette nature « *naturae peccata* sive *monstrua* in natura rationali ». Il s'agit bien de monstres comparables à l'être qui naît avec les jambes inégales, ou manchot, ou aveugle, ou avec un seul œil. Car tout être, dans la nature corporelle, engendre parfaitement son semblable. Or si la nature rationnelle est gouvernée par la providence ; si tout a été créé pour l'utilité de l'homme, ce serait une impiété et un outrage à la nature de penser qu'une multitude d'hommes aussi immense que celle du Nouveau Monde soit *barbare* [de la troisième espèce]. Cela impliquerait que Dieu a manqué la création : « sequeretur intentionem Dei maxima ex parte effectu caruisse ». Las Casas dit encore que pareille monstruosité généralisée (*ut in pluribus*) alors qu'on ne voit rien de comparable dans d'autres domaines, serait cause que « consilium Dei volentis universum quammaxime pulchrum et perfectum esse *plurimum frustraretur* »[41].

Il faut aussi souligner que dans cette grande *Apologia* latine inédite, Las Casas s'oppose énergiquement à l'idée d'Aristote que des barbares de cette espèce, dont il ne veut pas contester l'existence sporadique, puissent être capturés dans des opérations de chasse. Et sans doute cette énergie émane-t-elle de sa protestation incessante contre les expéditions semi-privées qu'on appelait *conquistas* et qu'il avait réussi à faire interdire par le Conseil des Indes.

1° Selon le dominicain, des barbares *stricto sensu,* asociaux, ne peuvent être pris et amenés à la vie civilisée par n'importe qui. Cette opération *non licet quibusvis.* C'est le privilège des princes et gouvernants.

2° Il ne s'agit pas, selon la dure expression du Philosophe, de les forcer (cogere), mais de les amener doucement et de les attirer par charité à adopter les mœurs les meilleures[42].

Et c'est à grand renfort d'autorités scripturaires que le défenseur des Indiens soutient que, barbares ou non, tous sont créés à l'image de Dieu, aptes au règne du Christ et à la rédemption, pour conclure :

> « Encore que le Philosophe ignorant de la vérité et charité chrétiennes écrive que les civilisés [sapientes] peuvent chasser les barbares tout comme des bêtes sauvages, que nul n'entende que les barbares doivent être tués ou accablés de travaux iniques, cruels, durs et rudes comme des bêtes de somme, qu'ils peuvent être à cette fin recherchés et capturés par les plus civilisés [sapientioribus] *Au diable Aristote* [valeat Aristoteles]. Car il nous a été dit par le Christ qui est la vérité éternelle : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

D'où ce corollaire :

> « Celui qui, suivant les dogmes d'Aristote, désire qu'il y ait beaucoup de ces êtres pour les traiter en cruel bourreau, les accabler de servitude et s'enrichir à leurs dépens, c'est un tyran, non un chrétien[43]. »

Je répète que toutes ces argumentations pressantes ou pathétiques se trouvent seulement dans l'*Apologia* latine lue à Valladolid en 1550 devant une douzaine de théologiens et de juristes. Le texte castillan rédigé sur la barbarie de la troisième espèce pour l'appendice de la *Apologética historia* est beaucoup plus sec. N'ayant plus devant lui ce Sepúlveda qui, comme il dit encore dans l'*Apologia* en critiquant plus loin Jean Mair ou Majoris, récolte chez Aristote ses poisons (« venena sua colligit », f° 236 r), Las Casas se contente, selon la démarche commune à tous les résumés de sa pensée sur ce sujet, de soustraire les Indiens à la triste qualification d'esclaves par nature selon le livre I de la *Politique*, en mettant l'accent sur les « barbares » pris en considération au livre III, et dont Aristote dit

> « qu'ils ont de légitimes royautés et principats et souverainetés royales. Ceux-ci ne sont pas dépourvus de raison, de talent pour posséder royautés et gouvernements, obéissance et sujétion et régime de coutumes, lois et justice, et par suite ils ont des royaumes, des bourgades ou villes ou cités ; donc ils ont la raison, l'ordre et la justice, les lois et coutumes et mœurs convenant à des républiques [communautés politiques], de l'espèce [diferencia] que pose le Philosophe quand il dit : *Qualia sunt apud quosdam barbaros regna.* Donc tous les barbares ne sont pas privés de raison, ils ne sont pas esclaves par nature ; ils ne peuvent être, simplement parce que barbares, soumis par la force, puisque ce sont des royaumes, et libres [44]. »

En somme, dans ce grand débat dont l'enjeu est la qualité d'hommes à reconnaître aux Indiens et le traitement qui doit leur être réservé, la *Politique* d'Aristote peut fournir un poison, mais aussi un contrepoison. Il est clair que toute l'ethnographie apologétique de la *Apologética Historia*, avec son schéma des trois *prudencias* (*monástica, económica* et *política*) accorde aux Indiens le statut de barbares de la deuxième espèce, par assimilation aux royautés barbares du livre III, et retrouve dès lors chez eux, tout naturellement, les analogues des six fonctions que le livre VII de la *Politique* distingue dans un Etat idéal.

Mais il est essentiel d'observer à ce propos que la fonction religieuse, les rites de sépulture, les temples, les prêtres, tiennent dans la description lascasienne des peuples d'Amérique une place énorme, en contraste avec le peu (presque rien) que la *Politique* d'Aristote dit de la religion. Cela s'explique à la fois par le fait que Las Casas avait pour principaux informateurs des missionnaires soucieux de détacher les Indiens néophytes de leurs « idolâtries » et par l'acharnement avec lequel Sepúlveda cherchait dans ces idolâtries les raisons les plus péremptoires d'assujettir les Indiens par la guerre avant de prétendre les christianiser. J'ai exprès traité par prétérition, pour ne pas sortir du sujet de notre colloque, la quatrième espèce de barbarie (*secundum quid*, comme dit Las Casas), celle qui, aux yeux des chrétiens, consiste à n'être pas (selon Las Casas, pas encore) chrétiens. Logiquement parlant, cette barbarie « relative » n'était-elle pas de même ordre que celle de deuxième espèce qui consistait aux yeux des Hellènes à être non-Grec ? On conçoit que la nécessité de

l'argumentation contre Sepúlveda, de même que sa propre théologie de l'histoire, aient conduit Las Casas à traiter à part cet aspect de la « barbarie » des peuples des Indes occidentales, sans détourner les yeux des traits qui, dans leur idolâtrie, horrifiaient le plus les chrétiens comme de monstrueuses violations de la loi naturelle » : anthropophagie rituelle, sacrifices humains... Il est peut-être simpliste de dire [45] que, dans cette voie, Las Casas va jusqu'à fonder une conception « pluraliste » des cultures et des religions, comme si ces traits étaient pour lui des particularités culturelles de même ordre que les techniques ou les langues de ces peuples qui les font différents des Européens. Pour nous en tenir au cas — qui a également retenu Montaigne — des *cannibales*, il a bien soin de souligner que les mangeurs de chair humaine, de même que les immolateurs de victimes humaines, sont, au Nouveau Monde, d'infimes minorités. Mais surtout il distingue leur anthropophagie religieuse de celle qui, un peu partout (jadis au siège de Numance, récemment dans certaines expéditions des conquistadors) est parfois pratiquée par des Européens en situation d'extrême nécessité [46]. Sans exclure l'idée de perversions sporadiques, Las Casas reconnaît une valeur clairement religieuse à cette pratique chez diverses nations. « En Nouvelle Espagne », écrira-t-il du Mexique dans son *Apologética Historia*, « ils n'en mangeaient pas de façon systématique (*tan de propósito*) autant que je peux savoir, mais seulement la chair des victimes qu'ils sacrifiaient, comme chose sacrée, plus par religion que pour une autre cause [47]. » Comme, pour lui, offrir des victimes humaines est une pratique immémoriale très répandue, exprimant le besoin d'offrir au dieu suprême ce qu'on a de plus précieux, le long développement qu'il consacre à cette question dans l'*Apologia* tend à démontrer la religiosité foncière des Indiens d'Amérique, vivantes preuves qu'il n'existe pas de peuple assez barbare pour n'avoir pas quelque connaissance de Dieu, aussi confuse qu'on voudra : et il conclut en affirmant qu'il y a un grand espoir de convertir ces nations [48].

Avec ce genre de pensées, il est clair, répétons-le, qu'on déborde le champ de la *Politique* d'Aristote et des disputes pour ou contre l'esclavage naturel. Mais c'est sans doute avec l'effort des convertisseurs pour intégrer dans le devenir du genre humain les peuples nouvellement découverts, avec le refus lascasien de mêler à leur évangélisation la violence punitive, qu'une nouvelle anthropologie commence à chercher sa voie au temps de Las Casas et de Montaigne. Les anthropologues de notre temps qui assument l'inégalité des cultures par rapport à « la civilisation » de l'homme blanc n'ont pas fini de comprendre « la diversité des cultures », ni de conjurer l' « ethnocentrisme » [49] qui était l'âme de la conception hellénique du « barbare ».

Marcel BATAILLON,
Collège de France.

1. Raymond WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la « Politique »*. Paris, Klincksieck, 1960, pp. 405-6.

2. *Politique d'Aristote*. Présenté par R. WEIL, Collection U. Paris, A. Colin, 1966, pp. 64-65. Excellent choix de textes traduits et annotés que nous citons ci-après sous le sigle *Pol. U.* D'autres textes *(Pol. Tric.)* sont cités d'après la traduction complète de la *Politique d'Aristote* par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962, en 2 vol.

3. Ou Cabedo, comme l'appelle LAS CASAS, *Histoire de las Indias*, L. III, ch. 147 et suiv. Dans l'édition la plus accessible, celle de la *B A E* (Biblioteca de Autores Españoles) t. XCVI, p. 530 et suiv.

4. *Historia de las Indias* L. III, c. 150 (*B A E*, XCVI, pp. 537-8). Ces citations du traité de Quevedo ne sont pas rappelées ni examinées dans l'ouvrage de Lewis HANKE, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispano-amërica*, Santiago de Chile 1958.

5. Sur la discussion aristotélicienne de la « légalité » de l'esclavage résultant de la guerre, voir le ch. 6 du L. I (*Pol. Tric.*, I, p. 47).

6. C'est Las Casas qui condense ainsi la remarque de Quevedo : « ... eadem ratione non possunt esse servi natura, cum requiratur auctoritas principis determinantis et constituentis illos qui sunt aptitudine domini ut actu dominentur, et eos qui sunt aptitudine servi ut actu pareant et serviant ».

7. Cette condition de réciprocité, soulignée par Las Casas, était formulée par Quevedo : « ... secundam, quod sit tantae utilitatis dominus servo, quantae servus domino ». Réminiscence évidente de la discussion aristotélicienne de l'esclavage légal (*Pol. Tric.* I, p. 44 et note du traducteur).

8. La critique de Las Casas est ambigüe et semble inspirée par la crainte que l'argumentation de Quevedo puisse être tirée dans le sens d'une qualification implicite comme *servi a natura* des indiens concédés en « encomienda » par le souverain, ce qui contredirait la conception bien connue des Rois Catholiques.

9. *Hist. de las Indias*, L. III, ch. 152. Ed. cit. p. 541. Sur les solutions personnelles que Las Casas se montre fier d'avoir proposées, voir nos *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, Paris 1966, p. 1 et suiv.

10. E. SCHÄFER, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, Sevilla, 1947, t. II, p. 588.

11. Josef HÖFFNER *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der Spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trèves 1947 (La première partie est consacrée aux idées de la chrétienté médiévale sur l'esclavage).

12. *Pol. U.*, p. 245 et 69.

13. L'aperçu le plus accessible de ce grand débat est celui de Lewis HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Editoral Sudamericana 1949, pp. 312-354 (L'ouvrage a été traduit en français sous le titre *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e s.*, Paris, Plon, 1957). Sur Sepúlveda, l'ouvrage le plus complet est celui d'Angel LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*, Madrid C.S.I.C. 1949. On doit au même érudit une édition critique bilingue (latin-espagnol) du dialogue de SEPÚLVEDA, *Democrates segundo De las justas causas de la guerra contra los Indios*, Madrid C.S.I.C. 1951. Mais ce texte prenant pour base un manuscrit de l'ouvrage visiblement revu et augmenté par l'auteur à l'apogée de la grande controverse dont il a été l'objet, il reste utile de lire le *Democrates alter* dans une autre édition bilingue publiée par D. Marcelino MENENDEZ Y PELAYO, d'après un Ms. du premier état [1545], dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid 1892) et rééditée avec une étude préliminaire par Manuel GARCIA PELAYO : J. G. de SEPULVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, Mexico, F.C.E., 1941. L'abrégé de la controverse imprimé en espagnol par les soins de Las Casas en 1552, *Aquí se contienne una disputa y controversia... en una congregación que mandó S. M. juntar el año de 1550 en la villa de Valladolid* peut être commodément consulté au t. V des *Obras escogidas* de Las Casas éditées dans la *B.A.E.* (t. 110 de cette grande collection, Madrid 1958, pp. 293-348). On en trouvera des extraits significatifs traduits en français dans le choix de textes présentés par Marianne MAHN-LOT, *Barthélémy de las Casas, L'Evangile et la Force*, Paris, éd. du Cerf, 1964, pp. 181-199.

14. British Museum, IB 24670. N'existe pas à la B.N. de Paris. Au moment d'annoter cette conférence, j'ai pu consulter le R. P. L. Bataillon, O. P., bon connaisseur de la transmission de l'œuvre d'Aristote, qui a bien voulu confirmer mon hypothèse de l'utilisation par Las Casas d'une de ces éditions conjointes de la *Politique* avec le Commentaire de saint Thomas, dont il me signale celles de Rome 1492 (Arsenal S-A. 3826, BN Rés. *E 55 et Vélins 305 et 306) et Venise 1514. Il me renvoie au t. XLVIII récemment paru des *Opera omnia* de saint Thomas, éd. de Rome dite « Léonine ».

15. Eugenio GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, Firenze 1951.

16. La B. N. de Paris en possède un exemplaire particulièrement précieux portant l'ex-libris de « Ludovicus Charondas » (c'est-à-dire du juriste philosophe français Louis Le Caron) et quelques notes marginales manuscrites.

17. *Democrates Segundo* ed. A. Losada, p. 121.

18. Nous citons la traduction de Tricot reprise par Weil dans *Pol. U*, p. 142.

19. *Democrates alter*, éd. bilingue de Mexico 1941, p. 80.

20. *Ibid.* pp. 100-104. Des *homunculi*, créatures infra-humaines, de la p. 104, Sepúlveda était tenté de dire (p. 100) qu'il y avait la même distance entre eux et les espagnols qu'entre les singes et les hommes.

21. LOPEZ DE GOMARA, *Historia* general de las Indias [1552] in fine (B A E, t. 22, p. 294 b). Gómara a pu connaître le *Democrates alter*, auquel il fait visiblement allusion, à travers l'*Apologia Joannis Genesii Sepulvedae pro libro de justis belli causis* que l'auteur avait réussi à éditer à Rome en 1550 (cf. A. LOSADA, *J. G. de Sepúlveda, op. cit.*, p. 370). D'autres ont pu en connaître les arguments, à partir de 1552, dans l'abrégé de la controverse imprimé par les soins de Las Casas lui-même (cf. *supra* note 13).

22. Document cité dans Lewis HANKE, *La lucha... op. cit.*, p. 352.

23. B. N. de Paris, Ms. Lat. 12926 : *Apologia Barth. de las Casas adversus Sepulvedam*. Une analyse en a été rédigée par Angel LOSADA, *La « Apología », Obra inédita de Fray Bartolomé de Las Casas, Actualidad de su contenido*, Madrid 1968 (*Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CLXII, pp. 201-248). Cette étude était destinée à accompagner l'édition bilingue (latin-espagnol) que Losada a préparée de l'*Apologia*, et dont il faut bien espérer qu'elle paraîtra en 1974, année généralement considérée comme celle du centenaire de la naissance de Las Casas. Une autre version pourrait paraître aux Etat-Unis avec une étude de L. Hanke. [Note de 1975. Les deux éditions annoncées ont paru].

24. On se reportera, plutôt qu'à l'édition toute nue que Serrano y Sanz donna en 1909 à la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* (t. 13), aux deux volumes copieux publiés par la Universidad Autónoma de México : Fray Bart. de LAS CASAS, *Apologética Historia Sumaria...*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, Mexico 1967.

25. Fray Jerónimo ROMÁN, O. S. A., *Repúblicas del Mundo*, Medina del Campo 1575. La 3^e Partie, intitulée *Repúblicas de Indias*, a été rééditée en 1897 dans la *Colección de libros raros y curiosos que tratan de América*, vol. 14 et 15.

25 bis. Le R. P. L. Bataillon, O. P. (cf. supra note 14) estime que la source manifeste de Las Casas est, sur ce point, la *Somme de théologie* de saint THOMAS P. II^a II^ae, q. 47, art. XI : « Sed contra est quod diversae scientae sunt *politica*, quae ordinatur ad bonum commune civitatis ; et *œconomica*, quae de his est quae pertinent ad bonum commune domus vel familiae ; et *monastica* quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione *et prudentiae sunt species diversae* secundum hanc diversitatem materiae ». Distinction rappelée dans la même *Secunda Secundae*, q. 53, art. II, Respondeo... La même notion de *monastica* (le P. Bataillon observe que saint Thomas écrivait *monostica* dans ce sens, répandu parmi les scolastiques du XIII^e s.) est utilisée aussi par saint Thomas d'Aquin dans son *Commentaire sur le IV^e Livre des Sentences*, dist. I, q. 1, art. 2, qc 4.

26. Et je crois, sans calcul ni feinte, contrairement à ce que supposait L. HANKE, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispano américa*, Santiago de Chile, 1958, pp. 62-65.

27. *Apologia*, ms. cité, f° 7 v. « Quoniam haec agentes Hyspani (destructions, rapines, massacres) et innocentium sanguinem profundentes, manus suas consecrant Deo ut audio Sepulvedam scripsisse demerenturque Christi gratiam dum idolorum cultum vetant, cui parcent ? quem sanguinem non profundent ?... ».

28. La répartition de ces chapitres rétrospectifs concernant l'antiquité du monde méditerranéen est bien mise en évidence dans l'analyse détaillée de la *Apologética Historia Sumaria* que contient l'introduction de l'édition O'Gorman, t. I, pp. XXXVI-LII (La estructura y el contenido de la obra).

29. Fr. Bart. de LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. bilingue (latin-espagnol) d'A. Millares Carlo et A. Santamaría, México, F C E, 1942, p. 466 et suiv. Quelques extraits du *De unico vocationis modo* traduits en français par Marianne Mahn-Lot dans *B. de Las Casas, L'Evangile et la force, op. cit.*, p. 126.

30. *Democrates alter, ed. cit.* de Mexico 1941, pp. 84-85.

31. Ed. O'Gorman, t. II, pp. 635-654. Les deux éditeurs modernes de la *Apologética historia* ont intitulé *Epilogo* ces chapitres 264 à 267, alors que le ms. original de Las Casas réserve ce titre pour la conclusion de ces chapitres, qui constituent proprement un *appendice* ajouté après coup (le chap. 263 finissait par : « Y así, damos fin a este libro, y a nuestro Dios inmensas gracias por nos haber concedido días de vida y fuerça y ayuda para lo ver acabado »). Le fait que le vieillard ait cru devoir extraire et traduire pour cet appendice l'essentiel des cinq premiers chapitres de son *Apologia* latine de 1550, et en s'y reprenant à plusieurs fois (cf. infra, note 35), peut être considéré comme un indice de l'importance attachée par Las Casas à sa discussion de l'idée de barbarie. Il l'a fait suivre d'une ultime action de grâces : « A Dios sean dadas gracias por siempre jamás ».

32. *Apologia, ms. cit.*, ch. 1-5. Et dans l'analyse de A. Losada, *La « Apologia », op. cit.*, pp. 207-211.

33. Pour l'actualité de cette notion, voir dans le recueil d'études publié par les soins de R. Jaulin, *De l'ethnocide. Recueil de textes.* Coll. 10-18, Paris U.G.E. 1972 (pp. 292-333) notre propre étude, centrée sur Las Casas, et présentée en 1970 en guise d'introduction à un colloque sur ce sujet : « Génocide et ethnocide initial »).

34. Trad. Tricot, pp. 236-237.

35. Ce texte est à la p. 640 du t. II de l'édition O'Gorman, à la p. 688 a de l'éd. Serrano y Sanz. Il est regrettable qu'aucune des deux éditions de la *Apôlogética Historia* ne fasse ressortir entre [ ] les repentirs ou additions marginales du ms. autographe, comme l'avait fait si heureusement l'édition Millares de la *Historia de las Indias* (Mexico, F C E 1951) puisque les autographes de Las Casas sont si révélateurs du mouvement de sa pensée.

36. *Pol.*, l. I, Trad. Tricot, pp. 40-41 et 35.

37. *Ibid.*, L. VII. Trad. cit,. p. 531.

38. *Apologia*, ms. cité, f° 17 r°.

39. *Ibid.*, f° 18 v°. La référence donnée par Las Casas (S. Thomas in I. p. q. 28, ar° 3 ad 3m) est erronée si elle renvoie à la *Summa theologica*, soit qu'on pense à la *Prima Pars*, soit à la *Prima secundae*, où elle serait mieux à sa place.

40. Ce contraste d'une frange d'exceptions supérieures (homme divin) à laquelle répond une frange d'exceptions inférieures (homme proche de l'animalité), toutes deux s'opposant à la généralité des hommes coïncide avec le commentaire de la *Politique* (cité plus haut, note 35) sur le vers d'Homère utilisé pour situer l'homme « naturellement apatride » qui s'oppose au commun des hommes, *politika zôa* par nature et ne saurait être que surhomme ou homme dégradé. Las Casas n'a pas manqué de s'arrêter à ce texte (*Pol.* I, 2), et il est regrettable que sa citation dans la *Apologética Historia* ait été mal reproduite par les éditeurs modernes, l'édition O'Gorman (t. II, p. 642) ayant copié la mauvaise lecture de Serrano y Sanz (p. 689), qui oblitère le sens. Las Casas n'avait pas écrit « qui absque civitate est per naturam non per fortunam, aut nequam est aut potius quam homo », mais « qui absque civitate est *per naturam non per fortunam* aut potior quam homo aut bestia est » (les cinq mots soulignés, d'abord omis, étant rétablis en marge).

41. *Apologia*, ms. cit., fos 17 v° - 19 v°.

42. *Ibid.*, f° 20 r° - v°. Comme il est naturel, Las Casas rappelle ici le L. I, chap. 5, de son traité *De unico vocationis modo* (cf. *supra* note 29) où il avait exposé l'universalité de la méthode d'attraction et d'évangélisation pacifiques.

43. *Ibid.*, f 21 r.

44. *Apologética Historia*, ed. O'Gorman, t. II, p. 644.

45. Comme A. Losada dans son analyse de *La « Apologia », op. cit.*, p. 232.

46. *Apologia*, ms. cit., fos 150-151.

47. *Apologética Historia*, ed. O'Gorman, t. II, p. 354.

48. *Apologia*, ms. cit. fos 152-155, en encore f° 172. Ici comme dans le *De unico vocationis modo*, Las Casas distingue radicalement (f° 181) entre le cas des infidèles du Nouveau Monde, encore vierges de toute connaissance du christianisme, lequel doit leur être apporté pacifiquement, et le cas des musulmans porteurs d'une hérésie conquérante contre lesquels le christianisme est en état de guerre légitime. Sur le sens précis de l'expression « conquista de Mahoma » appliquée par Las Casas à la violence pour imposer le christianisme aux simples « infidèles » voir notre étude « Un extremo del irenismo erasmiano en el adagio *Bellum* » dans *Filología y crítica hispánica, Homenaje al Prof. F. Sánchez Escribano*, Madrid, Ed. Alcaíá, 1969, pp. 44-47.

49. Voir Claude Lévi-Strauss, « Race et culture » réimpr. dans *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Plon 1973, pp. 379-382.

PLATON ET LE PLATONISME DANS LA CULTURE PORTUGAISE DU XVIe SIÈCLE

1. Si la bibliographie aristotélicienne espagnole et portugaise du XVIe siècle est très vaste, on ne saurait en dire autant de la bibliographie platonicienne publiée à cette époque dans la Péninsule ibérique. En Espagne, on traduisait couramment les textes italiens fondamentaux, mais au Portugal, où pourtant l'italien et surtout le castillan étaient des langues faciles à comprendre, pas un seul dialogue platonicien n'a été traduit en entier pendant tout le XVIe siècle [1]. Certes, on publiait très largement les éditions latines d'Aristote, adoptées dans les écoles, et notamment à l'Université de Coimbra, à partir du milieu du siècle [2] ; quant au *corpus platonicum*, on ne pouvait le lire que dans les éditions italiennes et françaises [3].

Tout au long du XVIe siècle, on n'en lut pas moins, au Portugal, Platon et ses commentateurs, ainsi que les dialogues sur l'origine et la nature de l'amour. Il est aisé de le prouver, grâce à quelques documents irréfutables. Mais auparavant, rappelons qu'en Espagne Menéndez Pelayo a signalé l'existence d'un néo-platonisme italo-hispanique, considérant, après Vivès, que Léon l'Hébreu était plus important que Marsile Ficin [4]. Il est vrai que, même en Italie, un auteur comme Tulia d'Aragona pouvait admettre en 1547, qu'Abrabanel était plus lu que Ficin [5]. Mais cela se passait en Italie, et Léon l'Hébreu était profondément lié à la culture italienne, puisque ses *Dialoghi d'Amore* avaient été publiés en italien, à Rome, par l'imprimeur Blado, en 1535 [6]. Comme l'a si bien observé Festugière, on ne peut comprendre ses idées sur l'amour sans remonter à Ficin et à Pic de la Mirandole [7]. Si son propos le plus original est peut-être de vouloir concilier le platonisme et l'Ancien Testament, il ne fait en cela qu'imiter l'effort accompli par Ficin, Pic de la Mirandole et d'autres humanistes pour ramener le platonisme au christianisme (Nouveau Testament compris). Dans leur pétrarquisme, Ausias March, ainsi d'ailleurs que Boscán et Garcilaso de la Vega, sont nettement sensibles à ce platonisme strictement littéraire, encore que Boscán ait traduit en castillan *Il Cortegiano*, de Baldassare Castiglione, en faisant un chef-d'œuvre de la prose espagnole, publié cinq ans seulement après l'édition princeps du livre original, dédié à un portugais, le cardinal-humaniste D. Miguel da Silva [8]. Mais le platonisme espagnol est plus tardif que le

français : il ne se développera qu'avec les commentaires de Herrera de l'œuvre de Garcilaso en 1580, où il est beaucoup question de Platon et de Plotin, et avec Frère Luís de León.

2. Si l'on réussissait à démontrer que la signature de Diogo Brandão, qui apparaît dans l'exemplaire des Epîtres latines de Ficin de 1497 de la Bibliothèque municipale de Porto, est une signature autographe du poète Diogo Brandão qui a collaboré au *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, publié en 1516 à Lisbonne, avec des compositions où une influence peut-être indirecte de Dante est visible, on aurait un document d'une importance considérable pour prouver que les idées de Marsile Ficin circulaient au Portugal vers la fin du XV^e^ siècle et au début du XVI^e^ [9]. Quoi qu'il en soit, étant donné que l'écriture appartient au moins au XVI^e^ siècle, même si l'on arrivait à prouver qu'il ne s'agit pas du poète Diogo Brandão, c'est toujours un document précieux : les lettres de Ficin, qui ont été traduites en italien au milieu du XVI^e^ siècle [10], sont une synthèse admirablement claire des idées platoniciennes qui ont circulé en Italie dans le dernier quart du Quattrocento et dans toute la première moitié du XVI^e^ siècle, ainsi qu'en France à partir du second quart du Cinquecento.

Sá de Miranda a précédé Camões et c'est par lui que doit commencer l'étude du platonisme poétique. Il nous parle de Platon, de Pétrarque et de Pietro Bembo, en reconnaissant qu'on lisait, dans les soirées de Duas Igrejas, où il résidait, au nord du Portugal, les *Asolani* de Bembo et les poésies d'Aristote, de Sannazzare, de Boscán et de Garcilase [11]. Mais certains de ses sonnets reprennent sans les imiter les thèmes du *Dolce stil nuovo* pour nous décrire — avec une efficacité originale — l'éblouissement du poète amoureux devant la beauté de celle qu'il aime [12].

Camões reçut une formation classique bien définie, celle de l'humanisme italien. S'il ne parle jamais de Sá de Miranda, il lui doit beaucoup. Mais cette influence ne suffirait pas à nous expliquer tout le fondement culturel d'une œuvre comme *Les Lusiades* ou comme les *Rimes*, même si l'on devait mettre de côté son théâtre.

Dante et Cino da Pistoia — deux poètes du *Dolce stil nuovo* — étaient déjà connus au Portugal au XV^e^ siècle, car ils sont cités par Zurara [13]. D'ailleurs l'œuvre latine de Pétrarque, au moins le traité *De vita solitaria*, circulait au Portugal au XV^e^ siècle : le *Boosco Deleitoso* traduit certains chapitres de ce texte [14]. Politien, qui vivait à la cour de Laurent le Magnifique où le platonisme rayonnait, eut des contacts avec le Portugal quelques années avant sa mort, et connaissait même les découvertes portugaises qu'il se proposait de célébrer en latin [15]. Cataldo Siculo, qui a été précepteur à la cour portugaise vers la fin du XV^e^ siècle, était en rapport avec des humanistes italiens, comme on peut le prouver par sa correspondance [16]. En 1523 apparaît à Lisbonne un traité contre l'astrologie. Son auteur est Fr. António de Beja, un ecclésiastique qui n'hésite pas à traduire en portugais de larges passages d'un livre de Pic de la Mirandole contre les astrologues [17] : ce Pic de la Mirandole qui est l'auteur du commentaire de la *Chanson de l'amour céleste et divin* de Benivieni, poète que Faria e Sousa considère comme une des sources

de Camões [18]. En 1532 est publié à Lisbonne un traité de João de Barros, *Ropica Pnefma*, comprenant des passages qui prouvent une connaissance de l'œuvre de Ficin et même de l'œuvre de Denys l'Aréopagite, que d'ailleurs Ficin avait traduit en latin [19]. En 1548, dans un discours paru à Coimbra, Melchior Beleago, dans sa définition de l'homme répète les mots employés par Marsile Ficin pour fixer le concept de l'âme comme mesure de la valeur infinie de l'*humanitas*. Dans ce texte, l'auteur propose aussi de concilier Aristote et Platon [20]. Finalement, en 1552, Hilário Moreira prononce à Coimbra un discours académique où il répète des passages des commentaires platoniciens de Marsile Ficin et il reprend même la définition du rôle du philosophe — « est autem philosophi officium diuina nosse, gubernare humana » — et le commentaire qui suit du texte ficinien [21]. La théorie de l'âme qui contemple et de l'âme qui se donne à l'action est pareillement reprise du texte de l'auteur du commentaire du *Symposium*. Il est donc évident que l'on connaissait très bien au Portugal, et notamment à Coimbra, les éditions du *corpus platonicum* dans la traduction ficinienne, dont plusieurs publiées en Italie et en France.

3. Nous nous sommes contenté de présenter quelques éléments, mais nous pourrions évidemment en trouver bien d'autres, montrant l'influence platonicienne — celle de Platon et celle de Ficin — sur l'œuvre d'Heitor Pinto, par exemple, qui est peut-être le plus grand moraliste portugais du XVI^e^ siècle : dans son *Imagem da Vida Cristã*, un classique de la culture portugaise, ces auteurs sont cités et leurs idées développées en un dialogue paisible et lucide [22]. Un autre humaniste portugais, D. Jerónimo Osório, se révèle, lui aussi sensible, dans certains de ses traités, à l'influence de Platon et de Pétrarque [23]. Dans la bibliothèque personnelle de Diogo de Murça, qui avait fréquenté les Universités de Louvain et de Paris avant d'être recteur de celle de Coimbra à partir de 1543, on trouvait des éditions de Platon en latin et en grec, ainsi que des textes néo-platoniciens, notamment l'œuvre de Denys l'Aréopagite, côtoyant des éditions aristotéliciennes [24].

Mais l'exemple de Sá de Miranda est à mon avis le plus éloquent.

Séjournant en Italie dans les années 1520-1525, Sá de Miranda fut ébloui par une culture très brillante qui, si elle n'avait plus l'éclat du Quattrocento, était encore loin du déclin. Aldo était mort en 1515, mais ses descendants poursuivaient son œuvre avec la même puissance de travail et le même dévouement total aux Belles-Lettres. Tout juste un an après la disparition d'Aldo, on voyait sortir de ses presses et de celles de Giunta, à Florence, une réédition des *Asolani* de Pietro Bembo, édités pour la première fois en 1505 [25]. En 1525, année où Sá de Miranda quitte l'Italie, sort à Venise la première édition de *Natura d'Amore*, de Mario Equicola. Trois ans plus tard, c'était, dans une édition aldine, *Il Cortegiano* [26]. *I Dialoghi d'Amore* de Léon l'Hébreu (dippoi fatto cristiano, à en croire les éditions à partir de l'aldine de 1541) parurent dix ans plus tard [27]. Les guerres entre Charles-Quint et François I^er^ ne laissent pas de

troubler la vie de l'Italie, comme a pu le constater Sá de Miranda[28] : « Vi Roma e vi Veneza e vi Milão / Em tempo de Espanhóis e de Franceses ».

Dans une de ses lettres, on peut lire ces vers sur la Philosophie :

> Mon remède, c'est la Philosophie qui me promet la santé. Je lui consacre mes nuits, je lui consacre mes jours, j'entends parler de la vertu : si je la voyais, elle me guérirait.
>
> Platon (l'un des plus grands) dit que quiconque l'a contemplée nourrit pour elle un amour immense et ardent.
>
> Quant à moi, rien que d'en entendre parler, j'en suis émerveillé, désireux de la suivre, pleurant sur le passé et craignant l'avenir[29].

Ce passage exprime bien l'admiration que vouait Sá de Miranda au philosophe de l'Académie, pour lui « l'un des plus grands ». Mais dans un autre texte, le poète ira plus loin encore, puisqu'il n'hésite pas à rapprocher Platon et les poètes lyriques grecs et latins des textes sacrés, non sans avoir auparavant lancé une flèche empoisonnée contre les scolastiques[30] :

> Les sophistes me sont interdits, avec toutes leurs fantaisies : tantôt libres, tantôt prisonniers. Dieu veut que la foi, et non les sophismes, embrase les cœurs.
>
> Eux se groupent dans les marais comme des grenouilles : ils mènent grand tapage — rien que des paroles creuses.

Poursuivant son discours, le poète se tourne vers ce qu'il respecte profondément :

> Les Muses ne me soutiennent pas. Laissons là les excès qui offensent toute âme bien née. Ils veulent qu'on rie des froides réparties de ceux qui vendent de l'esprit.
>
> Comment des jugements divers peuvent-ils vous enchanter ? Que sont les psaumes sinon des vers, et les Hymnes qu'on chante à Dieu ?
>
> Ces chants raffinés que Grecs et Latins disaient Lyriques, d'où les ont-ils pris si ce n'est des livres saints ?
>
> Tout ce qui a été poli ici s'est transformé en eau limpide où se sont abreuvés Sapho et Pindare, dont Platon a arrosé ses champs.
>
> Mais ce que j'apprends maintenant c'est à lire à genoux les livres sacrés, que je comprends mal. Si seulement mes yeux étaient dignes de devenir aveugles en les lisant.
>
> En apercevant d'en bas leurs mystères, je comprends que je ne saurais m'élever jusqu'à eux. Mais je soupire et je désire[31].

Donc Sá de Miranda établit un lien entre Platon et le texte sacré. Est-il meilleure preuve qu'il connaissait bien celui qu'il admirait tant ?

Mais il ne s'est pas contenté d'exalter le philosophe qu'il aimait et de le placer au rang des auteurs religieux. Sa propre poésie est imprégnée de platonisme. Il serait trop long de développer ce thème, nous nous bornerons donc à citer un seul sonnet platonicien. Il est peut-être plus

malaisé à analyser que l'*Idée* figurant dans l'*Olive* de Du Bellay, et qui n'est d'ailleurs qu'une traduction de Bernardino Daniello[32], mais il n'en est que plus original et finalement bien plus beau, sans être moins platonicien.

> Dans ces tourments cruels — cette souffrance — cette lancinante douleur, qui jamais ne s'apaise, toujours appeler la mort et la voir, dédaigneuse, rire de mes prières sous la torture :
>
> Et voir dans le mal, que tout raisonnement fuit naturellement, et que plus est vive la douleur, plus le vide envahit l'âme — Comment ne pas croire que tout n'est qu'un souffle ?
>
> Je sais bien que la faute en est à des yeux que je connais, ces yeux ce sont les miens, qui recherchent partout ce qu'ils voient, et c'est leur excuse.
>
> O mes visions pleines de grandeur, mon seul bien, quiconque ne vous voit pas comme moi peut m'accuser, et je suis le seul à vous voir, moi et personne d'autre[33].

On pourrait peut-être rapprocher d'autres sonnets de Sá de Miranda de la dialectique amoureuse développée par Dante dans certains sonnets de la *Vita Nuova*. Mais ce n'est pas à cette source qu'est puisé le platonisme qui se révèle ici : il est d'origine nettement platonicienne. Pas nécessairement de Platon lui-même d'ailleurs, mais en tout cas inspiré des commentaires ou des dialogues d'amour, tels les *Asolani*. Si nous citons ce livre de Bembo, c'est que Sá de Miranda comme, plus tard, Camões, en parle dans ses lettres. En effet, évoquant les veillées chez lui, dans sa propriété de Duas Igrejas, après un repas frugal, mais succulent (des perdrix, de l'eau-de-vie, des fruits de la région : « soupers paradisiaques ») ; le poète écrit :

> Puis voulant goûter d'autres mets plus recherchés, nous lisions les amours si bien écrites d'Orlando, enveloppées d'un style si fleuri.
>
> Nous lisions les Asolani de Bembo, esprit si rare, dans ces dernières années où s'attardaient les pâtres italiens du bon vieux Sannazaro.
>
> Nous parcourions Garcilaso et son ami Boscán, qui sont l'honneur de l'Espagne. Et peu à peu je m'approchais des nôtres, qui ne sont pas cités ici[34].

Nous avons là un témoignage d'une indéniable valeur culturelle. C'est la preuve que les textes platoniciens de la Renaissance ont circulé au Portugal, apportés d'Italie jusqu'au bord de l'Atlantique par les hommes cultivés de la péninsule.

4. En ce qui concerne Camões, nous connaissons très bien ses imitations de Pétrarque, où l'on peut toujours admirer la capacité de suivre un modèle, en même temps que le génie de dépasser l'imitation. D'ailleurs, le poète a cité Pétrarque dans le texte d'une de ses pièces, *Anfitriões*[35]. Dans une autre de ses pièces, *Filodemo*, il se moque d'une conception de

l'amour qui a besoin des théoriciens pour s'exprimer, et ces théoriciens ne sont autres que Platon, Pétrarque et Pietro Bembo [36] : ce qui prouve, donc, que Camões les avait lus.

Je n'ai pas à m'attarder sur le poète pétrarquiste, parce que celui-ci, à mon avis, n'est certainement pas meilleur que les meilleurs des autres, que ce soit Bembo, Garcilaso ou Ronsard.

Mais Camões, comme Sá de Miranda, est resté fidèle à la poésie du *Dolce stil nuovo*, et c'est précisément dans ces poèmes que le platonisme non philosophique, dans le sillage de la poésie de Guido Guinizelli et surtout de Dante — le Dante de *La Vita Nuova* — a réussi à mieux s'exprimer [37]. Les mots sont presque les mêmes : *honesto, milagroso, gesto, gentil*, et ils sont employés dans un contexte où le poète exprime le même éblouissement devant la beauté de la femme. Il se considère comme un être misérable devant la perfection de la « donna angelicata ». Sa pensée, à la seule vision de la femme, s'envole au paradis. Les yeux ont aussi leur rôle essentiel dans la dialectique de cet émerveillement. Les yeux de la femme exaltée sont comparables au soleil en beauté et en clarté de rayonnement. Se donner à la femme représente un destin de béatitude et regarder ses yeux et son regard presque divin, c'est perdre son propre regard devant la lumière qui l'aveugle. Si par l'influence du *Dolce stil nuovo* l'amour peut le tuer, par l'influence de Dante la seule contemplation de la femme peut lui rendre un salut qui est gage de sa vie éternelle [38].

L'idée de la Beauté est exprimée directement par rapport à la femme : « Dizei, Senhora, da Beleza ideia » [39], le seul vers platonicien d'un sonnet entièrement pétrarquiste. Dans un autre sonnet, le poète prie son amie de tout lui défendre sauf la contemplation de sa beauté, même s'il s'agit d'une contemplation dans le plus profond de son âme : « Tudo me defendei, senão só ver-sos, / E dentro na minha alma contemplar-vos » [40]. Dans un autre sonnet très connu « Transforma-se o amador na cousa amada » [41], Camões théorise, un peu à la manière de Michel-Ange, ce qui arrive à l'âme amoureuse, qui se transforme en l'objet qu'elle aime et n'a plus besoin du désir, car elle possède dans son amour tout ce qu'elle peut vraiment souhaiter. Il est très curieux de constater que le poète réussit à employer dans cette composition non seulement la dialectique platonicienne, mais aussi un langage aristotélicien, surtout dans la seconde partie de son discours poétique, comme s'il voulait, lui aussi, concilier Aristote et Platon [42].

Dans l'impossibilité d'enrichir cet exposé de textes qui seraient pourtant essentiels, qu'il me soit permis, au moins, de présenter ici, dans une traduction française, un des sonnets les plus intéressants Camões, justement pour illustrer ce platonisme littéraire, hérité du *Dolce stil nuovo*, et non obligatoirement à travers le pétrarquisme :

Madame, vos yeux qui rivalisent
de beauté et de lumière avec le Soleil
emplissent les miens d'une telle douceur
qu'ils fondent en larmes à les voir.

Mes sens vaincus se soumettent
aveuglément à une telle divinité ;
et pour échapper à la prison, triste et obscure,
pleins de crainte ils souffrent.

Mais si par hasard vous m'apercevez,
le rude mépris de votre regard
réveille mon âme affaiblie.

Doux trouble et étrange désarroi !
Que ne ferait la faveur que vous refusez
quand votre mépris redonne la vie ?

Tout de suite me vient à l'esprit le sonnet le plus célèbre de *La Vita Nuova*, « Tanto gentile e tanto onesta pare » [44], malgré les différences qui les séparent. Tout, dans cette composition, nous fait remonter à la poésie du *Dolce stil nuovo* : les yeux de la femme sont comparés à la beauté et à la clarté du Soleil, et, en les regardant, le poète éprouve une telle impression de douceur qu'il se sent défaillir devant une si grande divinité et voudrait même abandonner la sombre prison où il est enfermé. Nous savons que certains poètes du pétrarquisme du XVI[e] siècle ont répété aussi à leur tour des *topoi* très semblables à ceux que nous venons de mettre en évidence, mais il faut faire la même remarque en ce qui concerne la poésie pétrarquiste, sensible, elle aussi, à l'influence platonicienne transmise par deux voies : celle du *Dolce stil nuovo* et celle de la spéculation philosophique des dialogues sur l'amour. Dans le sonnet de Camões, le langage est celui du *Dolce stil* dont le platonisme est indiscutable : mais il faut aussi remarquer que notre poète dépasse le Dante de la *Vita Nuova* dans la profondeur platonicienne de l'idée ou des idées du texte qu'il a probablement reçues d'autres sources, à mon avis identifiables avec la tradition philosophique de la pensée ficinienne.

Il vaudrait la peine de mettre pareillement en évidence le platonisme des chansons de Camões [45]. Il m'est impossible de pousser plus loin mon analyse, mais je veux souligner les passages plus nettement platoniciens de deux de ces chansons. Dans la chanson 3 « A instabilidade da Fortuna », il y a deux idées [46] d'une importance remarquable, même en dehors du contexte de la composition :

Desta arte o sumo bem se me oferece
ao faminto desejo, porque sinto
a pena de perdê-lo mais penosa.

Et un peu plus loin :

Porque aqueles que estão na noite escura
nunca sentirão tanto o triste abiso,
se ignorarem o bem do Paraíso.

De nouveau, des expressions comme *bien suprême* — « sumo bem » — et *nuit sombre* — « noite obscura » — dans un contexte qui ne laisse aucun doute. Et aussi dans la chanson VII, « Manda-me Amor que cante docemente / o que ele já em minha alma tem impresso » [47], le poète réussit

un chef-d'œuvre exemplaire, en unissant à l'inquiétude pétrarquienne tous les ingrédients rhétoriques du *Dolce stil nuovo*, et rien ne manque à la perfection formelle de l'ensemble : l'Amour n'est plus cet enfant terrible « aveugle archer et nu » d'un sonnet fameux de *L'Olive*[48], mais une présence humanisée qui commande à l'âme du poète et à laquelle il obéit. « Madonna Pietà » apparaît aussi, quoique beaucoup moins que dans les compositions de *La Vita Nuova*. Mais l'Amour est toujours présent comme dans l'élégie I, « O poeta Simónides falando »[49], où ne manque pas l'influence classique d'Horace, à côté de l'influence platonicienne :

Se noutro corpo da alma se traspassa,
não como quis Pitágoras na morte,
mas como manda Amor na vida escassa

e se este Amor no mundo está de sorte
que na virtude só dum lindo objecto
tem um corpo sem alma, vivo e forte (...)

Mais pourquoi insister sur des thèmes qui sont si clairement platoniciens, et qui portent dans leur structure même le signe culturel de leur source ?

Si la conscience douloureuse de la fugacité de cette vie faite d'apparences et de sombres lumières était un élément de nature platonicienne, Camões pourrait être présenté comme le poète platonicien le plus génial de toutes les littératures romanes. Bien que je ne sois pas de cet avis, dans les *Oitavas*[50] et dans une *Sextina*[51] étonnante, Camões nous a laissé un héritage poétique incomparable où le trait platonicien, *stilnovistique*, pétrarquien et pétrarquiste, ne réussit pas à effacer la merveilleuse originalité de son génie lyrique.

Dans ses poésies bucoliques, les éléments *stilnovistiques* et platoniciens se répètent aussi. Il faut se borner à en mentionner deux ou trois[52] :

O triste morte, esquiva e mal olhada,
que a tantas fermosuras injurias !

Et plus loin[53] :

Sombra gentil, de su prisón salida,
que del mundo à la patria te bolviste,
donde fuiste engendrada y procedida !

Et peu après[54] :

Mas tu, gentil Espiritu, entretanto
que otros campos y flores vas pisando,
y otras zamponas oyes ? y otro canto

ahora embevecido estás mirando
allá en el Empíreo aquella Idea
que el mundo enfrena y rige con su mando.

On pourrait multiplier les citations de source platonicienne de la poésie de Camões, car, contrairement à ce qu'on a soutenu[55], sa poésie est beaucoup plus marquée par le philosophe de l'Académie que

par le savant du Lycée. Une des idées les plus courantes dans la poésie lyrique de notre auteur concerne l'origine céleste de la Beauté (« No céu formada foi tua fermosura[56] »), conception puisée dans les textes platoniciens de la Renaissance, de Marsile Ficin à Pietro Bembo et Baldessar Castiglione, auxquels — hélas — je ne peux faire que des allusions superficielles.

J'ai laissé exprès pour ma dernière remarque de documentation thématique une référence, rapide, au texte platonicien le plus important de toute la poésie de Camões, les rimes *Super flumina*[57], plus connues sous le titre « Sôbolos rios que vão »[58] ou, d'après la première édition, « Sobre os rios que vão ». Il ne s'agit pas rigoureusement d'une simple paraphrase du Psaume 136 de la Vulgate[59], mais le thème de ce psaume de l'exil en est le sujet d'inspiration, le point de départ ou, tout au moins, le prétexte.

Je ne ferai pas de références à la tradition bibliographique de cette composition, déjà très étudiée par plusieurs critiques[60].

Le texte parle de lui-même. On a soutenu que Camões a été sensible à l'influence de certaines sources platoniciennes de la Renaissance : on a parlé des *Asolani* de Bembo, du *Cortegiano* de Castiglione, des *Dialoghi d'Amore* de Léon l'Hébreu. Mais personne n'a eu jusqu'ici l'occasion de le démontrer, textes à la main[61]. On est arrivé jusqu'à citer un certain poète de l'école lyonnaise qui parle de « l'étincelle de la beauté éternelle », expression qui pourrait correspondre au « raio da Divina Formosura »[62]. On est arrivé jusqu'à soutenir qu'il s'agit d'une femme dans laquelle se réfléchit « ce rayon de la Divine Beauté »[63].

Dans sa situation de détresse, en plein exil, le poète commence par évoquer le temps de bonheur passé qu'il identifie avec Sion. Cette première partie, malgré tout son intérêt littéraire et sa beauté, malgré les caractères de composition pétrarquiste qui la définissent[64], échappe sûrement à une exégèse critique qui puisse mettre en jeu des catégories platoniques ou platoniciennes. Mais dans la seconde partie de cette admirable composition, le poète passe brusquement d'un plan temporel à un plan spirituel, et la terre de Sion, qui appartient au passé évoqué, s'identifie d'un passage à l'autre avec la Jérusalem céleste[65]. Or si dans la partie finale de la poésie le sens spirituel n'offre aucun doute d'interprétation — il s'agit sûrement de la communion céleste avec Dieu[66] —, dans cette seconde partie il y a des passages qu'on peut comprendre seulement à la lumière d'une exégèse platonicienne. Ce sont :

Mais toi, terre de gloire,
si jamais je n'ai vu ton essence,
pourquoi m'en souvient-il dans l'absence ?
Je ne te rappelle pas dans la mémoire
mais dans la réminiscence,
car l'âme est table-rase
qui, avec la céleste doctrine
écrite, tant imagine

qu'elle vole de sa propre maison
et monte à la patrie divine.

Donc, ce n'est pas le regret
des terres où est née
la chair, mais celui du Ciel
de cette sainte cité
d'où l'âme est descendue.
Et cette humaine figure
qui m'a pu altérer ici-bas
n'est pas celle qu'on doit chercher :
c'est un rayon de beauté,
le seul qu'on doit aimer.

Car les yeux et la lumière qu'allume
le feu qui ici nous commande
n'est pas du soleil, mais de la chandelle,
il est une ombre de cette idée
qui en Dieu est plus parfaite.
Et celles qui m'ont captivé
sont de puissantes affections
qui maîtrisent tous les cœurs ;
des sophistes qui m'ont trompé
en m'apprenant de mauvais chemins.

De ceux-ci le pouvoir tyrannique
m'oblige, avec désarroi,
à chanter au son de la douleur
des chants d'amour profane
comme des vers d'amour divin.
Mais moi, lustré par le Rayon
saint, de la terre de douleur,
de confusion et d'étonnement,
comment pourrai-je chanter
le chant qu'à Dieu seul on doit ?

Si puissant est le bénéfice
de la Grâce, qui donne le salut,
qu'il commande que la vie change ;
et ce que j'ai pris pour vice
m'est chemin vers la vertu ;
si bien que ce naturel
amour, qui nous est si cher,
monte de l'ombre au Réel,
de la beauté particulière
à la Beauté générale [67].

Malgré les allusions chrétiennes [68], qui se perdent dans le sens profond du texte, car elles sont trop minces, ces passages représentent probablement le point le plus haut, le vrai sommet de la poésie platonicienne de Camões et de toute la littérature portugaise de la Renaissance. Nous

sommes, donc, devant un texte d'une importance incomparable pour l'étude de l'influence de la pensée platonicienne dans la poésie portugaise du Cinquecento et surtout de son représentant le plus génial.

Il ne s'agit plus seulement d'un vague platonisme reçu du *Dolce stil nuovo* ; mais d'un platonisme philosophique, formé par des idées clairement platoniciennes. Joquim de Carvalho a proposé comme source de ces idées le *Phédon platonicien* [69]. Costa Pimpão, tout en s'accordant avec Joaquim de Carvalho, a complété son propos avec des citations démonstratives de *Phèdre* [70]. Il est évident que tous les deux ont leurs bonnes raisons : je ne doute pas d'une connaissance de Platon de la part de notre poète, d'autant plus que les éditions du *corpus platonicum* circulaient dans la péninsule, comme je l'ai déjà dit. Mais il n'est pas nécessaire, à mon avis, de remonter à Platon lui-même, parce que Camões connaissait les textes platoniciens de la Renaissance, notamment les *Asolani* de Pietro Bembo, et ces idées étaient exprimées à chaque page de ces textes [71]. Ils remontent presque tous à la traduction et aux commentaires du *Symposium* par Marsile Ficin qui, de la Nouvelle Académie de Florence, a répandu à travers toute l'Europe la pensée de Platon et de Plotin [72]. Il ne s'est pas borné à gloser le Maître et à répéter ses propos, mais il en a donné quelquefois des interprétations toutes personnelles qui n'ont pas toujours trouvé une acceptation unanime. Pic de la Mirandole notamment, même s'il était presque son disciple, l'a discuté dans son commentaire de la *Chanson de l'amour céleste et divin* de Girolamo Benivieni [73]. Quoi qu'il en soit, tous les dialogues et traités sur l'amour du XVI^e^ siècle remontent à lui. La littérature italienne avait eu d'autres auteurs qui s'étaient occupés de ce sujet, avant Marsile Ficin [74] ; mais leur influence en Europe et au Portugal échappe à notre analyse critique [75].

***

Je m'aperçois maintenant que cette mise au point est restée bien en deçà de ce que j'aurais voulu faire dans cet exposé. Faute de pouvoir mener à bien une recherche qui puisse proposer, à travers les textes, les sources indiscutables, surtout en ce qui concerne la pensée platonicienne de la Renaissance, j'espère entreprendre une nouvelle étude qui permettra de comparer les textes littéraires et leurs sources. Mais le problème est particulièrement délicat et épineux, s'agissant de langage poétique où les idées sont nécessairement exprimées dans un contexte vague et mouvant.

Pour comprendre en profondeur le platonisme littéraire, il faut connaître à fond les textes poétiques du *Dolce stil nuovo*, l'œuvre de Pétrarque et toute la littérature philosophique et religieuse du platonisme du XV^e^ et du XVI^e^ siècles [76]. Ces textes sont nombreux. Il faut étudier au moins les plus importants. Tout cela oblige le chercheur à des travaux conduits sur des documents littéraires dont la leçon textuelle soit critiquement établie. Ces documents doivent être approfondis avec une

maîtrise parfaite des sources anciennes et de la bibliographie moderne. Ils exigent une attention méticuleuse, des confrontations méthodiques, à la fois poussées et prudentes, une exégèse éveillée, très fidèle, et surtout le respect le plus dévoué du contexte [77].

José V. de Pina Martins,
Université de Lisbonne,
Directeur du Centre Culturel
Portugais de Paris.

1. Il suffit de regarder même superficiellement les bibliographies portugaises qui concernent le XVIe siècle pour s'en apercevoir.

2. L'Université de Coimbra, dans la seconde moitié du XVIe siècle, a été un centre rayonnant de la pensée d'Aristote, à travers les innombrables éditions de textes aristotéliciens avec les commentaires de professeurs coimbrois. Descartes et Leibnitz ont été initiés à l'étude d'Aristote à travers les « Conimbers ».

3. Voir notre étude « Camões et la pensée platonicienne de la Renaissance » in *Visages de Luís de Camões,* Paris, 1972, surtout pp. 75-79.

4. *Historia de las ideas esteticas en España,* 3e édition, II, Madrid, 1962, pp. 8-9 : « Hay que distinguir, pues, en lo que comunmente se llama neo-platonismo florentino, y con más propiedad y vocablo más comprensivo debiera llamarse *neo-platonismo italo-hispano* ».

5. Dans son livre *Dialogo dell Infinità d'Amore,* Venezia, 1547, Tullia d'Aragona, à notre avis sans raison, met Abrabanel au-dessus de Marsile Ficin. En 1547, en effet, il n'y avait que deux éditions de la traduction italienne du commentaire de Ficin du *Banquet* de Platon, tandis qu'à partir de 1535, le texte de Léon l'Hébreu circulait largement dans les éditions de 1535, 1541, 1545 et d'autres. Voir, à ce propos, notre étude « Livros Quinhentistas sobre o Amor », in *Arquivos do Centro Cultural Português,* I, Paris, pp. 80-123.

6. Il s'agit de l'édition la plus rare de ce texte, parmi toutes celles qui ont été publiées au XVIe siècle.

7. Jean Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française,* Paris, 1941.

8. D. Miguel da Silva a été une des personnalités les plus intéressantes dans les années qui ont précédé la préparation et l'ouverture du concile de Trente. Castiglione, dans sa dédicace à l'éminent cardinal portugais, rend hommage à sa culture et à son prestige.

9. Il serait aisé de démontrer la pénétration d'une influence platonicienne à travers l'étude des textes. Etant donné, toutefois, la multiplicité des voies par lesquelles le platonisme aurait pu s'insinuer dans les lettres portugaises (*Dolce stil nuovo,* Pétrarque, pétrarquisme, dialogues sur l'origine et la nature de l'amour, commentaires du texte de Platon et Platon lui-même), l'importance des documents est indéniable. A notre avis, donc, la découverte de cette édition des lettres de Marsile Ficin prouve que les idées de Ficin circulaient au Portugal vers la fin du XVe siècle.

10. I-II, Venise, 1546 et 1563. La lettre à Federico de Montefeltro, duc d'Urbin, I, ff. IIIv - 130r, est une vraie synthèse de la *Theologia Platonica.*

11. Voir Sá de Miranda, *Obras,* Lisboa, 1595, la lettre à António Pereira Marramaque, surtout le passage du f. 44v.

12. Voir les plus importants de ces sonnets dans le recueil Sá de Miranda — *Poesias Escolhidas* [Lisbonne, 1969], préparé par moi, pp. 109-121.

13. Voir la belle étude de Joaquim de Carvalho « Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara », in *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XV,* Coimbra, 1949, pp. 148-159.

14. Mário Martins, « Petrarca no *Boosco Deleytoso* », in *Estudos de Literatura Medieval,* Braga, 1956, pp. 131-143.

15. Dans l'édition parisienne des œuvres latines de l'humaniste, 1519, épitre première du Livre X, fol. LXXXVIIr-v — LXXXVIIIr.

16. Parmi les humanistes italiens auxquels Cataldo s'est adressé, il faut mentionner Francesco Filelfo et Giovano Pontano.

17. Le traité de Pic de la Mirandole, *Aduersus astrologiam diuinatricem,* a été largement traduit en plusieurs passages par l'ecclésiastique portugais, comme je l'ai démontré dans mon étude, *Fr. António de Baje discipulo de Pico della Mirandola,* Lisbonne, 1960.

18. Voir mon étude *Livros Quinhentistas sobre o Amor, op. cit.,* pp. 46-47.

19. L'œuvre de Denys l'Aéropagite dans la traduction latine de Marsile Ficin a commencé à circuler très tôt : une des éditions les plus répandues est celle de Strasbourg, 1502. Dans l'édition bâloise des *Opera Omnia* de Marsile Ficin voir II pp. 1013-1128.

20. Sur ce texte et ces idées voir mon étude *Pico della Mirandola e o Humanismo Italiano nas Origens do Humanismo Português,* Lisbonne 1964 p. 37, où je présente les documents.

21. *Pico della Mirandola e o Humanismo Italiano,* pp. 37-38.

22. Fr. Heitor Pinto fait mention de Platon, de Plotin et de Marsile Ficin, et l'on voit qu'il les connaît très bien. Voir, de ce texte, l'édition moderne la plus parfaite, celle de Lisbonne, 1843. Voir dans ce recueil l'article d'A. Llinarès.

23. En ce qui concerne l'influence de Platon et de Pétrarque sur l'œuvre latine de D. Jerónimo Osório, voir son étude *Pico della Mirandola e o Humanismo Italiano, op. cit.,* pp. 41-45.

24. *Pico della Mirandola e o Humanismo Italiano,* p. 36.

25. Les éditions de ce texte de Pietro Bembo se sont multipliées dans le premier quart du *Cinquecento.* En 1515 ont été publiées deux éditions, l'une à Venise (sortie des presses d'Alde, l'année même de sa mort) et l'autre à Florence.

26. On lisait déjà *Il Cortegiano* avant 1528. On le sait par la préface de Castiglione, qui en avait fourni un exemplaire manuscrit à la marquise de Pescara, Vittoria Colonna.

27. L'indication « dippoi fatto cristiano » ne figure pas dans la première édition, celle de Blado, imprimée à Rome en 1535, mais seulement à partir de l'édition vénitienne de 1541.

28. Sá de Miranda, *As Obras,* Lisboa, 1595, f. 49v, dans la lettre à D. Fernando de Menezes.

29. Sá de Miranda, *As Obras,* lettre A João Roizde Sá de Menezes, édition *princeps,* Lisbonne, 1595, f. 27v.

30. Lettre à João Roiz de Sá de Menezes, *op. cit.,* f. 28v. Dans l'édition de l'œuvre de Sá de Miranda, établie par Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Halle, 1885, voir les pages 211-212.

31. *Op. cit.,* ff. 28v - 29r.

32. Voir mon étude *Camões et la pensée platonicienne de la Renaissance, op. cit.,* pp. 70-71.

33. Sá de Miranda, *As Obras,* édition de 1595, f. 9r.

34. Sá de Miranda, *As Obras,* f. 44v (F 4v).

35. Luis de Camões, « Auto chamado dos Enfatriões », in *Poesias Castellanas y Autos,* édition et notes par Marques Braga, Lisbonne, 1929, in p. 49, vers 379-380 : « Ora eu ja cheguey a ler / Petrarca (...) ».

36. Luis de Camões, « Auto chamado de Filodemo », in *Autos* avec des notes par Marques Braga, Lisbonne, 1928, pp. 51-52 : « Eu volo direy, porq todos vosoutros os q amais pela pasiua, dizeis q o amor fino como melão, não a de querer mais de sua dama q amala, e viraa logo o vosso petrarca, eo vosso Petro Bembo, atoado a trezẽtos Platões, mais safado que as luuas du paje darte, mostrando rezões verisimeis e aparentes para não quererdes mais de vossa dama q vela, e ao mais ate falar cõ ela, pois inda achareis outros escodrinhadores damor, mais especulatiuos q defenderã a justa por não emprenhar o desejo, etc. ». Je possède l'exemplaire de ce texte avec des remarques autographes de José Maria Rodrigues : mais les notes n'ont aucune valeur littéraire ou culturelle.

En ce qui concerne l'œuvre de Pietro Bembo, voir mon étude *Livros Quinhentistas sobre o Amor,* pp. 23-23, où se trouve une reproduction de la page initiale de *Gli Asolani,* édition florentine (Giunta) de 1515. Pour la poésie de Bembo, voir, par exemple, l'édition de Venise, 1540, et celle également vénitienne de 1554 (Comin de Trino). L'édition moderne des *Prose e Rime,* Turin, 1960, est enrichie d'une introduction remarquable de Carlo Dionisotti, pp. 9-70. Voir aussi *Lirici del Cinquecento* a cura de Daniele Ponchiroli, Turin, 1958, de grand intérêt pour l'étude de Bembo et du pétrarquisme.

37. *La Vita Nuova* per cura di Michele Barbi, Florence, 1907 : édition critique exemplaire qui constitue un vrai point de départ pour toutes les autres éditions critiques plus récentes de ce texte.

38. *La Vita Nuova,* éd. citée, p. 51 : « Ogne dolcezza, ogne pensero umile / nasce nel core a chi parlar la sente, / ond'è laudato chi prima la vide. »

39. Luis de CAMÕES, *Rimas*, édition établie par Alvaro J. da COSTA PIMPAO (Coimbra), 1953, sonnet 121, p. 193.

40. *Rimas*, édition établie par COSTA PIMPAO, sonnet 52, p. 158. L'incertitude troublante où se débat l'âme du poète est très bien définie dans la composition « Tanto do meu estado me acho incerto » (*Rimas*, sonnet 4, p. 4, p. 134) imitée probablement de Pétrarque : « Pace non trovo e non ho da far guerra » (*Rime sparse* commentate da Ezio CHIÓRBOLI, Milão (1924), sonnet 134, p. 343). Elisabeth NAIQUE DESSAI, in *Die Sonette Luis de Camões Untersuchungen zum Echtheitsproblem*, (Gr. Süstedt, 1967), p. 91, note 76, suggère que Camões aurait pu être influencé aussi par Pietro Biembo, et il est vrai que le pétrarquisme de Bembo a été le responsable de l'expansion à travers la littérature européenne en général et la littérature française de la Pléiade en particulier, des *topoi* les plus connus de la poésie de Pétrarque. Mais nos poètes du XVI^e siècle connaissaient directement le chanteur de Laure : Bembo a été beaucoup plus important pour la diffusion du platonisme que pour celle du pétrarquisme dans la littérature de la Péninsule Ibérique. Sá de Miranda et Camões font allusion à Bembo platonicien, auteur des *Asolani*.

41. *Rimas*, édition établie par COSTA PIMPAO, sonnet 20, p. 142. Camões reprend ici un passage de Pétrarque. Le vers « Transforma-se o amador na cousa amada » n'est que la traduction d'un vers des *Trionfi* dont les critiques portugais donnent généralement une interprétation incorrecte : « L'amante nel amato si transforma » (Antonio SALGADO JÚNIOR, *Camões e « Sôbolos Rios »*, Aveiro, 1936, p. 43). Or le passage pétrarquien est rigoureusement celui-ci : « So de la mia Nemica cercar l'orme, / E temer de trovarla ; e so in qual guisa / L'amante ne l'amato si transforme ». Ce texte est tiré d'une édition pétrarquienne que Camões aurait pu connaître : Il / Petrarca (portrait du poète à côté de Laure enfermés tous les deux dans un espace en forme de cœur) In Lione, / Per Gioanni di Tovrnes. / M. D. XXXXX. /, pp. 355-356 (f. x8r-v). Mais chez Camões le développement poétique reprend les idées platoniciennes de la Renaissance, tandis que chez Pétrarque, il n'y a que des idés pétrarquiennes. Il n'y manque même pas le *topos* très connu : « Arder da lunge e agghiacciar dapresso » (p. 336) que Pietro Bembo a glosé et introduit dans la poésie de la Pléiade. Voir à cet égard, Leonard FORSTER, *The Icy Fire - Five Studies in European Petrarchism*, Cambridge, 1969, pp. 35-40 (à la page 36 on parle de Sá de Miranda et de Camões).

42. La seconde partie du sonnet est entièrement aristotélicienne (« como um acidente em seu sujeito » ; « está no pensamento como idéia » ; Como a matéria simples busca a forma »). L'idée de Pétrarque dans le passage des *Trionfi* où Camões a puisé fidèlement tout ce vers qu'il a traduit en portugais, est essentiellement pétrarquienne : « So fra lunghi sospiri, e brevi risa / Star voglia, color cangiare spesso ; / Viver, stando dal cor l'alma divisa » (p. 336 de l'édition de 1550).

43. *Rimas* édition établie par COSTA PIMPAO, sonnet 12, p. 138.

44. *La Vita Nuova*, éd. citée, p. 73 : « Tanto gentile e tanto onesta pare / la donna mia, quand' ella altrui saluta, / ch'ogne lingua deven tremando muta, / e li occhi no ardiscon di guardare ».

45. La bibliographie moderne est très pauvre en ce qui concerne les chansons de Camões. Rebelo Gonçalves, dont la profonde culture classique et la connaissance très large de la littérature humaniste auraient pu nous donner un grand commentaire de la lyrique camonienne, n'a publié, en ce qui concerne notre poète, que les *Dissertações Camonianas*, comprenant des études importantes consacrées aux *Lusiades*. Agostinho de CAMPOS n'a publié, du 3 Mars 1923 jusqu'au mois d'Octobre 1935, que ses utiles, mais scientifiquement très modestes, cinq volumes de *Camões Lirico*, dont le dernier est justement consacré aux chansons. Plus près de nous, Hernâni CIDADE a étudié l'œuvre lyrique de Camões dans une perspective plus vaste et beaucoup plus attachante (*Luis de Camões - O Lirico*, 2^e éd. Lisbonne, 1952). Jorge de SENA a publié à Lisbonne en 1966 son étude d'analyse structurale, *Uma Canção de Camões*, d'après une enquête de littérature comparée, comprenant des hypothèses bien séduisantes. Ce même critique a publié tout récemment d'autres contributions sur l'œuvre lyrique de Camões : *Os Sonetos de Camões e o Soneto Quinhentista Peninsular*, Lisbonne, 1969, et *A Estrutura de « Os Lusiadas » e outros Estudos Camonianos e da Poesia Peninsular do Século XVI*, Lisbonne, 1970, recherches très stimulantes pour la réflexion sur un plan critique, même quand elles ne réussissent pas à gagner l'adhésion intégrale du lecteur. Roger BISMUT a publié en 1970 à Paris sa puissante recherche, *La Lyrique de Camões*, en s'arrêtant surtout sur l'analyse de certaines sources et les éditions : je suppose que ce premier essai, pourtant si large et si riche, n'est que la première phase d'une autre étude sur l'humanité et l'art de l'œuvre lyrique de Camões, qui auraient dans ce premier volume une introduction méthodologiquement imposante. José Maria RODRIGUES doit

être mentionné lui aussi pour ses petites études sur la poésie amoureuse de notre poète, mais ses recherches ont beaucoup souffert de son entêtement à propos des amours de l'homme Camões : la thèse de rapports, pour platoniques qu'ils fussent, entre le poète et la princesse Marie, n'a aucune base documentaire sérieuse, en dehors de la chaleureuse imagination d'un interprète qui, malgré sa profonde culture classique, a voulu prendre pour vrai ce qui n'est pas que l'expression d'une fantaisie délirante.

46. *Rimas* édition établie par COSTA PIMPAO, p. 224.

47. *Rimas*, pp. 233-236.

48. Joachim du BELLAY, *L'Olive*, édition de 1550, reproduite à Paris en 1922, sonnet XXVI : « La nuit m'est courte et le jour trop me dure ». Les deux derniers vers sont : « Ainsi me blesse, et ne me veult guérir / Ce vieil enfant aveugle archer et nu ».

49. *Rimas*, ed. cit., p. 252.

50. *Rimas*, pp. 309-315. Les *Outavas* II-IV sont à cet égard beaucoup moins intéressantes.

51. *Rimas*, pp. 328-329.

52. *Rimas*, p. 344. S'il faut mettre en évidence ce passage, c'est qu'il répète un *topos* du *Dolce stil nuovo* en général et de Dante en particulier. Les deux passages de la poésie bucolique de Camões qui suivent le premier sont clairement platoniciens ; celui-ci doit être mis en rapport avec des sources dantesques. En effet le sonnet de *La Vita Nuova* qui commence « Piangete amanti poi che piange Amor » (*La Vita Nuova* éd. citée pp. 17-19) nous donne cette dimension cruelle de la mort qui offense la beauté en détruisant la vie : « perchè villana morte in gentil core / ha miso il suo crudele adoperare, / guastando ciò che al mondo è da laudare / in gentil donna sovra de l'onore ». / Malgré les problèmes concernant l'exégèse de ce passage (Michele BARBI, *La Vita Nuova*, pp. 181-9), ce qui ne fait pas de doute, c'est que le poète soutient que la mort *fait des injures* à la Beauté de la femme : exactement l'idée que Camões répète. Dans une autre composition du même livre, Dante nous parle de « Morte villana, di pietà nemica » (p. 20). Or dans un sonnet du même texte (p. 32) « Tutti li miei penser parlano d'Amore », les deux derniers vers disent « convenemi chiamar la mia nemica, / madonna la Pietà che mi difenda ». Le poète considère donc la Pietà comme son défenseur et son ennemi : défenseur, car elle remplace celle qu'il aime quand elle ne l'aime pas, et à la fois son ennemi car elle est présente quand celle qu'il aime ne correspond pas à son amour. Dans l'églogue « A quem darei queixumes namorados » (*Rimas*, pp. 380-390) le poète portugais, en s'adressant par la voix de son pasteur à celle que celui-ci aime, répète textuellement ces mots (p. 385) : « Senti, doce cruel minha inimiga ». On pourrait repérer dans la poésie lyrique de Camões d'autres passages analogues, mais ceux-ci nous suffisent pour constater qu'on ne peut pas approfondir la poésie portugaise de la Renaissance, et notamment celle de Camões, sans se reporter à chaque instant à la poésie italienne du *Dolce stil Nuovo*.

53. *Rimas, éd. cit.*, p. 345.

54. *Rimas*, p. 345.

55. Joaquim de CARVALHO, l'un des plus hauts esprits philosophiques qui ait étudié la culture portugaise au cours de ce dernier demi-siècle, a écrit dans ses *Estudos sobre as Leituras Filosóficas de Camões*, éd. citée p. 24 : « Aristóteles é de todos os filósofos o que melhor foi conhecido pelo Poeta. Na sua obra abundam as referências, já claras, já obscuras, à doutrina do Estagirita, dominando, no entanto, as tocantes à fisica. A este conhecimento da filosofia, cuja demonstração impõe um estudo especial, Camões juntou o da biografia do filósofo. Nas estrofes abaixo transcritas (da Ode X), ressalta desde logo uma profunda admiração pelo « grão sábio », não omitindo mesmo o poeta a antonomásia pela qual a idade média e a renascença o citaram : « o filósofo ». E é ainda nesta corrente tradicional que Camões o considera como detentor dos « segredos da Sofia », isto é, da ciência que ensinava, passeando « no Liceu ». Je ne suis pas d'accord avec l'éminent professeur, car la poésie de Camões, aussi bien par la nature de son langage artistique que par ses sujets, était beaucoup plus proche du platonisme que de l'aristotélisme. Et si la Renaissance européenne a été beaucoup plus marquée par Platon, il ne faut pas oublier que Camões était un homme de cette Renaissance.

56. *Rimas*, éd. cit., p. 374. Ce concept revient fréquemment dans la poésie de Camões, Voir par exemple l'Ode VI (*Rimas*, pp. 290-293) où il est question au moins six fois d'une beauté divine et d'une beauté mortelle (« viva fermosura, / que de tão longe cá noto e contemplo » p. 291 ; « mortais fermosuras », *ibidem* ; « raio da divina fermosura », p. 292 ; « O andar e o mover-se, / donde pode aprender-se a fermosura », *ibidem*). D'ailleurs cette composition est un exemple valable pour prouver l'existence, dans la poésie de Camões, d'un platonisme strictement littéraire (*Dolce stil nouvo*, Pétrarque, pétrarquisme) et d'un platonisme reçu par une voie culturelle philosophique (Ficin, Bembo, Castiglione, Léon

l'Hébreu et d'autres). Voir sur ce texte, Maria Helena RIBEIRO DA CUNHA, « O neoplatonismo amoroso na Ode VI » in Revista *Camoniana*, Vol. 2, São Paulo, 1965, pp. 116-128.

57. *Rimas, éd. cit.*, pp. 120-130.

58. Dans les RHYTHMAS / DE LUIS DE CAMOES, / Diuididas em cinco partes. /, Lisbonne, Manuel de Lira, 1595, fól. 135f, le commencement de ces « redondilhas » est, en effet, « Sobre os rios que vão / Por Babylonia m'achei ». COSTA PIMPAO, dans son édition des *Rimas*, ne suit pas cette leçon textuelle. SALGADO JÚNIOR, tant dans son essai de 1936 (*Camões e « Sôbolos rios »*), que dans son édition de *Obra completa* de Luis de Camões, Rio de Janeiro, 1963, p. 497, nous donne la lecture traditionnelle.

59. António Salgado Júnior l'a déjà souligné dans son étude *Camões e « Sôbolos rios »*, p. 3 : « Destas três designações, I *Paráfrase do Salmo* CXXXVI (Super Flumina Babylonis), *Sião e Bâbilónia* e *Sôbolos rios que vão*], é a primeira a menos acertada [...], mas é ela também a que indica desde logo uma fonte de inspiração, que convém ter em vista, quando se estudem tais redondilhas) ». Après avoir fait la transcription du psaume en latin (Vulgate) et dans la version portugaise du P. António Pereira de Figueiredo, Salgado Júnior répète : « Eis o salmo de que erròneamente *Sôbolos* rios tem sido dado como paráfrase ».

60. Voir la note de cette étude, où l'on a déjà donné des renseignements bibliographiques sur les sources platoniques et platoniciennes de Camões en général.

61. Salgado Júnior a été le critique qui a le plus profondément situé le thème de *Sobre os rios que vão* dans un contexte poétique de littérature comparée (pp. 36-44). Mais il n'a pas fait, lui non plus, un travail de collation rigoureuse des sources : il s'est limité à étudier le texte de Camões, dans une analyse d'ailleurs très étendue et très avertie.

62. SALGADO JÚNIOR, p. 52. Mais cette expression est fréquente dans la poésie du XVI^e^ siècle. Voir notamment le sonnet *L'Idée*, où le mot « rayon » est remplacé par « idée ». Qui connaît les textes des dialogues d'amour de la Renaissance italienne sait que ces expressions et d'autres analogues sont communes à la spéculation platonicienne, où les poètes les ont puisées. Salgado Júnior cite aussi *Il Cortegiano* de Baldassar Castiglione (dans la version de Boscàn que Camões aurait pu connaître), où l'on parle de « raio de aquella luz » (p. 54). Il faudrait fouiller les éditions italiennes de ce texte et beaucoup d'autres (*Gli Asolani* de Pietro BEMBO (1503) *Il libro del Peregrino* (1520) de G. CAVICEO, le *Libro della natura d'amore* (1525) de Mario EQUICOLA, le *Dialogo d'amore* (1542) de SPERON SPERONI — qui a écrit aussi un *Dialogo della Lingua* copié par Du BELLAY dans sa *Défense et illustration de la Langue Française* en 1549 — et beaucoup d'autres textes analogues, en italien et en latin) pour pouvoir démontrer sur document que ces expressions et d'autres analogues ne sont pas, en fait, originales.

63. José Maria RODRIGUES, dans ses études sur *Camões e a Infanta D. Maria* a donné de toute la poésie lyrique de Camões une exégèse *biographiste* (qu'aucun critique exigeant ne peut ni ne doit accepter). Voir SALGADO JÚNIOR, pp. 25-26 et 52-53. Mais la beauté de toute femme de ce monde n'est qu'une « beauté particulière », et c'est l'amour qui monte « de l'ombre au Réel » : la beauté particulière n'est qu'une ombre ; la « beauté générale » est identifiée par le poète au « Réel », c'est-à-dire, à « la Beauté générale ».

64. Je suis d'accord avec la partition structurale établie par Salgado Júnior dans son anlyse du texte (« I. *Lembranças de Sião* ; II. *Cântico a Jerusalém* ; III. *Contra os inimigos de Jerusalém* »), mais il y a encore, à la fin, (les 25 derniers vers), un autre stade structural du poème, lié, bien sûr, au troisième, mais très clairement défini par le passage du monde visible au monde intelligible : « Quem do vil contentamento / cá deste mundo visivel, / passar logo o entendimento / para o mundo inteligivel ». / Les derniers vers, après l'invocation du « divino aposento, / minha pátria singular », réalisent l'identification parfaite de ce « ciel de l'idée » avec le ciel chrétien tout pénétré de la présence de Dieu : « Ditoso quem se partir / para ti, terra excelente, / tão justo et tão penitente / que depois de a ti subir / lá descanse eternamente » (*Rimas*, édition établie par Costa Pimpão, p. 130).

65. Voir à cet égard l'*excursus* très intéressant de A. CORREIA de A. OLIVEIRA, in *O Salto brusco de Sião de Jerusalém na « Sôbolos Rios »*, Coimbra, 1947.

66. Je l'ai déjà dit à la note 64, et je suis sûr que personne ne pourra nier le fondement de cette lecture. Ici encore Camões n'a fait que suivre le sillon culturel de la pensée platonicienne de la Renaissance, où le platonisme s'identifie parfaitement avec le christianisme, la pensée platonicienne avec la pensée chrétienne, voir la théologie chrétienne.

67. *Rimas*, éd. cit., pp. 126-127.

68. Allusions chrétiennes comme « terra de Glória », « pátria divina », « santa cidade », « amor profano » — « amor divino », « beneficio da graça », ou plutôt des propositions

verbales courantes dans la phraséologie chrétienne. Même dans les traités d'exégèse théologique, ces phrases sont fréquentes : voir, par exemple, de Fray Ioan MARQUES, *Los dos Estados / Dela Espiritval / Hiervsalem, sobre / Los Psalmos.* CXXV. / Y CXXXVI. /, Barcelona 1603 (pour le Psaume 136, ff. 33-113, mais surtout ff. 113v-115r. Le titre de ce commentaire du passage « In terra aliena ? » est très éloquent : « *Que la inquietud de Babylonia no es a proposito para gozar de los hymnos de Sion, y que el rato de la oracio pide el coraçon sossegado* ».)

69. Joaquim de CARVALHO, *Estudos sôbre as Leituras Filosóficas de Camões*, pp. 27-39.

70. Alvaro Júlio da COSTA PIMPAO, *Camões leu Platão*, pp. 14-17 et *Teria Camões lido Platão ?*, pp. 10-11.

71. Si l'on ouvre au hasard *Gli Asolani*, par exemple, on trouve presque toujours l'expression directe ou indirecte de ces idées. Et si ces idées se trouvent partout dans le développement du dialogue, ells sont encore plus évidentes dans les compositions poétiques qui émaillent le texte comme les fleurs d'un jardin. Par exemple, dans le livre second, la chanson qui commence « Si rubella d'Amor no si fugace » (ff. 61v-62v dans l'édition florentine (Giunta) de 1515 ; pp. 411-413 dans l'édition récente de *Prose e Rime* di Pietro BEMBO, a cura de Carlo DIONISOTTI, Turino, 1966) est un document très valable pour prouver combien Bembo était sensible au platonisme du *Dolce Stil Nuovo* et non seulement aux courants platoniciens liés à la pensée ficinienne. La distinction finale, dans la dernière page du dialogue entre l'amour périssable et l'amour éternel (corporel et temporel celui-là, spirituel et intemporel celui-ci) doit être comprise à la lumière de cette dimension exégétique du texte.

72. Je considère comme très important pour l'étude de la pensée platonicienne de la Renaissance le livre de Raymond MARCEL, *Marsile Ficin* (1433-1399), Paris, 1958. Voir surtout, dans cet ouvrage, les premiers chapitres de l'introduction sur « Renaissance et Platonisme », « Le message de Pétrarque » et « Les héritiers de Pétrarque », pp. 31-120. Il ne s'agit pas d'une simple biographie, mais d'une véritable biographie culturelle, embrassant la vie et l'œuvre de Ficin dans leur cadre historique : la ville et la civilisation florentines.

73. Voir, à cet égard, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Florence, 1942, ce qu'Eugenio Garin écrit aux pp. 12-13 : « il Ficino non amava le critiche del Pico ».

74. Par exemple les dialogues *Deifira, Ecatonfila* e *Sofronia* de Leon Battista Alberti (1406-1472) ont comme thème la nature de l'amour authentique et de celui qui ne l'est pas. L'*Ecatonfila* a été, parmi ces textes, le plus répandu en Italie et en France.

75. Je crois qu'il est impossible de mener à bien une étude profonde sur l'influence de Leon Battista Alberti dans les lettres européennes et particulièrement portugaises, au moins à un niveau scientifique, car cette influence s'est confondue avec celle des platoniciens des XV^e^ et XVI^e^ siècles, qui ont réussi à s'imposer partout.

76. Qu'il nous soit permis, dans cette presque dernière remarque bibliographique, de mentionner deux études déjà anciennes, mais qui peuvent encore aujourd'hui rendre des services : Antero MEOZZI, *Azione e diffusione della Letteratura Italiana in Europa* (Sec. XV-XVII), Pisa, 1932 ; et Luigi TONELLI, *L'Amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Florence, 1933. Voir aussi en ce qui concerne la dette de Camões envers l'Italie, Giuseppe Carlo ROSSI, *Cultura e Poesia nel Camões lirico*, Madrid 1968 (tirage à part de *Actas del XI Congresso Internacional de Linguistica Românica*, Madrid, 1965), où l'on étudie certains sonnets de Camões imités de Pétrarque.

Une étude critique à un niveau scientifique élevé n'est pas facile à entreprendre. La nouvelle critique croit pouvoir se passer d'une connaissance étendue et profonde des sources anciennes et de la bibliographie moderne. Mais une recherche de ce genre, fondée sur une enquête qui n'embrasse pas tous ces domaines en sachant les définir clairement, ne pourra jamais réussir une perspective vraiment sérieuse. La méthode est sûrement très importante, mais l'érudition ne l'est pas moins. D'ailleurs la masse quantitative des connaissances ne s'identifie pas en dernière analyse à la science. Et l'apprentissage d'une méthode possède comme suprême but la connaissance scientifique.

77. Il ne faut jamais se lasser de mettre en évidence qu'on doit respecter le contexte du document et l'interpréter d'après une exégèse qui soit soumise aux catégories historiques de son époque. C'est la raison pour laquelle, pour comprendre Camões, il faut — au moins à un niveau scientifique — connaître l'histoire et la culture de son temps et les sources culturelles de sa poésie. Ces remarques, qui peuvent passer pour des lieux communs, doivent être sans cesse répétées, car on connaît des historiens sérieux qui se laissent prendre par la mode qui veut voir la civilisation humaniste d'hier à travers les catégories idéologiques de notre pauvre « civilisation » de *robots*.

PLATON ET ARISTOTE
DANS LES DIALOGUES DE HEITOR PINTO

Heitor Pinto, auteur portugais du XVI[e] siècle, est peu connu. Je dois à M. Robert Ricard d'avoir eu mon attention attirée sur ce représentant du « socratisme chrétien »[1] dont l'œuvre principale est une série de onze dialogues écrits « à la manière de Platon ».

Il est impossible de fixer la date de naissance de Heitor Pinto. On pense seulement qu'il a pu naître vers 1528, probablement à Covilhà, dans l'ancienne province de Beira, non loin de la frontière espagnole et à moins de deux cents kilomètres de Salamanque. On sait en revanche que le 8 avril 1543 il fait profession chez les Hiéronymites de Lisbonne. Bien plus tard, en 1551, il entreprend des études à l'université de Coïmbre. Il réside ordinairement à Coïmbre, dans le Collège de son ordre, dont il deviendra recteur en 1565, et c'est à Coïmbre qu'il publie en 1563 les six premiers dialogues de son *Imagem da Vida cristã*. En 1568, il est à Salamanque et il pose sa candidature à une chaire d'Ecriture sacrée à l'université. Par suite de l'opposition de Fray Luis de Léon entre autres, il abandonne son projet d'enseigner à Salamanque et reçoit le grade de docteur en théologie à l'université de Sigüenza (province de Guadalajara). On le retrouve peu après au Portugal où il est nommé en 1572 ministre provincial de son ordre. Cette même année il publie à Lisbonne les cinq derniers dialogues de son *Imagem da Vida cristã*.

Entre ces deux dates de 1563 et 1572, Heitor Pinto a publié aussi *In Isaiam Prophetam Commentaria* (Lyon, 1565) et *In Ezechielem Prophetam Commentaria* (Salamanque, 1568). Il publiera encore *In Divinum vatem Danielem Commentaria* (Coïmbre, 1579) et *In Danielem, Lamentationes Hyeremiae et Nahum* (Cologne, 1582). Entre-temps il obtient une chaire d'Ecriture sacrée à l'université de Coïmbre où il enseigne pendant quelques années. Après la proclamation de Philippe II (fils de Charles Quint et d'Isabelle de Portugal) comme roi du Portugal le 16 avril 1581, Heitor Pinto est exilé en Espagne où il meurt vers 1584, à la Sisla, près de Tolède.

Ces quelques indications permettent de situer Heitor Pinto comme le contemporain de Fray Luis de Léon (1527-1591) et de Montaigne (1533-1592) notamment.

Ses dialogues, publiés sous le titre de *Imagem da Vida Cristã*, n'ont pas, tant s'en faut, la notoriété des *Essais* ou de la *Perfecta casada*. Publiés

en portugais, ils ont pourtant été traduits et publiés en espagnol plusieurs fois dès le XVI[e] siècle, du vivant même de leur auteur[2]. C'est dire le succès qu'ils ont obtenu en leur temps. Depuis 1940, ils ont fait l'objet de deux éditions à Lisbonne[3] et Edward Glaser a procuré récemment en espagnol une édition critique de la première partie[4].

La première partie de l'*Imagem da Vida cristã*, publiée pour la première fois à Coïmbre en 1563, portait comme prologue une adresse à Don Théodose, duc de Bragance, qui a fait de son Académie de Villa Viçosa (province d'Evora), « une autre Athènes »[5] où règne la paix. Et Platon dit très justement, au cinquième livre de la *République* « que rien n'est plus pernicieux que la discorde et rien n'est plus utile que la paix »[6]. C'est à Platon encore qu'il est fait référence en conclusion du prologue : « Tout ce que je dis dans cet ouvrage sera corroboré par des autorités tirées des Saintes Ecritures et de nombreux et excellents auteurs. De même en effet que celui qui désire planter un nouveau jardin, cherche des plants et des greffes de bons arbres, de même j'ai cherché des autorités parmi les grands et fameux auteurs, pour réaliser ce livre, divisé en dialogues à la manière de Platon[7]. » Platon a donc inspiré la forme dialoguée de l'ouvrage et on ne s'étonnera pas de le trouver cité, au fil des pages, parmi « les grands et fameux auteurs », dont parle Pinto.

Mais avant de parler de ces auteurs, parmi lesquels Platon et Aristote occupent une place de choix, arrêtons-nous quelques instants à la composition du livre. Il comprend au total onze dialogues, dont chacun traite d'un sujet particulier. On a ainsi dans l'ordre de leur publication, des dialogues *sur la vraie philosophie, sur la religion, sur la justice, sur l'adversité, sur la vie solitaire, sur la pensée de la mort, sur la tranquillité de la vie, sur la discrète ignorance, sur l'amitié véritable, sur les causes, sur les vrais et les faux biens.* Mis à part le *Dialogue sur la religion*, tous les autres sont fondamentalement philosophiques et comportent des références plus ou moins nombreuses aux « grands et fameux auteurs », parmi lesquels Platon et Aristote. Il est à noter qu'à la différence des dialogues de Platon, ceux de Pinto n'ont pas de personnage central qui pourrait être le porte-parole de l'auteur. Ainsi, le *Dialogue sur la vraie philosophie* a pour interlocuteurs un philosophe, son compagnon et un ermite, tandis que le *Dialogue sur la religion* a pour interlocuteurs un religieux et un pèlerin, et que le *Dialogue sur la justice* voit la confrontation de quatre personnages : un théologien, un mathématicien, un juriste et un citadin. Au total, une trentaine de personnages, religieux ou théologiens pour une bonne part, mais aussi laïcs en grand nombre, avec, souvent, l'indication de leur nationalité (portugaise, espagnole, française, italienne). Quand le lieu du dialogue est indiqué (huit fois sur onze), il est très variable. C'est Coïmbre, Tolède, Marseille, Lyon, le Mont-Cenis, « une ville universitaire espagnole », « en Italie, entre Parme et Plaisance » ou « entre Sienne et Florence ».

Les « autorités » citées appellent quelques remarques. Elles sont tirées, l'auteur nous en a prévenus, des « Saintes Ecritures », et de « nombreux et excellents auteurs ». L'Ecriture Sainte c'est indifféremment pour Pinto l'Ancien ou le Nouveau Testament. Dans le seul dialogue sur la justice[8], on peut noter des références à *Deutéronome, Genèse, Nombres, Lévitique, Rois, Isaïe, Sagesse, Ecclésiastique, Psaumes, Juges, Proverbes, Cantique des Cantiques,* et aussi *Epîtres* de saint Paul, *Actes des Apôtres,* et la liste n'est pas exhaustive. Les « excellents auteurs » que cite Pinto sont souvent des Pères de l'Eglise : saint Ambroise, saint Jérôme, saint Grégoire de Naziance et, plus volontiers, saint Augustin. Les docteurs médiévaux sont en revanche rarement cités : on ne rencontre qu'une ou deux fois le nom de saint Thomas. Saint Bonaventure et les autres grands théologiens scolastiques sont ignorés.

Mais ce qu'on rencontre à chaque page ce sont des références aux auteurs de l'Antiquité classique et aux humanistes du XV[e] et du XVI[e] siècles. Parmi ces derniers, le nom de Ravisius Textor (1480-1524) et son *Officina* (1522) reviennent fréquemment. Mais sont également cités Pétrarque, Nicolas de Cuse, Pic de la Mirandole, Marsile Ficin, Balthasar Castiglione, Erasme, Vivès, Thomas More, Guillaume Budé. L'Antiquité classique fournit sans doute à elle seule le plus grand nombre d' « autorités » : Homère, Hésiode, Pythagore, Socrate, Xénophon, Platon, Aristote, les Stoïciens, Plutarque, Jamblique, Plotin chez les Grecs, Tite-Live, Boèce et Cicéron surtout chez les Latins. On notera en passant l'absence à peu près complète des Epicuriens : Epicure n'est cité qu'une fois vers la fin du dernier dialogue[9].

Cette énumération, loin d'être complète, donne une idée de l'abondance des sources de Pinto, si tant est qu'il les cite toujours de première main, ce qui n'est pas certain. Quoi qu'il en soit, il apparaît que parmi les « autorités » de l'Antiquité classique et parmi les « autorités » généralement citées, Platon et Aristote occupent une place particulière. Cela se voit à la façon dont Pinto les utilise. Il les cite d'abondance et indique très souvent l'œuvre à laquelle il se réfère plus précisément. C'est ainsi que de Platon il cite seize dialogues : *Alcibiade I, Apologie de Socrate, Banquet, Cratyle, Critias, Euthydème, Gorgias, Hippias Majeur, Lois, Ménexène, Phédon, Phèdre, Philèbe, République, Théétète, Timée.* D'Aristote sont citées les œuvres suivantes : *Analytiques, Catégories, Ethique à Nicomaque, Ethique à Eudème, Métaphysique, Physique, Politique, Rhétorique.* Cela dénote une grande connaissance de ces deux auteurs.

Mieux, à maintes occasions Pinto porte une appréciation sur Platon et Aristote, ce qu'il ne fait pas pour les autres auteurs qu'il se contente de citer pour corroborer telle ou telle de ses affirmations. De Platon et d'Aristote, il écrit dans son *Dialogue sur la vraie philosophie*[10] qu'ils ont ignoré la double nature de Dieu fait homme, faute pour eux de disposer de la lumière de la foi. Mais ceci posé, Pinto compare volontiers Aristote à Platon. Il arrive très souvent qu'Aristote confirme ce que Platon a dit avant lui : il est normal que « le prince de péripatéticiens »[11] suive le « divin Platon »[12]. Mais il arrive aussi qu'Aristote soit d'une opinion différente de Platon, auquel cas c'est lui qui a tort. Le jugement de Pinto est parfois fort clair : c'est, d'une part, l'éloge de Platon, c'est, en contrepartie, la condamnation d'Aristote. Mais il arrive aussi que la démarche de Pinto soit plus subtile. Il cite plus souvent Aristote que Platon, il tente d'accorder les deux philosophes sur certains points non négligeables, mais

cet effort ne doit pas nous cacher que de ces deux « autorités », c'est celle de Platon qui prédomine toujours. Quelques exemples empruntés aux dialogues de Pinto les plus importants pour notre propos marqueront mieux, je pense, les places respectives de Platon et d'Aristote dans l'œuvre du religieux portugais.

Le premier exemple sera tiré du premier dialogue, *Sur la vraie philosophie* [13], qui met en scène un philosophe, son compagnon, et un ermite. En fait, le compagnon du philosophe n'intervient guère. Sont donc aux prises le philosophe et l'ermite. S'agissant de définir la vraie philosophie, le philosophe a, c'est évident, son mot à dire. Il connaît ses « autorités ». Il cite volontiers Aristote, mais il ignore Platon. Quant à l'ermite, il est philosophe, lui aussi, ou, tout au moins, il a sa conception de la philosophie et, si l'on sait que c'est lui qui tire les conclusions du débat, on peut affirmer qu'il est le porte-parole de l'auteur.

Que dit en effet l'ermite à la fin du dialogue ? Très précisément ceci : « On ne doit pas appeler philosophie celle qui, enseignant aux autres une bonne doctrine, nous fait mener une mauvaise vie, comme un tamis qui répand au-dehors de la bonne farine et qui conserve le son. La vraie philosophie enseigne à mener une vie conforme à la bonne doctrine que nous enseignons. C'est la vie chrétienne, c'est la sagesse même, c'est la vraie philosophie qui ne consiste pas, comme vous dites (l'ermite s'adresse au philosophe et à son compagnon), à connaître de nombreuses choses, parce que sa fin consiste plus à agir qu'à savoir, plus à aimer qu'à disputer. Ainsi saint Augustin dit-il, au neuvième livre de la *Cité de Dieu*, que philosopher vraiment c'est aimer Dieu. Mais la vraie philosophie consiste à nous connaître nous-mêmes, et, de là, à nous élever à la connaissance de Dieu » [14]. Il s'agit bien là du « socratisme chrétien » que M. Robert Ricard a étudié avec beaucoup de profondeur [15].

Or, cet ermite qui définit si bien la « vraie » philosophie, arrive à cette conclusion après avoir cité maintes « autorités » parmi lesquelles Aristote, mais aussi Platon, ou mieux : d'abord Platon, l'auteur des dialogues que Pinto imite, le porte-parole de Socrate, l'inspirateur de Jamblique et d'Epictète. On peut être surpris de la référence à « Epictète, platonicien » [16]. Mais Epictète ne dit-il pas « que les choses ne nous perturbent pas, mais seulement l'opinion que nous en avons » ? [17]. Or le débat sur la « vraie » philosophie prend sa véritable dimension à partir du moment où on cherche à déterminer la réalité véritable qui est son fondement. Et « Jamblique, philosophe grec, dans son œuvre intitulée *La caverne*, où il a exposé abondamment la doctrine de Platon, montre que les choses du monde ne sont rien que des ombres, et que seuls ceux qui vivent tant abusés qu'ils prennent l'opinion pour guide les tiennent réellement pour des choses et des substances [18]. » Les choses ne sont rien que des ombres, le monde sensible n'est que l'ombre portée du monde intelligible.

Quelles sont donc les réalités que doit connaître la « vraie » philosophie ? Les voici, telles que les enseigne Platon.

C'est d'abord la connaissance de soi-même. Il faut toujours en revenir à la maxime : « Connais-toi toi-même » que Socrate et Platon attribuaient

à Apollon [19]. « C'est une chose ridicule, dit Platon, de s'ignorer soi-même et de vouloir connaître les autres [20]. » Mais que sommes-nous ? Qu'est-ce qui constitue la réalité de chacun de nous ?

A ces questions, Platon a répondu dans le *Premier Alcibiade*, « dialogue sur la nature humaine (...) où Socrate, disputant avec Alcibiade, prouve par de claires raisons que l'homme n'est pas un corps qui fait usage d'une âme rationnelle, mais qu'il est une âme rationnelle qui fait usage d'un corps [21]. » Et Socrate de conclure que « le corps est un instrument dont l'âme fait usage et que l'homme est son âme même qui fait usage de cet instrument [22] ». « Il est vrai, ajoute Pinto, que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, qu'il est matière et forme, mais l'âme est tellement supérieure au corps, que nous nommons l'homme âme et le corps son instrument. Et quoique Aristote ait, semble-t-il, pensé le contraire, il a cependant avoué au second livre du traité *De l'âme* que le corps est l'instrument de l'âme, et au dixième Livre de l'*Ethique* (à Nicomaque), il proclame merveilleusement l'excellence de l'âme sur le corps, et que, enfin, l'homme est son âme même [23]. »

Que le corps soit l'instrument de l'âme pour Platon, la chose ne fait aucun doute et la référence au *Premier Alcibiade*, III, 129-130 est exacte. Elle est seulement trop étendue pour être rapportée ici. Mais que dire des références à Aristote qui, « semble-t-il » était d'avis contraire à Platon ? Au second livre du traité *De l'âme*, on lit (II, 1, 412a) : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance », et un peu plus loin (II, 2, 414a) : « ce n'est pas le corps qui est l'entéléchie de l'âme, mais celle-ci est l'entéléchie d'un corps donné. » (On sait que l'entéléchie est pour Aristote « la raison du développement de ce qui est en puissance ».) On peut donc, sans trop forcer la pensée d'Aristote, dire qu'elle est conforme à ce qu'en rapporte Pinto pour ce qui est du traité *De l'âme*. La référence au dixième livre de l'*Ethique à Nicomaque* est peut-être moins convaincante. Certes, Aristote proclame vers la fin de l'*Ethique* (X, 7) : « Il ne faut pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui », c'est-à-dire mener une vie contemplative. Aristote proclame-t-il ainsi « l'excellence de l'âme sur le corps », comme le prétend Pinto ? C'est possible. Mais dit-il aussi que « l'homme est son âme même » ? Cela n'apparaît pas dans les textes d'Aristote. La pensée de ce dernier a été ici manifestement forcée pour être mise en accord avec celle de Platon.

Ces références à Aristote ne sont pas les seules dans la bouche de l'ermite. Aux arguments du philosophe, puisés chez le Stagirite, l'ermite réplique volontiers par d'autres arguments puisés à la même source. Le philosophe avance, par exemple, qu'au premier livre de la *Métaphysique*, Aristote dit que nous aimons les yeux plus que les autres organes des sens parce qu'ils « nous montrent beaucoup de choses dont la connaissance est la philosophie » [24]. Ce à quoi l'ermite rétorque : « Nous n'avons aucune raison de dire que les yeux sont le cœur d'où procèdent toutes les veines de la philosophie, comme si sans eux nous ne pouvions philosopher et

contempler les secrets de la nature et les profonds mystères des choses non seulement naturelles, mais aussi surnaturelles. La vue est plutôt un empêchement pour philosopher », conclut l'ermite, en alléguant Aristote, qui « dans son livre *Du sommeil et du réveil* dit que les aveugles de naissance ont des facultés intérieures plus parfaites que les autres [25]. »

Ainsi, dans le dialogue *Sur la vraie philosophie*, Pinto essaie-t-il soit d'accorder coûte que coûte Aristote à Platon, soit de réfuter Aristote par Aristote lui-même. L'option de Pinto est claire. Ses sympathies se portent vers Platon, bien qu'il fréquente assidûment aussi Aristote.

Un autre dialogue confirmera cette attitude. Il s'agit du dialogue *Sur la justice* [26] qui met en présence quatre personnages en un lieu indéterminé : un théologien, un mathématicien, un juriste et un citadin. A vrai dire, les thèses en présence sont exposées par le théologien d'une part et par le juriste de l'autre. Le mathématicien et le citadin sont des comparses. Le mathématicien appuie volontiers l'argumentation du théologien, tandis que le citadin se contente presque toujours de poser des questions. Il est, à l'occasion, un partisan du théologien.

Le dialogue *Sur la justice* c'est, bien sûr, avant tout un débat sur la notion de justice. Mais c'est aussi et de façon assez curieuse, un grand débat qui s'instaure au chapitre IV sur les Idées de Platon et au chapitre VIII sur la philosophie active et la philosophie contemplative. On a ainsi trois moments dans ce dialogue.

Premier moment : propos sur l'amitié et sur la justice. Avant d'aborder le problème de la justice, les différents interlocuteurs émettent un certain nombre de considérations sur l'amitié, cette amitié qui « consiste principalement en l'accord des volontés, comme le dit Platon, ce que note Cicéron dans son *Amicitia* [27]. Ici, c'est le mathématicien qui parle. Mais désormais c'est le théologien qui va développer ses vues sur la justice, les Idées de Platon, la philosophie active et la philosophie contemplative, en citant abondamment Platon, parfois Aristote, quand celui-ci est d'accord avec son maître.

La justice est une vertu morale. Celle-ci se définit comme une habitude de l'âme. « Toute vertu morale est une habitude de l'âme, dit le théologien ; c'est ce qu'Aristote appelle au second livre de l'*Ethique (à Nicomaque)* une habitude élective [28]. » La justice est donc une habitude de l'âme. C'est ce que rappelle encore le théologien, citant Aristote une fois de plus : « Au cinquième Livre de l'*Ethique (à Nicomaque)* Aristote affirme que la justice est une habitude, ce que suivent tous les philosophes [29]. » Fait notable pour Pinto : Aristote est ici suivi par tous les philosophes. Mais ne serait-ce pas parce que l'idée exprimée par le Stagiriste se trouve déjà chez Platon ? Justement, Platon disait déjà : « La justice est une habitude qui obéit à des lois justes et qui donne à chacun ce qu'il mérite [30]. » Pinto fait ici référence au premier livre de la *République* dans lequel, dit-il auparavant, Socrate reprend Simonide à propos de la définition du juste et de la justice. La justice est donc une habitude morale. C'est ce que disaient Socrate et Platon, c'est ce qu'a rappelé Aristote et qui a été admis par tous les autres philosophes.

Ce thème de la justice conduit Pinto à traiter au chapitre IV « des Idées de Platon, des votes et élections, et des qualités que doit posséder celui qui gouverne les autres » [31]. Comment le théologien, porte-parole de Pinto, en vient-il à parler des Idées de Platon ? C'est à propos de la réalité de la justice. Il se trouve que Platon a défini et décrit « une République, la plus excellente qu'on puisse imaginer, qui ne fut jamais et qui jamais n'existera » [32]. Certes, la République imaginée par Platon n'existe pas ou plutôt n'existe que dans l'esprit de ce philosophe. Il n'importe : cette République est un modèle qui nous permet de comprendre ce qu'est la justice, non seulement dans l'abstrait, mais également dans ses applications pratiques. C'est ce que fit de son côté Xénophon, « éminent philosophe et orateur, condisciple du même Platon » qui, dans la *Cyropédie*, traça « le portrait d'un prince parfait, Cyrus, qu'il n'avait jamais vu et ne pensait jamais voir » [33]. Le théologien ajoute : « Ces deux philosophes, Platon et Xénophon, ont été les disciples du grand Socrate, chez lequel ils ont puisé cette doctrine (des Idées) : ils n'en définirent pas ce qu'elle était dans leurs œuvres, mais ce qu'ils désiraient qu'elle fût [34] ». Notons en passant que Platon et Xénophon n'ont pas été les disciples parfaitement fidèles de Socrate, ce que nous savons aussi. Mais ce qui importe, c'est la valeur de leur exemple, imités qu'ils ont été de nos jours (c'est Pinto qui parle) par Thomas More dans l'*Utopie* et par Balthasar Castiglione dans le *Parfait Courtisan*. Tous ces auteurs ont donné l'image d'une société parfaite ou d'un parfait homme d'Etat. Cette image vaut autant, sinon plus, que la réalité, telle l'image de Minerve réalisée par Phidias [35].

Ces images, plus parfaites que la réalité, sont les Idées de Platon : « Ces images formées dans l'esprit sont appelées Idées par l'insigne Platon, que le philosophe Panécius appelle le grand Sage et l'Homère des philosophes [36]. » Suit un éloge de Platon : « celui-ci, ajoute le théologien, non seulement en philosophie, mais encore en éloquence, a éclipsé la mémoire de ses prédécesseurs et a appris aux hommes à fuir la sensualité, à tel point que les gentils lui firent une épitaphe qui disait que le dieu Apollon avait eu deux fils, Esculape et Platon, l'un pour soigner les corps, l'autre les âmes, comme le raconte dans la *Vie* de ce dernier Marsile Ficin [37]. » Après cet éloge de Platon, il convient de noter la réalité de ses Idées : « Dans le livre des *Quatre-vingt-trois questions* où il traite abondamment de ce sujet, saint Augustin dit qu'elles existent et qu'elles ont une telle force que personne ne peut être sage s'il ne les comprend [38]. » D'ailleurs, « d'autres théologiens suivent cette opinion. C'est pourquoi, poursuit le théologien, on peut bien peindre et décrire un prince très juste et très parfait, non comme le portrait de ce qui existe, mais comme celui de l'idée que nous concevons dans notre esprit [39]. »

Ces Idées de Platon, rétorque le juriste, sont mille fois plus obscures « que notre *loi Gallus* que nous jugeons d'une extrême obscurité. Elles me semblent vraiment des chimères, et ce que j'en comprends est que je ne les comprends pas » [40]. Certes, les Idées de Platon ne sont pas très claires, concède le mathématicien, mais « les nombres de Pythagore », « la quadrature du cercle », « les atomes d'Epicure » sont des notions moins claires encore.

Ainsi la cause est entendue : les Idées de Platon ont une réalité exemplaire. Nous devons admettre leur existence, comme nous devons tenir pour vrai tout ce que dit Platon pour lequel les cités seront heureuses « quand les philosophes régneront ou quand les rois philosopheront »[41]. Ceci nous conduit à des considérations fondamentales sur la philosophie au chapitre VIII intitulé : « De la philosophie active et de la philosophie contemplative : laquelle des deux convient mieux au prince parfait ?[42] »

Le chapitre s'ouvre sur des considérations du juriste. Il s'agit de savoir quels enseignements peuvent être utiles au prince. « On ne peut nier, dit le juriste, que les mathématiques sont utiles au prince, comme le sont toutes les autres sciences et les autres arts libéraux[43]. » Mais la science qui lui est le plus nécessaire est le droit. Certes, selon Platon, les philosophes devraient régner ou les rois philosopher. Il faut entendre par là que la morale, c'est-à-dire la philosophie active, et non la philosophie contemplative ni les mathématiques, doit être incluse dans la science des lois[44]. Ce à quoi le mathématicien réplique en mettant en relief l'utilité des mathématiques pour la découverte du monde. Mais ce sur quoi insiste le juriste, c'est que « gouverner n'est pas spéculer sur les secrets de la nature et les mouvements du ciel, c'est rendre la justice, s'occuper des mœurs, de la terre et de ce qui est dû à chacun ». Toutes ces tâches sont, à n'en pas douter, « l'affaire de la philosophie active et morale » et non de la philosophie contemplative ou des mathématiques[45].

« Vous savez combien la philosophie est nécessaire, dit le théologien, et que ce que vous faites en parlant contre les philosophes est une tâche philosophique. Ce que vous dites contre la philosophie, c'est de la philosophie. Qu'est-ce à dire ? La tâche du philosophe est de traiter, de discuter et de montrer comment il faut gouverner la République et quel type d'homme elle doit avoir ou ne pas avoir. En voulant montrer qu'il ne doit pas y avoir de philosophes dans la République, vous faites le travail du philosophe et en discutant contre la philosophie, vous l'utilisez[46]. »

Après cette mise au point, on ne s'étonnera pas que le théologien fasse appel une fois de plus à Platon et à son maître Socrate, Socrate qui n'a jamais été si éloquent que lorsqu'il a combattu la fausse éloquence des sophistes dans le *Gorgias* de Platon, fausse éloquence qu'il qualifie de « serpent venimeux » dans le *Phèdre*, d' « ensorceleur » et de « traître », pire que Circée, dans le *Ménéxène*. Dans l'*Apologie*, Socrate blâme encore l'éloquence de ses adversaires. Dans toutes ces œuvres, il a recours à l'éloquence, la vraie, pour combattre la fausse éloquence[47].

« Pour moi, conclut le théologien, la vérité est que la philosophie, surtout la philosophie morale, est nécessaire au prince. Telle est l'opinion de Platon et de tous les philosophes. Que la philosophie mathématique et la philosophie naturelle lui conviennent aussi, c'est une chose accessoire et non essentielle. Ce qui lui convient et l'arme efficacement, c'est la philosophie active plus que la philosophie contemplative, le droit plus que les mathématiques[48]. »

Pinto est en cela fidèle à Platon pour qui la connaissance des Idées n'était qu'un moyen de sortir provisoirement de la caverne où il faut toujours revenir pour accomplir son devoir d'homme. A l'inverse d'Aristote, pour Platon la contemplation n'est en effet qu'un moment nécessaire à l'action, l'action qui nous réclame tous les jours. Plus encore que ses sujets, le prince a besoin d'agir selon les règles de la vie morale et du droit.

Une dernière citation éclairera encore le propos de Pinto dans son *Dialogue sur la justice :* « Caton d'Utique disait que s'il n'avait jamais été consul, c'était parce qu'il vivait dans la République de Romulus comme s'il avait dû vivre dans celle de Platon. » A Rome on méprisait en effet toutes les vertus qui figuraient « dans cette cité parfaite que l'excellent philosophe Platon avait inventée et dessinée dans son imagination »[49]. On le voit : le *Dialogue sur la justice* a fait peu de place à Aristote, il en a fait une très grande à Platon.

Autre dialogue significatif, celui *sur l'amitié véritable*[50], qui met face à face deux Portugais et deux Castillans. Les deux Portugais sont un théologien et un juriste, les deux Castillans un médecin et un négociant. La scène se passe à Tolède. Ici encore c'est le théologien qui va être le porte-parole de Pinto. Il va donc se référer à Platon, mais Aristote ne va être ignoré ni par lui ni par ses interlocuteurs.

Aristote a en effet écrit sur l'amitié dans son *Ethique à Nicomaque* et dans son *Ethique à Eudème*. C'est cette dernière qui est surtout citée ici : « Aristote dit au septième livre de l'*Ethique à Eudème* que le temps découvre ceux qui aiment vraiment »[51]. Et encore, au huitième livre du même ouvrage Aristote rapporte le proverbe selon lequel « les choses des amis doivent être communes »[52] et celui selon lequel « l'ami est plus nécessaire que le feu et l'eau »[53]. D'Aristote sont cités encore l'*Ethique à Nicomaque*[54], la *Rhétorique*[55], le premier livre de la *Physique*[56].

Mais si Aristote a su parler de l'amitié, il n'en a pas moins été un ingrat envers son maître Platon : « Aristote fut si ingrat envers son maître Platon qu'il créa une école contre lui, qu'il s'efforça de le reprendre, chaque fois qu'il le pouvait, alors qu'en vérité presque tout ce qu'il savait il l'avait appris de Platon, pendant vingt ans, comme le raconte Bessarion dans le livre qu'il a fait pour la défense de Platon. Elien (le Sophiste) conte au quatrième livre de ses *Histoires variées* que Platon, voyant l'ingratitude et les calomnies d'Aristote, l'appelait mulet, parce que le mulet, après s'être repu du lait de sa mère, lui décoche des ruades[57]. »

Aristote a donc su parler de l'amitié, mais ne s'est guère montré amical envers son maître. Son témoignage sur l'amitié véritable ne saurait avoir la même valeur que celui de Platon.

Si Aristote citait volontiers le proverbe selon lequel « les choses des amis doivent être communes », il ne faisait qu'imiter en cela Platon qui déjà le citait dans le quatrième livre de la *République*, dans le cinquième livre des *Lois*, et dans le *Banquet*[58].

Il y a mieux : l'amitié véritable c'est celle que cite en exemple Platon à propos de Socrate et d'Alcibiade[59]. C'est l'amour dont Platon a si bien parlé dans le *Banquet* et que le théologien cite à son tour en exemple : « Diotime (prêtresse de Mantinée), un des interlocuteurs du *Banquet* de Platon, dit que l'amour n'a pas de maison propre, car sa maison est la maison de l'âme, et la maison de l'âme est le corps, qu'elle abandonne presque quand elle aime, parce que l'âme est plus dans ce qu'elle aime que

dans ce qu'elle anime, comme dit saint Augustin. Et l'amour honnête est si ancien qu'Orphée dans les *Argonautiques* (qui sont en réalité d'Apollonios de Rhodes) en fait le principe du monde, opinion que suit Platon dans le *Timée* et à laquelle se réfère Phèdre dans le dialogue du *Banquet*. (Hermès) Trismégiste traite de l'ancienneté de ce saint amour dans ses *Dialogues*, Hésiode dans sa *Théologie*, Parménide dans son livre de la *Nature*, et Marsile Ficin dans son commentaire sur le *Banquet* de Platon, où il montre que l'amour illicite et deshonnête n'est pas l'amour, parce que l'amour aime la beauté qui est vertu et pudeur et que l'amour déshonnête aime la laideur qui est indécence et vice [60]. »

Le dernier dialogue auquel je me réfèrerai spécialement est le *Dialogue sur les causes* [61], qui, dans « une ville universitaire espagnole » (Salamanque sans doute), met aux prises un citadin, un docteur en théologie et trois étudiants : un canoniste, un humaniste et un théologien. Ce dialogue, beaucoup plus long que les précédents, est l'avant-dernier des dialogues de Pinto. Le fait est à signaler, car ce dialogue contient une nouvelle condamnation d'Aristote et un nouvel éloge de Platon, éloge qui éclipsera la critique que Pinto fera de Platon dans le tout dernier dialogue *sur les vrais et les faux biens* [62].

Le Dialogue sur les causes traite de la première des causes et de la création du monde. Sur cette question, Aristote prétend au huitième livre de la *Physique* que parmi les savants « Platon est le seul à dire que le monde a été créé » [63]. C'est une erreur et une calomnie, réplique le docteur en théologie à l'humaniste : « En cela, dit le docteur, Aristote a commis une grave erreur et l'ingrat disciple a calomnié faussement son maître à plusieurs reprises, en particulier quand il prétend que Platon a été seul à affirmer que le monde a été créé et que le temps a eu un commencement [64]. » Cela est absolument faux en effet, puisque « non seulement Platon, mais aussi Trismégiste, Hésiode, Empédocle, Héraclite, Pythagore, Thalès de Milet, Alcinoos, et d'autres, nombreux, que Georgio Veneto cite dans son *Harmonie du monde*, ont dit que le monde a eu un commencement et a été créé par Dieu. De cet avis furent presque tous d'excellents philosophes, aussi bien avant que depuis Platon. Et de cela Aristote aurait dû le louer et non le blâmer » [65].

Dieu a donc créé le monde : nous l'admettons d'après les preuves mêmes que nous fournissent les philosophes de l'antiquité et principalement Platon. Mais il est une chose que nous avons du mal à connaître et c'est nous-mêmes. Là encore il faut suivre Platon et ne pas s'en tenir aux allégations d'Aristote. « Le platonicien Proclus dit dans son livre *De l'âme* que le fondement des *Dialogues* de Platon et le principal de sa philosophie est la connaissance de notre nature. C'est ce qu'il prétend nous enseigner, que nous nous connaissions pour que, de cette connaissance de nous-mêmes, nous nous élevions à la connaissance de Dieu [66]. » C'est le docteur en théologie qui parlait ainsi. « L'esprit de Platon était élevé », dit l'humaniste. Il fut si élevé, ajoute le docteur en théologie, que le divin Denys l'Aréopagite emploie les paroles mêmes de Platon dans ses traités. C'est ce que note Bessarion dans sa *Défense de Platon* [67].

Mais l'étudiant en théologie rétorque qu'on voit bon nombre d'erreurs dans la philosophie de Platon, comme par exemple quand il dit que notre âme est une ligne tantôt droite, tantôt circulaire, tant et si bien que son disciple Aristote ne peut s'empêcher d'en rire [68].

Erreur, réplique le docteur en théologie : ni Aristote n'a raison de critiquer Platon, ni « vous n'avez raison de suivre Aristote. Platon n'a jamais dit que notre âme est une ligne quant à son essence : il savait bien que notre âme est une substance incorporelle et la ligne une quantité continue, l'une réalité intelligible, l'autre réalité sensible : mais il dit qu'elles peuvent se comparer, dans la mesure où la ligne est parfois droite, parfois courbe » [69]. Et le docteur en théologie ajoute très justement : « Comparaison n'est pas identité, mais ressemblance d'une chose et d'une autre, non en tout, mais en quelque chose » [70]. L'homme juste et courageux est comparé au lion par Salomon. Il n'est pas pour autant un lion.

Une fois de plus, Platon a donc raison contre Aristote. Est-ce à dire que Platon a toujours raison ? Si Pinto place très haut Platon, son admiration ne l'empêche nullement de mesurer les limites d'un philosophe qui n'a pas connu la révélation chrétienne. C'est ce que nous avons déjà vu à propos de la double nature de Jésus-Christ. Platon est réfuté par ailleurs dans le dernier dialogue de Pinto, *Sur les vrais et les faux biens* [71], mais non pour une raison de doctrine, comme on va le voir.

Le chapitre XIX (le dialogue, très long, en comporte vingt-six) a pour titre : « Où on réfute une autorité de Platon et où on montre que la véritable renommée ne procède pas de la gloire de la patrie, mais de la gloire de la vertu [72]. »

De quoi s'agit-il ici ? Non de la doctrine de Platon, mais de l'opinion qu'il se faisait d'Athènes et de Thèbes. Platon se flattait, on le sait, d'être athénien, et il rendait grâces aux dieux de n'être pas né thébain. C'est là une chose intolérable, dit le docteur en théologie à son disciple, un jeune noble. Thèbes a vu naître en effet « l'élégant poète Pindare », « le fameux Hercule », « l'illustre prince Epaminondas » [73]. Si ces personnages sont célèbres, ils ne le doivent pas à leur patrie, bien modeste par rapport à Athènes, ils le doivent plutôt à leur génie et à leur vertu. Platon aurait eu la même renommée s'il était né à Thèbes ou en un autre lieu. Et la gloire d'Athènes n'a pas empêché cette grande cité de condamner Thémistocle, Démosthène ou Socrate. Ce qui faisait la renommée de ces hommes, de Socrate, en particulier, c'est d'avoir été des exemples de vertu, comme Platon l'a montré pour Socrate dans ses *Dialogues* et Xénophon dans son *Apologie* et dans son livre *Faits et dits de Socrate* [74].

Cette restriction faite, Platon apparaît bien, tout au long des dialogues de Pinto, comme le philosophe classique dont la doctrine née de celle de Socrate est la plus conforme à l'idéal de l'auteur. Pinto est un exemple du platonisme dans la culture portugaise du XVI[e] siècle.

Armand LLINARES
Université de Grenoble.

1. R. RICARD, *Notes et matériaux pour l'étude du « socratisme chrétien » chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols, Bulletin Hispanique,* LIX, 1947, p. 197 et *Estudios de literatura religiosa española,* Madrid, Gredos, (1964), p. 92 ; *La connaissance de soi-même chez Fr. Heitor Pinto, Arquivos do Centro Cultural português,* vol. V, Paris, 1972, pp. 289-300.

2. Cf. R. RICARD, *Les traductions castillanes de l' « Imagem da Vida Cristã », Notes bibliographiques, Bulletin Hispanique,* LXXIV, 1972, p. 436-443.

3. Première édition : Lisbonne, 1940-1941 ; deuxième édition : Lisbonne, 1958 (les deux éditions en 4 vol. dans la collection des « Clásscos Sá da Costa »). Mes références seront empruntées à la deuxième édition.

4. Fray Hector PINTO, *Imagem de la vida cristiana,* Introducción, edición y notas de Edward Glaser, Barcelona, Flors, 1967.

5. *Imagem da vida cristã,* 2e édition, t. I, p. 3.

6. *Ibid.,* p. 6 : « diz Platão, no V da *Republica,* que não ha nela cousa mais perniciosa que a discordia, nem mais util que a paz ».

7. *Ibid.* : « Tudo o que digo nesta obra vai corroborado com autoridades das divinas letras e de mui aprovados e excelentes autores. Porque assim como quem quer plantar um novo jardim, busca garfos e enxertos de boas arvores, assim eu busquei autoridades de grandes e famosos autores, para plantar neste livro, diviso em diálogos a maneira de Platão ».

8. *Imagem da vida cristã, éd. citée,* t. I, pp. 135-217.

9. *Diálogo dos verdadeiros e falsos bens, éd. citée,* t. IV, p. 293.

10. *Diálogo da verdadeira filosofia, éd. citée,* t. I, p. 67 : « Isto (= la double nature de Jésus-Christ) não entendeu Platão, isto ignorou Aristóteles com todos aqueles que carecendo do lume da fé, levaram a falsa sabedoria por guia ».

11. *Diálogo da vida solitária, éd. citée,* t. II, p. 12.

12. *Ibid.,* p. 13.

13. *Diálogo da verdadeira filosofia, éd. citée,* t. I, pp. 7-82.

14. *Ibid.,* p. 77.

15. R. RICARD, *La connaissance de soi-même chez Fr. Heitor Pinto, art. cité.*

16. *Diálogo da verdadeira filosofia,* éd. citée, t. I, p. 22.

17. *Ibid.* : « Epitecto, platónico, diz que nos não perturbam cousas, senão opiniões delas ».

18. *Ibid.* : « Jamblico, filosofo grego, naquela obra, que fez chamada a *sua Cova* onde ele copiosamente exprimiu a doutrina de Platão, mostra que a cousas do mundo não são mais que umas sombres, e que as não têm por cousas e subtancias realmente senão os que vivem tão enganados que levvam a opinião por guia ».

19. *Ibid.,* p. 42.

20. *Ibid.,* p. 43 : « Platão diz que e cousa ridicula ignorar a si e querer conhecer os outros ».

21. *Ibid.,* p. 47.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.* : « Verdade é que o homem é composto de corpo e alma, que são materia e forma, mas é a alma tanto mais excelente que o corpo, que chamam ao homem alma, e ao corpo seu instrumento. E ainda que pareça que Aristoteles em uma parte sentiu o contrário, contudo no livro segundo *De Anima* veio a confessar que o corpo é instrumento de alma, en o décimo das *Eticas* declara maravilhosameinte a excelênsia de alma sobre o corpo, e que enfim o homem é a mesma sua alma ».

24. *Ibid.,* p. 13.

25. *Ibid.,* p. 31.

26. *Diálogo da justica, éd. citée,* t. I, pp. 135-217.

27. *Ibid.,* p. 139.

28. *Ibid.,* p. 142.

29. *Ibid.,* p. 145.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.,* p. 161 : « Das ideias de Platão e dos votos e eleições, e qualidades que ha-de ter o que a outros governa ».

32. *Ibid.*

33. *Ibid.,* p. 162.

34. *Ibid.,* « Ambos estes dois filósoficos, Platão e Xenofonte, foram discípulos do grande Sócrates, de cuja fonte beberam esta doutrina, não definirem nestas suas obras o que era, mas o que desejavam que fosse ».

35. *Ibid.*

36. *Ibid.,* p. 163 : « A estas figuras traçadas no concepto chama ideias aquelle insigne Platão, a quem o filósofo Panecio chama sapientíssimo e Homero dos filósofos ».

37. *Ibid.*

38. *Ibid.* Le Livre des *Quatre-vingt-trois questions* est le *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* composé par saint Augustin en 389-396.

39. T. I, p. 163.

4. *Ibid.,* p. 164.

41. *Ibid.,* p. 169.

42. *Ibid.,* p. 194 : « Da filosofia activa e contemplativa, e qual delas convém mais ao perfeito principe ».

43. *Ibid.*

44. *Ibid.* : « E quanto é ao que dizeis da autoridade de Platão, que os filósofos hão-de reinar, ou os reis filosofar, está claro que faz mais por min que por vós, porque se entende não de Filosofia contemplativa, mas da activa, não de Matemática, mas de Moral, na qual se compreende a Giência das Leis. »

45. *Ibid.,* p. 198.

46. *Ibid.* : « Sabeis, disse o teólogo, quão necessária é a Filosofia, que isso que vós fazeis em falar contra os filósofos é tomar ofício de filôsofo. Até isso que dizeis contra a Filosofia é filosofia. Quereis ver isto ? O ofício dos filósofos é tratar e disputar e mostrar como se ha-de governar a república, e quais são os géneros de homens que nela ha-de haver, e quais não : e querendo vós mostrar por razões que na república, nã há-de haver filósofos, tomais ofício de filósofo e, disputando contra a Filosofia, usais dela ».

47. *Ibid.,* pp. 198-199.

48. *Ibid.,* p. 199.

49. *Ibid.,* p. 206.

50. *Ed. citée,* t. III, pp. 67-246.

51. *Ibid.,* p. 78.

52. *Ibid.,* p. 82.

53. *Ibid.,* p. 92.

54. *Ibid.,* p. 219.

55. *Ibid.,* p. 171.

56. *Ibid.,* p. 237.

57. *Ibid.,* p. 141 : « Aristóteles foi tão ingrato a seu mestre Platão, que pôs escola contra ele, e determinou de o repreender, enquanto pudesse, sendo verdade que quase tudo quanto le sabia aprendera de Platão, e ouviu dele vinte anos, como o conta Bessário no livro que fez pela defensão de Platão. Conta Eliano no quarto livro de *Varia Historia* que o Platão, vendo a ingratidão e calúnias do Aristóteles, Ihe chamava mulato, porque o mulato, depois que se farta de leite de mãe, tira-lhe couces ».

58. *Ibid.,* p. 82.

59. *Ibid.,* pp. 133-134.

60. *Ibid.,* pp. 239-240.

61. *Ed. citée,* t. IV, pp. 1-15.

62. *Ibid.,* pp. 157-301.

63. *Ed. citée,* t. IV, p. 20.

64. *Ibid.,* p. 21.

65. *Ibid.* : « Não somente Platão, mas tambem Trismegisto, Hesíodo, Empédocles, Heraclito, Pitágoras, Tales Milésio, Alcinoo, e outros, muitos dos quais alega Geórgio Véneto, na sua *Harmonia do Mundo,* disseram que o mundo tivera princípio, e fora criado por Deus. Na qual sentença foram quase tôdolos excelentes filósofos, assim antes como depois de Platão. E dela o houvera o Aristóteles de louvar, e não repreender ».

66. *Ibid.,* p. 116-117 : « Diz Proclo, platónico, no livro *Da Alma* que o fundamento dos *Diálogos de Platão,* e o principal de sua filosofia é o conhecimento de nossa natureza. Isto é o que pretende ensinar-nos, que nos conheçamos, para que deste conhecimento de nós subamos ao conhecimento de Deus ».

67. *Ibid.,* p. 117.

68. *Ibid.,* Allusion à la critique qu'Aristote fait de Platon dans *De l'âme,* I, 3.

69. *Ed. citée,* t. IV, p. 117. Pour Platon (*Timée,* 37 b-c), l'âme est faite du cercle du même, du cercle de l'autre et de la réalité. Le cercle du Même tourne en rond et produit

la science ; le cercle de l'Autre se meut en ligne droite et produit l'opinion. Cf. également *Phédon*, 79 c-d.

70. *Ibid.*, « A comparação não é identitade, mas semelhança duma cousa à outra, não em tudo mas nalguma cousa ».

71. *Diálogo dos verdadeiros e falsos bens*, *ibid.*, p. 157-301.

72. *Ibid.*, p. 255 : « Em que se refuta uma autoridade de Platão e se mostra que o verdadeiro resplandor não procede da glória da pátrria, mas da glória da virtude ».

73. *Ibid.*, p. 256.

74. *Ibid.*, p. 260.

VII

OUVERTURES SUR L'ART

PLATONISME ET CONCEPTIONS HUMANISTES DU *NON-FINITO*

Point n'est besoin de signaler ici tout particulièrement le renouveau du platonisme qui a eu lieu en Italie au XV^e^ siècle. On n'ignore pas qu'il s'agit d'un des aspects les plus intéressants de l'ensemble des phénomènes qui sont désignés par les termes *humanisme* et *Renaissance*, et d'aucuns veulent y voir l'essence même de ces mouvements culturels. C'est là une des raisons, sans doute, pour lesquelles le platonisme italien a été étudié si souvent[1]. Si souvent et si bien que les résultats en sont plutôt déconcertants ! Au lieu d'aboutir à une définition plus ou moins précise du courant philosophique, les conclusions de plusieurs recherches érudites nous forcent à admettre l'existence d'un assez grand nombre de platonismes qui ont certains éléments en commun et qui se ressemblent, bien entendu, mais qu'il est tout de même nécessaire de différencier. C'est que chaque penseur interprète à sa manière les textes qu'il a sous les yeux. Le fait est bien connu et n'étonnera personne, parce qu'il revient tout simplement à reconnaître que Marsile Ficin par exemple n'est pas Jean Pic de la Mirandole, ce qu'on savait d'avance. Mais il y a plus et l'on ne manquera pas de constater un deuxième fait curieux : il n'existe pas seulement plusieurs platonismes divers, mais toutes ces versions individuelles, si l'on peut dire, ont en commun qu'elles ne se réfèrent presque jamais à Platon seul, que le platonisme en soi — ou ce qu'on a l'habitude d'appeler platonisme — est loin d'être une unité et ne relève presque jamais de Platon seul. Il est plutôt question, au XV^e^ siècle comme au début de notre ère, d'un amalgame où se retrouvent des éléments empruntés en effet aux dialogues et aux lettres, mais dans lequel se font voir aussi et surtout des idées chères au moyen platonisme, à Aristote, à Plotin, aux livres hermétiques, etc. Très différentes de date et d'origine, ces pensées n'en forment pas moins, pour les humanistes, un tout qu'ils appellent justement *platonisme*. L'exemple le plus frappant en sera sans doute l'œuvre de Pic de la Mirandole. S'il écrit, par exemple, à un ami qu'après

s'être intéressé à Aristote il passe à l'Académie, il a hâte d'ajouter : « sed non transfuga..., verum explorator. » C'est qu'en effet, d'après une de ses *Conclusions*, il existe une « consonance » de Platon et de la philosophie aristotélicienne : « Nullum est quesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non consentiant, quamvis verbis dissentire videantur[2]. » Pic n'est ni le seul ni le premier — on ne l'ignore pas — à insister sur cette concordance. Il faut évidemment en tenir compte, et cela nous amène à examiner rapidement un troisième et dernier fait préliminaire. En quoi consistent donc, se demandera-t-on, les nouveautés que l'humanisme a introduites dans la pensée occidentale ? Si, tout en recherchant à comprendre ce que c'est que *le* platonisme, les études historiques aboutissent à une multitude de platonismes divers, si elles réussissent à montrer une fusion de doctrines plutôt qu'une théorie précise et nettement démarquée, elles en arrivent aussi à faire douter de la nouveauté même de ces courants. On sait que le platonisme n'a jamais complètement disparu de la culture européenne : grâce à des traductions, grâce au commentaire surtout que Calcide a écrit sur le *Timée*, certains milieux médiévaux n'ont pas été sans connaître — d'une manière rudimentaire et fort incomplète, il est vrai — la cosmologie platonicienne. Nous avons affaire à une tradition très faible, je l'admets, mais qui présente tout de même une certaine continuité[3]. En plus, il faut certainement mentionner le platonisme christianisé qui sera fort connu au Moyen Age : je me contente de signaler à ce sujet l'influence de saint Augustin et de tel autre Père de l'Eglise que les humanistes ne tarderont pas à lire et à relire[4]. Et n'oublions surtout pas les écrits qu'un auteur publiera sous le nom de Denys l'Aréopagite : marqués d'un platonisme authentique (c'est-à-dire : d'une fusion d'éléments hétérogènes), ses ouvrages détermineront en partie la vie contemplative aux monastères et la mystique rhénane dont on continuera à s'inspirer au XV^e^ siècle[5]. Si déformés qu'ils soient, les platonismes ne sont pas inconnus au Moyen Age. Où se trouve donc la nouveauté du renouveau humaniste ? On sera enclin à penser à un retour aux textes mêmes de Platon que les traductions de Ficin auront rendu possible. Ce ne serait pas impossible, mais je vous rappelle que dans la plupart des cas les traductions sont, d'une manière ou d'une autre, des interprétations. En outre Ficin a ajouté à ces travaux des commentaires qui ont eu une influence au moins aussi grande que ses traductions. Et enfin, il ne manquera pas de traduire des ouvrages hermétiques, les *Ennéades* de Plotin, ainsi que d'autres penseurs néo-platoniciens. Comme il est fort difficile de distinguer entre traductions, commentaires et travaux personnels, le résultat en sera inévitablement que Ficin lui-même, l'Académie florentine, qui est le centre du platonisme, et le public cultivé qui s'intéresse à ces tentatives, continueront à voir dans ces données différentes le vrai platonisme qui s'accorde d'ailleurs sans difficulté aucune avec la religion chrétienne.

⁂

J'ai tenu à faire le relevé rapide de ces diverses formes de platonisme[6], parce qu'il peut avoir une signification d'ordre méthodique et, par conséquent, plus général. Tout ce qui a été dit, en effet, à propos de ce sujet, pourra s'appliquer sans grandes modifications à l'humanisme proprement dit. Là encore, on aura à considérer plusieurs doctrines qui se touchent mais qui ne coïncident pas ; là encore, les origines sont multiples et de nature différente, de sorte que la complexité de ce qu'on se plaît toujours à considérer comme un mouvement unique saute aux yeux. Ceci est particulièrement manifeste, lorsqu'on se met à étudier un fait qui se présente avec une certaine fréquence dans les arts de l'époque mais sur lequel on ne se prononce que rarement dans les traités théoriques. Il s'agit d'œuvres qui ne sont pas achevées et que nous possédons dans l'état où l'artiste les a laissées à un moment donné, disons entre le début de l'exécution matérielle et la fin définitive du travail. Vous n'ignorez pas qu'un grand nombre des statues de Michel-Ange et la quasi-totalité des ouvrages de Léonard de Vinci appartiennent à cette catégorie du *non-finito*. Je ne mentionne que ces deux noms-là, parce que mon intention est de ne pas compliquer cet exposé. Je m'en tiendrai à Michel-Ange en particulier : les influences platoniciennes qu'il a subies sont incontestables, tandis que l'antiplatonisme de Léonard de Vinci n'est pas moins sûr. C'est donc pour des raisons très différentes, sinon contradictoires, que leurs œuvres se trouvent dans cet état ambigu d'inachèvement. Il s'agira d'une première exploration et de causes possibles ou probables — je tiens à le souligner — puisque les artistes eux-mêmes ne se prononcent pas toujours très explicitement. S'ils parlent jamais de leurs œuvres à eux, ils le font vaguement et parfois d'une manière énigmatique. Les données dont nous disposons ne sont donc pas très sûres et les remarques relativement nombreuses des biographes à ce sujet sont le résultat — comme on s'y attendra — d'interprétations et parfois de préoccupations personnelles. Ici encore se pose tout d'abord un petit problème terminologique. D'où vient non pas l'idée du *non-finito*, mais le mot même ? Je ne serais pas étonné si nous le devions à des théoriciens modernes. Gantner notamment s'en sert avec une manifeste préférence, mais il attribue le terme à Michel-Ange lui-même[7]. Si mince qu'il soit, le problème n'est pas sans importance. Si, en effet, l'expression existe comme *terminus technicus* qui signale la manière d'être (ou de non-être) de certaines œuvres, il en résultera qu'il existe également un certain nombre de sculptures ou de peintures qu'on inscrira toutes sous une même rubrique. Or, c'est là justement que réside la difficulté : personnellement je ne suis sûr ni du terme ni de l'existence d'œuvres d'art qu'on a considérées comme telles. Il faudra toujours se dire qu'à la Renaissance la perfection a été plus souvent le sujet de recherches théoriques que le *non-finito* qui s'avère à peu près inexistant dans les traités esthétiques.

S'il en est ainsi des conceptions qui concernent l'inachèvement, il ne sera pas trop difficile, dans le cas de Michel-Ange, de connaître ses idées sur la perfection et de se faire une idée de ce qu'il entendait par cet idéal. Remarquons tout d'abord qu'aucun doute n'est permis quant à cet idéal de la perfection artistique. Malgré le nombre impressionnant d'œuvres sculpturales non achevées, tous ceux qui l'ont connu (et dont certains prétendent rapporter des conversations auxquelles ils ont assisté) insistent sur le

désir violent et indomptable qu'il avait du travail parfait et complet. D'après Vasari « Ha Michelagnolo atteso solo... alla perfezione dell'arte » [8]. Son esprit était pour ainsi dire tendu vers la perfection, c'est elle seule qui exige son entière attention. Dans ses *Dialogues*, Francisco da Hollanda ne dit pas autre chose [9] ou plutôt : il fait prononcer à Michel-Ange des paroles qui reviennent à ce que Vasari avait constaté. Il existe, en outre, un certain nombre d'anecdotes plus ou moins authentiques qui confirment éventuellement ce que nous venons de voir. Je vous rappelle seulement la plus probable : lorsque le sculpteur débutant commence son fameux *David*, il aurait bâti une sorte de mur autour de son atelier. Et Vasari ajoute que la raison en est évidente : Michel-Ange aurait détesté la présence de personnes qui le voient travaillant et se débattant avec le marbre (c'est bien le cas de prendre cette expression au sens littéral). Il n'a aucun besoin d'un public avant que l'œuvre soit parfaite [10]. Ajoutons une dernière remarque caractéristique que nous devons également à Vasari : Michel-Ange lui avoue que dans sa jeunesse il avait fini quelques sculptures, mais l'idéal de la perfection était si élevé et si difficile qu'à partir d'un moment donné il lui était impossible d'achever définitivement aucune statue. La moindre erreur, le plus petit défaut l'empêchaient de continuer, de sorte qu'il ne se préoccupait plus de ce qu'il avait commencé avec tant de véhémence. Et il ne devait, dans la plupart des cas, ne plus jamais recommencer ce qu'il avait délaissé. Si tout avait dépendu de sa volonté personnelle, il n'aurait livré au public que très peu de ses ouvrages, voire aucun [11].

D'après ces quelques données, le *non-finito* de Michel-Ange s'explique assez facilement et d'une manière plausible. L'inachèvement serait le résultat à peu près inévitable d'un idéal trop pur qu'on se fait de la perfection artistique. Plus celle-ci est élevée, moins il sera possible de l'atteindre. Et mieux vaut laisser les tentatives telles qu'elles sont pour qu'on puisse essayer ses forces avec d'autres blocs de marbre. Reste à savoir d'où vient cet idéal et en quoi consiste la perfection. A première vue il ne se présente guère de difficultés lorsqu'on cherche à éclaircir ces problèmes. Il n'y a aucun traité esthétique de l'époque, si j'ose dire, qui néglige de parler de perfection artistique, qui ne signale pas certaines sources. Michel-Ange ne se distinguerait en rien de ce que veulent et cherchent ses contemporains. Pour lui comme pour eux, la perfection consisterait dans cette fameuse *concinnitas*, dans cette harmonie des parties et du tout. On n'a qu'à mentionner les traités d'Alberti et son culte pour Vitruve, pour qu'on se rende compte de ce que je veux dire. Et les autres termes viennent presque automatiquement : ni *unité*, ni *totalité*, ni *grâce* ne manqueront à l'appel. A eux tous ils constituent l'idéal que les humanistes se sont fait de la perfection. Ces concepts n'expliquent pas grand-chose, je le veux bien, ils ne contribuent pas toujours à nous faire comprendre ce qu'on faisait pratiquement à la Renaissance. Mais je n'aurai pas à m'en occuper ici, car — à vrai dire — je ne suis pas sûr du tout que Michel-Ange ait été de cet avis et je n'ai trouvé jusqu'ici aucun texte précis qui me permette de l'accepter. Quoi qu'il en soit, on comprend assez facilement pour quelles raisons il est question d'inachèvement : certaines

œuvres ne manifestent pas les règles auxquelles la perfection doit obéir d'après les théoriciens de l'époque. Il se peut fort bien que Michel-Ange soit de cet avis. Mais, en vérité, je n'en sais rien. Je n'ignore pas que plusieurs savants, dans des études très poussées et convaincantes, s'en sont tenus là ; ils ont surtout voulu marquer la non-existence, si l'on peut dire, du problème constitué par le *non-finito* [12]. Leurs travaux sont une réaction salutaire, je n'en doute pas un instant, contre les tendances exagérées d'une certaine critique qui s'est plu à y voir on ne sait quoi de profond et de troublant. Celle-ci découvre (avec Gantner par exemple) dans le *non-finito* des phases de la création artistique en général ou bien elle en arrive trop vite et trop facilement (v. Einem en sera peut-être un exemple) à confondre le *non-finito* et ce qui est essentiellement inachevable [13].

Ceci dit et admis, on ne s'en trouve pas moins devant un problème qui est loin d'être résolu. S'il est vrai que plusieurs statues de Michel-Ange sont inachevées d'après les normes de l'époque, il n'est pas sûr du tout que ces critères et cet idéal fussent les siens. Je ne me demande pas quelles auront été les intentions de Michel-Ange. Je crains que nous ne soyons condamnés à ne jamais avoir de réponse satisfaisante. Ce qui nous manque, ce sont des données biographiques — je l'ai déjà indiqué — mais aussi des explications ou des remarques théoriques, comme on en trouve tant dans les *Cahiers* de Léonard. Il reste pourtant d'autres domaines à explorer, quand on veut se demander si le *non-finito* pourrait avoir une signification particulière. Et tout d'abord ceci : Sans méconnaître un instant le goût du parfait qui règne aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, il n'est pas improbable du tout qu'à la même époque plusieurs artistes auront été plus ou moins sensibles à ce qui est imparfait. Je donnerai aujourd'hui quelques exemples sans les développer, mais afin de vous montrer l'importance et la nécessité d'un examen plus détaillé et plus précis (que je me propose de faire) ; je les emprunterai à des domaines très différents. En m'excusant de l'effet disparate que je ne manquerai pas de créer, je signale donc tout d'abord l'existence de l'épopée inachevée de Virgile, œuvre que tout le monde admire à l'époque. J'attire ensuite votre attention sur une figure connue de la rhétorique qui — comme vous le savez — pénètre un peu partout à cette époque. Elle s'appelle *aposiopèsis* et consiste à taire une partie de la phrase qu'on vient de commencer. Quintilien en donne la définition, mais il est plus intéressant d'écouter l'auteur anonyme du *Ad Herennium*, traité qu'on a longtemps attribué à Cicéron et qui (pour cette raison peut-être) était fort connu au Moyen Age et à la Renaissance. Il y est dit : « Hic atrocior tacita suspicio quam diserta explanatio facta est [14]. » Citons encore le traité du pseudo-Longin *Sur le Sublime* dans lequel l'auteur consacre un paragraphe à la nécessité de laisser quelque place à la négligence [15]. Mais revenons aux arts plastiques où l'on trouvera des parallèles qui renvoient peut-être aux mêmes origines. On a fait remarquer que dans la peinture vénitienne le *non-finito* est plus ou moins normal. L'ébauche aurait même été, pour l'Arétin, par exemple, le genre favori. Il est sûr, d'ailleurs, que l'autonomie de l'ébauche et de l'esquisse sera de plus en plus grande [16]. Je laisse de côté quelques autres phénomènes plus contestables peut-être pour en venir à « l'archéologie » de l'époque

et à son éventuelle influence. On n'a qu'à penser aux torses, qu'on découvre un peu partout en Italie, aux ruines parmi lesquelles on avait toujours vécu, bien entendu, mais dont on commence à voir la grandeur et la beauté [17]. C'est toute une région de la culture humaniste qu'il faudrait reconnaître. Signalons en dernier lieu un passage de Pline l'Ancien — auteur fort admiré au XV^e^ siècle — qui fait une allusion directe au *non-finito*. Celle-ci sera en même temps le point de départ d'autres remarques qu'il est nécessaire de faire. Dans son *Histoire Naturelle* il écrit : « Illud verum perquam rarum ac memoria dignum est suprema opera artificum inperfectasque tabulas... in maiore admiratione esse quam perfecta, quippe in is liniamenta reliqua ipsæque cogitationes artificum spectantur... [18]. » Il est fort curieux, sans aucun doute, de trouver dans un texte antique et si connu au XV^e^ siècle l'expression de l'admiration qu'on a pour les derniers ouvrages ou les œuvres inachevées d'artistes décédés. Mais la dernière partie de la phrase citée est peut-être plus intéressante encore. Elle fait mention de la cause sous-jacente : on voit dans les œuvres de ce type les *liniamenta* et les *cogitationes*. La traduction des deux mots ne présente, dans ce contexte-ci, aucune difficulté, semble-t-il. On pensera tout de suite à *lignes*, mais peut-être aussi à *contours* ou *esquisses*, tandis que *pensées* ou *représentations* s'impose pour l'autre terme. Le passage est trop bref et l'idée qui s'y trouve est trop peu développée pour qu'on puisse en tirer des conclusions certaines. Mais il est très important, je crois, de faire remarquer que cet ensemble de lignes, ce *dessin* si l'on veut, ne sera pas quelque chose d'intérieur à l'esprit de l'artiste. Le verbe *spectari* nous permet de faire un pas décisif et d'avancer qu'il s'agit, d'après Pline, bel et bien d'un véritable tableau et par conséquent de *cogitationes* extériorisées et matérialisées. J'en suis personnellement persuadé, mais il n'est que juste de mentionner une autre possibilité. Sera-t-il exclu de voir dans ces *liniamenta* non pas les contours ou les esquisses, non pas le *dessin* pour tout dire, mais le *dessein ?* Le mot sera devenu un synonymes de *cogitationes*, et le verbe sera pris au sens figuré. On n'ignore pas que cette idée intérieure — le *disegno* — prend très souvent la forme d'un dessin [19]. Or, c'est ici qu'intervient le platonisme du XV^e^ siècle ou le mélange de doctrines et d'idées qui passe pour tel.

Le texte de Pline me paraît clair malgré tout, et de nature à être interprété d'une seule manière. Mais, tout en faisant abstraction des difficultés supposées dont je viens de parler, il s'y trouve pourtant le substantif *cogitatio* qui pourrait prêter à des malentendus fâcheux. Je ne pense pas seulement aux nombreuses significations qu'il peut avoir et qu'il est difficile de préciser sans un examen détaillé des idées que l'auteur se fait sur le fonctionnement de l'esprit et de l'imagination. Mais il y a aussi le fait que le concept, sous une forme ou sous une autre, s'emploie dans des milieux très différents et, par conséquent, chez des théoriciens ou des artistes qui puisent à des sources diverses. Il se rencontre fréquemment pour abréger une longue histoire, chez les penseurs platonisants, et il est même chez eux un de ces mots clefs dont il est presque impossible d'exagérer l'importance. Mais est-ce que la signification est restée la même ? Nous nous serons, en réalité, éloignés beaucoup de Platon (qui malgré

l'ἀνάμνησις n'accepte guère, semble-t-il, les idées inhérentes à l'esprit humain, mais en même temps nous nous sommes approchés d'Aristote, de Cicéron et surtout de Plotin [20]. Celui-ci reconnaît, contrairement à Platon, l'existence d'un ἔνδον εἶδος, d'une Idée intérieure à l'esprit de l'artiste, mais ce qu'il faut ajouter tout de suite c'est qu'elle est radicalement intérieure. Elle possède toutes les caractéristiques de l'Idée platonicienne, mais elle est en même temps individualisée si l'on peut dire. La conséquence en est que les problèmes concernant la μετοχή métaphysique de Platon se modifient ici en problèmes psychologiques sans qu'ils changent de structure. Et la psychologie plotinienne ne réussit pas plus que la métaphysique de Platon à nous faire voir comment la relation se fait entre l'Idée de l'artiste et la matière. Du moment que cette relation est réalisée et que l'œuvre commence à se faire voir, il est sans doute question d'une sorte de dégradation de l'Idée. Celle-ci est parfaite, sa réalisation sera toujours inférieure à ce qu'elle est en elle-même.

Ce sont là des conceptions qui expliquent parfaitement l'attitude de Michel-Ange, et pour une fois on peut être sûr qu'il y adhère de tout cœur. C'est d'ailleurs bien le moment de le dire, car on rencontre dans ses poésies à plusieurs reprises le terme d' « immagine del cuor » qui a fait couler beaucoup d'encre et qui continuera sans doute à le faire : c'est qu'on se trouve devant le concept même de ce qu'est à ses yeux un concept qui soit absolu, c'est-à-dire qui soit parfait et définitif. Cette image spirituelle qui est le commencement absolu de la création artistique, Michel-Ange n'est pas du tout le seul à la postuler et à en reconnaître l'importance fondamentale. Il n'y a, à vrai dire, aucun esthéticien de la Renaissance qui ne la proclame pas ! Varchi, Zuccaro, Lomazzo, tel autre encore, ils insistent tous sur la présence (qui est vraiment *originelle*) du « *concetto* » ou du « disegno interno » [21]. Qu'il existe des différences entre eux, que les accents ne soient pas toujours mis sur les mêmes endroits, que les raisonnements deviennent de plus en plus subtils, tout cela n'est pas douteux. Mais malgré ces nuances qu'on peut et qu'on doit distinguer, il règne une conformité étonnante à ce sujet. Ce qui est plus étonnant encore, c'est qu'un dernier pas n'est pas fait. Du moment que les esthéticiens de la Renaissance insistent tant sur ce qu'il y a d'absolu dans l'image du cœur, on s'attendra à trouver n'importe où que l'image matérielle qui en est le reflet et la réalisation, sera nécessairement de moindre valeur. C'est là une conclusion qu'on trouve implicitement et explicitement chez Plotin et c'est ce qu'on retrouve dans la plupart des remarques que nous devons à des esthéticiens médiévaux. Dans cet ordre d'idées, chaque œuvre est par définition inachevée, une sorte de *non-finito*. L'œuvre est nécessairement moins achevée que l'idée dont elle est originaire. Tout comme le reflet est moins parfait que la lumière qu'il reflète et tout comme la matière est en tout point inférieure à l'esprit, l'œuvre est une dégradation de l'Idée. Il semble que les penseurs de la Renaissance et les humanistes n'aillent pas tous si loin. Tout en accentuant l'existence absolue du *concetto* intérieur, ils ne se prononcent guère sur le *non-finito* de l'œuvre concrète. S'il en est ainsi, je crois qu'il sera relativement facile de comprendre les origines de ce phénomène curieux. C'est qu'il existe une autre théorie à

laquelle la plupart des humanistes ont beaucoup tenu. On sera enclin à découvrir celle-ci chez Léonard par exemple dont nous avons déjà signalé l'antiplatonisme. Le raisonnement que nous aurions suivi est assez simple : en cherchant des idées qui vont à l'encontre de ce qui est considéré comme platonisant, on arrivera à se tourner vers Léonard. Mais pour lui, comme pour les autres, la peinture est une « cosa mentale ». Ce n'est donc pas dans cet ordre d'idées que son antiplatonisme se manifeste. Et c'est déjà une première constatation qui nous permet de voir la complexité et l'imbrication des doctrines. Il y a plus d'ailleurs : la théorie à laquelle je pense se trouve dans l'œuvre écrite de Michel-Ange lui-même ! Voici tout d'abord quelques exemples, trop connus pour insister longuement, mais d'autre part trop énigmatiques pour ne pas être interprétés chaque fois de nouveau. Dans un de ses poèmes l'artiste écrit : « Non ha l'ottimo artista alcun concetto / Ch'un marmo solo in se non circonscriva ». Les deux lignes sont citées n'importe où et à tout propos, et il paraît légitime de voir un rapport direct entre elles et un vers comme : « L'immortal forma al tuo carcer terreno » dont la résonance platonicienne est indéniable. Avant d'examiner ces quelques mots d'un peu plus près, je tiens pourtant à vous signaler deux vers moins connus mais plus intéressants peut-être : « Si come nella penna e nell' inchiostro / E l'alto e 'l basso e 'l mediocra stile / E ne 'marmi l'amigin ricca et vile... [22]. Il me semble que ces deux dernières lignes disent à peu près la même chose que ce qui a été cité tout d'abord. Le second passage introduit ici s'y rapporte beaucoup moins, bien qu'il résume une pensée chère à Platon et au christianisme. Ce qui est dit dans les autres, c'est que la statue que le sculpteur va révéler au public se trouve en effet dans le marbre. L'artiste la révèle littéralement, il la découvre en ôtant le marbre superflu. L'idée est curieuse, c'est le moins qu'on puisse dire. Mais il est plus curieux encore de voir comment Michel-Ange se hasarde à avancer que la même chose se produit dans la plume et dans l'encrier de l'auteur. S'il est possible, à la rigueur, de s'imaginer une statue qui est déjà dans le bloc, il devient beaucoup plus difficile, sinon vraiment impossible de croire les images littéraires présentes dans l'encre même de celui qui écrit. Quoi qu'il en soit, je suis convaincu que la bizarrerie même de cette pensée prouve quelle importance Michel-Ange y attachait et combien il était sûr d'avoir découvert et de posséder une vérité capitale.

Elle n'est pas d'ailleurs toute personnelle : un certain nombre de contemporains la partagent, et l'on ne s'étonnera pas des racines antiques qu'on peut sans aucune difficulté révéler [23]. Puisqu'il existe une certaine tendance chez plusieurs savants modernes — je viens de le dire — à combiner les quelques phrases citées, on se tournera tout d'abord du côté de Platon. Que peut-il y avoir de plus platonicien que la « forme immortelle » ? Je ne le nierai pas, mais j'ajoute immédiatement que pour les deux autres citations les prototypes platoniciens ne sont pas en abondance. J'oserais même dire que la doctrine qui veut que la statue (ou l'image) soit réellement présente dans la matière va plutôt à l'encontre de ce que Platon a dû penser. Certes, il est question chez lui de formes et de modèles, mais le démiurge construit le monde d'après des παράδειγματα qui ne

se trouvent pas du tout dans la matière même. Et si, plus tard (chez Plotin par exemple, et après) l'artiste a des qualités démiurgiques, on n'acceptera presque jamais cette présence matérielle de l'image qui est antérieure à l'exécution artistique. Non, c'est ailleurs qu'il faut chercher, et en nommant Aristote je m'écarte un peu de mon sujet, mais je reste à l'intérieur du cadre prescrit de ce colloque. Dans le livre Θ de sa *Métaphysique*, Aristote parle longuement du virtuel et de l'actuel. Ce sont des développements extrêmement difficiles qui prêtent toujours à discussion, mais qui nous concernent ici d'une manière indirecte. Ce qui est important aujourd'hui, c'est l'exemple qu'il donne pour expliquer sa pensée. J'insiste là-dessus : c'est en guise d'exemple et en passant qu'Aristote parle de la statue d'Hermès qui est en puissance dans la pierre ou dans le bois [24]. Ceci ne diminue certes pas la valeur de ce qu'il dit, mais en faisant de l'exemple quelque chose d'autonome (si je peux dire) on risque tout de même de dénaturer plus ou moins la pensée du philosophe. Vous n'ignorez pas, de plus, que pour Aristote — et je cite — l'acte est le plus souvent antérieur à la puissance, que la fin, c'est l'acte et que c'est en vue de l'acte que la puissance est conçue. Je ne me chargerais pas très volontiers d'exposer et d'éclaircir cette notion de *cause finale* ou la relation qui existe entre acte et puissance. Ce que j'ose me demander, c'est le degré de réalité que possède l'Hermès qui est en puissance dans la matière. Je pose la question, je n'y réponds pas et je me permets seulement de constater que Michel-Ange ne semble guère douter de sa réalité totale. Il n'a qu'à exécuter ce qui, pour lui, est l'essentiel du travail sculptural : il procédera « per forza di levare ». Ceci conduira à la seule sculpture qui soit vraiment sculpture. Cette véritable sculpture est révélatrice, elle fait voir ce qui existe déjà. J'y vois, avec plusieurs autres, une conséquence d'idées aristotéliciennes. Que cet aristotélisme soit peut-être trop radical ou mal compris même, je n'ai pas à m'en occuper. D'ailleurs, Michel-Ange n'est pas du tout le premier à le prendre en ce sens, et c'est ce qui montre, une fois de plus, la complication des idées à la Renaissance et avant. Si le Michel-Ange platonisant n'en accepte pas moins d'autres idées avec une intensité au moins égale, c'est qu'en général on n'y voyait pas de mal. Les distinctions nettes entre idées d'origine différente — j'y reviens un instant — n'étaient pas encore de mode. Et nous nous barrons le chemin de jamais comprendre ce qui animait les penseurs et les artistes de la Renaissance, si nous maintenons les catégories précises qu'on nous a appris à créer avec une exactitude théorique et historique qui est parfaitement justifiée mais que les humanistes ignoraient à peu près complètement. Je serais tenté de dire, par conséquent, que la plupart des philosophes *confondent*, depuis toujours, la pensée de Platon et l'aristotélisme. Si d'ailleurs l'on veut comprendre l'état de choses qui a régné dans certains milieux pendant des siècles, on est réduit à admettre que le mot de *confondre* nous fait faire, à lui seul, un anachronisme. J'en donne un dernier exemple qui est en même temps caractéristique de la statue donnée d'avance d'une certaine manière. Denys l'Aréopagite, que j'ai nommé au début, doit être considéré sans aucun doute comme un auteur platonisant. C'est pourtant chez lui que je trouve quelques phrases qui semblent

écrites, longtemps avant Michel-Ange, pour expliquer ou confirmer ce que celui-ci voulait dire. Je cite, d'après la traduction de Maurice de Gandillac, la comparaison qui est faite pour suggérer ce qu'est la vision du Suressentiel : « De même, pour façonner une statue de leurs propres mains, les sculpteurs dépouillent d'abord le marbre de toute la matière superflue qui s'opposait à la pure vision de la forme cachée ; et leur seule opération propre, c'est précisément ce dépouillement qui seul révèle la beauté latente[25]. » Ni l'Aréopagite ni Michel-Ange ne doutent de l'existence de la statue absolue mais cachée et qu'il est possible de faire voir.

⁂

Les résultats auxquels aboutit cet examen rapide de théories humanistes ne sont pas inattendus ; à la recherche de la signification du *non-finito* artistique on s'aperçoit que dans la pensée de certains esthéticiens celui-ci ne joue aucun rôle et s'avère simplement inexistant. L'œuvre est le reflet quasi parfait d'un *disegno interno* qui, lui, est parfaitement achevé. Ou bien elle est toute donnée d'avance et, grâce à un travail manuel sur l'importance duquel personne ne se méprend, le sculpteur n'aura qu'à la livrer au public.

Ces deux conceptions qui nous paraissent contradictoires pourraient se rencontrer dans la présence d'un élément qu'on postule à peu près généralement pour l'œuvre d'art. C'est l'idée de la *nécessité* totale qui est peut-être à la base de l'une et de l'autre. Chez les penseurs à dominante platonique, cette nécessité sera d'origine divine; chez les autres, beaucoup plus nombreux, il est question d'une nécessité naturelle. En insistant sur le caractère nécessaire de l'œuvre, Alberti par exemple ne fait que suivre des doctrines antiques[26]. On trouve un peu partout, en effet, cette relation intime entre φύσις et τέχνη, et bien souvent elles ne semblent pas loin de s'identifier. Il est certain qu'on trouva là les premières idées concernant l'unité organique de l'œuvre qui est comme un produit naturel. Et il n'est pas non plus douteux que là encore se révèle le sens de ce qui est *fini*. La φύσις a toujours un but précis : ce but atteint, le produit sera fini. Je n'ai pas à rappeler, une fois de plus, les origines aristotéliciennes de ces idées ; je préfère vous signaler une phrase du pseudo-Longin qui identifie d'une manière caractéristique les productions inachevées d'un auteur et les avortons, incapables d'arriver à terme[27]. Puisqu'on rencontre ici tous les mots significatifs, je n'insisterai pas et je me contenterai de faire remarquer qu'ils éclairent d'une manière fort satisfaisante tout ce qui concerne le problème du *non-finito*. Ils nous permettent d'avancer que le *non-finito* sera très simplement tout ce qui n'a pas atteint son but prescrit et naturel et a été interrompu pour une raison ou une autre. Mais on ne manquera pas, toutefois, de se demander si cette conclusion est aussi définitive qu'elle en a l'air. Tout dépend, en réalité, de l'identification que pendant des siècles et des siècles on a cru nécessaire de faire. Le produit artistique est-il vraiment comparable aux produits naturels ? Vous ne m'en voudrez pas si je renonce à

répondre. Mais je ne suis pas sûr du tout que l'identification soit permise et j'ai, de plus, mes doutes quant à la fin naturelle qu'il serait possible de marquer dans la genèse de l'œuvre d'art.

Jusqu'ici je me suis expressément restreint dans les limites de ce qu'on pourrait à la rigueur appeler l'esthétique humaniste. Mais ce sont là encore — on ne l'ignore pas — des démarcations que nous introduisons plutôt qu'elles n'existent dans la pensée humaniste. C'est pourquoi je n'hésite pas à compliquer, une fois de plus, le problème qui nous occupe. Il n'est pas douteux qu'au XV^e^ siècle le mot et l'idée de *perfection* auront tout d'abord sinon exclusivement, une résonance religieuse et morale. Quant à ce dernier aspect je signale seulement que, dès l'Antiquité, les arts sont mis au service de la vie parfaite. Si tel traité de rhétorique se termine, par exemple, par le désir d'une *vita perfectissima*, il n'y a là rien d'étonnant. C'est, au contraire, tout ce qu'il y a de plus banal. Mais qu'en est-il après l'avènement du christianisme et, en particulier, à la Renaissance ? Or, je ne doute pas que les données restent essentiellement les mêmes. On sait que l'homme ainsi que tout ce qui est humain est imparfait et inachevé, de sorte que l'œuvre d'art, si achevée qu'elle soit, sera nécessairement une sorte de *non-finito*. Mais il y a, toutefois, dans la pensée chrétienne une place précise réservée à ce qu'on pourra appeler la perfection. Malgré la misère humaine et l'imperfection radicale de la vie terrestre, la grandeur n'est pas inconnue et la béatitude divine peut être goûtée dès maintenant. Je fais allusion à plusieurs éléments de ce qu'on est convenu d'appeler la théologie monastique que les humanistes étaient loin d'ignorer et qu'ils admiraient profondément. Si l'on se hasarde à résumer en quelques lignes le but de l'idéal monastique, on dira probablement que la plupart des traités depuis les origines jusqu'à la fin du Moyen Age, insistent sur la possibilité de goûter la béatitude divine. C'est cette perfection absolue qu'on veut connaître et qu'on veut vivre, si j'ose dire. L'ascèse en est une phase préparatoire qui a elle-même une très grande valeur et qui est indispensable, mais elle prépare à autre chose. Il en est de même de la *lectio* et de la *meditatio* : elles conduisent à la perfection. Celle-ci est atteinte dans la vie claustrale, mais cet état divin est rare et il passe vite. Les termes de *passim, raptim* et *aliquando* que j'emprunte au traité de Guillaume de Saint-Thierry[28] mais qu'on trouve, sous une forme ou sous une autre, dans n'importe quel écrit monastique qui traite du sujet, sont caractéristiques à cet égard. Tous, ils expriment ce qu'il y a de temporel dans l'expérience terrestre de la béatitude éternelle. Il s'agit vraiment d'une *prægustatio* ou d'une *prælibatio* (ce sont des images auxquelles on recourt depuis les Pères de l'Eglise)[29], et la préposition indique fort bien ce qu'on veut dire et à quoi je fais allusion. En réalité, cette béatitude qu'on expérimente dans la cellule (considérée depuis saint Jérôme comme un paradis terrestre)[30] a quelque chose de paradoxal. C'est une expérience éternelle dans le temps humain, une éternité qui ne dure pas mais qui prend fin, une perfection imparfaite, pour tout dire. Il ne serait pas difficile de retrouver ces mêmes idées, exprimées parfois d'une autre manière, chez les penseurs florentins de la Renaissance. Ni Marsile Ficin, ni Pic de

la Mirandole, ni Erasme ne s'écartent beaucoup de cet idéal monastique. Je renonce à donner des exemples et j'espère qu'on me croira sur parole. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est qu'il ne paraît pas impossible de transposer ces idées au *non-finito* artistique. Peut-être ne faudra-t-il même pas parler de transposition : cet idéal monastique est un des éléments constitutifs de l'esprit de l'époque : on ne s'imagine pas de perfection artistique sans accomplissement personnel et complet, bien que provisoire. Nous en viendrons à dire que le *non-finito* est, à son tour et à sa manière, une sorte de perfection, mais une perfection qui est nécessairement imparfaite comme tout ce qui est humain.

⁂

Cette perfection provisoire à laquelle nous aboutissons rend compte de plusieurs faits à la fois. D'une part il existe les convictions esthétiques qui, provenant de l'Antiquité, visent à la perfection ; d'autre part il y a aussi bien les ruines et les torses que la religion, qui obligent à ressentir ce qui est imparfait et temporel. L'œuvre d'art pourra être tout ce qu'il y a de plus parfait, elle n'en sera pas moins le résultat d'un travail humain et, par conséquent, elle sera imparfaite. Mais, me direz-vous, il est pourtant évident qu'il existe une différence marquée entre telle statue non finie de Michel-Ange et le *David* par exemple. Ma réponse sera brève ici encore : je n'hésiterai pas à dire que, pour l'artiste, c'est là une différence de degré et non pas de nature. Rappelons-nous ce que Michel-Ange aurait dit à Vasari : s'il avait eu à décider personnellement, il n'aurait peut-être montré aucune statue. Il n'est donc pas nécessaire du tout, il est même impossible de postuler pour les artistes de la Renaissance une catégorie esthétique particulière qui serait le *non-finito*. En un sens précis n'importe quelle œuvre devrait y être rangée, et l'on aurait pu continuer n'importe quel travail artistique. La fin semble plutôt une interruption qu'un véritable but organique et c'est très souvent la publication (ou le public) qui rend cette fin définitive. Elle est, en réalité, le plus souvent arbitraire et due, comme les œuvres qu'on qualifie de non achevées, à des circonstances extérieures. Qu'elles soient achevées ou non, les sculptures de Michel-Ange marquent toujours une perfection absolue mais provisoire.

Ceci dit, j'aurai à m'excuser et ma *captatio benevolentiæ* sera mise à la fin pour des raisons très simples que vous aurez déjà comprises. C'est qu'il n'y a pas de fin qui ne soit pas arbitraire, et puisqu'il faut bien que j'interrompe cet exposé, je suis tenu de vous informer de tout ce qui reste à faire. On se demandra sans doute pourquoi les œuvres non achevées de la Renaissance jouissent aujourd'hui d'une si grande vogue et pour quelles raisons on les aura inscrites sous une rubrique spéciale. C'est là la conséquence, si je ne me trompe, d'une évolution culturelle que nous devons en partie à Michel-Ange lui-même. Le *non-finito* de Léonard est resté inconnu pendant des années, mais les *Esclaves* de Michel-Ange, destinés au tombeau de Jules II, étaient visibles. La conséquence en était que théoriciens et critiques se devaient d'en marquer

les traits caractéristiques. On le fera avec une certaine réticence et à contrecœur ou avec une admiration non dissimulée. Quoi qu'on fasse, le *non-finito* en soi commence lentement à se faire jour, et on n'aura aucune peine à rassembler plusieurs éloges qui datent du XVI^e^ siècle [31]. Ce sont l'art et les conceptions baroques qui contribueront plus ou moins à faire rayonner l'idée même du *non-finito*. On en trouvera des exemples jusque chez Montaigne dont les *Essais* et les efforts occuperont une place précise et naturelle parmi les œuvres non achevées. Mais c'est surtout au XVIII^e^ siècle qu'un nouvel élément s'introduit. Bien que Vasari ait déjà fait attention au charme de l'ébauche et à la fraîcheur du premier mouvement, les *Salons* de Diderot en font un thème permanent dont les rapports avec l'inachèvement de l'œuvre sont évidents. C'est pourtant au XIX^e^ siècle qu'un renversement total se manifestera ! Si l'on peut dire qu'à la Renaissance la fin c'est le but à atteindre, le Romantisme allemand et Delacroix aussi iront jusqu'à proclamer que le but réside justement dans l'infini. D'autre part, on sera, à la même époque, de plus en plus sensible aux possibilités infinies que renferme le *faire* en tant que tel. Plus que le résultat (c'est-à-dire : l'œuvre d'art), c'est le *faire* en soi qui comptera. Baudelaire n'hésitera plus à créer un contraste définitif entre la fin et l'infini de la facture : « ... il y a une grande différence entre un morceau *fait* et un morceau *fini* — ... en général ce qui est *fait* n'est pas *fini*, et... une chose très-*fini* peut n'être pas *faite* du tout [32]. » C'est à propos de Corot qu'il écrit ces lignes significatives, et ce sont après l'Ecole de Barbizon, les impressionnistes d'un côté et Rodin de l'autre, qui obligent les théoriciens à repenser le problème de l'inachèvement dont le sens a peut-être changé. Je mentionne les tentatives de Rimbaud, le Grand Œuvre de Mallarmé, les noms de Kafka et de Valéry en laissant de côté tant d'autres qui jouent tous un rôle important dans les problèmes du *non-finito*. Le résultat n'en est pas moins clair : puisque imparfaite, l'œuvre inachevée sera devenue plus parfaite que tout ce qui a l'apparence d'être fini. Qu'on le regrette ou qu'on s'en réjouisse, nous en sommes réduits à nous demander avec M. Gombrich : « What is wrong with perfection ? » [33]. Puisque les suggestions infinies de l'œuvre nous semblent le but même de l'art, le fini de l'œuvre risque d'éclater et c'est dans cette explosion ou dans l'inachèvement même qu'on se plaît de nos jours à trouver la fin à atteindre. Voilà pourquoi on admire la Pietà Rondanini parfois plus facilement que la chapelle Sixtine.

Ces quelques mentions, ridicules par leur brièveté même, nous font toutefois comprendre combien il est difficile d'examiner l'art et les théories du XV^e^ siècle. D'un côté nous nous rendons mal compte de l'influence des idées platoniciennes, aristotéliciennes et chrétiennes qui déterminent l'esprit de tant d'artistes ; de l'autre il y a, actuellement, des présuppositions presque inconscientes et des pressions culturelles qui nous poussent à attribuer au *non-finito* une existence autonome qu'il n'aura guère eue à la Renaissance.

Sem DRESDEN,
Université de Leyde.

1. Qu'on pense aux études de Garin, Kristeller, Panofsky, Robb, Trinkaus, etc.

2. Ioannis PICI..., *Epistolarum liber* (Cizae MDCLXXXII), p. 69 ; *Conclusiones*, p.p. Bohdan KIESZKOWSKI (Genève, 1973), p. 54. Cf. plusieurs passages dans *De Ente et Uno*, p.p. Eugenio GARIN (Firenze, 1942), pp. 386 et 406 entre autres.

3. Cf. les études connues de Klibansky, Cl. Baeumker et le recueil collectif *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt, 1969) avec bibliographie.

4. Endre v. VANKA, *Plato christianus* (Einsiedeln, 1964).

5. René ROQUES, *L'Univers dionysien...* (Paris, 1954).

6. Sans parler du danger auquel l'emploi de l'anachronisme qu'est le terme même de *platonisme* nous expose. Je ne suis pas sûr que *platonisme* n'ait pas eu primitivement une signification plus ou moins comique. Robert en signale le premier emploi en France dans la bouche de Philaminte : « Pour les abstractions j'aime le platonisme » (Molière, *Les Femmes savantes*, III, 2).

7. « *L'Immagine del cuor* » in *Eranos-Jahrbuch*, 1966, p. 284 : « ... Michel Angelo, der dieses Wort geprägt hat... ». Mais on néglige de donner aucune référence. Le terme de *non finito* se rencontre, en effet, dans la poésie de Michel Ange (éd. Frey, CI), mais le sens en est tout autre et l'emploi technique qu'on en fait de nos jours ne s'y trouve pas. Parmi les études modernes sur le *non-finitio*, je signale tout particulièrement Paola BAROCCHI, *Finito e non-finito nella critica vasariana* in *Arte antica e moderna*, 1958 ; id., in Giorgio VASARI, *La Vita di Michelangelo*, vol. IV (Milano-Napoli, 1962), p. 1645 sq. ; Cesare BRANDI in *Stil und Uberlieferung in der Kunst des Abendlandes* (= *Akten des 21. Intern. Kongresses für Kunstgesch.*, Bd. II (Bonn, 1964), p. 89 sq. ; D. FREY, in *Kunstgeschichtliche Studien für Hans Kaufmann* (Berlin, 1956), p. 208 sq. ; Piero SANPAOLESI in *Atti del Convegno di Studi Michelangioleschi* (Firenze-Roma, 1964), p. 228 sq. ; et les différentes études de v. EINEM, GANTNER, etc.

8. Giorgio VASARI, *La vita di Michel Angelo...*, curata da Paola BAROCCHI, Vol. I (Milano-Napoli, 1962), p. 81.

9. Dans *Vier Gespräche über die Malerei...*, Originaltext mit Ubersetzung... v. Joaquin de Vasconcellos (Wien, 1899), p. 29 sq.

10. *Op. cit.*, p. 21.

11. *Ibid.*, p. 99.

12. Cf. SANPAOLESI, *op. cit.*, p. 240 : « Vorremo noi far dire e far fare a Michelangelo a modo nostro quel che ha detto o a fatto a modo suo ? Il non finito, cosidetto della critica, è un fatto e un detto di questa natura. Paola Barocchi tend à être du même avis.

13. Il faut ajouter, en toute justice, que les autres négligent peut-être trop vite ces aspects-là précisément. Il n'est pas impossible du tout qu'il existe, d'une part, des rapports entre le *non-finitio* de Michel-Ange et l'inachevable en général, et que d'autre part ces rapports se rattachent à l'ineffable qui joue un si grand rôle dans tous les platonismes de toutes les époques.

14. IV, XXX, 41. Cf. QUINTILIEN, *Institutiones*, 9.2.54.

15. XXXIII, 2.

16. Lionello VENTURI, *Histoire de la critique d'art* (Bruxelles, 1938), p. 116. En suivant Pline très probablement Alberti fait quelques remarques isolées dans le troisième livre de son traité sur la peinture. Dürer est le premier à apposer sa signature à des ébauches. Cf. Erwin PANOFSKY, *The Life and Art of Albrecht Dürer* (Princeton Paperback Printing, 1971, p. 283).

17. Je n'oublie pas que, dans la plupart des cas, on voudra compléter ces ruines et en reconstituer l'état primitif.

18. XXXV, 145. Cf. XXXV, 80 : « Et aliam gloriam usurpavit (Apelles), cum Protogenis opus immensi laboris ac curae supra modum anxiae miraretur, dixit enim omnia sibi cum illo paria esse aut illi meliora, sed uno se praestare, quod manum de tabula sciret tollere, memorabili praecepto nocere saepe nimiam diligentiam. »

19. Cf. les excellentes études de Robert KLEIN dans son recueil *La forme et l'intelligible* (Paris, 1970), surtout pp. 29 sq. et 151 sq.

20. L'étude de PANOFSKY, *Idea* (Berlin, 1960²) est indispensable.

21. Les origines du « disegno » ne sont pas toujours les mêmes et les relations entre « disegno » et expérience varient d'un théoricien à l'autre. D'après Panofsky la présence de l'expérience sensorielle est postulée par tous (cf. la note qu'il a ajoutée à un passage traduit de *Idea* dans E. G. HOLT, *A documentary history of art*, II, Doubleday Anchor Books 1958, p. 87). Pour une étude générale, voir W. RAITH, *Die Macht des Bildes...* (München, 1967).

22. *Die Dichtungen des Michelagniolo Buonarroti*, hsg. von Carl Frey (Berlin, 1964 ²), pp. 89, 207, 54.

23. Quant aux théoriciens du XVe siècle, je me contente de renvoyer à Alberti et surtout à un passage où celui-ci avance des idées parallèles dans des termes identiques. Cf. P. H. MICHEL, *Un idéal humaniste au XVe siècle-La pensée de L. B. Alberti* (Paris, 1930), p. 366.

24. Cf. surtout 1048 a, mais aussi le livre B, 1002 a et 1017 b.

25. *Œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Paris, 1943), p. 180. Même idée, mise au service d'un tout autre but chez Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9.

26. Cf. Michel, p. 365 sq.

27. *Du Sublime* (XIV, 3). Cf. dans la traduction de Henri Lebègue (Paris, 1939) le passage suivant (XXII, 1) : « ... l'art est alors à son point culminant quand il paraît être la nature, et celle-ci a atteint son but lorsqu'elle renferme l'art sans qu'on l'y aperçoive. »

28. *Exposé sur le Cantique des Cantiques* (Paris, 1962), p. 226.

29. Pour exprimer la même idée on se sert également du mot *arrha* qui appartient, par conséquent, au même champ sémantique mais introduit une nouvelle image. Puisque toute allusion aux cinq sens spirituels (dont on trouve une première manifestation chez Origène) a disparu avec l'emploi de ce terme, les Protestants ne se font pas faute de s'en servir. On le rencontre encore chez d'Aubigné par exemple.

30. Cf. entre autres la lettre CXXV *Ad Rusticum monachum*, 7. La même idée dans les dernières lignes de la *Regula Magistri*.

31. Un seul exemple suffira. Il s'agit de Francesco BOCCHI dans son *Eccellenza del San Giorgio di Donatello*, dans *Trattati d'Arte del Cinquecento*, a cura di Paola Barocchi (Bari, 1962), p. 190.

32. *Curiosités esthétiques* (Salon de 1845, V. Paysages : Corot).

33. *Meditations on a hobby horse* (London, 1963), p. 38.

IMITATION OR ESSENCE : THE DILEMMA OF RENAISSANCE ART

The theoretical basis of an art style usually finds some parallel in a current philosophical system.[1] Two simple examples will validate this truism, and bring us to the threshold of the Renaissance. And when we consider the Renaissance, we shall examine the vacillation between two diverse stylistic tendencies which reflects the ongoing controversy between Platonism and Aristotelianism in that historical period.[2]

The first example is that puzzling stylistic phenomenon known as "reversed-perspective,"[3] which seems to have originated in antiquity, and still lingered on as late as the first decades of the Trecento, since we can observe it in Duccios's depiction of the *Last Supper* (Figure 1), which appears on his famed altarpiece, the *Maestá*, that he painted between 1308 and 1311.[4] "Reversed-perspective" is a puzzling stylistic practice, because in increasing the size of objects as they are portrayed at increasing distances from the picture plane (i.e., the more distant side of the table, and the Apostles on the far side of it), it contradicts what we have been taught to see and accept as perfectly obvious in the pictorial representation of spatial phenomena. Moreover, we can search in vain through the extant literature of the centuries in which this practice was standard, for any theoretical statement in support of such a procedure. Nevertheless, we must assume that artists who used "reversed-perspective," ignored the given cues of direct perception because their experience was overruled, and because they were blinded to the structural significance of visual data by some overpowering conceptual premise. Such an authoritative philosophical basis for "reversed-perspective" existed in a series of principles that were relatively unchallenged during the centuries in question. It is expressed in Euclid's *Optica,* and in the numerous recensions that helped to create a workable description of the visual process for the Ancient and the Medieval periods.[5] According to Euclid, who relied upon even earlier natural philosophers, the eye emitted rays of sight that *diverged,* spreading further and further apart as they moved from the eye towards perceived objects, measuring relative size through a comparison of the sizes of the angles made near the eye by the outermost rays that touched the objects. Artists who operated on the basis of this authoritative description of the visual process, ended by projecting an image on the pictorial surface, using their own point of

sight in proxy for that of their audience, as the point from whence the diverging rays were emitted. Although the resulting "reversed-perspective" may seem bizarre to us now, we must assume that the artist intended to be realistic, since his perspective system was supposed to recapitulate the actual process of vision.

Another example of concordance between an art style and natural philosophy may be found in Giotto's painting; for example in the frescoed *Lamentation,* or *Pietá* (Figure 2), which is part of his decoration of the Arena Chapel in Padua, which he painted between 1305 and 1310, almost within the same years as Duccio's *Maestá.* Giotto was a pioneer realist who went beyond Duccio to transform the portrayal of human emotion in art, and in exploring new possibilities for depicting a realistic space inhabited by solidy-formed bodies ; however, il would not be inaccurate to view him as a transitional artist who made skillful adjustments to an existing system instead of discarding it completely. These adjustments, which were not to suggest revolutionary changes until many generations had passed, were on the order of contemporary emendations of Euclidean optics as they are found, for example, in Roger Bacon's *Opus maius,* which dates from the last decades of the thirteenth century.[6] The most remarkable concordance between the ideas of the two men occurs in connection with Bacon's passage on the difficulty of distinguishing relative distances of objects at points remote from the observer. As a Euclidean, Bacon attributes the difficulty to the fact that great distances will make the angles of the diverging rays so narrow that a quantitative judgement between two examples is no longer possible; however (and here he reminds us very much of Giotto), he notes that we can easily make such a distinction *if the distance is moderate,* especially if there is *a continuous series of sensible objects lying between the eye and the remote object.*[7] Giotto, as if he were aware of this principle, invariably assures himself of a moderate and restricted spatial illusion, placing a wall, a hill, or any other opaque object between his figures and distant prospects; and then he builds up an illusion of space in a most palpable manner, placing body behind body behind body, with each body in a simple, unadorned costume that will not interfere with its three-dimensional projection from its precisely defined silhouette. It is a measure of Giotto's great talent that even with such limited means of spatial illusionism he was able to humanize narrative art and express subtle manifestations of human nature without distracting the more sophisticated modern observer.

Giotto's realism was to have both, an immediate response, and future impact, but by the middle of the fourteenth century public taste shifted to artists who worked in a more abstract style. The change has been defined as reactionary, as part of the pietistic revival of taste for an earlier style of religious art which emphasized spiritualism instead of realism, a reform brought on by the terrifying experience of the Black Death of 1348.[8] Giotto's influence, and the reaction against it in the second half of the fourteenth century, can be seen as the earliest example of the stylistic vacillation that was to typify the development of Renaissance art.

Realism, as exemplified by Giotto, and later artists whom we shall consider, suggests an Aristotelian approach to sensory data; that is, a ready acceptance of visual phenomena as reliable indications for a meaningful insight into the nature of things, or as building material upon which to construct an understanding of the essentially systematic context in which man finds himself. Artists following this tendency, try to create models of the real world, seeing sensate experience as truth. The basis of their appeal to an audience is in the magical realism of their quasi-scientific reconstruction of a world that is consonant with our normal visual experience. To accomplish this end, realistic artists compel form and color to imitate the surface particulars and spatial orientations that are to be found in nature, and they try to concoct optical illusions of three dimensions on two-dimensional surfaces. In addition to these efforts to fool the eye, artists with realistic aims closely observe their fellows for facial expressions and gestures appropriate to the characterizations in the narrative situations in their pictures, so that the depictions might be "true to life;" and at the same time they try to make certain that the poses and movements of the figures that they depict are "accurate," that is, in keeping with their knowledge of the human skeletal and muscular structure, its forms, proportions, and mechanics.

The abstract artists in contrast, show stronger affinities for Platonism in that they expect to find order and understanding through contemplation and intuition; not in sensory data alone. Such artists convince themselves, and hope to convince their audience, that they have the capability of discovering and transmitting universal truths that are hidden from the ordinary man. The artist's efforts to communicate these extraordinary insights take on qualities that suggest the roles played in language by analogies and metaphors. In painting, a similar function is given to distortions of natural form and "liberties" with color, aberrations of the senses that make it clear that the work of art is much more than something "a third-removed from reality." In other words, the artist's departures from nature are intended to give the work of art a clear-cut entity as a personal creation, as something that is answerable to internal aesthetic or expressive concerns, and not to the criterion of its closeness to the externals of the natural world. Artists following this direction then, seem to agree with the Platonic premise that surface appearances tend to obscure underlying relationships of cosmic significance. Because of this, they show relatively less obligation to imitate natural forms and the realities of space, and they depart from nature whenever its verities conflict with the abstract formal principles that they have selected as the basis for compositional order and unity in the work of art. Gesture and pose likewise, submit to abstract internal requirements, even at the expense of skeletal and muscular verities, often weakening the functional qualities that contribute to the illusionistic spatial ambience. That is, because the illusion of space depends to an important extent upon an interaction with the bodies and figures that fill it, the figural distortions brought about in compliance with the demands of linear patterns and rhythyms tend to reduce the spatial setting to not much more than a residual component of the composition.

Beginning with the reaction against Giotto's realism around 1348,[9] the extremely personal, aesthetically-conscious stylistic tendencies of the late Trecento continued to dominate until the third decade of the Quattrocento. Gentile da Fabriano's *Adoration of the Magi* of 1423 is a rather late example, but an exceptionally good one (Figure 3). In Gentile's portrayal of the procession, the decoratively appareled figures surrender much of their individuality in order to contribute to the curving line of march that becomes absorbed into the compliant surface pattern of fields and structures. The landscape setting shows that the artist is interested in depicting a realistic setting for the event, but it is a question of where his true emphasis lies. Here unquestionably, it is upon the decorative disposition of his forms and the patterns of movement that he can create upon the surface; the illusion of spatial depth takes second place and all but surrenders to the insistent demands of the abstract formal qualities of his composition.

The 1420's offers interesting examples of the lingering abstract style in uneasy coexistence with the realistic style that was to supercede it. Ghiberti and Donatello contributed statues to the niches around the church of Or San Michele in Florence; and in the same city, Masolino's *Temptation of Adam and Eve* (Figure 4), appears in close conjunction with Masaccio's *Expulsion from Eden* (Figure 5), in the Brancacci Chapel of the Carmine. Even allowing for the predictable contrast between Masaccio's active and dramatic subject and Masolino's more static and subtle one, there is a vast difference between both partners. We need only point to Masaccio's insistence upon spatial and physical details, and to the psychological pertinence he finds in gesture, expression, and motion, to find significant contrasts with Masolino's cameo-like space in which foliage, serpent, and humans, occupy the same shallow plane to form a suave and fluid surface composition.

The unified perspective system created by Brunelleschi, and applied by Donatello and Masaccio, is almost a paradigm of Aristotelianism, in that it creates a logical, well-ordered and complete unity, as much as any treatise by Aristotle, purporting in a parallel manner to inform us definitively about everything within its scope, through an exhaustive, dissective analysis of an ideal visual field.

The single vanishing point of Brunelleschi's perspective system is the basis of a projection aimed at one eye of an observer who is presumed to be at a specific distance from, and orientation to, the work of art. Looking into the picture frame as if it were a window, the observer is not always aware of the pertinent fact that the imaginary ground plane or floor that supports the invented figures and objects he sees has been divided procedurally into transparent planes placed at regular intervals parallel to the surface, or picture plane. These transparent planes have been made to diminish in size step by step as they recede from the picture-plane, getting smaller and smaller as they recede towards the focal point located in the background of the picture. In effect, the divergent rays that once projected the Euclidean pictorial image on the surface were now reversed so that the rays converged towards a vanishing point that was assumed to be deep in the background of an optical illusion which imitated the phenomena of spatial perception.

Figures and objects in this optical illusion are each located upon specific transparent planes as silhouettes,[10] which accounts for their reduction in scale as they are portrayed at relatively increased distances from the picture-plane. The addition of white or black to the local color of flesh, costume, or other material, imitates the effect of light and shadow in giving an illusion of volume to the figure or object portrayed within the precisely-defined silhouette.[11] The persistence of these two allied practices, namely the precise definition of silhouette, and the use of a *chiaroscuro* technique to give the illusion of volume to a continuous film of local color (Both of which remain the general practice except in the case of some Venetian painters, until the more "painterly" Baroque style developed at the end of the sixteenth century),[12] can be seen as further evidence of the deep impression made by ancient Greek science. We can assume this because such practices fit well within a scheme that divides the world between the mutually-exclusive phenomena of solid and void. The silhouette seems to be a graphic portrayal of the so-called "envelope" at which the outer surface of the solid meets the inner embracing nebulosity of the surrounding void, preventing either from penetrating the other.[13] Local color technique is equal evidence of agreement with this principle of the inviolability of matter; but what is even more to the point is that it can be linked with an associated concept that is described by Lucretius, Epicurus, and Galen,[14] which asserts that vision occurs through the transmigration of *eidola.* According to this theory, the *eidola,* that is, the surfaces or skins of seen objects somehow float through the air and, as reduced, but intact versions of the original surfaces, somehow enter the eye. Although it is unlikely that every Renaissance artist was aware of these concepts, his practices were fashioned consciously or not, by such ideas. The evidence for this is that both practices began to break down during the last decade of the sixteenth century when, as we shall see, there was a revolutionary change in the history of ideas concerned with vision and the relationship between solid and void.

A reaction against realism began just before mid-century in Northern Europe, and spread to Italy within two decades. The Fleming Roger van der Weyden, in his *Descent from the Cross* in the Prado (Figure 6), painted in 1443, signifies a reaction against Eyckian insistence upon pictorial depth. To be sure, Roger's figures have substantial volume, and they are realistically conceived as characters who reveal individualized emotional reactions to the tragedy in which they participate; however, one soon becomes aware of the fact that liberties have been taken in the portrayal of the human body and its orientation within the shallow spatial ambience of the composition. Each detail has been subordinated to the powerful inner rhythyms of the total design which have been set in motion through an interesting invention that turns the fainting Madonna's pose into a sympathetic echo of her Son's. From this significant center irresistable linear rhythms proceed from the larger

forms down into the most minute folds of the garments, and at times, as in the figure of the Magdalen, on the far right, melt skeletal structure to perpetuate the inexorable continuity of the total concept.

When the abstract style appeared in Italy, in the generation of Verrocchio, Pollaiuolo, Botticelli, and Filippino Lippi, it had an apparent ideological basis in the influence of Marsilio Ficino and the Platonic Academy of Florence. Ficino's *Commentary on Plato's Symposium*, completed in 1475, seems to have formulated a new aesthetic for the Florentines, which was to have a more general impact in the century to come. Its basic principle was that beauty had little to do with materialistic concerns such as measurement and proportion, but resided in evanescent spiritual qualities.[15] Since exactness and literalism could at best only imitate surface appearances, which would fall short of expressing so abstract an ideal, a more intuitive approach was called for.

In the distant past, Saint Augustine had been almost prophetic in describing a "rhythm of relationships... of the whole body, inside and out, "which would reveal to the soul, if could be discerned," so ravishing a beauty that no shapeliness of form that delights the eye... the mere minister of our mind... could be compared with it."[16] Late in the fourteenth century, in the area that was to produce Roger van der Weyden, the mystical Jan van Ruysbroeck recalled the frustrations in trying to communicate the personal ecstacies of his own mystical experience to another person. In his book, the *Spiritual Espousals*, he tells us that it is impossible to give anyone else an idea that is equivalent to the direct personal experience; however, he leaves open the possibility that we can teach others something indirect and imperfect about it through the use of analogies and metaphors that can evoke memories of other, more universal experiences.[17] To this effort to describe the indescribable he gives the interesting name, *Manner*; thus formulating a definition which could just as easily include the abstract stylistic means used by Manneristic artists in their efforts to communicate ineffable emotions and intangible comprehension. Distortions of form and colorful aberrations serve, just as analogies and metaphors, to remove us from a direct order of communication to one that is indirect and suggestive, and requires our active involvement in the exchange of ideas.

Antonio Pollaiuolo's *Martyrdom of Saint Sebastian* in the National Gallery in London (Figure 7), painted at around the same time that Ficino wrote his *Commentary*, can be seen as a transitional painting that pointed the way towards Cinquecento Mannerism. Its deep landscape is a surviving element of the earlier realistic style; and since none of the landscape elements is linked to any part of the foreground figure composition, the background takes on the neutral aspects of the dark foliage used in Pollaiuolo's engraved *Battle of the Ten Nudes*, which provides a contrasting field to set off the silhouettes of his active figures. The chief innovative feature in the painted composition is in the means of unifying the figure group of archers and the martyr. Held together on the surface plane by a formation that suggests an isosceles triangle,

the group's unity is reinforced by a repetition of curved shapes, perhaps inspired by the shape of the bows held by the archers. These arcs, which define the shape of muscles as well as garments, create a rhythmic arabesque that enlivens the static tableau and emphasizes the fact that this is a work of art rather than a mirror held up to nature.

Venetian artists tended to resist the abstract approach that was so warmly received in Central Italy. Giorgione's *Portrait of a Man* in the Metropolitan Museum, for example, is not very different in spirit from his *Christ Carrying the Cross* in the Gardner Museum in Boston. Except for obvious iconographic differences, the cross and the tear in Christ's eye, both picture look like realistic portraits, possibly of the same model. Even Titian at his most expressive, in the Louvre *Entombment* of circa 1525, or the *Christ Crowned with Thorns* in Munich of circa 1570, creates a realistic drama of light and shadow, giving a great deal of attention to the sensual details of skin texture and the exact rendering of other materials. Even the most manneristic of Venetians, Tintoretto, mixes realistic anatomical details and textures with startling compositional explosions and color fantasies, as in the Pitti *Deposition* (Figure 8). It is interesting to note that Tintoretto imitates Titian here in placing the head of Christ within a cast shadow. This serves two purposes; it makes the presentation seem more realistic because it gives no special attention to Christ's appearance, and at the same time it frees the observer's imagination from the artist's impression, and allow him to evoke his own image of what Christ looked like.

In the face of Venetian resistance to Florentine abstract tendencies in art, it is not surprising to discover a Venetian aesthetician who counters the theories of Marsilio Ficino. We find him in Agostino Nifo (Niphus), whose book, *De Pulchro* of 1533, advocates an Aristotelian concept of beauty in its insistence upon the primary importance of direct sensual experience as the only meaningful way to feel it.[18] As a result he scoffs derisively at Ficino's notions of abstract incorporeal beauty; and represents the Venetian view that beauty is nature's bounty, and that art can capture it to some extent by recording the external appearances that incite our admiration.

Meanwhile in Central Italy talented Florentines held the stage, showing a constant devotion to abstract principles. The most notable exception was during the period known as the High Renaissance, in which the abstract principles were modified in response to Papal demands for a suitable institutional art, which called for a certain timeless elegance and convincing realism. Perhaps the best example of this style is Raphael's *School of Athens*, a fresco in the Stanza della Segnatura of the Vatican Palace, painted between 1508 and 1511 (Figure 9). Here, the artist has created an illusion of a vast spatial setting that is much greater than necessary for the action, but instrumental in imparting a sense of dignity and impressiveness to the beholder. Each figure has a precise location at a specific distance from the picture-plane, and yet there is a continuous linkage through gesture and contiguity that, group by

group, unifies the entire assemblage into a roughly oval composition, sometimes linking figures together on the surface plane in contradiction of the fact that they are at varying distances from it. This ambiguity makes it clear that Raphael has combined the principles of realism and realistic space with those of an aesthetic that demanded compositional unity, momentarily holding them in balance.

Michelangelo, who worked for the Vatican during the same years as Raphael, remained closer to the abstract principles that he seems to have absorbed in close association with the Platonic Academy. In retrospect, he seems to relate to his competitor, Raphael, as Masolino and Ghiberti related to Masaccio and Donatello, except that his sense of the abstract potential latent in the human figure was to have a more lasting impact on later generations. In an early relief, *The Battle of Centaurs and Lapiths* (Figure 10), Michelangelo developed compositional unity by grouping his tightly intertwined figures into a spiral, or cicular movement around the only frontal figure, whose raised arm recalls a number of classical antecedents.[19] Approximately fifty years later, Michelangelo shows the same preoccupations with compositional unity in his late frescoes in the Capella Paolina. In the *Crucifixion of Saint Peter* a spiraling movement of figures enframes the martyr; while in the *Conversion of Saint Paul* (Figure 11), a beam of light relates the centripetal movement of the heavenly apparition with the centrifugal movement of the group below, where men and animals alike, flee from the wrath of God.

Space is rarely Michelangelo's primary consideration; and although he often gives strong emphasis to individual gestures and facial expressions, his chief aim seems to be to impart a sense of deterministic compulsion to movement, which sweeps everything before it, overcoming basic structures which melt into its irresistable pattern. In this, he seems to give concrete expression to Plotinus' concept of an "animating force" (*Enneads*, I. vi. 2), which Giordano Bruno was to rename as the "world spirit" in his book, *De la causa*, which was published in 1584.[20] According to this Neo-Platonic view, there was a universal, all-pervasive spiritual force that maintained its original qualities regardless of the shapes it assumed in matter. According to Bruno then, matter is merely the "transitory, corruptible appearance of an immobile, stable, and eternal being;" and the intellect, in order to comprehend the true essence of things, must simplify, ignoring misleading factual data "by throwing off corruptible accidents, such as the dimensions, the signs, and the figures, *from that which lies under these things.*"[21]

The philosophical basis for much of sixteenth century art (as well as science and philosophy) seems to have been the belief in the existence of primordial, integrative forces. It is implicit in the art theories of Giovanni Paolo Lomazzo, who voices a mistrust of external physical data and tangible measurable qualities; substituting instead, information about temperaments and the influence of the planets, which may be applied by those who wish to give cosmic significance to their art.[22]

Principles such as these may be involved in such a manneristic painting as the *Descent from the Cross* of 1521 by Il Rosso Fiorentino (Figure 12), in which the simple definition of earth and sky are the sole acknowledgements of pictorial conventions; whereas the most striking and original feature of the composition is the continuous and unified arrangement of the figures that involves almost the entire surface,[23] and the unifying stylization of his figures, which are constructed in flat, prismatic planes that seem to be compressed against the surface of the picture.

To complete and bring a conclusion to this examination of a chapter in the history of ideas, we must consider the conceptual revolution that loosened the intellectual stranglehold of the ancients. Much of the sixteenth century bore witness to the slow erosion of the reputations of older authorities as evidence of their errors and omissions accumulated. Vesalius did battle with Galen's anatomical descriptions, Paracelsus with the ancient theories about the healing arts, and so on; while two new developments having to do with man's understanding of space and visual phenomena, prepared the way for the creation of the Baroque style in art.

The first of these new ideas was a direct attack on the ancient distinction of solid and void. In the writings of Francesco Patrizi and Tommaso Campanella, for example, we are told that space was the original and unifying element (sic!), that it penetrates solids, and in turn is penetrated by solids, so that for the first time it is possible to think about space in abstract terms without considering the particular shapes and sizes of impenetrable matter with which it is cluttered.[24] Henceforth, that is, a point in space could be regarded as equally significant whether it occurred within a solid or in the void. In other words, the acceptance of the existence of unific primordial elements in the sixteenth century had prepared the way for a more abstract and scientific inquiry into the phenomena of space. In Baroque art, this new attitude was reflected in a new order of realistic rendering in which no distinction was made between solid and void that could prevent the creation of a unified pictorial image.

The second crucial idea was in Kepler's new theory of vision, according to which the perceived object was a reality relative to the viewpoint of the observer, who had to call upon his memory and intellect in order to sort out the complex, sometimes puzzling, phenomena of vision.[25] With the emergence of this relative point of view, there appears a new concept of the artist as an active agent, a sort of virtuoso who masters the slight of hand that permits him to translate observed phenomena into the technology of art.

Caravaggio's updating of Michelangelo's subjects, the *Crucifixion of Saint Peter* and the *Conversion of Saint Paul* (Figure 13) for the Church of Santa Maria del Popolo in 1600-1601, pointedly considers space as a unified, continuous environment, which is no longer subdivided into planes parallel to the picture-plane, and its atmosphere occupies the surface of the painting with as much insistence as solid matter. Through

a number of visual cues, such as overlappings of one form on another, through planes projected diagonally and continuously into the pictorial depth, and through subtle color changes, Caravaggio creates impressive illusions of closeup reality. The Baroque artist, very much in the spirit of Kepler's active observer, approached visual phenomena directly, trying to find technical equivalents which would recapitulate the sensations that struck his retina. Earlier in the Renaissance, Leonardo had informed us that "the scientific and true principles of painting first determine what is a shaded object, what is direct shadow, etc.,... these are understood by the mind alone and entail no manual operation."[26] In contrast there is the attitude of Roger de Piles, one of the most interesting spokesmen for Baroque and Rococo art, who informs us that "the essence of painting lies in deceiving," in piling up artifices aimed at the eye, rather than the mind.[27] Art then, had become a technological means of recording an individual's momentary sensory impressions.

From this brief examination of artistic means of presenting visual and spatial phenomena, we can see that changes in philosophy and science left tangible records in works of art. During the Renaissance, these works reflect a struggle between the basic tenets of Platonism and Aristotelianism, which in the end was resolved in an eclectic approach that selected the most useful principles that were in harmony with a new unified world view.

I.L. ZUPNICK,
State University of New York at Binghamton.

1. For additional studies of this problem by the author, see « The Aesthetics of the Early Mannerists, » *Art Bulletin*, XXXV (1953), pp. 302-306; « The Iconology of Style (or Wölfflin reconsidered), » *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XIX (1961), pp. 263-273; and « Concepts of Space and Spatial Organization in Art, » *Journal of Aesthetics*, XVIII (1959), pp. 215-222.

2. The evidence for such vacillation offered in the present study, contradicts the traditional view, popular since Vasari, which describes the Renaissance as a continuous development towards a more realistic style. This view was supported because of the classicistic bias of nineteenth century art historians, but since then we have begun to recognize that abstract and expressionistic principles have as much validity as realistic ones.

3. A more detailed study of « reversed-perspective » and other Euclidean elements in ancient and medieval art by the author is expected to appear in the Italian journal, *L'Arte*.

4. An excellent example of « reversed-perspective » in Ancient art is the well-known Pompeiian wall-painting, *A Baker's Shop* in the Museo Nazionale in Naples, in which the baker, standing behind a counter that grows wider from front to back, is much taller than his customers who are standing in the foreground. Other attempts to explain « reversed-perspective » have been made. André GRABAR, for example, in « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale, » *Cahiers archéologiques*, I (1945), pp. 15-34, attributes it to the influence of Plotinian mysticism, but he does not explain its mechanics. Luigi STEFANINI, « La prospettiva Tolemaica, » *Rivista di Estetica*, I (1956), pp. 97-106, attributes its persistence to the influence of Saints Augustine, Thomas Aquinas, and Bonaventura. Both writers would agree with the author's view that in practice the image was conceived of a protection from the eye, but they seem unaware of the fact that Euclid's treatise on optics presented a description of the mechanics for such a projection.

5. The recension of Theon of Alexandria, which is included in *Euclidis opera omnia*, ed. I. L. Heiberg and H. Menge, Leipzig, 1895, VII, was probably even more important than Euclid's own text. See also, EUCLIDE, *L'Optique et la Catoptrique*, transl. Paul VER EECKE, Paris and Bruges, 1938, xvi.

6. *The Opus Majus of Roger Bacon*, transl. Robert B. BURKE, Philadelphia and London, 1928, II.

7. *Ibid.*, pp. 523-531.

8. Millard MEISS, *Painting in Florence and Siena After the Black Death*, Princeton, 1951, esp., p. 73.

9. *Ibid.*, pp. 4-5.

10. See Leon Battista ALBERTI, *On Painting*, transl. John R. SPENCER, London, 1956, p. 83; also PETRUS PICTOR BURGENSIS, *De prospectiva pingendi*, ed. C. Winterberg, Strassburg, 1899, I, xxxvi.

11. ALBERTI, *ibid.*

12. We shall consider this below.

13. See, for example, ARISTOTLE's *Categories*, VI, 5 a, and his *Physics*, IV, 203 a, 209 b, and 211 a ; and PLATO's *Timaeus*, 55 f. Leonardo da Vinci quotes this principle in his *Codex Atlanticus*, ed. G. Piumati, Milan, 1894-1904; cf. I. A. RICHTER, *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, New York, 1952, p. 7.

14. EPICURUS' letter to Herodotus transl. W. J. CATES, in *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, 1940, p. 6; LUCRETIUS, *On the Nature of Things*, IV, pp. 52-106, and pp. 145-160; GALEN, *Aetiology*, IV, p. 13, as quoted in H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, p. 67. Incidentally, Leonardo endorses this theory in this *Trattato della pittura* (cf. RICHTER, *op. cit.*, p. 125), when he asserts that painting « does not, as a matter of fact, extend beyond the surface; and it is by the surface that the body of any visible thing is represented. »

15. See Sears Reynolds JAYNE, « Marsilio Ficino's *Commentary on Plato's Symposium*, » in *The University of Missouri Studies*, XIX (1944), esp. 169.

16. *City of God*, XXII, 24.

17. Blessed Jan van RUYSBROECK, *The Spiritual Espousals*, transl. Eric COLLEDGE, London, 1952, p. 124 (xvi, 62).

18. *Augustini Niphi Medicis ad Illustriss. Ioannam Aragoniam Tagliacocii Principem de Pulchro Liber*, Rome, 1531, II, 15.

19. The best known example of the type of sarcophagus which seems to have suggested this figure to Michelangelo is the third century Roman *Ludovisi Sarcophagus*, which was rediscovered near the Porto San Lorenzo in 1621. See H. von HEINTZLE, *Römische Miteilungen deutsches archeologische Institut*, LXIV (1957), pp. 69-91.

20. Sidney GREENBERG, *The Infinite in Giordano Bruno with a translation of his Dialogue Concerning the Cause, Principle and One*, New York, 1950, esp. p. 119.

21. *Ibid.*, p. 164.

22. Giovanni Paolo LOMAZZO, *Trattato dell'Arte della pittura*, Milan, translated by Richard HAYDOCKE as *A Tracte Containing the Artes of curious Painting, Carving and Building*. Oxford, 1598. See also, Elizabeth HOLT, *Literary Sources of Art History*, Princeton, 1947, pp. 272-273.

23. The vertical compositional format used here was probably suggested by a painting now in the Uffizi, which was commissioned for SS. Annunziata in 1504, and begun by Filippino Lippi and completed by Perugino. Its format, which allowed for a great deal of compositional inventiveness on the part of later artists, was very popular in Italy in the sixteenth century, from where it spread to the north and to Spain through the efforts of artists like Gossaert and Pedro Machuca.

24. See for example, *Francesco Patrizi*, « *On Physical Space*, » transl. Benjamin BRICKMAN, *Journal of the History of Ideas*, IV (1943), pp. 226-232, 238-239, and 243-244; and also Tomasso CAMPANELLA, *Physiologia*, Paris, 1637, *passim*.

25. *Ad Vitellionem paralipomena* (1604), quoted in Vasco RONCHI, *Optics, The Science of Vision*, transl. E. ROSEN, New York, 1957, 40 f, and 50.

26. *Paragone*, 6, quoted in HOLT, *op. cit.*, p. 171.

27. Roger de PILES, *The Principles of Painting, etc., to which is added The Balance of Painting*, transl. by a Painter, London, 1743, pp. 210-211.



FIG. 1. — Duccio. *The Last Supper*. Opera del Duomo, Sienna

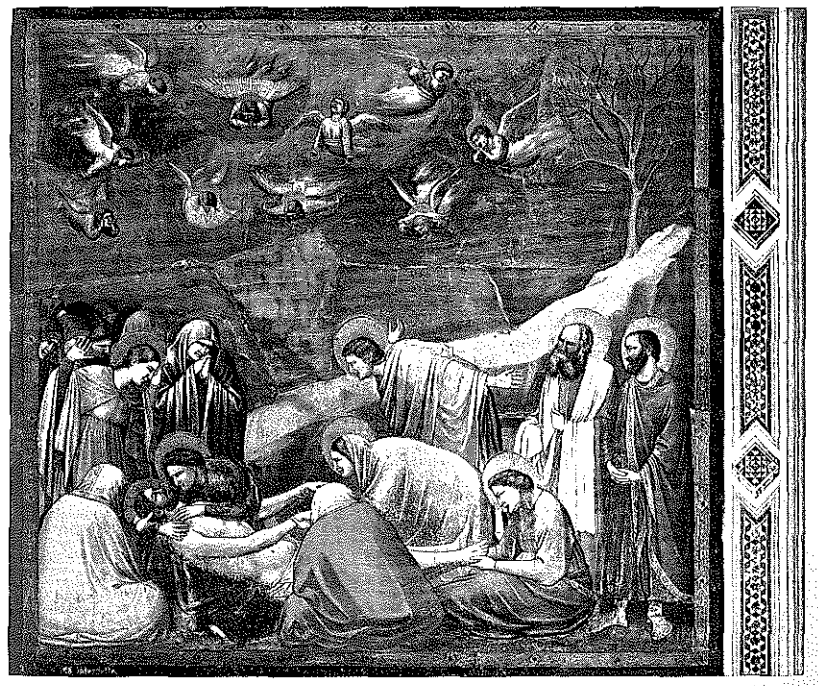


FIG. 2. — Giotto. *The Lamentation*. Scrovegni Chapel (Arena Chapel), Padua



FIG. 3. — Gentile da Fabriano. *Adoration of the Magi.* Uffizi, Florence

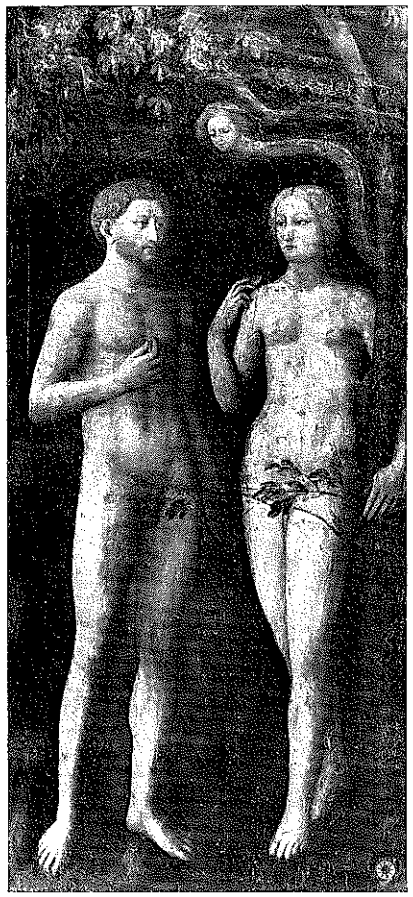


FIG. 4. — Masolino. *Temptation of Adam and Eve.* Brancacci Chapel, Church of the Carmines, Florence.

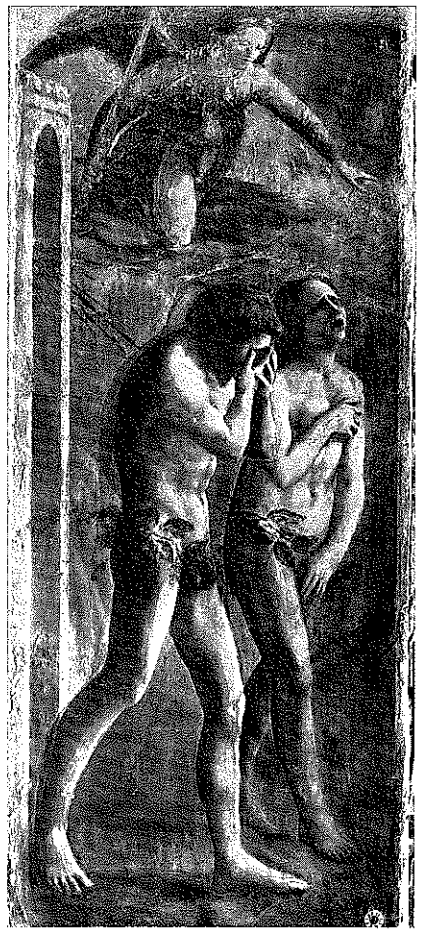


FIG. 5. — Masaccio. *Expulsion from Eden.* Brancacci Chapel, Church of the Carmines, Florence.

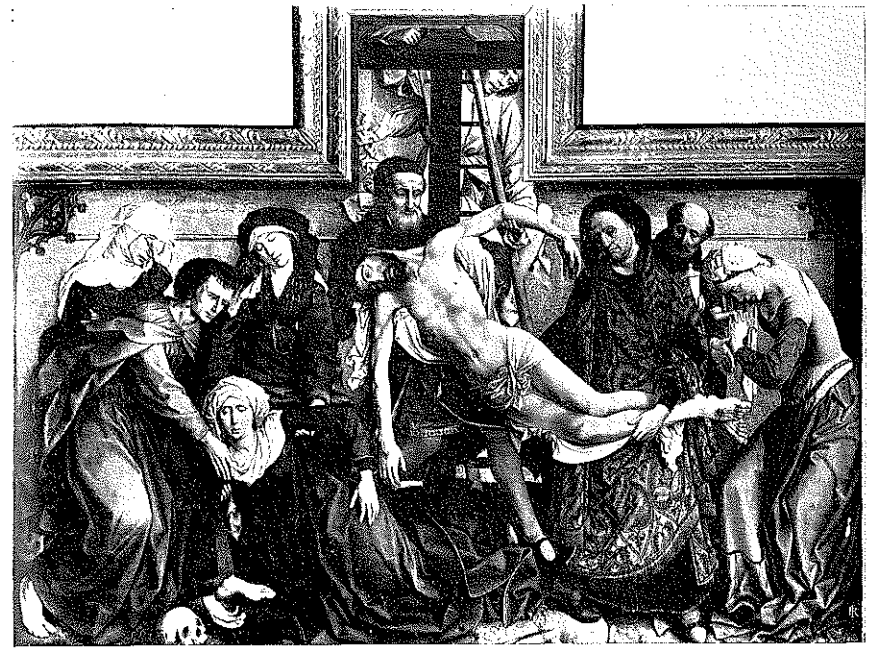


FIG. 6. — Rogier Vander Weyden. *The Deposition from the Cross.* Prado Museum, Madrid

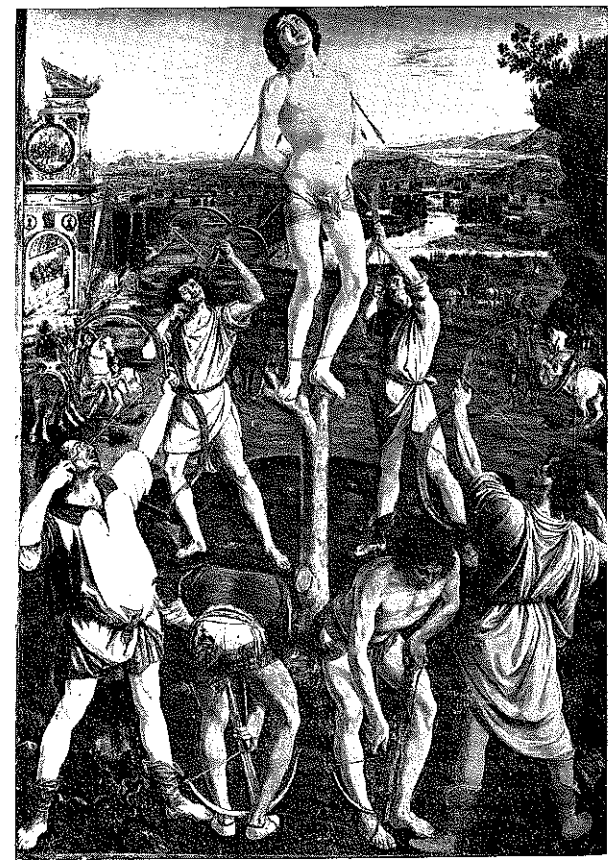


FIG. 7. — Antonio Pollaiuolo. *Martyrdom of Saint Sebastian.* National Gallery, London.



FIG. 8. — Tintoretto. *The Deposition from the Cross.* Pitti Palace, Florence



FIG. 9. — Raphael. *The School of Athens.* Stanza della Segnatura, Vatican Palace, Rome

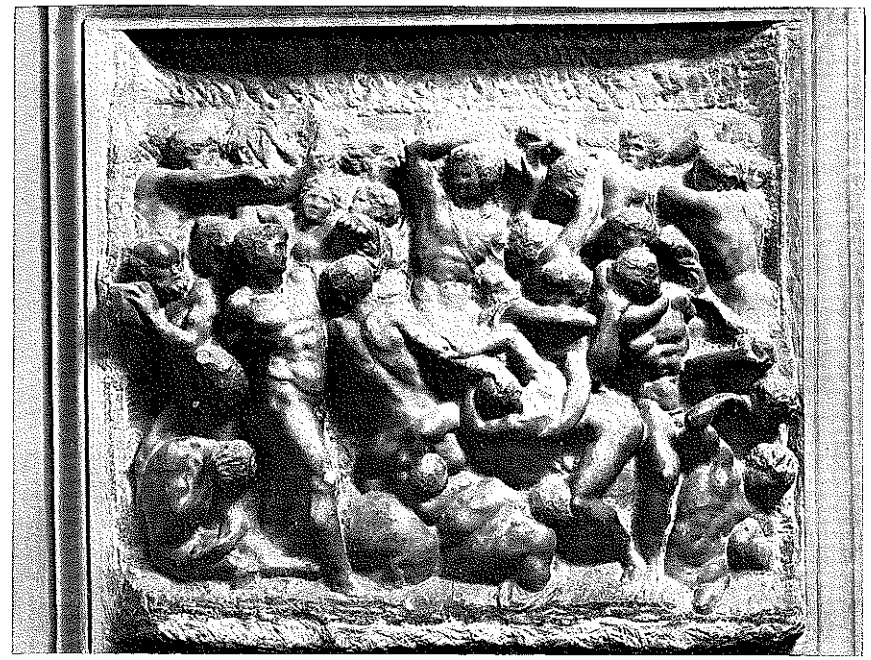


FIG. 10. — Michelangelo. *Battle of Centaurs and Lapiths.* Casa Buonarotti, Florence

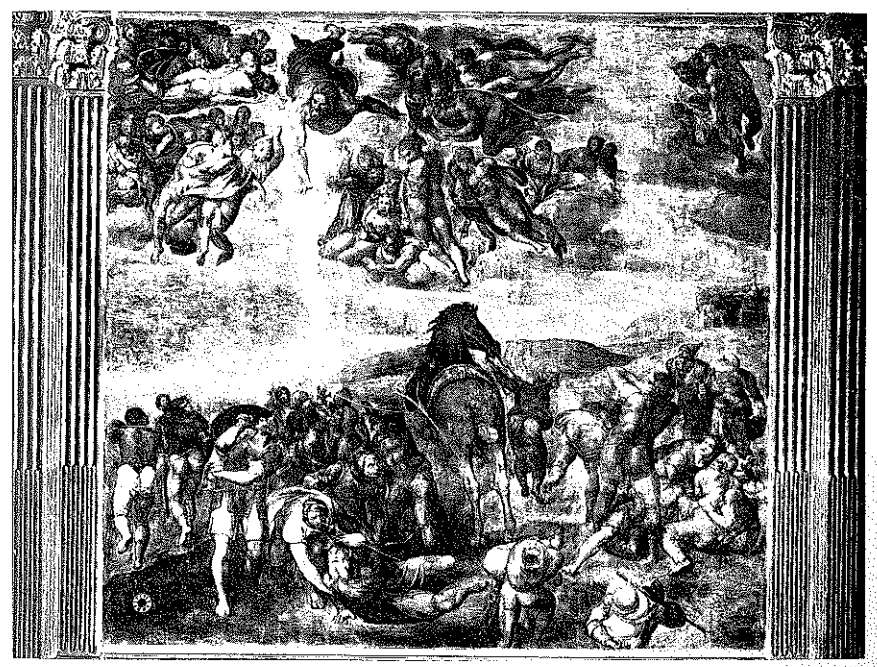


FIG. 11. — Michelangelo. *Conversion of Saint Paul.* Cappella Paolina, Vatican, Rome

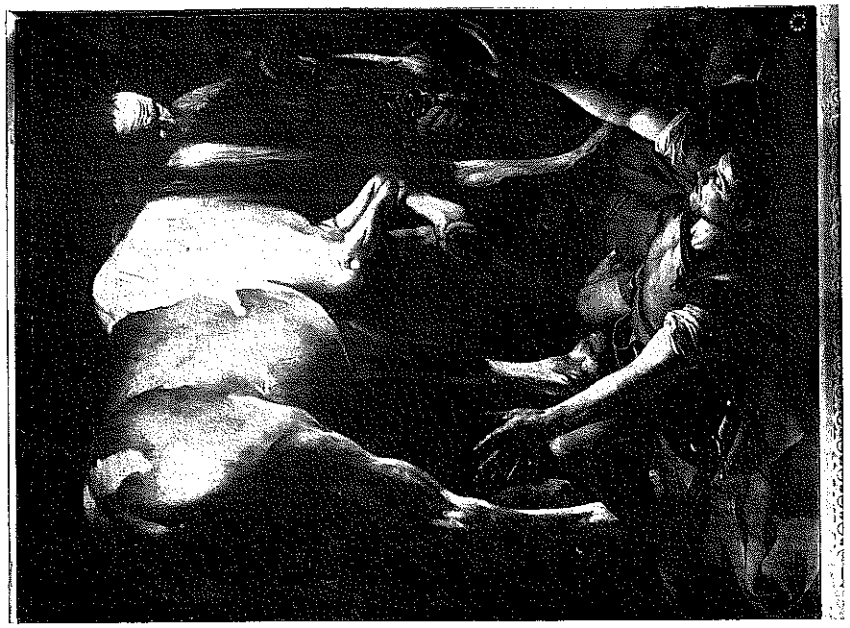


FIG. 13. — Caravaggio. *Conversion of Saint Paul.* Santa Maria del Popolo, Rome.

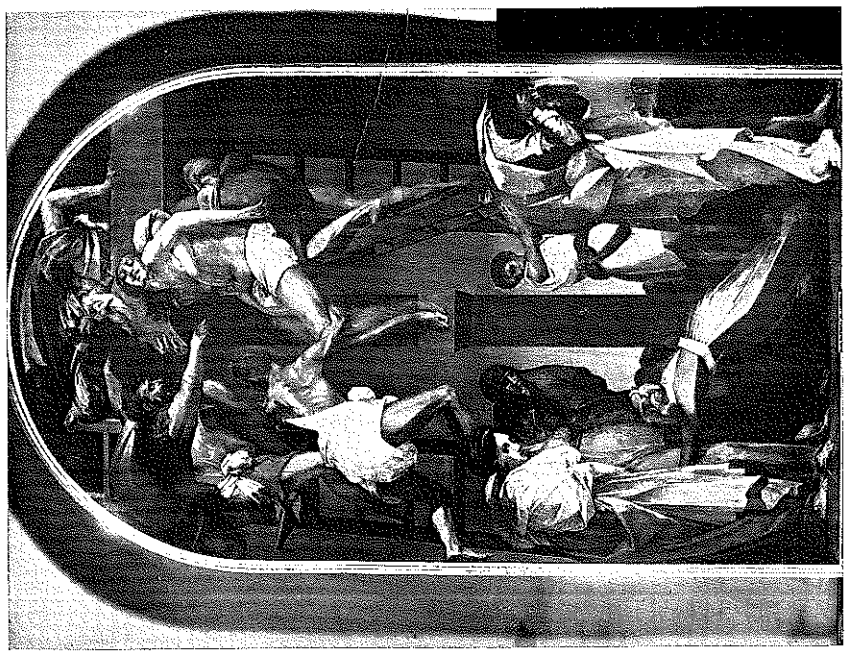


FIG. 12. — Il Rosso Fiorentino. *Descent from the Cross.* Palazzo dei Priori, Volterra.

APPENDICE I

PLATON ET ARISTOTE A ANGERS

La journée du dimanche 15 juillet était consacrée à une excursion à Angers. Après l'interruption de nos travaux pendant la journée précédente, la visite du château du Roi René et les stations prolongées devant la Tapisserie de l'Apocalypse, on pouvait craindre que nos invités ne perdissent un peu de vue Platon et Aristote. Mais des liens d'amitié et de travail avec certains de nos collègues d'Angers et de Nantes, et la richesse du fonds ancien de la Bibliothèque Municipale devaient dissiper cette appréhension. En effet, à l'invitation de M. l'Abbé Germain Marc'hadour, professeur de langue et littérature anglaises à l'Université catholique d'Angers, directeur de la revue *Moreana*, les conférenciers et stagiaires du Centre de la Renaissance passèrent quelques heures agréables et fécondes dans les nouveaux bâtiments de cette Université, où une petite exposition de livres avait été préparée à leur intention, et où deux courts exposés leur furent donnés dans le grand amphithéâtre : l'un — celui de notre hôte —, chaleureux comme à son ordinaire, et dans lequel les allusions à Platon, Aristote et Thomas More se mêlaient constamment à des évocations personnelles, angevines et tourangelles ; l'autre — celui de M^me^ Payen de la Garanderie, notre collègue de Nantes, qui avait fait le voyage tout exprès pour rencontrer nos invités —, dans lequel les deux héros de l'Antiquité étaient confrontés avec Guillaume Budé. Enfin, la Bibliothèque Municipale d'Angers avait livré quelques-uns de ses trésors à notre collègue et ami Pierre Aquilon pour qu'il en fît le meilleur usage : on lira, à la suite des deux exposés sur More et Budé, l'étude substantielle que ce spécialiste du livre ancien a consacrée aux éditions de Platon et d'Aristote de cette Bibliothèque, étude suivie d'un catalogue illustré fourmillant de renseignements inédits. Ainsi l'excitation intellectuelle des congressistes était-elle maintenue, même en ce jour dominical, à un haut niveau !

J.-C. M.

THOMAS MORE ENTRE ARISTOTE ET PLATON [1]

Est-il nécessaire de vous dire la joie qui est mienne, qui est nôtre, à recevoir ici, ne fût-ce que pour quelques heures, le XVI[e] Colloque Renaissance ? M. Stegmann vient de rappeler avec beaucoup d'amitié les liens qui rattachent notre mini-institut thomas-morien (situé dans ce bâtiment même) au C.E.R. de Tours. J'étais peut-être le seul non-Algérien dans la première fournée de chercheurs, qui prit possession du vénérable hôtel rue Néricault-Destouches avant même que les plâtriers ne l'eussent quitté, et avant que l'acte de naissance du Centre ne parût au *Journal Officiel*. C'était à l'automne de 1956. Quelques mois plus tard, le premier stage international constitua « l'événement de l'été en Touraine » [2].

Pris d'un certain engouement pour la Renaissance anglaise, qu'il avait peu fréquentée jusque-là, Pierre Mesnard conçut l'idée d'une Quinzaine culturelle intitulée « Thomas More et son temps ». Elle eut lieu du 3 au 17 mars 1959, et servit pour ainsi dire à inaugurer la toute neuve Bibliothèque municipale sur les bords de la Loire. D'après l'esquisse autographe de M. Stegmann, que j'ai dans mes archives, douze vitrines et neuf panneaux reconstituaient cette gigantesque vibration que fut l'humanisme à son âge d'or [3] ; et l'épicentre du mouvement était More, *uomo completo*, équidistant d'Erasme, dont il fut l'ami et l'avocat, et de Luther, envers qui il se comporta en procureur de la *respublica christiana*, ou plutôt *catholica*. Traducteur de Lucien et de Pic, dédicataire de l'*Encomium Moriæ*, créateur du roman utopique, ce lettré et ce penseur est aussi le bras droit d'Henry VIII dans l'administration de l'Angleterre comme dans la défense de la foi, avant d'être la victime la plus prestigieuse du revirement royal, le martyr de l'autonomie de la conscience et de l'unité de l'Eglise.

Par son style — exposition assortie de conférences — et par les documents qu'elle rassembla, cette Quinzaine a engendré deux événements similaires : à Angers en mai 1960, et à Bruxelles en décembre 1962. Ce fut l'occasion, pour P. Mesnard, de parler ici même sur le *Dialogue du réconfort* de celui qu'il affectait d'appeler Thomas Morus. Ce campus l'a reçu pour d'autres causeries sur des sujets qui l'excitaient : Søren Kierkegaard, le *Journal* d'Anna Frank, Roger Boutefeu, « le salut des amorphes ». Cette ville l'attirait, bien entendu, en tant que berceau de Jean Bodin, qui occupe un chapitre dans son *Essor de la pensée politique*, et dont il édita la *Methodus ad historiam*. (Nourrisson ingrat qui bat sa nourrice, Bodin se croit tenu, pour l'honneur de Platon, de vilipender

Aristote.) A l'Université catholique elle-même, le fondateur du Centre de la Renaissance était lié par une double amitié de vieille date : il vénérait Mgr Auguste Diès, dont les éditions et les commentaires de Platon reposent sur une érudition philosophique sans défaut, au service d'un flair très délicat et d'une amoureuse vigilance ; et il retrouvait ici, directeur des études philosophiques et, pendant dix ans, doyen de la faculté, le chanoine Armand Jagu, légataire de la bibliothèque de M. Diès et héritier de son esprit. Pour compenser quelque peu l'absence de M. Jagu, permettez-nous de vous offrir le texte de sa récente conférence sur « Humanisme et Philosophie », parue dans le dernier numéro d'*Impacts*, revue de notre université. Il y part de Hegel pour remonter vers la *philosophia perennis*, fille de la « révolution platonicienne » qui mit l'idée de justice au cœur de l'univers moral et spirituel, donc au cœur de la Cité parfaite et de l'effort humain. Paul VI, chef d'une Eglise qui se sait experte en humanité, prêche une « façon normale, humaine, sage de penser la vérité » qui n'est pas loin de la *sophrosyné* classique, ouverte à la grâce et attentive à l'au-delà. L'humaniste moderne n'a pas à opter entre Platon et Aristote, car ce dernier, « qui, sur tous les points, cherche à se séparer de son maître Platon, le suit fidèlement dans sa conception de l'homme et de la vie proprement humaine » (p. 24). Le doyen Jagu, néanmoins, aussi clairement que saint Augustin et Pascal, plus franchement qu'Erasme, dit sa préférence de chrétien pour Platon. Dans un essai de 1972 intitulé *Souillure et pureté dans la pensée grecque*, il écrit que « sa philosophie la plus authentique s'élève jusqu'à la hauteur d'une religion ; qu'elle est, pourrait-on dire, le culte divin en esprit et en vérité, et qu'aucun philosophe ancien ne s'est approché autant que Platon de la conception chrétienne[4]. »

Dans le *Moreana* de juin 1973, qui vous sera également distribué, le plus long article est signé de M. Margolin, douze pages sur Erasme. Dès 1956, M. Margolin donnait à la *Revue Philosophique* d'excellentes pages sur « Thomas More et l'éducation des filles », que j'ai eu la joie de citer dans mon petit livre de chez Seghers[5]. Au précepteur de ses enfants More donne pour objectif « la science jointe à la vertu »[6] : cette expression banale, autre façon de dire *pietas literata*, n'est pourtant pas la traduction de l'idéal grec ; elle implique en effet que le savoir n'est pas vertu et qu'il n'engendre pas la vertu « quasi ex opere operato ». Or, pour Socrate et Platon, « la rectitude de la connaissance entraîne infailliblement la rectitude de l'action »[7] ; héritier de cet intellectualisme moral, Epictète maintient l'équation entre la pureté de l'âme et le « jugement droit ». Erasme, et en Angleterre Tyndale, n'étaient pas loin de souscrire à cette vue, mais More, lui, croit à la malice délibérée. Son platonisme est tempéré sur deux points capitaux par une intense foi au diable, cet être incomparablement plus intelligent et plus éclairé que nous et qui est néanmoins « esprit des ténèbres » par sa volonté mauvaise ; ce pur esprit, que n'entrave ni ne souille aucune chair, et qui néanmoins est « l'esprit impur » et le grand contaminateur.

Le même numéro de *Moreana* contient un compte rendu de Sharon Christie, qui fait partie de votre groupe ; dans un autre compte rendu

Johanna Butler, que je connus grâce au stage de 1972, recense Peter Bietenholz, qui participait au colloque Erasme de 1969. La prochaine livraison contiendra des pages signées du Frère Roger Texier, que je salue également dans vos rangs : élève de M. Jagu, il dirige maintenant l'Institut de Formation des Professeurs dans notre université. Enfin ce campus est heureux de revoir la souriante Elaine Limbrick, née Wallace ; elle étudiait Cicéron et Montaigne au C.E.R.T. en 1957 lorsque M. Jagu l'engagea comme assistante d'anglais dans notre faculté des lettres, où elle eut pour collègue un distingué montaigniste, le chanoine Maturin Dréano.

⁂

Parmi les ouvrages exposés dans le hall se trouvent, outre les écrits de Diès sur Platon, un *Aristote naturaliste* composé sur son conseil et avec son aide par un professeur de zoologie, et les *Mélanges de philosophie grecque*[8] qui lui furent offerts en 1956, deux ans avant sa mort. Le seul livre de lui que je connaisse bien est le *Platon* paru en 1930 chez Flammarion. Il m'enthousiasma lorsque je le lus, à dix-sept ans, presque d'affilée avec deux autres chefs-d'œuvre de la même collection « Les Grands Cœurs » : l'*Aristote* de Roland-Gosselin et le *Socrate* de Festugière, magistralement préfacé par Sertillanges. On devrait réimprimer ces initiations aussi ardentes que doctes et méthodiques à des pensées proprement héroïques. Le colloque de cet été m'a provoqué à relire le *Platon*, qui ne m'a pas paru vieilli. Permettez-moi de vous en citer un passage :

> Au moment où il visitait pour la première fois l'Italie et la Sicile, Platon avait déjà conçu la grande idée de sa vie, et le principe que développera *la République* s'imposait dès lors clairement à son esprit : « Il n'y a de salut pour les cités que si les vrais philosophes arrivent au pouvoir, ou si les hommes qui ont le pouvoir se convertissent à la vraie philosophie » (p. 103).

Ce *logion* est sans doute la phrase la plus souvent citée de toute l'œuvre de Platon, et l'une des plus souvent traduites de la littérature mondiale. On la trouve, bien entendu, en bonne place dans l'*Utopie* de More[9], comme aussi dans l'*Eloge de la Folie* et divers autres livres d'Erasme[10]. Diès, qui ne traduit pas automatiquement *basileus* par *roi*, atteint en outre à une haute fidélité en renforçant les termes, bien érodés, de *philosophe* et *philosophie*. Plus loin (p. 160) il souligne que l'emploi de *république* est un décalque de Cicéron : le mot ainsi traduit « signifie aussi bien *constitution* ».

Mais il est temps d'en arriver à Thomas More. Deux *in-folio* également exposés nous achemineront vers lui : l'*Aristote* et le *Platon* imprimés à Bâle en 1531 et en 1534. L'un et l'autre sont dédicacés à John More, hommage qui naturellement s'adresse au chancelier à travers son fils et héritier. L'*Aristote*, édité par Simon Grynaeus, est préfacé par Erasme,

le 27 février 1531 [11]. Sept ans plus tôt Erasme a dédié à John, alors adolescent, une édition commentée de la *Noix* d'Ovide [12]. En 1531 comme en 1523, il convie nommément John et ses trois sœurs — Margaret, Elisabeth et Cecily, — à marcher sur les traces d'un père qui est « vir omnibus numeris absolutus ». (Les enfants de More sont tous mariés. Le fils aîné de John naîtra le 8 août 1531.)

Le 1er mars 1534, Grynaeus dédie à John un gros ouvrage contenant à la fois tout Platon et tout Proclus. Depuis 1531 le dédicataire, qui a maintenant vingt-cinq ans, a publié lui-même deux traductions anglaises d'œuvres latines : un sermon de Frédéric Nausea sur l'Eucharistie, et le récit, par Damien de Goes, d'une ambassade envoyée par le « Prêtre Jean » d'Ethiopie au roi Emmanuel du Portugal [13]. Quant à Sir Thomas, démissionnaire de son poste de chancelier en mai 1532, et absent le 1er juin 1533 du couronnement d'Anne Boleyn, il est sur le point d'être incarcéré à la Tour (17 avril 1534). Sans doute ne vit-il jamais ce *Platon cum Proclo* dont lui faisait hommage, par le truchement de son fils, un helléniste qu'il avait accueilli et aidé de toutes façons, bien qu'il abhorrât ses opinions zwingliennes, surtout en matière de présence réelle. Grynaeus, dans une page souvent citée ou résumée par les biographes, détaille les gracieusetés de son hôte, culminant dans une recommandation qui lui ouvrit les vingt bibliothèques d'Oxford, et lui permit de mettre la main sur des recensions capitales de Proclus. Il tire, pour terminer, un grand coup de chapeau aux filles de More, à leur culture légendaire : l'ardeur sacrée qui les anime, dit-il, — *divinus animi calor* — ne saurait trouver de meilleur objet que celui que je vous envoie. Tout le début de cette préface est un *De laudibus philosophiæ* qui attend un traducteur [14].

Dès le 19 août 1531 Grynaeus avait édité le *De Motu* de Proclus. Il le dédia à John Clement, ce garçon qui, entré au service de More en quittant l'Ecole fondée par le Doyen Colet, accompagna son maître sur le Continent en 1515 : il figure, *puer* d'une quinzaine d'années, dans la lettre-préface de l'*Utopie* [15]. Rentrant de Padoue en 1526, docteur en médecine, il épousa Margaret Giggs, fille adoptive de More.

Ces dédicaces appellent quelques réflexions. Le Stagirite, imprimé avant son aîné, est à nouveau réédité avant lui : le Moyen Age lui a donné cette avance considérable, qu'il conserve grâce surtout aux universités. Erasme, semble-t-il, patronne plus directement l'édition d'Aristote que celle de Platon. Il ne faut pas y voir l'indice d'une préférence, car dans l'ensemble de son œuvre il loue volontiers Platon et fait volontiers des réserves à l'endroit d'Aristote [16]. Grynaeus édite l'un et l'autre avec cette impartialité courante chez les meilleurs humanistes de la Renaissance : Nicolas de Cues et Pic de la Mirandole, Linacre et Vivès, Thomas More lui-même. Le théologien chez Grynaeus vibre naturellement aux éléments mystiques du platonisme. « Nul ne peut être philosophe », écrit-il dans sa préface, « s'il n'aime pas vraiment la sagesse, c'est-à-dire s'il n'est pas pieux et saint » [17]. Plus loin il appelle l'homme « divinum animal » (ligne 129), « spectator æstimatorque sapientiæ Dei » (ligne 139).

More ne se réfère jamais à Proclus, pour autant que je sache. Il ne pouvait pas ne pas connaître *Procli Diadochi Sphæra, astronomiam discere*

incipientibus utilissima, dont l'édition aldine (1499) fut confiée à Thomas Linacre [18]. Or c'est auprès de ce médecin prêtre, traducteur fervent de Galien et d'Aristote, que More étudia le grec. Dans le temps même où Linacre participe à l'édition d'Aristote, en équipe à Venise, il traduit également ce Proclus en qui l'on a vu le fer de lance de l'antiaristotélisme. Si More respire un air surtout péripatéticien en compagnie de Linacre, son maître *in naturalibus,* il a choisi pour guides *in divinis* Colet et Grocin, plus hommes de Dieu qu'intellectuels [19]. Chez ces derniers non plus il ne faut pas chercher d'allégeance étroite. Grocin admire Aristote le *polymathês* autant qu'il aime Platon le *polymythês.* Quant à Colet, sur la foi d'une lettre de 1499 où Erasme le compare à Platon, et en raison de sa correspondance avec Ficin, on l'a trop vite annexé à l'Académie ; mais voici que Sears Jayne, au terme d'un travail fouillé sur ses annotations en marge de Ficin, voit en lui un disciple d'Aristote [20]. Pic de la Mirandole, dont More lut très tôt les *Opera Omnia,* et dont il fut l'introducteur dans les lettres anglaises, avait l'ambition, rappelons-le, de concilier Aristote et Platon, tâche à laquelle s'était déjà attelé Boèce, autre auteur que More fréquente volontiers. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, même dans ses années érasmiennes (en gros jusqu'à 1520, date où son milieu est atteint par le défi de Luther), on ne puisse dire si More est plus près d'Aristote que de Platon, pas plus qu'on ne peut l'affubler d'épithètes restrictives comme épicurien ou stoïcien, thomiste ou scotiste, chartreux ou franciscain. Le miel qu'il distille, pour son propre usage comme dans ses écrits, est tout sien, à la fois thym et marjolaine.

Vous attendez sans doute quelques mots sur l'*Utopie,* l'île mystérieuse de Nulle-Part où M. Céard doit nous conduire bientôt pour un bref safari. L'édition yaloise a dressé un bilan minutieux des emprunts faits par More aux classiques latins et grecs. La mention de Platon dès la première page est plus qu'un grand coup de chapeau au planiste par excellence ; l'hommage tacite s'étend à maint petit détail qui n'est pas sans lien avec la vision d'ensemble : le dialogue morien, comme celui de la *République,* a pour cadre une résidence privée dans un port de mer, et il suit immédiatement une cérémonie religieuse [21]. Quiconque a utilisé le commentaire de Yale, et pris connaissance d'articles ultérieurs portant sur la justice, idéal commun à nos deux architectes, ou sur le plaisir, indispensable ressort de leurs sociétés [22], est à l'abri de jugements simplistes tels qu'on en lit encore dans des ouvrages de spécialistes [23]. Enfin j'espère qu'avant longtemps, avant peut-être la parution des Actes de ce stage, André Prévost nous aura donné son édition française de l'*Utopie* copieusement annotée par le philosophe et théologien professionnel qu'il est.

Réservant donc le chef-d'œuvre de More, et soucieux de ne pas répéter dans cette aula académique ce que j'ai dit au grand public sous le pavillon de Seghers [24], je vais emprunter à ses autres écrits quelques citations éclairantes. D'abord, un passage de l'*epistola ad Dorpium,* contemporaine du livre II de l'*Utopie.* Dans un éloge d'Aristote publié en 1510 [25] le jeune louvaniste Martin van Dorp a énuméré six commentateurs du Stagirite. More paraît les connaître tous et un chacun. A la liste il ajoute même un septième nom, Joannes Grammaticus. Mais, poursuit-il « revenons-en

à Aristote lui-même. Moi aussi je le situe au-dessus du grand nombre ; seulement, avec lui, j'aime aussi ce grand nombre. Toi, au contraire, à en juger par ton discours, non content de le placer au-dessus du grand nombre, tu le chéris au point qu'il te tient lieu de beaucoup d'autres, si ce n'est de tous les autres. De toute façon, cet Aristote même ne te livrera jamais tous ses secrets si tu ne sais pas bien le grec [26]. »

A ces théologiens férus de dialectique, More recommande les *Meteorologica* d'Aristote, avec le commentaire qu'en a donné Alexandre d'Aphrodise. Notre Linacre, dit-il, prépare une édition latine de l'un et l'autre ouvrages, pour remplacer l'infidèle traduction-et-exposition du professeur padouan Gaetano Thiene, dont les interminables spéculations ne nous font pas avancer d'un pas dans l'intelligence de l'original [27].

S'adressant à des professeurs, transmetteurs de savoir, More n'a aucune envie de disputer à Aristote son titre de « plus éminent des philosophes » [28]. Cicéron lui avait décerné cette palme. Dante l'appelait « le maître de ceux qui savent ». Son ascendant est illustré par deux pages parmi les plus célèbres de la littérature anglaise, composées l'une un siècle avant, l'autre un siècle après les vertes années de Thomas More. Dans sa caravane de vingt-neuf pèlerins chevauchant vers Cantorbéry, Chaucer a mis un « clerc d'Oxford » qui

> préférait avoir au chevet de son lit
> vingt ouvrages, reliés en noir ou en rouge,
> d'Aristote et de sa philosophie,
> que riche robe, vielle ou psalterion ;
> mais bien qu'il fût un « philosophe »,
> il n'avait pas beaucoup d'or dans son coffre [29].

C'était la fin du XIV^e^ siècle. A la fin du XV^e^, les clercs d'Oxford se nommaient Grocin, Colet, Erasme lui-même qui y passa de bonnes semaines à l'automne de 1499. Savoir en vue de bien dire et de bien vivre leur suffisait. Mais vers 1590 Christopher Marlowe emprunte au même Moyen Age la figure d'un clerc qui, lui, voulait de l'argent plein ses coffres. Au lever du rideau, on trouve son *Doctor Faustus* insatisfait de son savoir, avide d'avoir et de pouvoir. Cette logique qu'il va déserter pour l'alchimie, il l'a pourtant goûtée jadis avec transports, comme le lui rappelle une voix de sagesse :

> ...Settle thy studies, Faustus,
> and live and die in Aristotle's works.
> Sweet Analytics, 'tis thou hast ravished me ! [30].

Aristote est donc, même aux yeux d'un public élisabéthain, « le philosophe », pour le meilleur et pour le pire ; cela lui vaut les quolibets, comme d'être chevauché par la prostituée dans l'art des cathédrales et les enluminures des livres d'heures.

Sa royauté universitaire le désigne à la colère des réformateurs. Ayant cité ailleurs quelques textes où More défend la scolastique, et spécifiquement l'aristotélisme de S. Thomas contre Luther et Tyndale, je glanerai aujourd'hui deux références qu'il fait à Platon, l'une en 1520

dans une lettre virulente contre Germain de Brie, l'autre en 1534 dans le *Dialogue du Réconfort* composé en prison. De Brie, versificateur pillard, a invoqué l'autorité d'Homère et de Virgile à propos de noblesse de naissance ou d'éducation. « Je respecte hautement l'un et l'autre de tes poètes, rétorque More, mais pas assez pour qu'à eux deux ils comptent autant pour moi, sur ce point, que le seul Platon [31]. » Ce point, c'est la notion de *vera nobilitas*, dont More emprunte la définition à la *République*.

A la Tour, parlant par la bouche du vieil Antoine, qui veut convaincre son jeune interlocuteur que les terres au soleil sont un bien aussi éphémère que les écus dans l'escarcelle, More écrit : « Si l'univers entier était doté d'une âme raisonnable, comme se le figurait Platon [32], le terrain sur lequel un seigneur bâtit son château s'esclafferait en l'entendant se vanter que lui et ses descendants sont à jamais les maîtres de ce domaine. » Il n'y a pas plus de malice ici que dans les boutades comparant l'Eglise toute spirituelle de Luther aux Idées de Platon — désormais du reste, c'est à l'Utopie que l'on se réfère, et non à Platon, pour parler de projets irréalisables et de cités nébuleuses. L'hypothèse du penseur devient, ou demeure, une recette très utile à l'artiste. More emprunte à Platon cette ressource tout comme, dans le même dialogue, il emprunte à Esope le privilège de faire parler les animaux.

Peut-être, en somme, More traite-t-il Platon plus en poète inspiré qu'en sûr guide vers la sagesse, comme d'aucuns font aujourd'hui pour un Teilhard de Chardin. Disciple de la Vérité incarnée en Jésus-Christ, il est convaincu que le Maître de l'histoire, qui « tient dans sa main le cœur des rois » [33], y tient aussi le cerveau des philosophes, et que, comme le dira Péguy, « les rêves de Platon » et « les règles d'Aristote » ont marché pour lui tout autant que les légions de César. Dans sa vie, et surtout dans sa fin, More a été souvent comparé à Socrate, ce qui nous fait remonter à la source même de cette veine grecque qu'il a exploitée avec tant de ferveur, et de discernement.

Germain MARC'HADOUR,
Université catholique d'Angers.

1. Causerie donnée au petit amphithéâtre du bâtiment d'enseignement de l'Université Catholique de l'Ouest, Angers, le dimanche 15 juillet 1973.

2. L'article ainsi intitulé parut dans *La Nouvelle République* du 17 août 1957.

3. L'expression *aetas aurea* se trouve deux fois coup sur coup, le 15 puis le 21 mai 1515 (ALLEN, ep. 333 et 335), dans des lettres qu'Erasme écrit à Londres. Entre ces deux dates, le 17 mai, son ami londonien est arrivé à Bruges pour la conférence diplomatique qui lui fournira l'occasion de mettre en chantier l'*Utopie*.

En ce même mois de mai, Charles Bovelles et Nicolas Bérault correspondent au sujet de Platon et Aristote : le texte de leurs lettres, distribué aux congressistes de Tours, fait l'objet d'un article de M. Chomarat dans *Moreana* n° 41 de février 1974.

4. Dans *Souillure et pureté*, ouvrage collectif publié sous la direction de Michel ADAM, E. Privat, 1972, p. 49. L'article occupe les pages 38 à 60.

5. *Thomas More, ou la sage folie*, collection Philosophes de tous les temps, n° 76, Paris, 1971, pp. 151-153.

6. « doctrinam quae cum virtute conjuncta sit » (E. F. ROGERS, *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton, 1947, p. 128, ligne 8).

7. A. JAGU, « *Souillure...* », p. 49. Sa passion d'instruire et d'expliquer est ce qui pousse Tyndale à substituer le prêche à la liturgie, et ce qui fait de lui un infatigable traducteur des livres saints. More, soucieux lui aussi de parler à l'intelligence, fait toutefois une large place aux sacrements, à la musique sacrée, aux images, aux gestes et autres démarches (comme le pèlerinage) qui engagent le corps tout entier, et qui unissent la chair à l'esprit dans les rapports entre l'homme et Dieu.

8. *Aristote naturaliste*, de Maurice MANQUAT, Cahiers de Philosophie de la Nature, Paris, Vrin, 1932, 128 pages.

Les *Mélanges Diès* (Vrin, 248 pages), rassemblés par les soins d'A. Jagu, qui y présente pour sa part « la conception platonicienne de la liberté ». Pierre Mesnard, encore Algérien, y regarde « le Socrate d'Aristophane » avec les lunettes de Kierkegaard. Joseph Moreau, de Bordeaux, y éclaire « l'idéalisme platonicien » par des références à Kant et Berkeley, à Leibniz, Descartes et S. Thomas d'Aquin.

9. Edition de Yale, p. 86/11, où Morus dit à Raphael Hythlodaeus : « Cum tuus censeat Plato respublicas ita demum futuras esse felices si aut regnent philosophi, aut reges philosophentur... »

10. Une note très fouillée d'Edward SURTZ (*éd. cit.*, p. 349) fournit huit références à l'œuvre d'Erasme, qui jamais ne traduit la phrase de façon identique.

11. On en trouvera le texte dans ALLEN, ep. 2432. C'est la seconde édition du philosophe, et l'imprimeur en est Bebel. L'exemplaire exposé appartient à la troisième impression. Bebel, 1550.

12. Texte dans ALLEN, ep. 1402. Ce *Nux* fit l'objet d'éditions dans plusieurs villes.

13. On trouvera ces textes en latin et en version anglaise dans Moreana n° 2 (février 1964) pp. 5 sq., et n° 14 (mai 1967), pp. 37 sq.

14. Le texte occupe 10 longues pages (471-480) et 352 lignes dans ROGERS (cité note 4 *supra*), ep. 196.

15. *Ed. cit.*, p. 40, lignes 15-22.

16. Dans l'*Index generalis operum Erasmi* affixé à la monumentale édition de Leyde, Aristote s'adjuge 24 paragraphes, dont tel ou tel critique l'usage abusif fait du « philosophe ». Platon et le platonisme font l'objet de 28 références, dont aucune n'est proprement hostile.

17. « ... nemoque philosophus nisi vere philosophus, id est pius sanctusque vir, esse potest » (ligne 38).

18. Linacre dédia son opuscule à Henry VII, écrit Erasme à De Brie le 30 janvier 1531 (ALLEN, ep. 2422). En fait ce fut au prince Arthur, fils aîné du premier Tudor.

19. Il parle à Colet de Grocin comme « solo, dum tu abes, vitae meae magistro », et de Linacre comme « studiorum praeceptore » (ROGERS, ed. cit. p. 9 lignes 67-8).

20. Sears JAYNE, *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford, 1963. Un autre jugement d'Erasme intrigue les biographes. Il attribue à Colet une animosité marquée à l'endroit de S. Augustin (ALLEN, ep. 1221) : or Colet cite ce Père plus fréquemment qu'aucun autre.

21. L'édition de Yale (p. clvi-clxv) passe en revue la dette de More envers Platon et Aristote, Plutarque (dans ses vies de Lycurgue et de Solon en particulier), Lucien de Samosate, Tacite (surtout la *Germania*), etc.

22. Ainsi Ed. QUATTROCRI, « Injustice as the theme of Utopia Book I », Judith JONES, « The *Philebus* and Utopian hedonism » et M. M. LACOMBE, « La sagesse d'Epicure dans l'*Utopie* », pour nous en tenir à un seul numéro de *Moreana*, le n° 31-32 de novembre 1971.

23. Pour Jacques Poujol, présentant *La Monarchie de France*, de Claude de SEYSSEL (Paris, d'Argences, 1961), le contraste entre ce traité et le roman politique de More « illustre à merveille l'antithèse de deux traditions héritées de l'antiquité, celle de Platon et celle d'Aristote » (p. 34).

24. *Thomas More*, pp. 66-70, « T.M. entre Platon et Aristote ».

25. *Oratio in laudem Aristotelis*. Valla y est si âprement attaqué, dit More, qu'on pourrait l'intituler aussi bien « vitupération contre Valla » que panégyrique d'Aristote (ROGERS, p. 63, lignes 1268-70).

26. Je paraphrase un peu, faute de pouvoir serrer ce latin qui paraît pourtant facile : « Ad Aristotelem ipsum venio, quem et ego ut supra multos, ita cum multis amo ; quem tu in memorata oratione tua videris non supra multos modo, sed pro multis quoque, atque adeo pro omnibus amplecti. Hic ergo ipse non poterit totus tibi sine Graecarum peritia litterarum innotescere. » (ROGERS, p. 64, lignes 1288 sq). J'ai révisé la traduction que j'en offrais dans *Saint Thomas More*, coll. « Ecrits des saints », Namur, 1962, p. 11, sans être encore satisfait. *Multi*, est-ce *polloi*, beaucoup, ou *hoi polloi*, la multitude ?

27. « ... ad Aristotelis interim sensum ne gry quidem ! » (*op. cit.* ligne 1337). *Ne gry* décalque οὐδὲ γρύ, « rien du tout ».

28. « Philosophi praestantissimi » (ROGERS, *ibid.*, ligne 1315).

29. A clerk there was, of Oxenford also
That unto logic hadde long igo...
For him was liever have at his beds head
Twenty bookes, clad in black or red,
Of Aristotle and his philosophie
Than robes rich, or fithele or gay sautrie ;
But all be that he was a philosophre,
Yet had he but little gold in coffre.
(*Canterbury Tales*, General Prologue lines 285-6, 293-8).

30. *Doctor Faustus*, scène initiale, tout début.

31. « ... quorum etiamsi utrunque valde suspicio, nunquam tamen hactenus apud me valebunt, ut ambobus hac in parte tribuam, quantum uni tribuam Platoni. » (ROGERS ed. cit. n° 86, p. 232, lignes 715-18). N'oublions pas la circonstance : More veut mettre à leur place de poètes des auteurs que son adversaire plagiait et idolâtrait.

32. « Oh, cousin Vincent, if the whole world were animated with a reasonable soul (as Plato had weened it were)... » (*English Works*, 1557, livre III du *Dialogue*, ch. 6, p. 1219).

33. « Cor regis in manu Domini », ces mots du Livre des Proverbes (21. 1) viennent sans cesse sous la plume de More prisonnier. Erasme lui aussi les cite volontiers, au moins 3 fois dans la seule année 1528 (ALLEN, *ep.* 1976, 2013, 20 5).

ARISTOTE ET PLATON DEVANT GUILLAUME BUDÉ

Parler de Guillaume Budé dans le cadre d'un colloque consacré à *Platon et Aristote* est une entreprise marginale. Il ne peut s'agir en effet de situer la pensée de Budé en face de celles de Platon et d'Aristote. Car le budéisme n'est pas une certaine combinaison, un certain dosage de ces éléments, — eux-mêmes complexes et entremêlés. Il résiderait plutôt dans une certaine manière de regarder, et en fin de compte de dédaigner ceux-ci. Nous aurons donc seulement à préciser ici ce que dit Budé de Platon et d'Aristote. Nous voudrions saisir sous quel regard un homme comme Budé, qui ne cesse de se dire et de se vouloir philosophe, tient Platon et Aristote.

La particularité de notre sujet tient à l'ambiguïté des termes *philosophe* et *philosophie*. Budé les entend toujours au sens étymologique. Le philosophe aime et recherche la sagesse, sans que celle-ci soit suspendue à quelque spéculation de l'esprit. Car, d'avance il sait où elle réside, et n'a en quelque sorte qu'à la cueillir. La foi du chrétien en effet est confiance dans une *parole*, et dans une *Ecriture* qui a fixé cette parole. Le livre de Dieu est là ; il n'est que de l'ouvrir, et ses trésors apparaîtront, ruisselleront de façon inépuisable. Les textes les plus brillants, les temps les plus forts des trois œuvres les plus importantes de Budé (au point de vue philosophique, il s'entend), le *De asse* (ou plus exactement l'épilogue du *De asse*), le *De studio*, le *De transitu*, sont des éloges de la Bible [1]. Et l'éloquence de tels passages fait apparaître que Budé, en tant qu'artiste, était mieux accordé aux beautés de la Bible (singulièrement à celles de l'Ancien Testament) qu'aux beautés dites « classiques » qui donneront à la Renaissance son style dominant. Ce goût est en parfaite harmonie avec sa pensée.

Le héros central de la mythologie de Budé est Salomon (ou le pseudo-Salomon des livres sapientiaux), celui qui a tout expérimenté, tout possédé, et qui sait le vrai prix de toutes choses. En l'épilogue du *De asse*, à la question de savoir quelles sont les vraies richesses, Budé prend Salomon pour arbitre, et répond par cette citation de l'*Ecclésiaste* VII, 25, dans le latin de la Vulgate :

> « Lustravi universa animo meo ut scirem et considerarem et quærerem sapientiam et rationem, et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium [2]. »

Ainsi se confondent science et piété.

L'exercice philosophique par excellence est donc la *commentatio* des saintes lettres. Or celles-ci sont en fait un discours sur Dieu, et un discours sur son Christ, qui accomplit les promesses de Dieu, et en qui tout est possédé, tout est connu dans une lumière qui préfigure la clarté du ciel. On sait que le *De transitu* développe ce thème en des termes d'une étonnante puissance incantatoire. La philosophie est donc à proprement parler une théologie et une christologie.

La vraie philosophie du moins (*vera, germana*)... Car l'antique, la païenne, l'humaine, nous a certes légué aussi des spéculations sur la sagesse. Ainsi il y a *deux philosophies*, la profane et la divine. La première est presque toujours suspecte ; de toutes manières elle est insuffisante, parce qu'il n'est pas de commune mesure entre les efforts incertains de la raison humaine et la parole de Dieu. On trouve chez Guillaume Budé un sens aussi aigu de la disproportion de l'humain au divin que chez un Pascal. C'est ce dont témoigne cette citation de Grégoire de Nazianze qui tient une place centrale dans l'épilogue du *De asse*, et qui exprime de façon éclatante la nécessité pour l'intellectuel chrétien d'accomplir sa conversion [4] de la philosophie des hommes à celle de Dieu :

> « Je n'avais jusque là eu souci que de la culture, de toute la culture, — celle de l'Orient et celle de l'Occident, — et de la gloire lumineuse de l'Athènes grecque. Mais à peine avais-je eu le bonheur, au prix d'un long effort, de l'acquérir, que je l'abandonnai affligée devant les pieds du Christ. Car devant la parole de Dieu tout langage humain est relatif et fugace... »

Nous allons donc parler de Platon et d'Aristote du sommet de ces certitudes, et en quelque sorte sous le signe de la vanité. Car vaines sont les questions que nous pouvons nous poser au sujet des appartenances ou des parentés philosophiques, puisque, devant le Livre de Dieu, devant l'image du Christ crucifié (et l'on sait que la théologie de la croix prédomine dans le *De transitu*), et devant les tragiques sommations de la mort et du Jugement, la philosophie des hommes entre dans l'enfoncement, écrasée en quelque sorte dans l'ombre.

⁂

Aristote et Platon sont pour Guillaume Budé deux immenses génies, deux géants, pour ainsi dire, parce que ce sont l'un et l'autre des esprits encyclopédiques. (Notons toutefois que même hommage est rendu aussi à Cicéron.) Au livre I du *De philologia*, après avoir déploré l'émiettement en disciplines diverses de ce qui avait été la philosophie (*una illa amplaque professio philosophiæ*), il leur rend hommage en ces termes :

> « De cette sagesse dont nous chérissons et vénérons la majesté... il nous reste les œuvres d'Aristote, dans lesquelles il est permis de contempler la grandeur de cette sagesse et son image (*in quibus magnitudinem ejus sapientiæ intueri effigiemque licet*) mais celle-ci est aussi exprimée de façon éclatante dans celles de Platon (*illam vero & in Platonicis expressam & eminentem*), ce sont ces deux-là surtout qui sont philosophes... [5] »

Notons toutefois qu'Aristote ne figure pas sur la liste des grands écrivains de la Grèce (Démosthène, Platon, Thucydide...) à la fin du *De philologia* II [6]. Et nous allons voir que partout, sous la plume de Budé, les deux grands philosophes sont l'objet d'une inégalité de traitement aussi énorme que constante.

⁂

Budé a beaucoup pratiqué Aristote. Sa correspondance ne laisse aucun doute à ce sujet. Dans une lettre qu'il adresse à Jean Lascaris le 14 mars 1510 [7], il se déclare plongé dans une très ancienne Dialectique (qui ne peut être l'*Organon*, dans l'édition aldine de 1495, — il s'agit plutôt d'un manuscrit prêté par Lascaris). Il lit encore le *De anima* et la *Métaphysique*. Ces textes lui donnent du fil à retordre ; il aurait, dit-il, besoin de commentaires pour éclairer sa lecture.

En 1515 ce déchiffrage ingrat porte ses fruits, et Budé manifeste sa compétence en intervenant dans l'interprétation du mot ἐντελέχεια [8]. Il est parti de l'interprétation que Cicéron donne du mot dans le *Songe de Scipion* et dans les *Tusculanes* I ; il confronte cette lecture avec celle des interprètes anciens et modernes. Il prend parti contre Cicéron. On pourra se reporter sur cette question à l'article de H. Busson paru dans les *Mélanges Chamard* [9]. Busson signale que l'interprétation de Budé ouvrait la porte au matérialisme, alors que celle de Cicéron se conciliait mieux avec le christianisme. Mais Budé, dans ce débat philologique, opère en philologue, et n'a d'autre souci que celui de l'exactitude scientifique, c'est-à-dire de la conformité avec l'intention d'Aristote.

Le 23 avril 1520, dans une lettre à Vivès [10], Budé propose, sans grande conviction d'ailleurs, un éclaircissement possible à un passage très difficile d'Aristote (au ch. v du περί ἑρμηνείας). La même année, le 2 mai, la célèbre lettre à Pierre Lamy [11], qu'Abel Lefranc a partiellement traduite et commentée, montre Budé très occupé à la lecture d'Aristote, et à la critique des interprètes et traducteurs modernes de son œuvre (Bessarion, Argyropoulos, Thémiste).

Enfin Budé entre à son tour dans le jeu de la traduction en donnant en 1526 une édition du *De mundo*. Or ce travail se situe dans la période la plus chargée de sa vie (il est depuis 1523 à la fois maître des Requêtes et prévôt des Marchands de Paris), — ce qui indique clairement qu'il pratiquait couramment Aristote. Il déplore dans sa préface d'avoir travaillé sur un seul texte imprimé sans pouvoir contrôler celui-ci par des manuscrits de filière différente. Le *De mundo* devait l'intéresser, nous semble-t-il, comme une sorte de *summula* de la vision aristotélicienne de l'univers. Il dédie cette traduction à son élève préféré Jacques Toussain. Et, fait remarquable, il éprouve le besoin de joindre au texte aristotélicien, comme un second volet, un autre *De mundo*, attribué à Philon d'Alexandrie. Or il discute cette dernière atribution, ne trouvant, dit-il, dans le texte, aucune

marque de la pensée juive, mais au contraire, et à la fois, la manière d'un écrivain de culture grecque, et un accord remarquable avec la Révélation. Le livre de Philon propose en effet un monde qui a eu commencement et qui est soumis à altération. Ainsi ce second *De mundo* du prétendu Philon offre comme la vision « initiée », face à la vision profane présentée par le premier. Les lignes de Budé nous ont paru dignes d'être citées, comme modèles de « critique interne » des textes :

> « J'ai cru devoir joindre au livre d'Aristote ce livre de Philon comme Thésée à Hercule, ou plutôt comme à l'Aristote profane un Aristote initié. Car sur le même sujet, et sous le même titre, il me semblait offrir presque autant de pertinence et de science. Toutefois le Philon qui a écrit *De mundo*, dans sa façon de parler du monde et d'argumenter sur sa fin ou son éternité, est moins, à mon sentiment, un nourrisson de la philosophie hébraïque qu'un disciple des Grecs, et qui entend bien paraître tel. Le fait est qu'il embrasse délibérément des opinions qui s'accordent moins avec l'école juive qu'avec la religion révélée [12]. »

On voit combien Budé prend ses distances à l'égard de la pensée aristotélicienne.

Aristote est donc un auteur très important, dant la science s'étend à tous les domaines de la nature (*Aristoteles de naturalibus...*). Mais à quoi bon cette science si elle n'a rien à dire sur ce qui seul importe, sur les choses divines ? Or, dans la lettre à Pierre Lamy que nous avons citée *supra,* Budé se plaint précisément qu'Aristote n'apporte en ce domaine rien d'utile :

> « En ce qui concerne Aristote, je reconnais combien dans les choses humaines et dans le domaine de la spéculation, en un mot dans l'étude des choses périssables, et dans l'ordre mathématique, il a révélé un esprit pénétrant, remarquable et complet. Mais il n'en est pas de même dans le domaine des choses éternelles et célestes. Il me paraît en effet avoir consacré peu d'attention et d'application à ces dernières, et s'y être adonné avec peu de bonheur. Ce qui peut le prouver, c'est la lecture de la *Métaphysique...* » (trad. Abel Lefranc).

De même, dans l'épilogue du *De asse*, où les différentes sectes anciennes sont, comme par une suite de vignettes, illustrées par les paysages symboliques [13] (— le stoïcisme par des défilés rocheux où l'on s'agrippe et où l'on use tristement sa vie, — l'épicurisme par d'aimables jardins où des bassins charmants créent un monde d'illusions et de voluptés), le péripatétisme évoque une sorte de labyrinthe dont aucune piste ne mène au but : promenades qui s'embrouillent et s'égarent ! efforts de raisonnements qui se perdent en nuées ! *Erraticas et expatiantes ambulationes Peripateticorum, qui tantam vim disserendi in nugis consumpserunt...* Il n'est donc pas étonnant que Budé n'utilise à peu près jamais Aristote quand il traite des sujets qui sont pour lui importants. Aussi, dans le *De studio* et le *De transitu* se borne-t-il à lui emprunter des définitions, — celles de la philosophie et de la théologie [14].

De cette défiance à l'égard d'Aristote, Platon sera-t-il en fin de compte le bénéficiaire ?

⁂

Platon n'est pas nommé dans la correspondance de Guillaume Budé ; ce qui a fait songer à Abel Lefranc [15], commentant la lettre à Pierre Lamy du 2 mai 1520, qu'il le dissimule par prudence. Nous ne le pensons pas. Guillaume Budé sait fort bien parler de Platon dans ses livres, et dans les termes les plus clairs. Mais la lecture de Platon dut lui donner beaucoup moins de peine que celle d'Aristote, et c'est de ses difficultés qu'il entretient le plus souvent ses amis dans sa correspondance.

Platon représente pour Budé le plus haut sommet de la philosophie non chrétienne : *columen et decus philosophiæ nominis* [16]. Il est « le Moïse attique » [17]. Son nom est même souvent employé comme une sorte de superlatif : ainsi Salomon est dit « le Platon des sages » [18], les Pères de l'Eglise sont les Platons du christianisme (*orthodoxiæ philosophiæ Platones*) [19]. « Platon, bien qu'il ne soit pas des nôtres... » semble-t-il penser avec une admiration mêlée de regret, « vir ille summus et ut eo tempore divinus » [20] !

Dans le *De asse*, l'évocation des différentes sectes antiques, dont nous avons parlé déjà à propos d'Aristote, s'achève par un éloge de l'Académie (*illa famigerata academia*) où se trouvent répandus les trésors d'une authentique sagesse, — sagesse cachée, certes (*non tractanda*), mais qui ne s'en laisse pas moins deviner et respirer (*odoranda*).

Dans le *De studio*, l'influence de Platon se situe à plusieurs niveaux. Le *De studio* est un livre de maïeutique ; il emprunte au *Théètète* l'idée de l'accouchement, de l'éveil, de la culture des esprits [21]. Notons que dans le traitement du sujet Budé adopte un vocabulaire tout cicéronien, le Cicéron que Budé pratique le plus volontiers étant précisément celui qui est dans le sillage de Platon. D'autre part, au fil du livre, on trouve un nombre considérable de références à Platon. Budé emprunte au *Phèdre* l'image du char attelé de deux chevaux [22] ; il la cite et la commente longuement. Il fait aussi une large place au mythe de Prométhée tel que l'exploite le *Protagoras* [23]. Il cite le *Banquet* [24], le *Phédon* [25], les *Lois* [26], la *République* [27]. Une telle profusion laisse à penser que vers 1532 Budé possédait une connaissance très étendue du maître grec, et qu'il en était comme imprégné.

Dans le *De transitu*, où l'on trouve encore référence au *Phédon*, au *Phèdre*, à la *République*, à l'*Apologie de Socrate* [28], et *passim* des allusions plus générales aux dialogues ou à la personne de Socrate [29], Platon est proposé à l'admiration des chrétiens. Son sens du divin fait honte à ceux qui ne sont disciples du Christ que de nom.

Il est incontestable que dans ces deux derniers livres la connaissance de la philosophie antique (qui était sans doute relayée auparavant par les Pères) s'est approfondie et nuancée. L'évolution de certains mots tend aussi à le prouver. Les mots *academia, academicus* qui désignaient en 1515 le platonisme, stigmatisent dans le *De transitu* le scepticisme de la Nouvelle

académie [30]. Le mot *platonici*, dans de nombreux cas, ne désigne pas les disciples du plus parfait des philosophes, mais les néo-platoniciens du IIIe siècle, les Plotin et les Porphyre [31]. Et il est curieux de constater que Budé se fait en quelque sorte une mentalité patristique. Il fait sienne la querelle des Pères contre les païens qui sont restés fidèles au paganisme après la venue du Christ, contre les platoniciens que Platon n'a pas conduits au Christ. Le mot *platonici* revêt alors un sens péjoratif [32]. Budé règle pour ainsi dire avec ces « attardés » un compte personnel. Par un phénomène culturel qui nous semble caractéristique de sa génération, mais qu'il représente éminemment, il se comporte comme un soldat du Christ dans le creuset de la culture des IIIe et IVe siècles.

*
**

Or il n'est pas d'accommodement entre la philosophie profane et le christianisme, entre l'Hellénisme (quel que soit son degré de pureté et de perfection) et la Révélation, en laquelle est donnée, axiomatiquement, la vérité. Aussi n'y a-t-il pas, au sens où l'on l'entend généralement, de « philosophie chrétienne ». Le chrétien n'a pas d'autre philosophie que la contemplation du plan de Dieu (*theurgia*) à partir de la *lectio divina*. Sans doute la pensée des Anciens doit-elle être étudiée ; mais son étude ne constitue qu'une formation de l'esprit, une sorte de propédeutique. Elle ne saurait entrer dans aucune combinaison avec le don de Dieu ; elle lui est irrémédiablement étrangère (*externa*). Les deux philosophies, celle des hommes et celle qui vient de Dieu sont incommensurables [33].

Telle est la dialectique propre à Budé. Il fait alterner, dès qu'il s'agit d'apprécier les choses humaines et profanes, l'éloge et le mépris. Admirable est la philosophie grecque si on la regarde à niveau d'homme, méprisable si on la replace sous la lumière de Dieu. Elle est utile, bonne souvent, et, dans le cas de Platon, aussi bonne qu'il est humainement possible. Mais, au regard de Dieu, elle n'est encore qu'une *pseudo-philosophie*. C'est ce qu'exprime, dans le *De studio* [34], la fable de la femme de Ménippe, empruntée à Philostrate. Ménippe avait épousé une étrangère d'une grande beauté et d'une prodigieuse richesse ; mais ce n'était qu'un spectre envoyé par Hécate pour le séduire et le perdre...

Ainsi Budé nous égare souvent en d'apparentes contradictions, ne cessant de « choquer » les aspects opposés de la vérité, et représentant la philosophie antique tantôt comme une préparation au christianisme, tantôt comme son symbole, tantôt comme une puissance d'illusion et de mensonge. Le but de cette dialectique n'est autre que d'arracher l'esprit à la terre et à lui-même, pour le faire aspirer à la contemplation (*philotheoria*) [35]. Guillaume Budé, qui n'a cessé d'encourager ses contemporains à l'étude, et qui s'est lui-même tué à l'étude, a fait de l'étude même, de « l'activité philosophante » en particulier, l'objet même de sa réflexion. Le budéisme est une théorie de la culture, qui, paradoxalement, vise à instaurer un mode de vie et de connaissances contemplatives, où précisément s'abolit l'intermédiaire culturel. A cette limite idéale, Platon rejoint dans l'ombre l'inutile Aristote.

Marie-Madeleine DE LA GARANDERIE,
Université de Nantes.

N. B. : Pour Guillaume Budé nous renvoyons, sauf indication contraire aux *Œuvres complètes* de 1557, dont le tome I comprend sous le nom de *Lucubrationes variae* les textes les plus utiles à notre sujet ; le tome II est constitué par le *De asse*, le tome III par les *Annotationes ad Pandectas*, et le tome IV par les *Commentarii linguae graecae*.

1. Cf. II, pp. 292-3 *(De asse)* ; I, p. 22 *(De studio)*, et pp. 156-157 et 239-240 *(De transitu)*. Budé semble osciller entre la conception des quatre sens de l'Ecriture, et celle de la richesse inépuisable des significations (Ecriture - Protée).

2. Cf. II, p. 285. A la page 284, la sagesse, toujours d'après la même source, est dite « *initiatrix scientiae dei, et inventrix* (ou *investigatrix*) *operum ejus* ».

3. Cf. II, p. 291.

4. Le *transitus ad christianismum*. Cette notion qui sera au centre du *De studio* (notamment pp. 18-19 et pp. 24 sqq.), et donnera son titre au célèbre *De transitu*, est chez Budé plurivoque, mais postule toujours à la transcendance de la Révélation par rapport à la culture profane.

5. Cf. pp. 42-43. Budé continue en évoquant Cicéron comme l'héritier de ces grands hommes *(filius & alumnus, ac pene Graecorum haeres apud nos relictus)*.

6. Cf. I, pp. 86-87.

7. Cf. Em. LEGRAND, *Biblio. hellénique*, pp. 331-333, et DELARUELLE, *Répertoire de la correspondance de G. B.*, p. 1.

8. Cf. II, pp. 12 sqq.

9. Sous le titre : *Ronsard et son entéléchie*.

10. Cf. I, p. 290, C.

11. Cf. I, p. 303 ; et Abel LEFRANC, *Le Platon de Rabelais*, dans le *Bulletin du Bibliophile*, 1901.

Notons que la discussion sur le mot ἐντελέχεια est suivie d'une discussion analogue, mais de moindre portée, sur le mot μεσεντέριον. Là encore Budé prend parti contre Cicéron.

12. Cf. I, pp. 445 sqq. Budé ne discute pas l'attribution de ce traité à Aristote.

13. Cf. II, p. 286.

14. Cf. I, p. 22 *(De studio)*, et p. 134 (début du *De transitu*). Nous ne parlons évidemment pas des simples allusions au vocabulaire aristotélicien (que signalent des expressions comme *ut inquit Aristoteles, ut Aristoteles vocat*, etc.). Si elles ne marquent pas une influence d'Aristote sur notre auteur, elles dénotent en revanche une très grande pratique de sa lecture. On trouve encore au livre II du *De transitu* (I, p. 189) une définition de la vertu empruntée au livre X de l'*Ethique à Nicomaque*.

15. Cf. *supra*, note 11.

16. Cf. I, p. 27.

17. Cf. I, p. 19.

18. Cf. II, p. 285.

19. Cf. I, p. 4.

20. Cf. I, p. 11.

21. Cf. I, pp. 8-10.

22. Cf. I, p. 11.

23. Cf. I, pp. 12-13.

24. *Ibidem*, p. 23.

25. *Ibidem*, p. 25. Mais le *Phédon* y est l'objet d'une confusion avec le *Phèdre*, — ce qui tendrait à prouver que Budé cite de mémoire.

26. *Ibidem*, p. 11.

27. *Ibidem*, p. 12, 22.

28. Cf. I, pp. 134 *(Phédon)*, 138 (*Phèdre*, alibique), 139 et 155 *(République)*, 166 *(Apol. de Socrate)*.

29. *Ibidem*, p. 139.

30. *Ibidem*, p. 146, p. 161.

31. Cf. I, pp. 15, 17 et 140.

32. Ce mot revient fréquemment sous la plume de Budé, particulièrement au livre I du *De transitu*.

33. Cf. épilogue du *De asse*, et *De studio*.

34. Cf. I, p. 26.

35. Cf. I, p. 14 et passim *(De studio)*, et livre II du *De transitu*.

CATALOGUE DE L'EXPOSITION « PLATON ET ARISTOTE A LA BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE D'ANGERS »

par

Pierre AQUILON
(Université de Tours)

I. INTRODUCTION

L'exposition dont nous donnons ici le catalogue a été faite à partir des seules ressources de la Bibliothèque municipale d'Angers. Les lacunes qu'on ne manquera pas d'y remarquer sont imputables à ce choix que les circonstances ont dicté. Avant de la présenter, nous tenons ici à remercier Mlle Battez, conservateur, non seulement parce qu'elle a bien voulu abolir cette distance qui sépare habituellement — et de façon très nécessaire — le livre ancien de son lecteur, mais aussi pour avoir, par le dépouillement des catalogues et des fichiers, facilité une bonne part de notre tâche.

Considérant les livres ici exposés sous l'angle de la chronologie à l'intérieur des différents centres où ils ont vu le jour, et non, comme nous l'avons fait dans le catalogue du point de vue des auteurs et des titres, il nous sera possible de distinguer plusieurs phases caractérisées par la nature des œuvres (présence ou non de commentaires, origine des traductions et des gloses) aussi bien que par leur présentation et leur forme matérielle (formats, caractères).

I. 1. Malgré des lacunes parfois importantes (ainsi Henri I Estienne (1502-1520) et Simon de Colines (1520-1546), qui comptent parmi les diffuseurs les plus importants des *Commentaires* de Lefèvre d'Etaples sur Aristote, ne sont ici représentés qu'accidentellement : 222.6 a et 222.9 a), les livres imprimés à Paris sont évidemment les plus nombreux. Témoin du caractère humaniste des productions de l'Atelier de la Sorbonne, l'édition des *Epistolæ* de Platon (32.1) que Gering, Krantz et Friburger donnèrent en 1472, est intéressante non seulement par sa rareté — on n'en connaît plus de nos jours que cinq exemplaires — mais aussi parce que la traduction en est due à L. Bruni (1374-1444), dont la version des œuvres de

Platon ne fut publiée qu'une seule fois au XVe siècle (H. 13065), alors que se multipliaient les éditions ficiniennes. Ici l'élégance du latin de Bruni et le fait qu'il s'agit d'un recueil de *Lettres* — décoration de l'humaniste et modèle pour le néophyte — entrent pour une part sans doute importante dans le choix de G. Fichet, lui qui avait retenu les *Epistolæ* de Barzizius comme première publication.

Cependant, pour de longues décennies encore, la substance même du savoir est à chercher dans l'œuvre d'Aristote : les artiens de ce temps, comme leurs aînés du XIIIe siècle, écoutent le maître commenter la logique, la métaphysique, la morale, les sciences à partir de l'œuvre du Stagirite. Dès lors tous les commentateurs, anciens ou contemporains, philosophes authentiques ou professeurs laborieux, sont utiles et rentables du moment même où leur cours prétend éclairer les textes au programme. Séparer les incunables des livres parus dans le premier tiers du XVIe siècle est par là d'autant moins pertinent que, compte tenu de quelques modifications de la page de titre et d'une plus grande variété dans les lettrines, ce sont les mêmes imprimeurs et les mêmes libraires qui les ont produits. Ainsi Jean I Petit (1492-1530), le libraire le plus riche et le plus important du XVIe siècle — son nom apparaît sur plus de 1 500 titres selon les relevés de Ph. Renouard — figure ici à trois reprises. N'étant pas imprimeur, il faisait travailler de très nombreux typographes, soit avec leur matériel propre, soit avec celui qu'il leur prêtait pour la circonstance. Malgré le caractère extrêmement diversifié de sa production, qui va des livrets de piété en langue vulgaire aux imposants *Corpus juris canonici*, en passant par les *Coutumiers* et les poètes contemporains, il semble avoir une préférence marquée pour les prédicateurs du temps, Maillard, Pépin et Raulin ; d'Aristote (une quinzaine d'éditions) et de ses commentateurs, nous avons une édition de l'*Ethique à Nicomaque* (225.1), dans la traduction de Kosbein, imprimée, d'après le matériel, par l'imprimeur et libraire juré André Bocard (1491-1531). Celui-ci travailla d'abord seul ou en association avec Félix Baligault (1492-1506), comme le montrent les *Quœstiones* de Georges de Bruxelles sur la *Physique* (222.4), parues entre 1494 et 1497. Proches par le choix des textes — classiques latins, professeurs des collèges de Navarre ou de Montaigu, comme Tateret, Brûlefer, Le Maître — ils le sont aussi par un matériel qu'ils mettent en commun lorsqu'il s'agit de grands formats. Au XVIe siècle, Bocard sera l'imprimeur quasi exclusif de J. Petit pour les livres de droit civil ou canon. En 1518 Petit est associé à l'un de ses voisins de la rue Saint-Jacques, le libraire Bernard Aubry (1517-1529), grand éditeur d'ouvrages grammaticaux (Despautère, de Ponte), pour l'édition des *Quœstiones* de Buridan sur l'*Ethique* d'Aristote (225.3). En 1527, à Gilles de Gourmont (1502-1532) pour l'*Introductorium in Aristotelicam dialecticen* de John Mair (221.7). Ce libraire-imprimeur, surtout connu pour avoir imprimé ou fait imprimer à Paris des volumes entièrement en grec, c. 1507-1508, est ici représenté par deux autres commentaires sur Aristote où sa spécialité n'est pas en cause : celui de J. Mair sur la *Physique* et la *Métaphysique* s. d. (222.5) et celui d'un averroïste padouan, P. Nicoletti (Paulus Venetus) sur les mêmes œuvres (222.6), dont l'imprimeur Thomas Kees (1507-1515) travailla pour la plupart des

grands libraires de son temps, et plus spécialement pour J. Lambert (co-édit. de 222.6). Quant à Jean II Petit, associé et successeur de son père (1518-1540), son nom apparaît sur une édition des *Paraphrases* de Lefèvre d'Etaples sur la *Physique*, datée de 1533 (222.9). Elle est due aux presses de Pierre Vidoue (1510-1543) libraire juré et imprimeur, dont la production, très diversifiée, s'explique aisément si l'on rappelle que, parmi ses commanditaires figurent à la fois Jean de Brie, Conrad Resch et Jean II Du Pré, dont les préoccupations respectives étaient différentes, voire opposées. C'est d'ailleurs un fait bien établi que, sauf dans le cas où ils possèdent un matériel spécifique ou une compétence reconnue pour tel type de livres, cas du reste assez rares à cette époque, on ne distingue, parmi les productions des imprimeurs exclusivement imprimeurs aucune orientation définie. Parmi les contemporains de J. Petit, avec qui, parfois, il partagea certaines éditions, il faut citer Denis Roce (1490-1517) éditeur, ici, d'un traité de *Logique* d'A. Coronel (221.8 a) où apparaissent — au cahier n — les types si particuliers de Guillaume Le Rouge (1489-1517) qui, entre 1505 et 1515, ne travailla semble-t-il, que pour lui, faisant sa spécialité des classiques latins et des ouvrages pédagogiques du Flamand P. de Ponte. Comme celle de Roce, une partie importante de la production d'Olivier Senant (1505-1526) n'est pas datée. Outre des livres de classe (G. de Fontenay, Perottus), il vendait les travaux des professeurs de Montaigu, J. Dullaert, A. Coronel (221.8), A. Silvestre et D. Cranston (221.8 b), tandis qu'à quelques maisons de là, en cette même rue Saint-Jacques, à l'enseigne du Croissant, Hémon Le Fèvre (1509-1525) se faisait l'éditeur de deux disciples espagnols de J. Mair, G. Lax et Juan de Celaya, dont les *Expositiones* sur la *Physique* d'Aristote (222.8-8 b) sortaient des presses de Jean II Du Pré (1514-1526) et de son associé Jacques Le Messier (1515-1546). Cette spécialisation est presque un cas limite, car sur 53 livres parus chez H. Le Fèvre, 10 ont pour auteur J. de Celaya et 8 G. Lax.

Avec une moyenne de 15 titres par an, Jean Barbier (1502-1515) a été probablement l'un des typographes les plus féconds de ce début de siècle. J. Petit, Fr. Regnault, J. Huguetan s'adressaient à lui pour leurs livres de droit, de théologie et de philosophie (221.8 c), mais on trouve aussi son nom sur des Livres d'Heures et des textes humanistes. Pour clore cette première période, rappelons que Johann Higman (1484-1500), associé à partir de 1494 à Wolfgang Hopyl (1489-1522) a été le premier imprimeur des *Commentaires* de Lefèvre sur Aristote (225.2) et de plusieurs autres œuvres du grand biblien, et que cet ensemble s'inscrit au milieu des traités de Buridan, de M. Le Maître, de T. Bricot et des livres de liturgie dont ces typographes s'étaient fait une spécialité.

⁂

Les changements survenus à partir de 1535-1540 dans la présentation du livre français sont perceptibles également dans notre domaine, bien que la part de la décoration — lettrines, illustrations — y soit tout à fait réduite. Les productions d'un imprimeur-libraire comme Prigent Calvarin (1518-1566) sont représentatives de cette évoluion : alors qu'au début de

sa carrière il utilisait encore des caractères gothiques — ce sont ceux dans lesquels la plupart des livres que nous venons de citer ont été imprimés — pour les commentaires de Celaya, Enzinas,Hangest ou Bricot sur Aristote et Pierre Lombard, il donne bientôt toute une série d'*in-quarto* à destination scolaire. Parmi eux, Aristote est le mieux représenté, avec 44 éditions au moins (cf 22.7) Mais déjà on trouve chez lui, sous différents petits formats quelques *Dialogues* de Platon dans la traduction ficinienne : le *Phédon* et le *Timée* paraissent dès 1536. Cependant les *in-folio* continuent, à travers l'Europe, de rassembler, sous le même titre le texte d'Aristote — dans une ou plusieurs versions latines — et quelque grand commentaire, comme celui de saint Thomas sur le *De Anima* paru chez Jacques Kerver (1535-1583) en 1539 (224.1). Ce spécialiste du livre liturgique (au moins 50) et juridique, s'était adressé pour la circonstance aux presses de Jean Loys (1535-1547), successeur de Josse Badius. Il n'est guère surprenant de trouver, dès lors, parmi les 246 éditions portant son nom 18 éditions d'Aristote en grec ou dans la traduction latine de Périon, et plus de 50 œuvres de Cicéron, le reste étant composé, en presque totalité, par des classiques grecs et latins.

Nous touchons alors, vers le milieu du siècle, à tout un groupe de libraires ayant pour commun dénominateur la publication sous la forme d'*in-quarto,* d'une quantité impressionnante d'éditions d'Aristote, qui se caractérisent de la façon suivante : italique de c. 115 mm/20 lignes composition n'excédant guère 165 × 110 mm, à 29 11., permettant, grâce à l'emploi de feuilles de 225 × 165 mm. des marges et des interlignes assez vastes pour que les étudiants puissent transcrire le cours du professeur à même le texte. Les témoignages d'une telle pratique sont encore nombreux, et, pour peu qu'on feuillette les exemplaires de ces éditions qui nous été conservés dans bon nombre de bibliothèques municipales, on s'apercevra qu'ils fournissent parfois des renseignements inédits intéressants. Il s'agit, par exemple, de Jacques I Du Puys (1540-1589) libraire juré qui outre 16 éditions d'Aristote (cf. 221.3) et de son commentateur, le Père F. Toledo S. J. (224.2), se fit une spécialité des dictionnaires, des *Coutumiers* et des livres de philosophie politique ; de Thomas Richard (1547-1568) libraire-imprimeur, dont une partie de la production est consacrée chaque année à l'œuvre d'Aristote et à celle de ses défenseurs. Ainsi, en 1548, sur 16 titres, on relève 3 Aristote, 2 commentaires sur son œuvre, un *Abrégé,* en latin, de la *Physique* et de la *Métaphysique* par Wildenberg et le traité de Périon, *pro Aristotele in Petrum Ramum ;* le reste — Cicéron (2 éd., 1 commentaire), Horace (2 éd.), Ovide, Politien (*Dialectica*), Rivius (*De dialectica*), Vivès (*Comm. sur Virgile*) — atteste aussi clairement la destination scolaire de sa production (223.2 ; 22.7 b ; 33.6 b). Il s'agit encore de Thomas Brumen (1559-1588), libraire-juré qui, jusqu'aux alentours de 1577, n'édite que des livres en latin — classiques de l'Antiquité, rhétoriques (Soarez, Saint-Fleur), catéchismes — mais, à partir de cette date s'ouvre, dans le domaine des livrets de piété et des relations missionnaires à la langue française, sans que cessent pour autant les publications traditionnelles où Aristote (20 éd.) et ses défenseurs tiennent une place importante. Il en partage certaines avec Gabriel Buon, libraire-juré et imprimeur (1558-1595) dont le matériel apparaît dans la série 222.2 f. Connu

pour avoir été l'imprimeur de Ronsard (c. 40 éd.), Buon a mis son nom sur plus de 400 volumes où Aristote et ses compilateurs (222.10) (26), Cicéron (19), Vivès (11), Erasme (7), Despautère (8) représentent les ventes les plus sûres. Il s'agit enfin de Matthieu David (1544-1562), chez qui on recense aussi une vingtaine d'éditions d'Aristote, mais qui fut surtout l'imprimeur de Ramus représenté ici par les quatre livres des *Institutiones dialecticæ* de 1550. (33.3).

Avant d'aborder les traductions et leurs éditeurs, il convient de citer ici deux typographes spécialisés dans les livres en grec : Jacques Bogard, libraire-imprimeur (1541-1548), beau-frère et successeur de C. Néobard, le premier imprimeur du Roi pour le grec. Bien qu'il ait continué dans la même voie que lui, mettant tour à tour en lumière Aristote, Homère, Denis l'Aréopagite, Platon (32.2), ainsi que les instruments de travail y donnant accès, le titre lui échappa au profit de Robert I Estienne et passa après son départ pour Genève, d'abord à A. Turnèbe qui, n'étant pas imprimeur, dut s'associer avec Guillaume Morel (1548-1564) et enfin à G. Morel seul, Les « Grecs du Roi » sont donc représentés ici par deux éditions d'Aristote (33.6 e ; 33.6 f) dont l'une, s.l.n.d., est à coup sûr attribuable à cet atelier, en raison de la date des autres plaquettes (1559-1563) contenues dans le même recueil factice. Parmi les 306 impressions de G. Morel connues, Aristote apparaît 17 fois et Platon 15. Comme chez Bogard, texte grec et traduction latine étaient imprimés de façon à pouvoir être vendus séparément ou conjointement, selon la demande des hellénistes qui trouvaient chez lui toutes sortes de manuels, de l'*Alphabetum grœcum* aux grammaires de F. Vergara, N. Clénard et A. Caninius.

Tant en qualité de libraire-juré et d'imprimeur du roi qu'en raison de l'importance de sa production, Michel de Vascosan (1530-1577), est l'une des figures majeures de l'édition parisienne au milieu du XVI^e^ siècle. A titre d'exemple, en 1551, une quarantaine d'impressions portent son nom. En latin, en grec, en français, humanistes, grammairiens, Pères de l'Eglise, auteurs de l'Antiquité classique sortent chaque année de sa boutique. C'est comme éditeur de Louis Le Roy, traducteur d'Aristote (226.1) de Platon et de Démosthène (32.4) qu'il nous est ici connu, avec Pierre l'Huillier (1561-1602), qui semble lui succéder dans la charge d'imprimeur du Roi (226.1 a). Vascosan n'a pas dédaigné pour autant les manuels *in-quarto,* où les artiens pouvaient trouver les rudiments de l'astronomie et de la cosmographie selon Pline l'Ancien ou O. Fine (222.7 a ; 7 e). Si le chiffre de ses publications se ralentit notablement à la fin de sa carrière, par contre, la proportion des livres en français augmente ; c'est à lui par exemple qu'Amyot confie ses traductions de Plutarque. Cela correspond d'ailleurs à un mouvement général, variable selon les ateliers et sensible surtout à partir de la décennie 1570-1580. Il ne nous appartient pas ici d'en élucider les multiples causes : récession, liée à la concurrence étrangère, recherche d'un public nouveau et surtout plus vaste, saturation du marché dans certains domaines spécialisés. Il ne faut pas oublier cependant qu'il existait, dès la fin du XV^e^ siècle des maisons spécialisées dans le livre en français dont nous voyons ici les successeurs associés pour la publication de la traduction du *Banquet* par

Le Roy (32.3 ; 32.4) : Jean Longis, libraire (1524-1562) chez qui se fournissaient les amateurs de romans de chevalerie (63 éd. d'*Amadis de Gaule* sur 228 recensées par Ph. Renouard) et les praticiens en quête de formulaires (il est probable que c'étaient les mêmes d'ailleurs) ; Robert Le Mangnier, libraire (1557-1584), qui lui succède et conserve en s'adaptant au goût du jour — traductions d'auteurs italiens contemporains dues à Fr. de Belleforest, pièces historiques — la même orientation que son beau-père ; Vincent Sertenas, enfin, libraire (1534-1562) un des éditeurs de la Pléiade. Tous trois demeurent dans l'île de la Cité et tiennent boutique çà ou là « en la gallerie par où on va en la Chancellerie ». La traduction du *Criton* (32.5) par Jean Le Masle, quant à elle, s'explique sans doute par la dominante vernaculaire des productions de Jean Poupy (1574-1582), mais aussi par les origines angevines de son auteur. Ayant conservé avec sa province natale d'étroites relations, Poupy est dans la capitale l'imprimeur attitré de nombreux auteurs issus des provinces de l'Ouest, comme René Benoist, Le Loyer, Tillier, L. Vivant, M. Piguerre, Le Tort. Si enfin la production de Gilles Gourbin (1551-1590), l'un des quatre grands libraires-jurés, pour lequel Jean Savetier (1532-1562) imprime la *Theologia platonica* de Ficin (33.2), n'est ni très abondante ni très homogène — exception faite pour Génébrard et J. Sylvius — celle de Gilles Beys (1577-1595), gendre de Plantin et son facteur à Paris, marque une certaine préférence pour les œuvres de caractère philosophique (33.4).

⁂

I. 2. Trois centres typographiques provinciaux sont ici représentés : Poitiers, Angers et Lyon. La clientèle de Jean Bouyer et Guillaume Bouchet, à Poitiers — constituée par les étudiants de l'Université et les prêtres de la région — était encore, à cette époque, presque exclusivement locale. Surveillant attentivement les publications parisiennes les plus récentes qu'ils se hâtent de réimprimer, ils donnent à ce public au cours de leur association (1491-1515), outre les *Quæstiones* de P. Tateret (222.7) — probablement copiées sur l'édition parisienne d'A. Bocard (c. 1494) et reliées, dans cet exemplaire, avec celles d'A. Andreæ sur la *Métaphysique* (222.7 a) — une partie des œuvres poétiques de B. Spagnuoli, si renommé en son temps pour avoir su chanter la Vierge en hexamètres virgiliens, qu'Erasme, sans ironie lui décernait le titre de *Christianus Maro*. Quelques livres de liturgie et le *Coutumier* de Poitou complètent cet ensemble. Bien qu'elle fût également le siège d'une Université, Angers n'a pas connu, semble-t-il, en matière d'imprimerie, un semblable développement. Cependant la petite plaquette que nous exposons, sans être remarquable — il s'agit d'un aide-mémoire, en latin, de B. Coquillon, pédagogue obscur, sur les Universaux, « puisé aux sources académiques aussi bien que péripatéticiennes » et dédié à la noble jeunesse des Ecoles de la Fromagerie — doit retenir l'attention de l'historien du livre à plusieurs titres : entrée à l'époque révolutionnaire dans les collections publiques, elle a néanmoins totalement échappé aux recherches des bibliographes angevins, dissimulée, et protégée qu'elle était dans un recueil factice incomplètement analysé

par le rédacteur du Catalogue imprimé (33.6) ; ainsi porte-t-elle à cinq le nombre des productions de Julian Thoucault qui, imprimeur officiel du Corps de Ville entre 1560 et 1567, a laissé son nom sur quelques petites pièces de circonstance (édits, leçons d'ouverture), et sur un *Stille* à l'usage des praticiens du lieu. Mais elle est, à ce jour, le seul imprimé où figure le nom du libraire Pierre Peigne, connu en 1553 par des documents d'archives (cf. Dauphin-Pasquier, pp. 161-163, 199, 208). Dernier point intéressant : la marque « au Cheval Volant » dont Ph. Renouard a donné la reproduction dans son *Répertoire* parmi celles dont il ignorait le propriétaire, à partir d'un livre parisien (?) daté de 1540, est utilisée au titre de ces quatre feuillets. Comment cette contrefaçon de la marque célèbre de C. Wechel est-elle venue de Paris, si toutefois l'adresse n'est pas fictive, à Angers ? Quand son encadrement à double filet a-t-il disparu ? Nous ne saurions le dire pour l'instant ; mais sa présence sur une plaquette angevine fournira peut-être une piste.

Beaucoup moins nombreuses qu'à Paris, des éditions « gothiques » d'Aristote et de ses glossateurs ont existé à Lyon. Elles ne sont malheureusement pas représentées ici, et le premier livre lyonnais présenté appartient à la seconde phase de la typographie humaniste, celle de l'italique si largement utilisée dans les impressions de S. Gryphius, et employée dans les *in-octavo* scolaires, plus maniables mais moins aérés que leurs concurrents parisiens du format supérieur. L'une des constantes de la production de Thibaud Payen (1529-1570), que son appartenance — momentanée — au protestantisme n'empêcha pas d'imprimer Bréviaires et Missels, J. Eck et A. Désiré, c'est le livre de classe : aux grimauds, les *Auctores octo*, qu'avec le temps les maîtres remplacent par les *Colloques* d'Erasme et de Vivès, par les juxtalinéaires de Térence ; aux plus avancés, l'*Institution oratoire* et les traités de Cicéron ; aux philosophes, les œuvres d'Aristote en menus caractères et lignes serrées dans la traduction d'Argyropoulos et de Vatable. Qu'elles soient partagées avec Antoine Vincent (1536-1568), le plus grand libraire lyonnais du milieu du siècle, dont on ne connaît encore que très fragmentairement l'activité, (221.1), ou qu'il s'en charge seul (222.1 ; 223.1), T. Payen en a mis sans cesse au jour de nouvelles éditions, devenues parfois assez rares pour être inconnues des bibliographes. C'est sans doute en partie au développement des Universités protestantes et des Collèges des Jésuites dans le Sud-Est de la francophonie qu'il faut attribuer la multiplication des éditions d'Aristote dans les trente dernières années du siècle. Les *Commentaires* du Père F. Toledo sur la *Logique*, la *Physique*, le *De anima*, ont joui alors d'une grande popularité, soutenue par les nombreux Collèges de la Compagnie à travers le monde et attestée par les éditions publiées à Rome, Venise, Cologne (221.9), Alcala, Paris et même Mexico où A. Ricardo imprima, dans le collège St-Pierre-et-Paul, son *Introductio in dialecticam Aristotelis*, en 1578, et, si nous ne nous souvenions que, dès son retour à Lyon en 1574, Sibylle de La Porte, veuve du grand libraire Henry de Gabiano, avec qui elle avait émigré à Genève en 1568 pour cause de religion, avait remis entre les mains de deux de ses fils la direction de la firme, nous pourrions nous étonner

de trouver, sous son nom, devenu simple raison sociale, plusieurs éditions de ces *Commentaires* (222.11 ; 11 a) parmi d'autres ouvrages d'inspiration toute catholique. Les *Quœstiones metaphysicales* du dominicain Paulus Soncinas († 1494) qui mettent assez largement à contribution l'œuvre d'Aristote sont représentatives des productions de Pierre Landry : ce libraire dont le nom apparaît — surtout entre 1586 et 1596 — sur des *Commentaires* de l'Ecriture, des *Manuels* à l'usage des prédicateurs et quelques livres de droit, et qui entretenait avec l'Espagne, où il avait longtemps résidé, des relations privilégiées, est l'image même, dans le monde du livre, de la complémentarité de Lyon et de Genève. En effet, de même que, pour des raisons de rentabilité, Landry s'adressait aux presses genevoises — celles de F. Forest par exemple — pour l'impression de textes rien moins qu'hérétiques, de même nombre de libraires protestants installés à Genève justifiaient par l'existence d'une boutique, imaginaire ou réelle, sise à Lyon, cette adresse *Lugduni* ou à *Lyon*, complaisamment soulignée au titre de leurs livres les moins suspects de véhiculer une idéologie subversive. Nous ne tarderons pas à en avoir un exemple.

La situation de Genève comme capitale de l'Eglise Réformée a marqué d'une empreinte très profonde le contenu des livres qui y ont vu le jour. La théologie et, plus tard la politique et l'histoire l'ont toujours emporté. Humanistes et médecins furent peu édités ; cependant, grâce à Henri II Estienne (né en 1531-mort en 1598), à la fois philologue, éditeur, imprimeur, on assiste, surtout à partir de 1566, à un accroissement sensible du nombre des éditions d'auteurs anciens, latins et surtout grecs. Parmi elles, le monumental Platon bilingue de 1578 (31.3). Que la traduction de Jean de Serres, malgré les amendements d'Estienne, n'ait pas réussi à faire oublier la version ficinienne, les éditions ultérieures parues à Genève même le prouvent (C.D.M. pp 128 et 135). Au contraire le texte, établi par H. Estienne paraissait encore assez sûr plus de deux siècles après sa publication pour que les responsables de la *Societas Bipontina* l'aient retenu comme base de leur propre édition (1781-1787). 1590 est une année intéressante pour notre propos : en effet le même imprimeur, Guillaume Laymarie (né en 1533-mort en 1598), qui s'était acquis une certaine réputation pour l'impression du grec (221.2), érige à cette date deux monuments typographiques parallèles à Aristote en mars et à Platon en août. Pour s'éviter des tracasseries toujours possibles, ces deux *in-folio* se prétendaient lyonnais. L'édition d'Aristote, due à Isaac Casaubon fut partagée entre Laymarie et Jacques Bubonius, qui était sans doute également genevois, car Baudrier n'en fait nulle mention.

⁂

I. 3. C'est de Venise, le plus grand centre typographique du XVI^e^ siècle, que proviennent tous les livres italiens ici exposés. Le prestige de l'humanisme et plus encore la renommée des imprimeurs vénitiens, établie de longue date en matière d'érudition explique la présence de

ces « *in-folio* de référence » sur les rayons des bibliothèques conventuelles et universitaires en France dès la fin du XV^e^ siècle. A la différence de ce qui s'est produit pour l'imprimerie parisienne, si remarquable par la diversité des types et des présentations, autant que par celle des officines — le nom change même si le matériel et l'enseigne demeurent — on constate qu'à Venise le marché du livre est aux mains d'un nombre relativement limité de grandes familles dont le nom, illustre dès la fin du XV^e^ siècle, se maintient, tout au long du siècle suivant au titre de productions aux lignes de force remarquablement stables. Les Estienne sont à peu près les seuls qu'on puisse opposer aux Scoto, aux Giunta, aux Torresani ; mais comment comparer la stabilité de ceux-ci aux vicissitudes topographiques et commerciales de ceux-là ?

Parmi les différents imprimeurs auxquels fit appel le libraire Alexander Calcedonius (1496-1506), spécialiste des grands commentaires sur Aristote, Petrus de Quaerengiis, de Bergame, imprima celui de saint Thomas sur la *Métaphysique*, en 1502 (223.3). Les illustrations, autres que techniques étant rares parmi ces textes austères, où l'on ne rencontre guère que schémas et diagrammes, il vaut la peine de mentionner, outre la marque de Calcedonius, la gravure représentant *Averroès terrassé par l'éloquence de saint Thomas* (Essling II. p. 295) utilisée pour la première fois en 1496, et réemployée à l'incipit de divers *Commentaires* par Quaerengiis avant d'être copiée au moins deux fois jusqu'en 1539. La production de ce typographe est assez diversifiée pour que l'on rencontre chez lui des philosophes certes, mais aussi des médecins, des humanistes, des poètes et des livrets de dévotion en langue vulgaire.

Les classiques — Térence, Sénèque — et leurs commentateurs forment l'essentiel de la production de Bernardinus de Choris (1489-1492) soit seul, soit en association (1489-1491) avec Simon de Luere (1489-1519). L'édition des œuvres de Platon (31.1) traduites par M. Ficin, lui a été commandée en 1491 par Andreas Torresanus, de Asola (1484-1527) ; cependant, la variante qui figure au colophon de certains exemplaires, et où son nom apparaît seul est la preuve de l'indépendance de cet imprimeur dont la production se répartit, au cours des décennies suivantes, entre les livres de dévotion en italien et les ouvrages érudits à lui commandés par des libraires spécialisés ; ainsi en 1503, les *Commentaires* de Duns Scot sur la *Métaphysique*, par A. Torresanus (223.4). Sans être l'exception, les éditions d'Aristote sorties de chez Torresanus, ne sont en rien comparables, pour la quantité aux ouvrages de droit dont il s'était fait une spécialité. Après diverses associations, à la fin du XV^e^ siècle, il devient en 1508 le collaborateur d'Alde Manuce. Traversées de quelques orages, des relations se maintiendront jusqu'à la fin du siècle entre les descendants des deux familles.

Dès avant 1501, nous rencontrons encore les frères Johannes et Gregorius de Gregoriis (1482-1505 ; Gregorius seul jusqu'en 1528) dont la vaste production possède un caractère érudit évident. Livres de liturgie, et de droit, œuvres des Pères, Aristote et ses commentateurs arabes ou occidentaux — comme ces *Quœstiones* d'A. Andreae sur la *Métaphysique*

(223.4 a) — se succèdent à un rythme soutenu pendant toute la durée de leur exercice.

Fondée par Ottaviano Scoto (1480-1499), continuée par ses héritiers et leurs descendants, cette grande maison d'édition fit travailler sans doute à son domicile et sur ses presses des typographes dont le nom nous est parfois connu grâce aux colophons. Les héritiers d'O. Scoto (1500-1537) — autant qu'on puisse s'en rendre compte par des relevés partiels — se sont spécialisés dans les livres scientifiques en latin. Si les deux commentaires de saint Thomas sur la *Politique* (223.3 b) et de Paulus Soncinas sur la *Métaphysique* (223.3 c) ne font pas figure d'exception dans cet ensemble où la philosophie et la théologie ont leur place, ce sont plutôt néanmoins les grands traités médicaux qu'on pouvait se procurer chez eux : Galien, Avicenne, Alexandre de Tralles y côtoient les commentateurs modernes Gentile de Gentilibus, Concorregius et même S. Champier. Parmi les imprimeurs attachés à cette firme, Giorgio Arrivabene (1483-1515) dont la production était restée épisodique jusqu'en 1507, et qui s'était d'abord associé avec de Tortis pour lequel, entre 1507 et 1511, il imprima anonymement une longue suite de livres de droit, remplaça de 1512 à 1515 B. Locatellus comme imprimeur attitré des Scoto. Si la médecine continue d'occuper, chez Girolamo Scoto (1539-1573) une place importante aux côtés de la liturgie, ce libraire s'est rendu surtout célèbre par la publication d'un grand nombre d'œuvres musicales et, à un moindre degré, par ses éditions d'Aristote. Il ne se passe pas d'année, jusque vers 1570, sans qu'il publie, tantôt une partie de la logique, tantôt une œuvre scientifique — du *De coelo* à l'*Historia animalium* — tantôt un commentaire accompagné du texte. Nous n'en avons pas moins de trois exemples sous les yeux (221.5 ; 221.5 a ; 222.12).

C'est cependant de chez Tommaso et Giovan Maria Giunta (1538-1566) qui signent leurs livres *apud hæredes Lucæantonij Juntæ* que sort la grande édition latine des œuvres d'Aristote, accompagnée du commentaire d'Averroès, dont on sait qu'elle fera autorité pendant longtemps. Les successeurs de Luc Antonio appartiennent à l'une des plus grandes familles de libraires qu'ait connues le XVI^e^ siècle. Originaires de Florence, les Giunta créèrent à Venise, à Lyon, à Salamanque dépôts, succursales, librairies, imprimeries même qui contribuèrent intensément à la diffusion de leur propre marchandise. Pour nous limiter à Tommaso et Giovan Maria, nous rappellerons qu'ils firent leur spécialité des livres de liturgie, de médecine ainsi que de l'aristotélisme. En effet, autour des années 1550, comme pour accompagner ce monumental travail, paraissent en foule des commentaires aux œuvres du Stagirite. Ceux de saint Thomas (222.3-222.3 c) qui ont été le plus fréquemment réédités, les œuvres de Simplicius, d'A. Nifo, de J. de Jandun forment, avec Aristote lui-même, environ 1/5^e^ de la production au cours des années 1545-1555. *Bréviaires, Missels* et *Pontificaux* se partagent le reste avec la médecine où le Galien de 1550 est en quelque sorte le symétrique de notre Aristote.

⁂

I. 4. Passant des bords de l'Adriatique à ceux du Rhin nous allons rencontrer également les noms de quelques-unes des familles les plus célèbres dans l'histoire du livre en pays germanique. Heinrich Quentell (1478-1501) fonda à Cologne une maison d'où sortirent jusqu'à la fin du siècle des livres de contenu très divers. Bien que sans indication de date ni d'imprimeurs, les *Quæstiones in Aristotelem* (221.4), par lesquelles il est ici représenté, sont issues de ses presses ; celles-ci ont été régulièrement employées à la réédition des livres scolaires, des *Auctores octo* au *Lilium grammaticale*, du *Fasciculus temporum* aux traités d'Aristote. Cependant le droit, la théologie et les sermons y ont été tout aussi florissants. Lorsqu'à partir de 1520, la firme fut aux mains de son fils Peter (1520-1537), son développement commercial s'accrut encore et parmi les nombreux typographes auxquels elle dut s'adresser, tant à Cologne même que dans les villes voisines, Johann Soter (Cologne 1518-1537 ; Solingen 1537-1543) fut l'un des plus renommés. Il n'y a rien de surprenant s'il apparaît ici pour avoir imprimé les *Ennéades* (33.1) dans la mesure où Quentell et d'autres libraires faisaient appel à lui pour leurs livres d'histoire et pour les classiques de l'Antiquité. La firme Birckmann, fondée en 1526, ne procédait pas autrement. Parmi les livres signés *ex officina Birckmannica* où, dès le milieu du siècle, la théologie catholique occupe un large domaine (Cassander, Wild, Fisher), on voit se multiplier, autour de 1580, beaucoup d'œuvres écrites par des Jésuites : théologie dogmatique, relations de voyages, commentaires sur Aristote. Ceux du Père F. Toledo, dont nous avons déjà souligné la popularité, ont été régulièrement confiés à Gottfried von Kempen (1576-1598) qui assuma, avec d'autres, les mêmes fonctions que J. Soter comme imprimeur des principaux libraires de Cologne et de Mayence.

Si chacun connaît le rôle joué par les Froben dans la diffusion de l'humanisme à travers l'Europe du XVI^e^ siècle, si même les rapports de Bâle et de la France ont été naguère magistralement étudiés, une recherche d'ensemble sur les activités commerciales et intellectuelles de la firme nous fait encore défaut. Qu'il nous suffise ici de nous demander à propos de Platon (31.2) si la présence d'Erasme aux côtés de Johann Froben (1491-1527) et de ses successeurs, Hieronymus, son fils et Nicolaus Episcopius — associés de 1530 à 1564 — immédiatement perceptible à travers les listes des *STC* britanniques, n'a pas été parfois pour ses éditeurs à l'origine d'un certain retard par rapport à des firmes concurrentes. Alors que se succèdent dans la maison de la Spiegelgasse les rééditions des œuvres de l'humaniste de Rotterdam, de son *Nouveau Testament*, des Pères de l'Eglise par lui infatigablement collationnés, Josse Badius, pour ne rien dire des Florentins et des Vénitiens, donne déjà deux éditions (1518, 1522) du Platon latin de M. Ficin ; et il faut attendre 1532 et l'intervention de S. Grynaeus pour voir enfin paraître la marque au caducée sur le titre des *Opera omnia*. Sans renoncer aux orientations érasmiennes traditionnelles, H. Froben et N. Episcopius diversifient leur production à partir de 1536. Aux côtés de textes médicaux, Platon — mais seulement en latin — est réédité à trois reprises (1546, 1551, 1561).

De Pietro Perna, né à Lucques en 1522, installé à Bâle dès l'âge de vingt ans, de cet imprimeur qui mit constamment ses presses au service des réfugiés italiens jusqu'à sa mort en 1582, nous savons aussi qu'il fut un érudit et un lettré. Connu par plus de 200 titres, il a surtout retenu l'attention de la postérité pour avoir été l'éditeur de B. Ochino. Cependant les *Discussiones peripateticæ* (33.5) de F. Patrizi méritent ici une attention toute particulière, car elles représentent l'une des attaques les plus violentes menées par les Platoniciens d'Italie contre la doctrine péripatéticienne et ses défenseurs, de l'Antiquité à la Renaissance.

⁂

En une course cahotante à travers l'Europe des typographes, nous avons choisi de présenter ces quelques épaves des bibliothèques angevines de l'Ancien Régime, parmi la production globale des différents ateliers où elles ont vu le jour. Il ne nous échappe pas que d'autres modes de classement étaient possibles et qu'à travers eux nous aurions pu étudier la fortune des *Commentaires* de saint Thomas ou de Duns Scot, l'importance, relative selon les époques, des différents traités, le prestige de telle ou telle version ; nous aurions pu mesurer le rôle grandissant des traductions en langue vulgaire et parallèlement souligner la rareté des Aristote en grec, mettre mieux en lumière les différences entre les monumentales éditions « pour spécialistes » et les petits formats réservés aux étudiants, établir enfin une distinction plus nette entre les *Introductiones* des maîtres parisiens et les éditions libres de tout glose. Mais, en deçà même de l'imperfection de nos instruments de travail, il nous a semblé que, si la date de parution d'un livre est à juste titre considérée comme significative pour l'histoire des idées, il faut être très prudent quant à celle de son abandon ; les mentions manuscrites relevées dans plusieurs de nos exemplaires suggèrent des durées d'emploi beaucoup plus longues que nous ne l'imaginons d'ordinaire. De si peu d'indices on ne saurait tirer de conclusions valables. Enfin il n'aurait guère été sérieux de faire appel au contenu de livres aussi difficiles sans les connaître en profondeur et sans les rapporter à l'ensemble des mouvements d'idées contemporains : telles sont les raisons pour lesquelles nous avons choisi le cadre qui, au demeurant, convenait le moins mal à nos propres préoccupations.

Bibliographie

Adams	ADAMS (H.M.). — Catalogue of books printed in the continent of Europe, 1501-1600 in Cambridge libraries. Cambridge, 1967. 2 vols.
Baudrier	BAUDRIER (Pt. Henri). — Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires... de Lyon au XVI^e siècle. Lyon, 1895-1921. Tables, 1950 et 1963. Réimpr. Paris, De Nobele, 1964-1965. 12 vols. Tables générales par G. Tricou, vol. XIII, 1966.
Bernus	BERNUS (A.). — L'imprimerie à Lausanne et à Morges jusqu'à la fin du XVI^e siècle. Lausanne, 1904.
B.M.C.	Catalogue of books printed in the XVth. century now in the British Museum. Pts. I-IX. Londres, 1908-1971. I-III : Germany ; IV-VII : Italy ; VIII : France ; IX : Low-Countries ; X : Spain.
C.	COPINGER (W.A.). — Supplement to Hain's *Repertorium bibliographicum*. Pt. II. 2 vols. + Addenda. Londres, 1898, 1902.
Camerini	CAMERINI (P.). — Annali dei Giunti. Florence, 1962, 1963 ; 2 vols.
C.D.M.	CHAIX (P.) ; DUFOUR (A.) ; MOECKLI (G.). — Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600. Nouv. éd. Genève, 1966.
Claudin (FPPr)	CLAUDIN (A.). — The first Paris press, an account of the books printed for G. Fichet & J. Heynlin in the Sorbonne, 1470-1472. Londres, 1898.
Claudin (HIF)	CLAUDIN (A.). — Histoire de l'imprimerie en France au XV^e siècle. Paris, 1900-1914. 4 vols.
Claudin (Poitiers)	CLAUDIN (A.). — Origines et débuts de l'imprimerie à Poitiers. Bibliographie des premiers livres imprimés dans cette ville (1479-1515)... Paris, 1897.
Cranz	CRANZ (F.E.). — A Bibliography of Aristotle editions. 1501-1600. Baden-Baden, 1971.
Dauphin-Pasquier	PASQUIER (Abb. E.) et DAUPHIN (V.). —Imprimeurs et libraires de l'Anjou. Angers, 1932.

Durling (NLM)	DURLING (R.J.). — A Catalogue of Sixteenth century printed books in the National Library of Medicine. Bethesda, 1967.
Essling	MASSENA (Victor, Prince d'Essling). — Etude sur l'art de la gravure sur bois à Venise. Les livres à figures vénitiens de la fin du XV[e] et du commencement du XVI[e] siècle. Florence, 1907-1914. 5 vols.
Goff	GOFF (F.R.). — Incunabula in American Libraries. A Third Census. New York, 1964.
GW	Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Leipzig, 1925-1940. 8 vols.
H	HAIN (Ludwig). — Repertorium bibliographicum in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD typis expressi, ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur, vel adcuratius recensentur. Stuttgart, Paris, 1826-1838. 2 vols.
HC	COPINGER (W.A.). — Supplement to Hain's *Repertorium bibliographicum.* Pt. I. Londres, 1895. (Même numéro d'entrée que dans H).
HCR	REICHLING (D.). — Appendices ad Hainii-Copingeri *Repertorium bibliographicum...* Emendationes. 6 vols et Index. — Monachii, 1905-1911. (Suppt. Monasterii, 1914) (même numéro d'entrée que dans H).
Heitz (Bâle)	HEITZ (P.). — Basler Büchermarken bis zum Anfang des 17. Jhdts Mit Vorbemerkungen u. Nachrichten über die Basler Drucker von C. Chr. Bernouilli. Strasbourg, 1895.
Heitz (Cologne)	HEITZ (P.). — Die Kölner Büchermarken bis Anfang des XVII. Jhdts. Mit Nachrichten über die Drucker von Otto Zaretzky. Strasbourg, 1898.
HR	REICHLING (D.). — Appendices ad Hainii... *Repertorium bibliographicum...* Emendationes. 6 vols et Index. — Monacii, 1905-1911. (Suppt. Monasterii, 1914.) (Même numéro d'entrée que dans H.)
IGI	Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia. Compilato da T.M. Guarnaschelli e E. Valenziani. A-R. 4 vols. Rome, 1943-1965.
Klebs	KLEBS (A.C.). — Incunabula scientifica & medica. Short-Title list. Bruges, 1938.
Kristeller (Venise)	KRISTELLER (P.). — Die italienischen Buchdrucker und Verlegerzeichen bis 1525. Strasbourg, 1893.
Moreau (Ren)	Inventaire chronologique des éditions parisiennes du XVI[e] siècle par B. Moreau... d'après les manuscrits de Ph. Renouard. I) 1501-1510. Paris, 1972.

Oates	OATES (J.T.C.). — A catalogue of the 15th. century printed books in the University Library Cambrige. Cambridge, 1954.
Pell	PELLECHET (M.). — Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France. I-III. Paris, 1897-1909. (II, III publiés par L. Polain.)
Pell (Suppt)	PELLECHET (M.) et POLAIN (L.-M.). — Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France, par L. Polain, avec une introduction écrite pour la réimpression par F.R. Goff. (I-III ex. pers. de Polain avec corr. et add.; IV-XXVI (n°[s] 5395-11887) facs. du manuscrit). Niedeln New York, 1970.
Polain (B)	POLAIN (L.-M.). — Catalogue des livres imprimés au XV[e] siècle des bibliothèques de Belgique. Bruxelles, 1932, 4 vols.
Pr.	PROCTOR (R.). — An Index to the early printed books in the British Museum, from the invention of printing to the year MD. with notes of those in the Bodleian Library. Londres, 1898. 2 vols + 4 suppts, 1899-1902.
Renouard	RENOUARD (Ph.). — Les marques typographiques parisiennes des XV[e] et XVI[e] siècles. Paris, 1926.
Renouard (Colines)	RENOUARD (Ph.). — Bibliographie des éditions de Simon de Colines, 1520-1546. Paris, 1894.
Renouard (IP)	RENOUARD (Ph.). — Imprimeurs et libraires parisiens du XVI[e] siècle. Paris, 1969. T.I. : Abada-Avril.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET D'INSTITUTIONS-POSSESSEURS OU NON-FIGURANT DANS LES NOTES MANUSCRITES DES VOLUMES.

ALAIN, *étud.* (c. 1538) 222.5
ALBIN (Côme), *étud.* (1520) 222.5
ANCERIS (Charles), *étud.* (1520) 222.5

ANGERS.
Abbaye de Saint-Aubin (XVII^e siècle) 223.2
Abbaye de Saint-Aubin (XVII^e siècle) 225.3
Abbaye de Saint-Nicolas (XVI^e-XVII^e siècle) 222.8
Abbaye de Saint-Serge et Saint-Bach (XVII^e siècle) 221.7
Abbaye de Saint-Serge et Saint-Bach (XVII^e siècle) 33.2
Abbaye de Toussaint (XVI^e siècle) 33.1
Collège (XVII^e-XVIII^e siècle) 223.4
(XVII^e siècle, avec *ex-dono*) 33.5
cf aussi Oratoire.
Couvents : Augustins (XVI^e siècle) 222.9
Carmes (XVII^e siècle) 221.1
Carmes (XVII^e siècle) 221.4
Carmes (XVII^e siècle) 222.2
Carmes (XVII^e siècle) 225.2
La Baumette (1600) 222.6
La Baumette (c. 1600) 222.7
La Baumette (c. 1600) 225.1
La Baumette (c. 1600) 32.3
La Baumette (d'apr. la reliure ?) 222.4
Oratoire (cf. Collège aussi) (XVIII^e siècle) 21.1
Oratoire (cf. Collège aussi) (XVIII^e siècle) 221.5
Oratoire (cf. Collège aussi) (XVIII^e siècle) 222.3
Oratoire (cf. Collège aussi) (XVIII^e siècle) ..... 22.7 a
Oratoire (cf. Collège aussi) (XVIII^e siècle) 32.2
Oratoire (cf. Collège aussi) (XVIII^e siècle) 33.5

APVRIL (Pierre) (XVI^e siècle) 221.1
AQUILA (Del) (XVI^e siècle) 222.3
ARABART (Jean), *étud.* (1520) 222.5
ARNAULT (F.) (c. 1538) 222.5
ARNAULD F. (XVI^e siècle) 225.2
BARBARY (Arnoul) (XVI^e siècle) 32.1
BARBE (Robert), *étud.* (1520) 222.5
BARGE (Jean), *étud.* (1520) 222.5
BATEAU, *étud.* (c. 1538) 222.5

BEAULIEU, (?) Sébastien, OFM à Angers (XVI^e siècle) 223.5
BERNARD (André), *étud.* (1520) 222.5
BISCH (1617) ..... 222.6 a
BIZET, *étud.* (c. 1538) 222.5
BLANCHET (Julien) (XVII^e siècle) 222.11
BLAZONNEAU (Constantin) (1577, 1578) 222.5
BLULEZ (= Brulez) *étud.* (c. 1538) 222.5
BOEVIN (Michel), *étud.* (1520) 222.5
BOURGONGNE (F.), (XVI^e siècle avec *ex-dono*) 32.5
BOURREAU (François) (XVI^e siècle) 221.4
BRULE, *étud.* (c. 1538) 222.5
BRUNEAU, *prof.* (1619) 221.9
CAMERARIUS (Guilelmus), Oratorien à Angers (XVII^e siècle) 223.4
CARNIFICIS (Franciscus) (XVI^e siècle) cf. Bourreau
CEDANUS (Pierre), *étud.* (1520) 222.5
CEDELLE (André), *étud.* (1520) 222.5
CHAISNE (1619) 221.9
CHARPENTIER (Jacques), *prof. au Collège de France* (avr. 1561) .... 33.6 c
CRESPIN (Guy), *étud.* (1520) 222.5
CUNCEST (Jean) (XVI^e siècle) ..... 223.4 a
DECHELIER, *étud.* (c. 1538) 222.5
DEE (John), ex-libr. daté du 30-10-1555 ..... 221.5 et 221.5 a
DEGALLIA (Pierre), *étud.* (1520) 222.5
DELACROIX (De cruce), *étud.* (c. 1538) 222.5
DELOEAC (?) (Jean), *étud.* (1520) 222.5
DELORME (Benoît), *Valeniensis* (XVI^e siècle) 221.8
DELORME (Pierre), frère du précédent (XVI^e siècle) 221.8
DEPATO (?) (Pierre), *étud.* (1520) 222.5
DONON (Gabriel), *étud.* (1520) 222.5
DUCRON (Antoine), *étud.* (1520) 222.5
DURAND, *étud.* (c. 1538) 222.5
FABRI (Jacques), *étud.* (1520) 222.5
FLAVIUS (Jean), *étud.* (1520) 222.5
GENTIL, le P. *Oratorien* (XVII^e siècle) 4.2
GERMONT (XVI^e siècle) 223.3
GILLET (Antoine), *étud.* (1520) 222.5
GOUPIL (Louis), *étud.* (1520) 222.5
GYRARD (Jean), Chanoine de Jarzé, enterré le 16-1-1578 ..... 221.4
HERISSON, *étud.* (c. 1538) 222.5
HUGOT, professeur (c. 1538) 222.5
IMBAULT, ou INBAULT, *étud.* (c. 1538) 222.5
JARZE, cf. Gyrard
JAULNAY (1607) 223.1
JEROME (Hieronymus) *étud.* (c. 1538) 222.5
JOHANYN (Etienne) (XVI^e siècle) 32.4
JOLIAT (Bonaventure), *étud.* (1520) 222.5
JOUGLET (Antoine), *étud.* (1520) 222.5
JOUSSELIN (Mathurin) (1608) 223.2

JOUSSELIN (Louis) (XVI^e siècle) ..... 221.8 c
JUSTEAU (C.) (XVI^e siècle) ..... 22.7 a
LE BARADER (?) (XVI^e siècle) 221.3
LEBAUDEAU (XVI^e siècle) 31.1
LEBLOND cf. Flavus
LEFEBURE (?) (Jean) 223.3
LEMAIRE (Maioris), François, *Angevin* (1520) 222.5
LEMELLE (XVI^e siècle) ..... 221.4 a
LE NAIN (XVII^e siècle) 31.3
LE PELETIER de SAINT-FARGEAU (*ex-libr. gravé* XVIII^e siècle) 32.4
LETOURNEULX, *étud.* (c. 1538) 222.5
LONPREAU (Jean), *prof.* (XVI^e-XVII^e siècles) 224.1
MANS (LE).
Oratoire (XVII^e siècle) 221.5
MAIORIS (Franciscus) (1520) cf. Lemaire.
MALESHERBES (XVIII^e siècle) 32.4
MARII (= Mary), *d'Amiens* (XVI^e siècle) 225.3
MENESSIER, *étud.* (c. 1538) 222.5
MERCIER, Jacques, *étud.* (1520) 222.5
MORELLUS, *prof.* (1538) 222.5
MORTEMART (Mlle de) par une reliure aux armes 31.3
NOBILEAU (Pierre), *étud.* (1520) 222.5
PARIS :
Collège de Boncour (XVI^e siècle) 22.7
Collège de Tréguier (XVI^e siècle) ..... 33.6 c
Couvent de Nigeon (Passy) (XVI^e siècle) 222.1
Séminaire Saint-Sulpice (XIX^e siècle) *cachet* 21.2
PASCASIUS, (André), *étud.* (1520) 222.5
PERCEVAULT, Mathurin, OFM, *étud.* (c. 1538) 222.5
PICHONET, *étud.* (c. 1538) 222.5
PICULUS (XVI^e siècle) 222.2
PIQUET, *étud.* 222.5
POUPPIN (Abel) OMF (XVI^e siècle) 221.4
PULCHRISTI (?) (Bernardin), *étud.* (1520) 222.5
REGNAULD (Jacques), *étud.* (1520) 222.5
ROBINET, *étud.* (c. 1538) 222.5
ROUGEOT (Jean), maître au Collège de Boncour (XVI^e siècle) 22.7
ROUSSIN (Nicolas), *prof.* (1520) 222.5
SERGENT (F.), (XVI^e siècle) 221.3
TOURAINE. Etudiants « physiciens » de la province de (c. 1538) 222.5
TOURNEULX (= Le Tourneulx) *étud.* (c. 1538) 222.5
TROUAIN (Jean), *étud.* (c. 1520) 222.5
TURNEBE (Adrien) (notes prises à un de ses cours) (XVI^e siècle) .... 33.6 e
ULMONIUS cf. Delorme.
VALLEE (M.) (XVI^e siècle) 221.4
VIART (Alexis), *étud.* (1520) 222.5
VOLLANT, *étud.* (c. 1538) 222.5

CATALOGUE

2. ARISTOTE

2.1. *Œuvres complètes.*

2.1.1. — ARISTOTE. — Omnia quæ extant opera. [*Latin.*] (Comm. : Averroès). — Venise : chez les Héritiers de Lucantonio Giunta ; I) 1552 ; — II, III) 1550 ; IV) 1550 [col. 1552] ; V, VI) 1550 ; VII, VIII) 1552 ; — IX) 1550 ; X) 1552 [col. 1550] ; XI) 1550. In-fol.

N.B. : IX & X contiennent des œuvres d'Averroès et d'Avicenne ; XI de M.A. Zimara.

Marque : (II-XI) [titre] : fig. 2 (I-XI) [colophon] : fig. 1.

Réf. : Adams A-1745 ; Camerini n° 559 (p. 282-286) ; Cranz : 108.193.

S. 97/ Exemplaire relié en 4 volumes. Reliure (XVII^e s.) en carton recouvert de veau brun-noir. Plats cernés d'un encadrement de filets dorés, dos à 6 nerfs, entrenerfs à filets, titre au second compartiment. — Au contreplat supérieur de chacun des volumes ancienne cote de la bibliothèque de l'Oratoire : J. 1/ J. 2/ J. 3/ J. 4. *Ex-libris* (XVII^e s.) I) *Ex libris congregationis oratorij Andini* ; II) *Ex libris Oratorij Andegauensis* ; V, VI) *Congregationis Oratorij Andini D. Jesu.* VII) *Congregationis Sacerdotum Oratorij Andinj D. Jesu.*

2.1.2. — ARISTOTE. — Operum Aristotelis nova æditio. [*Textes grec et latin*]. Lyon [Genève] : Guillaume Laymarie pour lui-même ou pour Jacques Bubonius, 1590, 1^er mars. In-fol.

N.B. : Isaac Casaubon *éd.* Les deux parties ont un titre et une pagination particuliers.

Réf. : Adams A-1736-1738 ; Baudrier I.240 ; CDM p. 127 ; Cranz : 108.708.

Reliure contemporaine en mouton brunâtre retourné. Dos à 5 nerfs. Cachet du Séminaire Saint-Sulpice de Paris. (XIX^e s.).

2.2. *Œuvres séparées.*

2.2.1. Logique.

2.2.1.1. — ARISTOTE. — Dialectica... libri omnes qui quidem extant ad Dialecticen spectantes, Boethio Severino interprete, ad vetera exemplaria cum latina, tum græca ab Johanne Raenerio optima fide collati... cum scholiis ab eodem... — Lyon : Thibaud Payen pour Antoine Vincent, 1545. — In-8°. I, II) 64 p. A-D^8 ; III) 31, [1] p. 2 A 2 B^8 ; IV) 128 p. A 2 a-H 2 h^8 ; V) 88 p. A 3 a-E 3 e^8 F 3 f^4 ; VI) 238, [1] p. A 4 a-P 4 p^8.

Marque : I, III, IV, V, VI) [titre] : fig. 3.

N.B. : C'est un pseudo-recueil, car, malgré des paginations séparées et des titres distincts, les signatures sont semi-continues et la liste des différents livres de l'*Organon* est donnée au v° du titre I.

S. 216/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun clair. Les plats sont encadrés d'une double série de filets (par 3) à froid. Aux angles de l'encadrement intérieur, quatre fleurons dorés. Au centre du plat : dauphin couronné, argenté ; dos à 5 nerfs. *Ex-libris* : [titre I] : (XVI^e s.) *Frater Petrus Apuril* ; (XVII^e s.) *Carmes d'Angers.* (XIX^e s.) Cachet de la B.M. Angers.

2.2.1.2. — ARISTOTE. — Ὀργανον... Organum, hoc est libri omnes ad Logicam pertinentes, Graecè & Latiné. Morges [= Genève] : Guillaume Laymarie, 1584, 15 mars. In-4°.

N.B. : *Trad., corr., éd.* : Julius Pacius.

Réf. : Adams A-1866. Bernus (Lausanne) p. 30 ; CDM p. 109.

S. 217/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau fauve. Les plats sont limités par un filet à chaud et ornés en leur centre d'un ovale à rinceaux. Dos à 5 nerfs, fleurons carrés aux entrenerfs. Pas de mentions manuscrites.

2.2.1.3. — ARISTOTE. — Logica. (Trad. latine de Joachim Périon). — Paris : chez Jacques Du Puys, 1587. — In-4°. ital. ; [8] ; 16 ; 320 ff. ch. ; *, 2 * ; ã ẽ ĩ õ ; A-Z A a-Z z A 2 a-Z 2 z 2 A 2 a-2 L 2 1^4.

Marque : [titre] : Renouard 283.

N.B. : Corr. Nicolas Grouchy et Firmin Durius.

S. 218/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun clair ; les plats, cernés d'un filet à chaud sont ornés au centre d'un ovale à rinceaux. Dos à 5 nerfs, petits fers carrés aux entrenerfs, titre au second compartiment. *Ex-libris* : [titre] : (XVI^e s.) recouvert par un papier collé : *Le Barader* (?) ; [garde inférieure] : *Proprium F. Sergent.* Notes manuscrites dans les marges et les interlignes de l'*Institutio* ainsi qu'à la garde inférieure.

2.2.1.4. — QUAESTIONES IN ARISTOTELEM. — Cursus optimarum questionum cum textualibus expositionibus nove logice Arestotelis, [*sic*] sicut tradiderunt maximi Parisius regentes, multorum peritorum opiniones... recitantes, finaliter se ad mentem subtilissimi doctoris Johannis Schoti... resolventes, cuilibet studere volenti summe utilis. — [Cologne : Heinrich Quentell, s.d., c 1489-1494]. — In-fol.

N.B. : Texte quelquefois attribué à Duns Scot.

Réf. : H. * 5866 ; Pell. 4057 (II) ; Goff Q-4.

Relié 1^er dans un recueil qui comprend :

2.2.1.4.a. — QUAESTIONES IN ARISTOTELEM. — Cursus optimarum questionum cum textualibus expositionibus Porphirii atque veteris logice Arestotilis (*sic*) [suite comme *supra*]. [Cologne : Heinrich Quentell, s.d., c. 1489-1494]. — In-fol.

N.B. : Texte quelquefois attribué à Duns Scot.

Réf. : H. * 5865 ; Pell. 4057 (I) ; Goff Q-5.

S. 38 (1, 2)/ Reliure contemporaine, en veau brun clair à ais de bois. Les plats sont entourés d'un encadrement aux petits fers (entrelacs quadrillés — 25 × 14 mm). Le rectangle central est découpé en 4 losanges et 8 demi-losanges au moyen de bandeaux formés par : *a*) des petits fers d'encadrement qui forment un losange dont les pointes touchent au milieu de l'encadrement ; *b*) une suite de petits fers (ou une roulette ?) traçant une croix de saint André. Le centre de 8 des compartiments est occupé par une rosace (diam. : 26 mm), celui des 4 qui bordent l'encadrement vertical, par des fleurs de lys. Dos à 4 nerfs ; traces de 2 fermoirs. Au dos, ancienne cote : *M*

— *Ex-libris* : [au contreplat 1 :] *Le xvj^e Iour de Ianuier mil cinq cens sepstante et dix huit fut ensepulture m^e Iehan gyrard en son viuant chaloine de Jarze quiconque Lyra se present Luy dyrez pater et aue maria 1578.* [au titre :] (XVI^e s.) *Franciscus Carnificis* (= Bourreau) ; *Frater Abel Pouppin. Minor. Andegauen.* (XVII^e s.) *Carmes d'Angers.*

— (XVI^e siècle) *Vos qui hunc librun inuenie*
Et nomen meum ignorabi
In hunc librum aspicie
Nomen et cognomen reperie } *tis*

M. Vallee. Cette mention est répétée au f. [16] v°. Après le colophon de la seconde partie (XVI^e s.) : *Lemelle.* Quelques notes marginales.

2.2.1.5. — SIMPLICIUS. — Commentarium in decem cathegorias Aristotelis quæ Prædicamenta vocantur, ... nuper vero exactissime in linguam Latinam translatum, Guilelmo Dorotheo, Veneto, ... interprete. — Venise : chez Girolamo Scoto, 1540 [colophon : 1541]. In-fol. goth.

Marque : I) [titre] Essling III p. 166 (9) II) [colophon] fig. 4.

Réf. : Adams S-1204.

Relié 1^er dans un recueil qui comprend :

2.2.1.5.a. — JEAN D'ALEXANDRIE, Philoponus. — In libros priorum Resolutivorum Aristotelis commentariæ annotationes... G. Dorotheo interprete. — Venise : chez Girolamo Scoto, 1541. — In-fol. [2], 87, [1] ff. ✠^2 ; A-O^6 P^4.

Marque : I) [titre] Essling III p. 166 (9) II) [fin] fig. 4.

S. 215/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun noir estampé à froid d'un double encadrement de filets triples ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons à froid ; au centre du plat, écu à froid. Dos à 6 nerfs. *Ex-libris* : [titre 2215] : (XVI^e s.). *Joannes Dee 1555, 30 oct.* (XVII^e s.). *Ex li. Orat. dñi Jesu Cenoman.* (ce dernier mot biffé et surchargé en :) *Andini* ; (XIX^e s.) Cachet bleu B.M. Angers. [titre [2215 a]] : *Joannes Dee 1555. 30 oct.*

2.2.1.7. — MAIR (John). — Introductorium perutile in Aristotelicam Dialecticen, duos terminorum tractatus, ac quinque libros Summularum

complectens... denuo ab eodem summa vigilantia repositum. [Paris] : pour Jean Petit et Gilles de Gourmont, 1527, 16 cal. de décembre (= 16 novembre). In-fol.
Exemplaire avec la marque de Jean Petit (Renouard 891) et son encadrement (Renouard 904).

Réf. : Adams M-238.

Au v° du titre, on trouve, outre la table des matières, un *Extraict des registres de Parlement*, accordant à Gilles de Gourmont et Jean Petit privilège pour deux ans *de imprimer et faire imprimer ung livre nagueres compose par maistre Iehan maioris docteur en theologie, moult proffitable pour les Regens et estudians en la faculte des ars : intitule...* et une épître de *Johannes solo cognomento Maior acutissimo theologo Petro Chaiplane*, datée du 16 novembre 1527, jour même de l'achevé d'imprimer de l'ouvrage.

S. 214/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun estampé à froid : roulette d'encadrement à motifs architecturaux (bases de colonnes, vasques) et rinceaux (26 mm), avec les initiales I.R. Le rectangle central, relié à l'encadrement par un filet triple est constitué de 3 bandeaux de 2 roulettes : *a*) [1/3] (13 mm) tête d'ange, fleur de lys couronnée, quatrefeuilles inscrits dans des entrelacs ; *b*) [2] (10 mm) mouches/abeilles, rosaces (8 pétales). Dos à 4 nerfs, partiellement refait. Coins refaits également. *Ex-libris* : [titre] (XVII[e] s.) *Ex monasterio Sancti Sergii Congreg. Sti. Mauri.* Au-dessous autre mention illisible.

2.2.1.8. — CORONEL (Antonio). — Expositio super libros posteriorum Aristotelis, insertis questionibus. Paris : pour Olivier Senant, s.d. [pas avant le 24 juin 1510]. In-fol. rom. et goth. LXXXI, [1] ff. a⁶ b-m⁴ n⁶ o⁴ p⁶ q-t⁴.

Marque : Renouard 1031.

Cette édition est différente de celle décrite dans Renouard (IP) I. pp. 189-190 (n° 510) ; ici l'épître liminaire d'Antonio Coronel à son frère Francesco Fernando est datée du 24 juin 1510, mais le texte est le même.

Relié 3[e] dans un recueil factice qui comprend :

2.2.1.8.a. — CORONEL (Antonio). — Tractatus exponibilium et fallaciarum. Paris : pour Denis Roce, 1511 (1512 n.s.), 7 février. — In-fol. goth. lxvij, [1] ff. A⁶ B⁴ C-I⁶ K⁴ L M⁶ n⁴ o⁶.

Marque : Renouard 1005.

N.B. : Une partie du cahier n a été imprimée avec les types de Guillaume Le Rouge (n1, v° à n4, v°).

2.2.1.8.b. — CRANSTON (David). — Tractatus insolubilium et obligationum... de novo recognitus et correctus per Magistrum Guillermum Manderston et Magistrum Antonium Silvestri, eius discipulos, cum obligationibus Strodi. Paris : pour Olivier Senant, s.d. [c. 1505-1526]. — In-fol. goth. [36] ff.n.ch. a-i⁴.
Marque : Renouard 1032. Titre dans un compartiment.

2.2.1.8.c. — CORONEL (Antonio). — Quæstiones logice secnudum (*sic*) viam Realium et Nominalium. [Paris] : Jean Barbier, 1509, 15 décembre. — In-fol. goth. [46] ff.n.ch. ; [*]² ; a-e⁶ f⁴ g⁶ h⁴.

Marque : Renouard 33.

Réf. : Moreau (Ren.) 1509, n° 49.

S. 230 (1-4)/ Recueil conservé sous une reliure contemporaine à ais de bois recouverts de veau brun clair estampé à froid. Les plats sont cernés par un encadrement à la roulette (17 mm) à quatrefeuilles inscrits dans des carrés posés en pointe. Le rectangle central — 4 bandeaux d'une même roulette (15 mm) à quatrefeuilles dans des méandres — est relié à l'encadrement par des filets, par 3. Dos à 5 nerfs ; titre au second compartiment sur étiquette de papier. Du second plat, il ne subsiste que la moitié. Traces de deux fermoirs.

Ex-libris : [contreplat 1] : (XVI[e] s.) *Possidet hunc librum vlmonius* (= Delorme ?) *cognomine pauper/ Carolus de Chaslus aruernus possessor huius voluminis teste suo signo hic fixo.* Dessins. Au v°. du titre de 2218. Pièce manuscrite : *Benedictus vlmonius valeniensis. De immatura fratris sui petri sapientissimi morte exclamatio adque* (*sic*) *flebilis recordatio.* Le texte de l'épître suit. [contreplat 2] : 10 distiques latins, en partie mutilés, signés *de vlmo.* Notes manuscrites passim.
Au f.n.ch. [h4] v° de 2218 c : *Ludovicus Jousselyn possesor huius libri.* (XVI[e] s.).

2.2.1.9. — TOLEDO (Francisco S.J.). — Commentaria, unà cum quæstionibus in universam Aristotelis Logicam. — Cologne : Gottfried von Kempen, pour la firme Birckmann, 1583, janvier. In-4° [4] ff., 454 p., [5] ff. *⁴ ; A-Z A a-Z z A 2 a-M 2 m⁴.

Marque [titre] : Heitz (Cologne) n° 41.

S. 222/ Reliure contemporaine de carton recouvert de veau brun clair ; les plats sont entourés d'un filet doré et ornés en leur centre d'un ovale à rinceaux poussé au balancier. Dos à 5 nerfs, avec petits fers (quatrefeuilles) aux entrenerfs. Titre au second compartiment. — *Ex-libris* : [contreplat 1] : *Le second iour de Ianuier lan* 1619 *reuisa* (?) *Chaisne sa Logique soubz mons[r] Bruneau.*

2.2.2. — Physique — et œuvres concernant le système de la nature.

2.2.2.1. — ARISTOTE. — Physicorum... seu de naturali auscultatione libri octo, Johanne Argyropylo... et Francisco Vatablo... interpretibus. — Lyon : chez Thibaud Payen, 1559. In-8°. 213, [1] p. a-n⁸ o⁴.

Réf. : Cranz 108.391 La *Physique* est suivie de cinq autres traités, ayant chacun une page de titre particulière portant la même adresse et la même date qu'elle. Les signatures et la pagination, particulières à chacun d'eux, suggèrent qu'ils pouvaient être vendus séparément.

2.2.2.1.a. — De coelo libri quatuor. (*Trad.* J. Argyropoulos). — III, [1] p. 2 a-2 g⁸.

2.2.2.1.b. — De generatione et corruptione libri duo. (*Trad.* : F. Vatable). — 64 p. 3 a-3 d [8].

Réf. : Cranz : 108.390.

2.2.2.1.c. — Meteorologicorum... libri quatuor (*Trad.* : F. Vatable). — 128 p. A 3 a-H 3 h [8].

2.2.2.1.d. — De anima libri tres. (*Trad.* : J. Argyropoulos). — 96 p. A 4 a-F 4 f [8].

Réf. : Cranz 108.389.

2.2.2.1.e. — De sensu et sensili ; de memoria et reminiscentia ; de somno et vigilia ; de insomniis ; de divinatione in somno ; de longitudine et brevitate vitæ ; de juventute et senectute ; de vita et morte ; de respiratione libri singuli. (*Trad.* : F. Vatable). — 111, [1] p. A 5 a-G 5 g [8].

Marque : [titre des 6 traités] : Baudrier IV.210 (n° 2).

S. 1385/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau fauve : plats cernés d'un double encadrement de filets à froid ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons aldins à chaud ; au centre, de même. Dos à 5 nerfs ; fleurons d'entrenerfs ; titre au second compartiment. *Ex-libris* : (XVI[e] s.) [titre 1 :] *De cõuentu nigeonis.*

2.2.2.2. — ARISTOTE. — De natura, aut de rerum principiis, libri VIII. (*Trad.* : Joachim Périon ; *corr.* : Nicolas Grouchy). — Paris : chez Thomas Brumen, 1577. — In-4°. 120 ff. ; A [4] ; A-O [8] P [4].

N.B. Add. : Frigillanus, Matthæus, *Bellovacus.* — Compendosissimum argumentum in universam tractationem scientiæ naturalis.

Le *De natura* (càd. la *Physique*) est suivie de six autres traités, ayant chacun une page de titre particulière, portant la même adresse et la même date que lui. Les signatures et la foliotation, particulières à chacun d'eux indiquent qu'ils pouvaient être vendus séparément.

2.2.2.2.a. — De coelo libri IIII. (*Trad.* : J. Périon ; *corr.* : N. Grouchy). — 62 ff. A-G [8] H [6].

2.2.2.2.b. — De mundo liber unus. (*Trad.* : Guillaume Budé). — 16 ff. A B [8].

2.2.2.2.c. — De ortu et interitu, libri II (*Trad.* : J. Périon ; *corr.* N. Grouchy). — 36 ff. A-D [8] E [4].

2.2.2.2.d. — De animo (*Trad.* : J. Périon ; *corr.* : N. Grouchy). — 48 ff. A-F [8].

2.2.2.2.e. — Meteorologicorum, libri IV. (*Trad.* : J. Périon ; *corr.* : N. Grouchy.) — 70 ff. A-H [8] I [6].

2.2.2.2.f. — Parva naturalia. (De sensibus, memoria et recordatione, somno et vigilia, somniis, divinatione per somnum, motu animantium, diuturnitate et brevitate vitæ, adolescentia et senectute, vita et morte, respiratione). (*Trad.* : J. Périon). — 72 [= 69] ff. ch., [1.] f.n.ch. A-H [8] I [6].

Au f. [I.6] r° : Omnes libri Arist. qui scripti sunt de rerum natura, & per Perionium traducti, non sine summa studiosorum utilitate possunt

imprimi, nec in præfationibus quicquam continetur quod religioni catholicæ adversetur. Arnoldus Massius.

Marque : [au titre des 7 traités :] Renouard 91. Bandeaux au monogramme de Gabriel Buon.

S. 99/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun-rouge : les plats, cernés d'un filet doré, sont ornés en leur centre d'un ovale à rinceaux. Dos, ruiné à 5 nerfs ; petits fers carrés aux entrenerfs. Restaurations. *Ex-libris* [2222. titre] : (XVI[e] s.) *Piculus.* (XVII[e] s.) *Carmes d'Angers.* Cachet de la BM Angers. Quelques notes manuscrites.

2.2.2.3. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — Commentaria in octo physicorum Aristotelis libros, cum duplici textus tralatione, antiqua et Argyropoli. — Venise : chez les Héritiers de Lucantonio Giunta, 1551, janvier. — In-fol.

N.B. : *Add.* : Saint-Thomas d'Aquin. — De principiis naturæ ; de natura materiæ ; de loco ; de tempore libri duo ; de æternitate mundi.

— Thomas de Vio. — Quæstiones duæ : de subjecto naturalis scientiæ, de Dei intensiva infinitate.

— Robert Grosseteste (R. Linconiensis). — Summa in octo physicorum libros.

[12], 177 [= 179], [1] ff. ; †, 2 † [6] ; A-X [8] Y Z [6].

Marque [titre et colophon] : fig. 2.

Réf. : Camerini 561 (I p. 387).

Relié 1[er] dans un recueil qui comprend :

2.2.2.3.a. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — Commentaria in libros Aristotelis *De coelo et mundo* (*Contin.* : Petrus de Alvernia), cum duplici textus tralatione, antiqua et Argyropoli nova. — Venise : chez les Héritiers de Lucantonio Giunta, 1552 (colophon : 1551). In-fol.

[8], 95, [1] ff., ✠ ; a-m [8].

Marque : [titre et colophon] : fig. 1.

Réf. : Camerini 569 (I, p. 390-391).

2.2.2.3.b. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — Commentaria in libros Aristotelis *de generatione et corruptione*, cum duplici textus tralatione, antiqua et nova Francisci Vatabli. — Venise : chez les Héritiers de Lucantonio Giunta, 1551, avril. — In-fol.

N.B. Add. : Saint Thomas d'Aquin. — De elementorum mistione opusculum.

[6] ; 43, [1] ff. ; ✠ [6] ; A-D [8] E F [6].

Marque : [titre et colophon] : fig. 1.

Réf. : Camerini 563 (I p. 388).

2.2.2.3.c. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — In *Meteora* Aristotelis commentaria, cum duplici interpretatione, antiqua et Francisci Vatabli. — Venise : dans la maison de Lucantonio Giunta [= Héritiers de], 1547, juillet. — In-fol.

[12] ; 69, [1] ff. ; ✠ 2 ✠ ; a-l [6] m [4].

Marque : [titre et colophon] : fig. 1.

Réf. : Camerini 534 (I. p. 368).

S. 1388/ Reliure contemporaine d'origine germanique. Ais de bois recouverts de veau brun clair estampé à froid. Les plats sont ornés de trois encadrements non contigus, d'une même roulette (12 mm) à rinceaux à quatrefeuilles et médaillons à têtes masculines — 4 différentes. — Le rectangle central a été décoré de petits fers parmi lesquels on remarque un oiseau aquatique (cygne ?), qui a été utilisé également aux entrenerfs du dos à cinq nerfs. Traces de deux fermoirs. Titre sur la tranche de tête. *Ex-libris* : [titre 2223], (XVI^e s.) *H.J. Del Aquila* ; (XVII^e s.). *Oratorij Andini.* Anciennes cotes, [contreplat 1] J.5. [contreplat 2] : D.IA.

2.2.2.4. — GEORGES DE BRUXELLES. — Expositio super octo libros Aristotelis, necnon totius philosophie naturalis. Interpretatio super metaphysicam Aristotelis. — Paris : André Bocard et Félix Baligault, s. d. [c. 1494]. In-fol.

Réf. : D'après BMC VIII. 154, peut-être Proctor † 8170. Pell. 5034.

L'exemplaire d'après lequel Pellechet a établi sa description ne comprenait pas l'*Interpretatio super Metaphysicam* : c'est donc 4 et non pas 3 types différents qui ont été utilisés pour la composition de ce livre : GF. 180, 115/GS. 95 (seulement dans la *Métaphysique*), 65-66, ce dernier étant plus proche de Levet 65 G. que de Bocard 64 G.

S. 1391/ Reliure — de la fin du XIV^e siècle probablement — en carton recouvert de veau blond. Les plats sont limités par un double encadrement de filets à froid ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons de même. Dos à 5 nerfs. Titre sur étiquette rapportée au second compartiment. Capitales rehaussées de jaune ; au f. II, initiale peinte en rouge et bleu. Exemplaire réglé ; notes manuscrites, surtout au début du texte. D'après la reliure, pourrait provenir de La Baumette.

2.2.2.5. — TATERET (Pierre). — Commentarii... in libros philosophie naturalis et metaphysice Aristotelis. Annotatur in marginibus si quando author, ut plerumque solet, in hisce commentariis ex Scoto quippiam desumpserit. — Paris : Gilles de Gourmont, s. d. [1514-1518]. In-4°. goth. cxviij, [6] ff. ; A-P^8 XX^4 ; 2 col. ; 68 ll.

Marque : Renouard 381.

S. 251. Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont encadrés de deux roulettes contiguës. *a*) [16 mm] médaillons à têtes humaines, rinceaux, motifs architecturaux. *b*) [12 mm] rinceaux. Le rectangle central est occupé par 3 fleurons en hauteur : 1-3 : fleurdelisé ; 2 : [h = 37 mm] carré à quatre branches ; peut-être argentés à l'origine. Dos ruiné à quatre nerfs, traces de deux lanières. Les mentions manuscrites sont très nombreuses, et si nous avons tenu à les donner en détail, c'est qu'elles nous ont semblé pouvoir intéresser l'histoire locale et plus généralement, l'histoire de la pédagogie. I) contreplat I : (XVI^e siècle) sur 2 col., liste de clercs ; [col. 1] *fr. arnault, p.t. ; fr. durand, p.t. ; fr. hieronimij, p. fr. ; fr. de cruce, p. aq^t., fr. alani, p, t ; fr. inbault, t ; fr. letourneulx, t ; fr. bateau, fr ; fr. menessier, fr ; fr robinet, t ; fr. piquet,, fr ; fr. brule, t ; fr. herisson, fr ; fr. dechelier, fr; fr. pichonet, t.* [col. 2] *:Fratres durand ; Fr. alani ; fr. inbault, fr. pichonet ; fr. vollant ; fr. tourneulx ; fr. blulez ;*

fr. bizet ; fr. perceuault ; fr. robinet. Hii de venerabili provincia turonic. remanserunt hij in phisica vivantinen. (Cette liste est de la main de M. Percevault). Au-dessous, comptes, essais de plume, dessins, propositions théologiques. 2) [titre], (XVI^e siècle) *Frater mathurinus perceuault, fratrum minorum memento mori et bene vivere et letatari. Frater franciscus maioris andegauus.* Cet *ex-libris* est répété à plusieurs endroits du titre. *Decus est mortali juvare mortales et hec una ad eternam gloriam via hac. nobiles iere christiani phisicorum 2° : ca 7° sequntur nomina fratrum studentium phisicem sub magistro hugot.* (début de la liste du contreplat 1). *Frater Constantinus Blazonneau, 1578, regnante gregorio 13, pontifice maximo ; henrico 3 francorum, poloniorum rege christianissimo, et tempore Reverendissimi patris fratris Christophori a capite fontium britonis generali totius ordinis fratrum minorum.* 3) [v° du titre] : *Anno domini 1520 in festo scti Georgii a Reverendo magistro nostro (?) Roussini lecta est lectio prima phisices astantibus patribus quamplurimis et discipulis quorum nomina sunt in libro vite exarata ibi tantum scripta anno domini 1520. Nomina phisicorum. Diaconi. Fr. andreas pascasii ; fr. Johannes arabart ; fr. Petrus nobileau ; fr. Robertus barbe ; Fr. Karolus anceris ; fr. Franciscus maioris ; fr. Anthonius gilleti ; fr. alexis viart ; fr. andreas bernard ; fr. petrus de gallia. Sub diaconi. fr. Michael boevin ; fr. ludovicus goupil ; Fr. Guido crispini ; fr. Jacobus mercerij ; fr. anthonius jouglet ex. 2us ; fr. Jacobus Reginaldus ex. pmus ; fr. bernardinus pulchristi ; fr. cosmas albin ; fr. gabriel donon ; fr. Petrus cedani ; Fratres acoliti. fr. anthonius ducron ; fr. Johannes bargei ; fr. Petrus depato* (?) *fr. Johannes flaui ; fr. andreas cedelle ; fr. Johannes deloeac ; fr. Jacobus fabrj ; fr. Johannes Trouain ; fr. bonauentura joliat.* — Au-dessous : sujet d'une *disputatio : Utrum francisci patris seraphici anima diffinitive loco inexistere valeat,* et, après trois propositions vient le *titulus problematizatus. Iterum respondens fr. franciscus maioris. Cuius opponens fr. anthonius gilleti in crastinum beati bernardini in vigilia ascensionis anno domini 1520 presidente honorando magistro nicolao Roussini magistro scilicet phisicorum quorum anime ethera detineant.*

— Au f. n. ch. [2x4] r° (blanc), suite de questions de théologie qui commencent par : *Est ne libera voluntatis facultas cuique hominum...* et se terminent : *Adest igitur homini libera bene et male agendi facultas... Fuere disputate in sorbonna magistri morelli die 5^a julii anno domini 1538.*

— On trouve en outre, dans les marges du texte plusieurs dates intéressant les cours qui furent suivis par les différents propriétaires du livre : ainsi, f. xxiii, v° : *Haec ultima lectio fuit lectita in vigilia beati anthonii paduani a magistro reverendo Nicolao Roussin, anno domini 1520. ;* — au f. cvi, r°, la note a trait au cours professé en 1538 par M^e Guillaume Hugot ; — en [2x3] v° on lit : *die 6 a maij incepimus phisicam anno domini 1538...* Enfin le second contreplat porte des vers latins sur le mérite de la dialectique, des essais de plume, des dessins, quelques portées avec des notes

2.2.2.6. — NICOLETTI (Paolo). — Summa philosophie naturalis... una cum textu Johannis Argyropili in omnes libros philosophie Aristotelis ;

e greco in latinum perlucida traductio. — Paris : Thomas Kees, pour Gilles de Gourmont, 1514, 15 avril. — In-fol. goth.

Marque : Renouard 381.

Réf. : Adams P-520 (Ex. au nom de Jean Lambert).

à la suite est relié :

2.2.2.6.a. — Holywood (John). — Textus de Sphera. (*Comm. :* Lefèvre d'Etaples). Paris : Henri I^er^ Estienne, 1516, 10 mai. — In-fol. goth.

N.B. : Add. : Bonetus de Lates : Anulus astronomicus ; Euclide : Geometria (Extraits des livres I-IV).

Réf. : Adams S-719.

S. 125/ Reliure du XVI^e^ siècle en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont cernés d'un double filet à froid ; au plat I, à chaud, entouré de filets de même : Physica. Metaph. / Ysic. P. Veneti et / Faber. In Spheram. / Dos à 5 nerfs ; titre au second compartiment ; et au cinquième ; Conv. Bal. Le fermoir inférieur encore en place ; tranches mouchetées.

Ex-libris : 2226 : [titre] *Ex Conuentu Balmeten. Recollectorum 1600.* Est-ce aussi la date de la reliure ? 2226 a [titre] : *Bisch 29.1617.*

2.2.2.7. — Tateret (Pierre). — Expositio super textu logices Aristotelis. [Poitiers] : Jean Bouyer et Guillaume Bouchet, [14] 93, (1494 n. s.), 26 janvier. In-fol.

Add. : Quæstiones super philosophia naturali et metaphysica Aristotelis.

Réf. : H. 1534 ; Klebs 952.1 ; Claudin (Poitiers) xx. Goff, T-37. Exemplaire incomplet des ff. Ai et Aii.

à la suite est relié :

2.2.2.7.a — Andreae, Antonius. — Quæstiones super xii libros Metaphysicæ Aristotelis. (ed. Lucas de Subereto). [Poitiers :] Jean Bouyer et Guillaume Bouchet, 1495, 7 octobre. — In-fol.

Réf. : HCR. 981 ; Klebs 64.8 ; Claudin (Poitiers) xxiii ; Pell. 629 ; Polain (B) 170 ; BMC VIII. 379 (IB. 42 833) ; GW 1664 ; Goff A-585.

SA. 39 (1-2)/ Reliure de la fin du XVI^e^ s., en carton recouvert de veau brun noir, dont les plats sont cernés d'un encadrement de filets à froid, avec le fleuron (chardon) d'angles (cf. 222.6 et 225.1). Dos à 6 nerfs ; titre au second compartiment, en bas : Conv. Balm. Tranches mouchetées de rouge, nombreuses notes manuscrites.

2.2.2.8. — Celaya (Juan de). — Expositio... in octo libros phisicorum Aristotelis, cum questionibus eiusdem secundum triplicem viam beati Thome, realium et nominalium. Paris : Jean II Du Pré et Jacques Le Messier, pour Hémon Le Fèvre, 1517, 7 décembre. — In-fol. goth. [2], ccj., [1]^ff^ [*]^2^ ; a^8^ b-z &

Marque Renouard 600.

N.B. : Avec le texte d'Aristote dans la version latine d'Argyropoulos. Le Privilège du Parlement, accordé pour deux ans à H. Le Fèvre, qui en avait demandé trois, est daté du dernier jour de décembre 1517, et donc postérieur à l'achevé d'imprimer.

Relié premier dans un recueil qui comprend :

2.2.2.8.a. — Celaya (Juan de). — Expositio... in quattuor libros *de celo et mundo* Aristotelis, cum questionibus eiusdem. Paris : Jean II Du Pré et Jacques le Messier, pour Hémon Le Fèvre, 1518, 21 juin. — In-fol. goth.

Marque : Renouard 600.

Réf. : Adams C-1223.

2.2.2.8.b. — Celaya (Juan de). — Exposiio... in libros Aristotelis *de generatione et corruptione,* cum questionibus eiusdem. Paris : Jean II Du Pré et Jacques Le Messier, pour Hémon Le Fèvre, 1518, 4 octobre. In-fol. goth.

Marque : Renouard 600.

Réf. Adams C. 1222.

S. 1392 / Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont cernés d'une série d'encadrements de filets à froid, avec fleurons d'angles argentés. D'autres filets, en diagonale, donnent à l'ensemble l'apparence d'un « loupé ». Dos à 5 nerfs ; restaurations modernes. *Ex-libris :* 2228 [titre] (XVI^e^ s.) *Monast. Sti Nicolai Andega.* (On a ajouté au XVII^e^ s.) *Congregat. S. Mauri.* Cachet bleu de la BM. Angers.

2.2.2.9. — Lefevre d'Etaples (Jacques). — Totius philosophie naturalis paraphrases. Paris : Pierre Vidoue, pour lui-même et pour Jean Petit, 1533. In-fol. CCCXII (= 310), [3] ff. a-z A-Q^8^.

Marque [Q^8^] v° : Renouard 1098. Encadrement de titre (J. Petit) : Renouard 904.

N.B. : Ed. et corr. : Fr. Vatable.

La signature f iij (= F 3) a été ajoutée à la main.

à la suite est relié :

2.2.2.9.a. — Holywood (John). — Textus de sphaera. (*Comm.* : Lefèvre d'Etaples) Paris : Simon de Colines, 1538, (1539 n. s.), 13 mars. In-fol.

Add. : Bonetus de Lates : Anulus astronomicus. Euclide : Geometria (Extraits des livres I-IV).

Réf. : Renouard (Colines) p. 295.

S. 131/ Reliure contemporaine, en carton recouvert de veau brun : les plats sont occupés par un double encadrement à la roulette : *a*) [13 mm] rinceaux, motifs géométriques, médaillons à têtes féminines, d'un style rudimentaire ; signée IE. *b*) [9 mm] : tête d'ange qui se veut ailée, motifs floraux ; signée également IE. Cet encadrement est relié au premier par la roulette de 9mm. Dos, refait, à 5 nerfs. *Ex-libris* : 2229 [titre] (XVI^e^ s.) *Fratribus Augustinianis Andegavensibus ;* ancienne cote : P. 20. Cachet (bleu) de la BM Angers. en 2229 a : notes manuscrites : *De loco physico consideratio* (XVI^e^ s.).

2.2.2.10. — Charpentier (Jacques). — Descriptionis universæ naturæ, ex Arist. pars prior, in quatuor libros distincta & scholiis illustrata. Paris : Gabriel Buon, 1560. — In-4° [4], 72, [8] ff. A ; A-S ; T V^4^.

Marque : Renouard 111.

N.B. : Au v° du titre, Privilèges datés du 5 janvier et du 25 septembre 1559, qui font mention de *deux Sommaires ou briefue description de la Phisique et logique d'Aristote.*

S. 1672/ Demi-reliure moderne en basane et papier relieur. Dos à 5 nerfs.

2.2.2.11. — TOLEDO (Francisco *S.J.*). — Commentaria, una cum quæstionibus in librum de *Generatione et corruptione Aristotelis.* Lyon : pour Sibylle de La Porte, 1588. — In 8°. 309, [15] pp. a-v ^{8} x ^{2}.

Marque : Baudrier VII. 356 (n° 1).

Réf. : Baudrier VII. 355 (2nde part. seule.)

à la suite est relié :

2.2.2.11.a. — TOLEDO (Francisco, *S.J.*). — In tres libros Aristotelis *de Anima* commentarii una cum quæstionibus. Lyon : pour Sibylle de La Porte 1591. In-8°. [20] ff. n. ch., 602 (= 604) p., [2] ff. n. ch. ã ẽ ^{8} ĩ ^{4} ; a - z A-P ^{8}.

Marque Baudrier VII p. 350 (n° 1).

S. 103/ Reliure contemporaine en carton recouvert de mouton pelucheux, jaune. Dos à 3 nerfs. *Ex-libris :* 222.11 [titre] (*Julianus Blanchet* (XVII^{e} s.). Au contreplat I, ancienne cote : M. 9/12.

2.2.2.12. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — Commentaria in octo physicorum Aristotelis libros, cum duplici textus tralatione, et Argyropoli. Venise : chez Girolamo Scoto, 1573. — In-fol. [8] ff. n. ch., 335, [1] p. * ; A-X ^{8}.

Marque [colophon] : fig. 5.

N.B. : Au titre, « portrait » d'Aristote.

Aád. : cf. 2223.

S. 1389/ Demi-reliure (XIX^{e} s.), de basane jaune et papier marbré. Cachet (violet) de la BM Angers.

2.2.3. — Métaphysique.

2.2.3.1. — ARISTOTE. — Metaphysicorum libri quatuordecim cum scholiis (Trad. : Bessarion). Lyon : chez Thibaud Payen, 1556. In-8°. 400 p. a - z A B ^{8}.

Marque : [titre] : Baudrier IV. 210 (n° 4).

Réf. : Cranz. 108.319 ; Baudrier IV. 267.

S. 248/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun noir ; les plats sont cernés d'un double encadrement de filets à froid ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons dorés ; le centre des plats est également occupé par un fleuron à chaud. Dos à 5 nerfs ; entrenerfs occupés par un petit fleuron. *Ex libris :* [titre] dissimulé par un papier collé : *Jaulnay* 1607. [garde inférieure] : (XVI^{e} s.) *Hic liber est domo Diui vincentij.*

2.2.3.2. — ARISTOTE. — Metaphysica. (*Trad. :* J. Périon). — Paris : Thomas Richard, 155 [5 ?]. In-4°. 164 ff. a-z A-S ^{4}. Ital. 29 ll.

Le titre de cet exemplaire est incomplet de la date et nous n'avons pu retrouver dans les notes de Ph. Renouard aucune édition de la *Métaphysique* qui correspondît exactement à celle-ci. La B.N. conserve, sous la cote Rés. R. 781, une édition imprimée par Th. Richard en 1558. Elle porte la même marque — Renouard 982 — et, à l'exception d'un privilège, accordé pour 6 ans, le 6 juin 1553, qui apparaît au v° du titre de l'éd. de 1558, le contenu de chaque page est identique. Cependant, de menues variantes dans les détails permettent d'affirmer qu'il s'agit de deux compositions distinctes. En voici quelques exemples extraits du début du texte (f. 4 r°) :

ligne 4 : (1555 ?) sensuum amor. (1558) sensuũ amor ;

ligne 5 : (1555 ?) vsu per se cha / ri. (1558) vsu per se // chari ;

ligne 6 : (1555 ?) cum omnes, tum aspectus. (1558) cũ omnes, tũ aspectus.

S. 247/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau fauve ; les plats sont cernés d'un double encadrement de filets à froid : aux angles de l'encadrement intérieur, quatre fleurons dorés ; au centre, ovale à entrelacs. Dos à 5 nerfs et fleurons d'entrenerfs. *Ex-libris :* [titre] : (XVII^{e} s.) *F. 28. Monasterij S. Albini Andegauensis ord. S. Benedictini Congreg. S. Mauri. Mathurinus Jousselin,* 1608. Cette mention est répétée à la garde inférieure. Les marges des livres I, III, IV sont couvertes de notes manuscrites. Le f. ch. 164, r°, qui manquait a été recopié à la main.

2.2.3.3. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — Commentaria... super libros metaphysice. Venise : Petrus de Quaerengiis, Bergomensis, pour Alexander Calcedonius, Pisaurensis, 1502, 13 août. — In-fol. goth.

Réf. : Adams A-1461 ; Essling II.296 (n° 900).

Relié premier dans un recueil qui comprend :

2.2.3.3.a. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — In decem libros ethicorum Aristotelis profundissima commentaria, cum triplici textus translatione. Venise : chez les Héritiers de Lucantonio Giunta, 1539, [colophon : 1538, juin]. — In-fol. 166, [12] ff. a-v ^{8} x ^{6} ; y z ^{6}.

Marque [titre :] Camerini I.297 (n° 1). [colophon :] Camerini I.297 (n° 2).

N.B. : Les trois traductions du texte d'Aristote sont les suivantes : *a*) version anonyme ancienne ; *b*) Leonardo Bruni ; *c*) Johannes Argyropoulos. — La table est de Lucas Panetius.

Réf. : Camerini I n° 418 (pp. 316-317).

2.2.3.3.b. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — In octo Politicorum Aristotelis libros commentaria. Venise : Giorgio Arrivabene, pour les Héritiers d'Ottaviano Scoto, 1514, 13 avril. — In-fol. 138 ff. ; A-Q ^{8} R ^{10}.

Marque : [colophon] Kristeller (Venise) n° 281 (Scotus I).

N.B. : La traduction du texte d'Aristote est de Leonardo Bruni.

2.2.3.3.c. — PAULUS SONCINAS. — Quæstiones in libros metaphysice Aristotelis. Venise : pour les Héritiers d'Ottaviano Scoto, 1526, 15 septembre. — In-fol. [16], 193, [1] ff. ; ✠ ^{4}, ✠, 2 ✠ ^{6} ; A-Z ^{8} 2 A ^{10}.

Marque : [colophon] : Kristeller (Venise) n° 286 (Scotus VI). Exemplaire incomplet du titre.

S. 100/ Demi-reliure (XVIII[e] s.) en carton recouvert de parchemin, dos en basane, titre au second compartiment. *Ex-libris* : 2233, [titre] : *F. Joannes Le Febure* (?), (XVI[e] s.) *Germont.* Initiales et pieds de mouche peints en rouge ; notes marginales.

2.2.3.4. — DUNS (Johannes, *Scotus*). — Commentaria... in 12 libros Metaphisice Aristotelis, cum duplici textu Argyropili et Boecii. Venise : Simon de Luere, pour Andreas Torresanus de Asola, 1503, 6 mai. — In fol. 211, [1] ; 13, [1] ff. a-z &[8] ɔ 4[10] ; A[8] B[6].

N.B. : *Ed.* : Antonius Andreæ, Johannes Camers, et Maurice O'Fihely.

Add. : Johannes Duns, *Scotus* : Conclusiones CCCLXXVIII (avec un colophon particulier).

à la suite est relié :

2.2.3.4.a. — ANDREAE (Antonius). — Quæstiones super XII libros Metaphysicae Aristotelis. (*Ed.* Lucas de Subereto.) Venise : Joannes et Gregorius de Gregoriis, de Forlivio, 1495, 15 octobre. — In-fol.

Réf. : H.982 * ; Klebs 64.9 ; Pell. 630 ; IGI 474 ; BMC V 347 (IB 21 099) ; GW 1665 ; Goff A-586.

S. 249/ Reliure (XVII[e] s.) en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont cernés d'un double filet à chaud. Dos à 4 nerfs ; les entrenerfs sont décorés de petits fers ; titre au second compartiment. *Ex-libris* : 2234 [*titre*] : (XVII[e] s.) *Collegio Andino dono dedit P. Guilelmus Camerarius.* Au-dessous : *Ex-libris P. Guilelmus Camerarius Presb. Oratorij D. Jesu.* Cachet (bleu) BM Angers. 2234 a [titre] : *Dominus Joannes cuncest* [?] *verus est huius libri possessor.* Au contreplat I ancienne cote : J. 23 (cf. 2.1). Quelques notes manuscrites.

2.2.3.5. — PAULUS SONCINAS (O.P.). — Quæstiones metaphysicales acutissimæ. Lyon : pour Pierre Landry, 1579. — In-fol. [16], ff. n. ch. ; 363, [1] p. * 2 *[8] ; a-z A-F[6] G[8].

Marque : Baudrier V 313 (n° 4).

N.B. : Dans cet exemplaire la p. 278 n'a pas été imprimée.

S. 253/ Demi-reliure moderne, de basane jaune et papier marbré. *Ex-libris* [titre] (XVI[e] s.) *F. Sebast. Baull.* (= *Beaulieu* ?) *Prd[eur] Andegauen.* Cachet BM Angers. (violet).

2.2.4. — Le traité *De l'âme.*

2.2.4.1. — THOMAS D'AQUIN (Saint). — Commentaria in tres Aristotelis libros *De anima,* cum duplici textus interpretatione, una quidem J. Argyropyli, altera vero antiqua, recognita ab Antonio Democharе Ressoneo. Paris : Jean Loys, pour Jacques Kerver, 1539. — In-fol. [4] ; CXL ff. a[4] ; B-K[8] L M[6] N-T[8].

Marque : Renouard 510.

S.330/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun noir estampé à froid de trois roulettes d'encadrement. *a*) [17 mm] : têtes

d'anges ailées, médaillons, rinceaux — assez rudimentaire. *b*) [9 mm] : rinceaux, cartouches. *c*) [5 mm] stries ondulées. *b*) et *c*) sont contiguës et le rectangle central qu'elles déterminent est occupé par 3 fleurs de lys. Dos à 6 nerfs ; titre au second compartiment ; traces de deux lanières. *Ex-libris* : [a 4] : r° : (XVI[e] s.) suite d'aphorismes en latin, au-dessous : *Ex dono Magistri nostri Johannis Lonpreau Frater.* La partie supérieure de la p.d.t. a été découpée pour faire disparaître un ex-libris. Cachet (bleu) BM. Angers. — Au contreplat I mention d'achat *8 s.* Au f. CXL v° : poème d'amour, en français de 24 vers, biffé. Quelques notes manuscrites dans les marges.

2.2.4.2. — TOLEDO (Francisco, S.J.). — Commentaria una cum quæstionibus in tres libros Aristotelis *de Anima.* Paris : Chez Jacques Du Puys, 1581. — In-4°.

Marque : Renouard 285.

Réf. : Adams T-772.

S. 332/ Reliure, contemporaine en carton recouvert de veau brun rouge. Les plats sont cernés d'un filet doré et frappés en leur centre d'un ovale à entrelacs (h = 71 mm). Dos à 5 nerfs ; entrenerfs occupés par un petit fer carré ; titre au second compartiment. *Ex-libris*, gratté au contreplat I.

2.2.5. — Œuvres morales.

2.2.5.1. — ARISTOTE. — Ethica ad Nicomachum. (*Trad.* : « un ancien traducteur » [Henricus Kosbein ?]). Paris : [André Bocard, pour] Jean Petit, 1500, 26 septembre. In-fol.

N.B. : *Comm.* : Martin Le Maître et Jean Buridan ; avec les add. de Claude Félix.

Réf. : H * 1758 ; Pell 1234 ; Oates 3053 ; GW 2378 ; Goff A-990.

S. 423/ Reliure (fin du XVI[e] s.) identique à celle de : 2224, avec, en outre, une rosace au centre des plats. Dos à 5 nerfs ; titre au second compartiment et, dans le bas : CON. BA.; avec l'ancienne cote H. Exemplaire incomplet du titre. Quelques notes manuscrites.

2.2.5.2. — ARISTOTE. — Ethica ad Nicomachum (*en diverses traductions latines*). Paris : Jean Higman, et Wolfgang Hopyl, 1496 ; 1497, 12 avril. — In-fol.

N.B. : Les trois versions sont de J. Argyropoulos ; L. Bruni et un auteur anonyme. Jacques Lefèvre d'Etaples *éd.*

Add. : Magna moralia (trad. G. Valla). Lefèvre d'Etaples : Introductio in Aristotelis Ethicam ad Nicomachum.

Réf. : HC. 1761 (incl. H. 1750) ; C. 631 ; Pell. 1239 ; Polain (B) 294 ; Oates 3034 ; IGI 824 ; BMC VIII. 138 (IB 40 142) ; GW 2359 ; Goff A-991.

S. 422/ Reliure contemporaine en bois recouvert de veau brun clair. Les plats sont limités par un double encadrement de filets à froid (écartés de 25 mm), où figurent des rosaces de 20 mm de diamètre, des fleurs de lys, des étoiles (10 motifs en tout). Le rectangle central est occupé sur toute sa surface par des filets courbes en rinceaux ; les

compartiments ainsi ménagés sont ornés de petits fers en forme de bouquets. Dos à 5 nerfs ; traces de deux fermoirs. Ancienne cote M. *Ex-libris* : [contreplat I] (XVI^e s.) *F. Arnaldi* ; [titre] *F.* [?] *Carmelita Andegauen.* Notes marginales. Lettrines peintes en rouge et en bleu. En aij, lettre O à bleu sur fond d'or et fleurs.

2.2.5.3. — BURIDAN (Jean). — Quæstiones super Ethicam Aristotelis. Paris : chez Bernard Aubry et Jean Petit, 1518, 12 avril. — In-fol.
Réf. : Renouard (IP) I n° 467.
Cet exemplaire est à l'adresse de Bernard Aubry.

S. 427/ Reliure contemporaine en veau fauve. Les plats, de carton sont estampés à froid d'une roulette d'encadrement à méandres enserrant des quatrefeuilles (15 mm) ; le rectangle central, relié à l'encadrement par un filet triple est constitué de cinq bandeaux de la même roulette (9 mm, sucessivement : mouche quatrefeuille et M). Dos à 4 nerfs partiellement restauré. *Ex-libris* : [titre] : (XVI^e s.) *F. 28 De libris J. Marij Ambiani.* (XVII^e siècle) *Monasterij S. Albini Andegauensis Congregationis Sti Mauri.* Titre sur la tranche.

2.2.6. — Œuvres politiques.

2.2.6.1. — ARISTOTE. — Les Politiques... esquelles est monstree la science de gouuerner le genre humain en toutes especes d'estats publiques. Traduittes de Grec en François, auec expositions prises des meilleurs Autheurs, specialement d'Aristote mesme & de Platon, conferez ensemble où les occasions des matieres par eux traittees s'offroient... Par Loys Le Roy, dict Regius. Paris : Michel de Vascosan, 1576 [pas avant juillet] — In-fol.
Add. : L. Le Roy : De la politique et des legislateurs... ; Privilège accordé le 6 mars 1575 à F. Morel, pour 10 ans.
Réf. : Adams A-1921.

à la suite est relié :

2.2.6.1.a. — LE ROY (Louis). — De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, et concurrence des armes et des lettres... Troisième Edition reveüe & corrigee sur l'exemplaire trouvé apres le decés de l'autheur. Paris : à l'Olivier de Pierre l'Huillier, 1579. In-fol.
N.B. : Le privilège a été donné le 10 mai 1575, pour 10 ans à P. l'Huillier.
Marque : Renouard 669.
Réf. : Adams L-533.

S. 737/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau fauve. Plats cernés d'un filet doré ; au centre, ovale poussé au balancier. Dos à 6 nerfs ; entrenerfs occupés par de petits fers circulaires. Titre au second compartiment. Quelques mentions manuscrites en 2261 a.

2.2.7. — PSEUDO-ARISTOTE.

2.2.7. — ARISTOTE. — De physiognomicis liber. (*Trad.* : Andreas a Lacuna). Paris : chez Prigent Calvarin, 1551. In-4°. 14 ff. A-C^4 D^2.
Marque : Renouard 119.
Relié 3^e dans un recueil qui comprend :

2.2.7.a. — FINE (Oronce). — Sphaera mundi, sive cosmographia quinque libris recens auctis et emendatis absoluta ; in qua tum prima astronomiæ pars, tum geographie hydrographie rudimenta pertractantur. Paris : Michel de Vascosan, 1551. — In-4° ; [6], 60 ff. 2 a^6 ; A-P^4. Fig.

2.2.7.b. — ARISTOTE. — De prima philosophia seu Metaphysicorum libri XII (*Trad.* : J. Argyropoulos). Paris : chez Thomas Richard, 1548. — In-4°. 119, [1] ff. ; A-Z 2 A-2 G^4.
Marque : Renouard 979.
N.B. : Les livres XIII et XIV sont de la traduction de Bessarion et imprimés en italique.

2.2.7.c. — GALIEN (Claude). — Ars medicinalis (*Trad.* : N. Leoniceno). Paris : Louis Bégat, 1550. — In-4°. 38 ff. A-H^4 I^6.
Marque : Renouard 35.
Réf. : Durling (NLM) p. 222 (n° 1853).
Exemplaire incomplet du titre et des ff. 35 et 36.

2.2.7.d. — HIPPOCRATE. — De natura hominis. (*Trad.* : Andreas Brentius, Patavinus.) Paris : Louis Bégat, 1550. — In-4°. 8 ff. A B^4.

2.2.7.e. — PLINE L'ANCIEN. — Historiæ naturalis, liber secundus. Paris : Michel de Vascosan, 1549. In-4° 42 ff. ; a-i^4 k^6.

S. 1320/ Reliure contemporaine, ruinée, en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont cernés d'un double encadrement de filets à froid ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons à chaud ; au centre du plat, deux fleurons contigus, de même. Restauration du XIX^e siècle. *Ex-libris* : 227.a. : [titre] (XVI^e s.) : *C. Justeau me optimo jure possidet* (XVII^e siècle). *Oratorij Andini Domini JESU* ; 227.b. nombreuses notes manuscrites aux livres I et II. 227. : v° du titre, les notes manuscrites commencent ainsi : *Argumentum huius libri per Joannem Rougeot in scola becodiana physicum* (XVI^e siècle).

3. — PLATON.

3.1. — Œuvres complètes.

3.1.1. — PLATON. — Opera [Latin] (*Trad.* : Marsile Ficin). Venise : Bernardinus de Choris, de Cremona et Simon de Luere, pour Andreas Torresanus, 1491, 13 août. — In-fol.
Dans cet exemplaire, les deux imprimeurs sont mentionnés au colophon, à la différence de l'ex. BN Rés. R. 550.
Réf. : HC * 13063 ; Klebs 785.2 ; Polain (B) 3190 ; IGI 7861 ; Oates 2051 ; BMC V 465 (IB 23432) ; Pell (Suppt) 9338 ; Goff P-772.

SA. 81/ Demi-reliure moderne (XIX^e s.) en basane jaune et papier marbré. Dos à 5 nerfs. *Ex-libris* : [titre] : (XVI^e s.) *F.N. Lebaudeau* (XVII^e s.) *Le Nain. Crux* : *dei* : *virtus.* Exemplaire complet du cahier liminaire a^2.

3.1.2. — PLATON. — Opera [Latin] (*Trad.* : Marsile Ficin). Bâle : Hieronymus Froben et Nicolaus Episcopius, 1551, mars. — In-fol.
N.B. : Simon Grynaeus *corr.*
Marque titre et [006] v° : Heitz (Bâle) n° 55 (Froben XXIX).
Réf. : Adams P-1447.

S. 82/ Reliure de la fin du XVI^e s. en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont cernés d'un filet à froid et décorés au centre d'un motif losangé à chaud, formé par la juxtaposition de deux fers azurés triangulaires. Dos à 6 nerfs, et coins refaits. *Ex-libris* [titre] gratté et dissimulé par du papier, illisible.

3.1.3. — PLATON. — Opera quæ extant omnia [Grec et Latin en 2 col.] (*Trad.* : Jean de Serres). [Genève :] Henri II Estienne, 1578. In-fol.
N.B. : Henri II Estienne *corr. et add.*
Marque I) [titre] : fig. 6.
Réf. : Adams P-1439 ; CDM p. 93.

S. 83 (1-8) La première partie est reliée en 2 volumes, la seconde en 4, et la troisième, (qui comprend avec une chiffraison particulière les *Annotatione* de J. de Serres et celles de H. Estienne, ainsi qu'un *Index in omnia Platonis scripta...*), en 2. Ces 8 volumes sont reliés de façon identique : (XVIII^e s.) : carton recouvert de veau marbré, très endommagé par une action excessive de l'acide. Au centre de chacun des plats, armes de Marie Madeleine Gabrielle de Rochechouart de Mortemart (1645-1704). abbesse générale de l'ordre de Fontevrault. Très instruite — connaissant l'italien, l'espagnol, le latin et même le grec — elle écrivit plusieurs opuscules de piété, de morale et de critique et mourut à Fontevrault le 15 août 1704. Le *Manuel de l'amateur de reliures armoriées* (t. VII pl. 721) reproduit deux fers lui ayant appartenu : le n° 1 existait sur un : *Divi Platonis operum a M. Ficino tralatorum...* Lyon : J. de Tournes, 1550, autrefois conservé à la BM de Chartres ; le n° 2, voisin du nôtre, mais de dimensions plus réduites, sur un livre de piété du XVIII^e s. Le *Manuel* ne connaît pas celui-ci qui ovale, mesure 85 et 67 mm. Les ff. [Yy 8], blanc, et [2 A 1], blanc, manquent. Par suite d'une erreur dans la reliure les ff. liminaires § ^4 ont été placés avant le f. ch. 481 (vol. 5).

3.2. Œuvres séparées.

3.2.1. PLATON. — Epistolæ. [Paris : Ulrich Gering, Martin Crantz et Michael Friburger, 1472.] In-4° rom. [54] ff. [a-d ^10 e ^8 f ^6].

Réf. : HR 13066 ; Claudin (FPPr) xiv ; Goff P-773 ; Rhodes (Dennis). — *The 1472 Paris edition of Plato's Letters.* (in : The Library, 5^e Ser. Vol. VIII mars 1953 ; pp. 197-201) a montré que la description fautive de cette édition par Claudin était due à l'incomplétude de l'exemplaire d'Angers, auquel manquent en effet 4 feuillets du dernier cahier. Dans son : Bruni. — *Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe,* Leipzig, 1928 p. 174, Dr. Hans Baron a montré que cette traduction avait été faite, d'après la date de l'épître dédicatoire dans l'exemplaire offert à Côme de Médicis, conservé à la Laurentienne, à Florence en 1427. Cinq exemplaires seulement en sont actuellement connus.

Relié 3^e dans un recueil qui comprend :

3.2.1.a. — FLORUS (Lucius Annaeus). — Epitome rerum romanarum [Paris : Ulrich Gering, Martin Crantz et Michael Friburger, mars 1471]. In-4° rom.
Réf. : HC 7196 ; Pell. 4853 (inex.) ; Claudin (HIF) I.30 ; Claudin (FPPr) iv : IGI 4007 ; BMC VIII 3 (IA. 39.007) ; Goff. F-231.
Dans notre ex. le *fertur* a bien été corrigé en *fertis,* mais il est incomplet des ff. 11, 58, 59, 60, 67, 86, 87, 90 (blanc).

3.2.1.b. — PSEUDO-PHALARIS. — Epistolæ. (*Trad. latine* : Franciscus Aretinus). [Paris :] Ulrich Gering, Martin Crantz et Michael Friburger, [1472]. In-4°. rom.
Réf. : HC 12885 ; Claudin (FPPr) xv ; BMC VIII 4 (IA.39026 A) ; Goff. P-550.

Cet exemplaire est incomplet des ff. 1, 2, 17, 29, 30, 31 ; et il ne comprend ni les Epîtres de Crates, ni celles de Brutus. [g ^10 ; i ^8].

H 896 (1-3)/ Ce recueil factice est conservé sous une reliure du XIX^e s. en veau blond, avec dentelle de pourtour des plats. Dos à 5 nerfs avec petits fers. Tranches rouges. Quelques notes manuscrites. *Ex-libris* [f. ch. à la main 38] (XVI^e s.) *Arnoul Barbary.*

3.2.2. — PLATON. — Πολιτειῶν βιβλία Ι'. De Republica, vel de Justo, libri decem. [*Grec et latin*]. Paris : chez Jean Bogard, 1544. In-8°.
Add. : Platon : Ἐπιστολαί ; Epistolæ (*grec et latin*).
N.B. : Titre particulier pour chacune des 4 parties du livre. Il n'y a, en réalité, que les deux premiers livres de la *République.*
34 ; 34 ; 32 ; 28 ff. ch. A-Θ^4 I ^2 ; A-H ^4 Θ^6 ; A-H ^4 ; A-G ^4.
Marque : Renouard 828.

S. 732/ Reliure du XVIII^e s. en basane fauve. Plats nus. Dos à 5 nerfs ; entrenerfs ornés de petits fers. *Ex-libris* [titre I] (XVII^e s.) *Oratorii Andini ;* [titre II] : cachet BM Angers.

3.2.3. — PLATON. — Le Sympose... ou de l'amour et de la beauté, traduit de Grec en François, avec trois livres de Commentaires, extraictz de toute Philosophie, et recueillis des meilleurs autheurs tant Grecz que Latins, & autres, par Loys le Roy... Plusieurs passages des meilleurs Poëtes Grecs & Latins, citez aux Commentaires, mis en vers François, par I. du Bellay Angevin. Paris : pour Jean Longis et Robert Le Mangnier, 1559 [achevé d'imprimer du mardi 8 novembre 1558.] In-4°.

N.B. : Privilège, accordé pour 5 ans, le 24 septembre 1558 à J. Longis, V. Sertenas et R. Le Mangnier.

Réf : Adams P-1470.

S. 87/ Reliure contemporaine en vélin souple, dont les plats sont cernés d'un filet doré et ornés en leur centre d'un ovale à entrelacs et festons. Dos à 4 nerfs. *Ex-libris* : [titre] (XVII^e s.) *Ff. minorum Recolletorum Conventus Balmeten* ; [contreplat I] Un distique français. Fragments d'actes notariés aux gardes. Exemplaire réglé. Incomplet des *Extraits* traduits par J. Du Bellay.

3.2.4. — PLATON. — Le Timée... traittant de la Nature du Monde & de l'Homme... translaté de grec en françois, avec l'exposition des lieux plus obscurs & difficiles, par Loys le Roy. Trois oraisons de Demosthene,... dittes Olynthiaques, translatees pareillement de grec en françois. Paris : Michel de Vascosan, 1551 [achevé d'imprimer du 22 janvier 1552]. In-4°.

Réf. : Adams P-1475.

Relié second à la suite de :

3.2.4.a. — PLATON. — Le Sympose. Paris Jean Longis et Robert le Mangnier, 1559, [achevé d'imprimer le 8. xi. 1558]. In-4°.
Cf. n° 323.

S. 86/ Reliure contemporaine, en carton recouvert de veau brun foncé. Les plats sont cernés d'un filet doré ; dans leurs angles 4 S fermées entourent un fleuron en X ; au centre du plat, ovale à rinceaux poussé au balancier. Dos à 5 nerfs ; les entrenerfs sont décorés de fleurons en X. Exemplaire réglé. *Ex-libris :* au contreplat I : *ex-libris,* gravé de Le Peletier de Saint-Fargeau (XVIII[e] s.), reproduit dans les *Archives de la Société des Collectionneurs d'Ex-libris et de reliures historiques.* X (1903) p. 10 ; manuscrit au titre de 324 a : (XVI[e] s.) *des Liures d'Estienne Johanyn,* suivi de 3 S fermées. On a ajouté à la main, et au crayon : *puis de M. de Malesherbes.*

3.2.5. — PLATON. — Le Criton... ou de ce qu'on doibt faire : Translaté de Grec en François, & enrichy d'annotations, pour l'intelligence des lieux plus obscurs et difficiles, par Jean Le Masle, Angevin. Avec la vie de Platon, mise en vers François par ledit le Masle. Paris : chez Jean Poupy, 1582 [pas avant le 24 mars]. In-4°. [8] ff. n. ch. 183 p. [1] p. n. ch., [6] ff. n. ch. * ã ; A-Z ; Aa[4] Bb[2].

Marque : Renouard 923.

N.B. : Epître liminaire datée du 24. iii. 1582 ; privilège donné à J. Poupy pour 10 ans le 7. i. 1582. Titre particulier pour la *Vie de Platon.*

S. 420/ Reliure en parchemin souple ; traces de deux lanières. *Ex-libris :* [au titre], (XVI[e] s.). *F. Bourgongne me possidet ex dono authoris.* Cachet, rouge, de la BM Angers.

3.3. DES ANCIENS AUX MODERNES.

3.3.1. — PLOTIN. — De rebus philosophicis libri LIIII, in enneades sex distributi. (*Trad. et comm. :* M. Ficin). Solingen : Johann Soter, pour Peter Quentell, à Cologne, 1540, In-fol.

Marque : Heitz (Cologne) 127.

Réf. : Adams P-1598.

S. 108/ Reliure contemporaine, en carton recouvert de veau brun clair. Les plats sont entourés d'un double encadrement de filets — par 3 — à froid ; fleurons dorés aux angles de l'encadrement intérieur ; au centre du plat, fer au griffon, analogue à la marque de S. Gryphius. Dos à 6 nerfs, partiellement refait, ainsi que les coins. Entrenerfs à petits nerfs circulaires. *Ex-libris* : (XVI[e] s.) — recouvert de papier collé : — *Ex libris omnium SS. Andega.* Un autre, illisible. Cachet (bleu) de la BM Angers.

3.3.2. — FICIN, Marsile. — Theologia platonica de immortalitate animorum duo de viginti libris, ad vetustissimi codicis exemplar summo studio castigata. Paris : Jean Savetier, pour Gilles Gourbin, 1559. In-8°.

N.B. : Privilège accordé à Gourbin pour 10 ans, donné à Villers-Cotterets le 17. iv. 1557.

Marque : Renouard 375.

Réf. : Adams F-424.

S. 328/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau fauve. Les plats sont cernés d'un double encadrement de filets par 3 ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons dorés ; au centre du plat, ovale à entrelacs poussé au balancier. Dos à 5 nerfs ; fleurons d'entrenerfs. *Ex-libris* : [titre] : (XVII[e] s.) *Monŕij SS. Sergij & Bacchi Congregationis S. Mauri.*

3.3.3. — LA RAMEE (Pierre de). — Institutionum dialecticarum libri III. (*Comm. :* Omer Talon). Paris : Matthieu David, 1550, 31 août. In-8°. 350 p. [1] f. n. ch. ; a-y[8].

Marque : Renouard 224.

S. 231/ Reliure contemporaine, en carton recouvert de veau marron clair. Les plats sont cernés d'un double encadrement de filets à froid ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons à chaud, ainsi qu'au centre du plat. Dos à 5 nerfs, entrenerfs à petit fleuron ; titre au second compartiment.

3.3.4. CARDAN (Jérôme). — Les livres de Hierome Cardanus, medecin milannois, intitulez de la Subtilité, & subtiles inuentions, ensemble les causes occultes, & raisons d'icelles. (*Trad.* R. Le Blanc). Paris : chez Gilles Beys, 1578. In-8°.

Marque : Renouard 40.

Réf. : Adams C-677 (ex. au nom de Guillaume Jullian). On trouve aussi des ex. aux noms de S. Calvarin, P. Cavellat, M. ou G. Julien, G. de La Noue, G. Chaudière.

S. 1400/ Demi-reliure du XVIII[e] s. parchemin et basane. Dos à 4 nerfs, entrenerfs à petits fers. *Ex-libris* cancellés au titre.

3.3.5. — PATRIZI (Francesco). — Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicæ philosophiæ universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Bâle : chez Peter Perna, 1581. In-fol.

N.B. : Chaque tome a une p. d. t. particulière.

Marque Heitz (Bâle) 202 ; (Perna IV).

Réf. : Adams P-435.

S. 102/ Reliure contemporaine en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont entourés d'un double filet à froid ; en leur centre losange à entrelacs, à froid. Dos à 5 nerfs ; entrenerfs ornés de petits fers à chaud

sur toute la surface. Titre au second compartiment. *Ex-libris.* [titre] : (XVIII[e] s.) *Collegij Andini Congregationis Oratorij Dñi Jesu. Ex dono RP Gentil.* Cachet (bleu) de la BM Angers.

3.3.6. — COQUILLON (Barthélemy). — Brevis & utilis de Universis Disputatio ex Academiæ Spaciis & Peripateticorum fontibus exhausta per Bartholomaeum Coquilloneum Alexium, ad generosam Formagerianæ Scholæ juventutem. Angers : Julien Thoucault, pour Pierre Peigne, 1562, [pas avant le 20 août]. In-4° [*]⁴ (4) ff. n. ch.

Marque : Renouard 1140 (sans les filets d'encadrement).

N.B. : Au v° du titre, épître de l'auteur « generosæ formagerianæ scholæ juventuti » datée : « e Museo Formageriano 20 Augusti 1562 ». B. Coquillon est peut-être aussi l'auteur de la *Complaincte de l'Université de la mort du Roy Henry avec la consolation des escoliers et l'exhortation du Roy François regnant a present.* Paris : Veuve de Nicolas Buffet, s. d. [c. 1559.] In-8°. 8 pp. dont un exemplaire est conservé à la BN (Rés. Ye. 3768).

Relié 4[e] dans un recueil factice comprenant :

3.3.6.a. — POSTEL (Guillaume). — De Universitate liber... Secunda æditio. Paris : chez Martin Le Jeune, 1563, 8 octobre. In-4°.

N.B. : Titre particulier pour : Alterius sive secundae partis Operis... de Universitate expositio, cui nomen imposuit Ptolemeolus. Paris : Martin Le Jeune, 1563.

I) 77, (3) pp. ; a-k⁴ ; II) A-E⁴ F² ; 43, (1) p.

Marque I) [titre] et [k4] r° : Renouard 609 ; II) [titre] : Renouard 828.

Réf. : Adams P-2025 (ex. inc. de la *Secunda pars*).

3.3.6.b. — FRIGILLANUS (Matthaeus, *Bellovacus*). — In Alcinoum de doctrina Platonis Scholiis. Paris : Thomas Richard, 1561, [pas avant le 20 février]. In 4°. 19, (1) ff. A-E⁴.

Marque : Renouard 983.

N.B. : L'épître de M. Frigillanus à Eustache Du Bellay est datée du 10 des calendes de mars 1561.

3.3.6.c. — ALCINOUS. — De doctrina Platonis liber. (*Trad.* : M. Ficin). Paris : Gabriel Buon, 1561. In-4°. 30 ff. A-F⁴ G⁶.

Marque : Renouard 111

3.3.6.d. — MEDINE (Pierre de). — L'art de naviguer (*Trad.* : (Nicolas de Nicolaï). Lyon : chez Guillaume Rouillé, 1561. In-4°.

Réf. : Adams M-1028 (qui ne mentionne pas la carte gravée h.t. qui figure aussi dans cette édition). Baudrier. IX. 280.

N.B. : Au v° du titre, rappel du privilège accordé pour 10 ans à partir de l'achevé d'imprimer de la 1[re] éd. de cette traduction ; au-dessous, il est dit que la 1[re] éd. a été « achevée d'imprimer le ij de mars M.D.LIIII (= 1555) avant Pasques ».

3.3.6.e. — ARISTOTE. — Περὶ οὐρανσῦ. s. l., s. n. s. d. [Paris : Guillaume Morel, c. 1559/1560]. In-4°. 100 p. ; a-l⁴ m⁶. 28 ll.

3.3.6.f. — ARISTOTE — Τέχνης ἑητορικῆς βιβλία τρία. Paris : chez Guillaume Morel, 1559. In-4°. 58 p. [1] f. n. ch. blanc ; A-F⁴ G⁶. 28 ll.

Marque : Renouard 471.

Réf. : Cranz 108.392 (?).

N.B. : Exemplaire qui ne contient que le 1[er] livre. Impression aveugle au titre.

3.3.6.g. — GENEBRARD (Gilbert). — Εἰσαγωγὴ ad legenda Rabbinorum commentaria. Paris : chez Martin Le Jeune, 1559. In-4°. 42 p. [1] f. n. ch. A-E⁴ F².

Marque : Renouard 609.

S. 1294/ Reliure contemporaine, en carton recouvert de veau brun noir. Les plats sont encadrés d'une double série de filets à froid, par 3 ; aux angles de l'encadrement intérieur, fleurons, ainsi qu'au centre du plat, originellement argentés (?). Dos à 4 nerfs. — *Ex-libris* et notes manuscrites : 3.3.6 c. Ce traité est couvert de notes manuscrites qui commencent au verso du titre par ces mots : *Haec dictabat dominus Carpentarius Parisiis, Triquetii 21. Aprilis 1561. Doctrinæ Platonicæ summa primum.* L'ensemble est divisé en 576 courts paragraphes. A la suite de cette pièce est relié un petit cahier de 4 ff. dont le premier est une sorte de table des matières et dont le dernier rassemble des remarques de caractère philosophique.

3.3.6.e. — Ici les notes commencent par *Dictante Turnebo ;* dessins géométriques. Au bas de la page 1 mention d'achat : *3 s. 6 d.*

3.3.6.f. — Très nombreuses notes interlinéaires (trad. latine) et marginales.



Fig. 2 (hauteur réelle : 66 mm.)

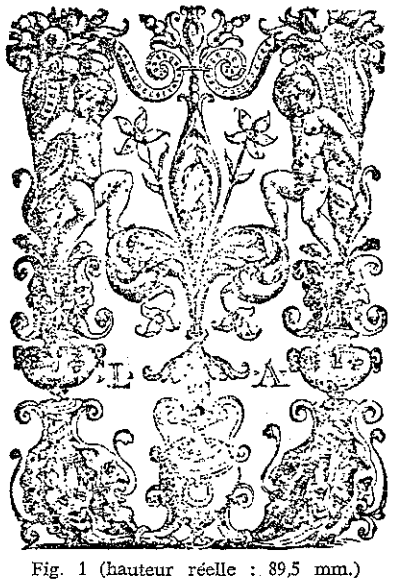


Fig. 1 (hauteur réelle : 89,5 mm.)



VENETIIS,

Fig. 5 (hauteur réelle 75 mm.)



LVGDVNI,
Apud Antonium Vincentium,
M. D. XLV.

Fig. 3 (hauteur réelle : 43 mm.)



Fig. 4 (hauteur réelle : 47 mm.)



Fig. 6 (hauteur réelle : 166 mm.)

Breuis & vtilis de Vniuerſis

DISPVTATIO EX ACADEMIAE
Spacijs & Peripateticorum fontibus
exhauſta per Bartholomæum
Coquilloneum Alexium,

AD
GENEROSAM FORMAGERIANAE
Scholæ Iuuentutem.



✻ANDIBVS.

✻*EX TYPOGRAPHIA IVLIANI THOVCAVLT*
PRO PETRO PEIGNE BIBLIOPOLA PROPE
Monetam commorante.

1562.

Fig. 7 (hauteur réelle de la marque : 49/50 mm.)

APPENDICE II [1]

ACTUALITÉ DE PLATON ET D'ARISTOTE

Mesdames, Messieurs,

Vous m'accueillez ici avec courtoisie, avec bienveillance, peut-être avec espoir, et je voudrais répondre à votre attente qui m'honore. Il faut bien, pourtant, que je constate en commençant, loyalement, que ma présence ici est une sorte de scandale, de scandale littéraire, s'entend, tout simplement parce qu'elle viole les règles de la rhétorique. Il y a, comme vous le savez, des adjectifs qui s'attachent par nature et comme par un mécanisme à certains noms. On dit, par exemple, une erreur fâcheuse, ou un déplorable malentendu. Or me voici aujourd'hui amené à reconnaître et à vous dire qu'il est des erreurs agréables, et des malentendus délicieux. Agréables, délicieux, pour moi du moins. Mais à quoi tend ce propos ? Lorsque les organisateurs de ce colloque m'ont invité, voilà plusieurs mois, à prendre la parole en cette séance de clôture, ils ne s'adressaient certes pas, en ma personne, à un spécialiste de la Renaissance. Ils attendaient de moi, à vrai dire, peu de science, mais un peu plus d'une majesté que j'aurais manifestée au nom du ministre, et peut-être aussi quelques lumières sur les perspectives qui s'ouvrent aujourd'hui à l'humanisme dans l'enseignement français. Je ne détiens pas maintenant beaucoup plus de science qu'alors. Quant à la majesté et aux perspectives, les circonstances m'ont posé une de ces apories qui ravissaient Aristote et désespérèrent certains de ses commentateurs : ainsi qu'il se le demande dans sa *Politique,* après un changement de gouvernement ou d'administration, les engagements antérieurs restent-ils valables ? Oui, assurément, si ce sont les engagements de l'Etat. Fort de son autorité, j'aurai malgré tout l'esprit plus libre pour essayer de vous apporter quelques faits — liberté qui n'exclut pas entièrement l'information directe, puisque sans plus exercer désormais une autorité administrative sur nos enseignements, je suis de près tout ce qui concerne les disciplines littéraires. Platon et Aristote, la Renaissance appartiennent évidemment à ce secteur-là. Mais je ne sais sous quel angle les aborder, à l'issue de ces savantes journées auxquelles il m'a été, hélas ! impossible de participer comme je l'aurais voulu. A la recherche donc de cet angle d'attaque ou de prise de vue, en quête d'un cadre sinon d'un auteur (des auteurs, vous m'en donnez libéralement deux), je vais démentir

la libellé de votre programme, parce que je ne prétends nullement faire une leçon finale. Une leçon ? il vaudrait mieux que vous me la donniez. Je me contenterai donc de vous présenter des réflexions que vous considérerez pour ce qu'elles valent, comme des questions peut-être superflues. Jamais je n'ai autant regretté que notre pratique universitaire n'admette pas la méthode du Thaumaste de Rabelais, dont les signes muets exprimaient bien l'incertitude ; mais où voit-on des leçons faites par signes ? Notre Université, en tout cas, ne s'est pas encore renouvelée à ce point.

Mais avant ces questions, je procéderai un instant par affirmation, pour remercier et féliciter ceux qui ont organisé ce seizième colloque international d'études humanistes, dans ce Centre d'études supérieures de la Renaissance qu'a si profondément marqué la personnalité de son créateur, Pierre Mesnard. Sous la direction de M. Stegmann se poursuit une tradition si bien instituée, de réunir chaque année d'éminents spécialistes venus de tous pays. Et quand je parcours la liste des sujets dont les quinze premiers colloques ont débattu, je suis comme ébloui de la richesse des idées qui ont pu être rassemblées et confrontées ici, sous des titres prometteurs comme, par exemple, la découverte de l'Amérique, l'expression symbolique, la fête. Cette année, MM. de Gandillac et Margolin ont mis sur le pavois Platon et Aristote. Et ces deux noms sont sans doute la cause de ma présence ici, cause occasionnelle évidemment, car la cause formelle comme la cause finale consistent en des liens amicaux. Puisque occasion il y a, j'en userai aussi pour saluer le président de votre Université, et pour dire combien j'aurais voulu assister à l'ensemble du colloque ; les communications que vous avez entendues et discutées contribuent assurément à des mises au point et même à des renouvellements, dont nous avons grand besoin.

L'un de ces renouvellements, dont la mention est appelée tout naturellement par les deux auteurs que vous avez choisis, c'est le progrès des études philosophiques dans notre enseignement secondaire. Je ne parlerai pas de l'enseignement supérieur en tant que tel, parce que ce serait manier des évidences ; cet enseignement-là doit être par nature en perpétuelle mutation, ce qui ne signifie pas en désordre : le fleuve d'Héraclite n'est pas forcément un torrent en crue. Mais dans l'enseignement secondaire, dont la discipline philosophique est chez nous une particularité et un fleuron, il arrive que son éclat — ses éclats aussi, à vrai dire — suscite de l'inquiétude, des jalousies, de l'hostilité. Avouons que dans un monde où l'on parle tant d'enseignement utile, il est tentant, si l'on a la vue courte, de ne pas voir au-delà de l'utilité immédiate. Et les Socrate de nos lycées, qui ne corrompent pas la jeunesse, ressemblent pourtant quelquefois à Alcibiade. Mais ce ne serait pas une raison pour remplacer la réflexion sur les fins par la technologie ou l'économie politique, si forte que soit la pression de notre société. C'est pourquoi le ministère de l'Education nationale s'emploie à rajeunir les programmes de philosophie, indiquant bien par là qu'il a l'intention de les améliorer, non de les entamer. Il est même notable que dans la future organisation des études, les projets actuels envisagent qu'aucun élève ne soit privé de philosophie, qu'un horaire minimum supérieur au minimum actuel soit prévu pour tous,

et qu'un jeu d'options permette soit de constituer de vastes tranches hebdomadaires comparables aux horaires aujourd'hui en vigueur, qui peuvent atteindre huit ou neuf heures, soit de donner un enseignement solide aux élèves qui choisiront une voie de caractère plus scientifique ou technique. Maintenant, ces élèves-là seront-ils prêts à étudier Platon et Aristote ? je ne dis pas, seront-ils prêts à les lire dans le texte ? car aujourd'hui même, attendre cela de la plupart d'entre eux, ce serait beaucoup, et à la réflexion, ce serait trop. Pourtant, des signes rassurants apparaissent. Alors que nous avons failli perdre notre latin ou cru le perdre dans une tempête récente, nous constatons que le nombre des élèves qui abordent l'étude de cette langue fondamentale, plus tard que jadis il est vrai, est un nombre raisonnable. Et si nous remontons de Rome à la Grèce, nous voyons que les effectifs se stabilisent, avec des chiffres modestes mais honorables. Surtout, nous offrons maintenant aux élèves de Seconde, vers quinze ou seize ans, la possibilité d'entreprendre l'étude du grec, comme d'ailleurs celle du latin. Cette année, la première de ce nouveau système, les résultats ont été bons en qualité (les inspecteurs s'accordent pour faire l'éloge de ces élèves ardents) et en quantité aussi, puisque l'effectif représente près de 20 % d'un effectif annuel normal de débutants de grec. Autrement dit, si nous consolidons cette tendance, nous pouvons avoir demain 20 % d'hellénistes de plus et, qui sait, 20 % de plus de candidats platonisants ou aristotélisants.

C'est donc pour l'avenir autant que pour le présent et pour l'amour du passé, que vous avez uni ici Platon et Aristote, comme le faisaient les humanistes de la Renaissance et comme on est porté à le faire puisque le maître va avec l'élève, l'élève avec le maître. Il est bien vrai qu'ils se rassemblent et, quoi qu'on en ait dit, jusque dans la forme. Certains passages du dernier Platon, dans les *Lois*, dans le *Timée*, et certains textes de l'Aristote retrouvé ou des ésotériques, si on les compare, présentent des similitudes de langage extraordinaires. Si nous pouvions les soumettre à des dégustateurs du style qui, comme les dégustateurs de vin, ne verraient pas l'étiquette ou le titre, parce qu'ils auraient par exemple les yeux bandés — les yeux de l'érudition, bien sûr —, je suis sûr que des confusions édifiantes se produiraient. Parfois, je me demande si les élèves de Platon — ils étaient un peu ses collègues, aussi — n'aidaient pas leur maître à écrire. Ils lui donnaient des thèmes, en tout cas. J'ai eu l'occasion, il y a longtemps, de signaler trois lignes des *Lois* qui semblent faire écho à des conversations ou des discussions entre le vieux Platon et un Stagirite encore jeune. Vous savez qu'Aristote s'intéressait aux lois et coutumes de tous les peuples, peut-être autant qu'à l'histoire constitutionnelle des cités ; mais son esprit d'anayse et de définition s'agaçait un peu, je crois, des confusions du langage courant, qui distinguait de moins en moins entre les diverses formes d'organisation, entre l'Etat-cité et l'Etat-peuple, ou Etat territorial ; cette confusion naissait tout naturellement dans ce IV^e^ siècle où la cité grecque s'étiolait avant d'être bridée par Philippe et plus encore par Alexandre ; de cette situation équivoque, bien des textes littéraires ou épigraphiques portent le témoignage. Or Platon était sur le point de s'y laisser prendre lui-même dans les *Lois* lorsque, soudain, il se

rectifie ; et comme c'est une partie assez vivement dialoguée, il se rectifie en s'adressant personnellement à ses deux interlocuteurs, lesquels, pourtant, n'ont rien dit qui laisse penser que cette confusion les gêne. L'Athénien déclare donc à Clinias et Mégillos (683 a) qu'il vient de retracer avec eux, dans le dialogue, la formation d'une cité ; puis il se reprend : ... « une cité ou, si vous voulez, un peuple », πόλις, εἰ δὲ βούλεσθε, ἔθνος. C'est effectivement d'un peuple qu'il s'agit, les Doriens qui s'installent dans le Péloponèse. L'Athénien des *Lois* avait d'abord confondu ; il faut croire qu'un signe de tête ou une moue d'un de ses interlocuteurs est censé avoir attiré l'attention des autres sur cette petite erreur de langage — erreur qu'Aristote, qui était alors à l'Académie, n'eût pas manqué de relever.

Ainsi, ce passage privilégié nous rappelle d'abord combien les problèmes du IVe siècle ressemblent aux nôtres, et nous aurons à nous en souvenir ; mais pour le moment, il nous montre surtout comment nos auteurs se rejoignent — Aristote est ici présent dans les *Lois* — et comment aussi ils s'opposent ; car cette présence est critique, et il s'agit d'une critique importante, puisqu'elle suggère que Platon aurait été abusé par le langage, qu'à lui seul il aurait mal compris la réalité de son temps.

On peut donc se demander s'il convient de rassembler sous une même bannière Aristote et Platon. Votre bannière, il est vrai, est seulement celle d'un colloque, qui permet toutes les distinctions. Il est vrai aussi que l'Antiquité a opposé trop fortement les deux hommes. Les anecdotes qui constellent des textes plus ou moins tardifs n'ont pas grand intérêt ni sans doute grande valeur : on a dit qu'Aristote s'était révolté, qu'il était « le poulain qui donne des coups de pied à sa mère », qu'il n'avait pas supporté de n'être pas intronisé comme le successeur officiel de Platon. Laissons cela. Ce qui importe davantage, c'est qu'en unissant les deux hommes dans une même étude, en les plaçant dans une même perspective, en les regardant du même coup d'œil, peut-être nous les baignons dans une même admiration qui, en fin de compte, aboutit à réduire les nuances, les différences, et débouche sur une sorte de vague respect bénisseur qui ne signifie qu'une louable bonne volonté. On risque de dire « Platon et Aristote », par un accouplement automatique, comme on dit parfois « les Anciens », c'est-à-dire tout à la fois, et rien. Ce danger est, à la vérité, une conséquence et un aspect de la conception traditionnelle de l'Antiquité ; il a fallu longtemps pour que nous comprenions que la Grèce et Rome, ce n'était pas un seul univers de marbre blanc et que d'Homère à, disons Trajan, il y avait aussi longtemps que de nous-mêmes à la première croisade : un infini... Or quelle est notre mission, sinon de percevoir d'abord les différences, si nous voulons comprendre et interpréter ?

Sans doute avons-nous affaire ici à des œuvres immenses, dont l'importance exige des vues synthétiques. Bien qu'une partie d'Aristote soit perdue, le reste est si considérable que nous ne courons guère le risque, si fréquent dans l'étude d'autres auteurs, de lui prêter une pensée qu'il n'a jamais eue, en l'appuyant sur une reconstitution téméraire. Quant à Platon, c'est un monde, et un monde très bien conservé, trop bien peut-être.

Or dans cette richesse de l'un et de l'autre, il est possible de trouver très également chez l'un et chez l'autre des raisons d'admirer une pénétration, une compréhension si fine des problèmes de la société, qu'elle s'applique encore fidèlement à notre propre époque. Tout à l'heure, je parlais de la cité et de l'Etat territorial. Chacun connaît les textes d'Aristote qui, au-delà de la cité, posent les problèmes mêmes qu'ont à résoudre les partisans d'une union européenne ou d'une grande organisation politique mondiale : nature du pouvoir commun, fédération ou confédération, similitudes et oppositions des parties composantes. En lisant la *Politique* d'Aristote, on se croirait par moments à Bruxelles, à Luxembourg, à Strasbourg. C'est à de tels transferts, à ce dépaysement si familier, que je voudrais vous convier encore, modestement, pendant le temps qui nous reste. Vous avez étudié nos auteurs à la Renaissance, mais on n'échappe pas à l'actualité. Et peut-être constaterons-nous une convergence entre nos préoccupations et celles de vos humanistes lorsque nous lisons, eux et nous, Aristote et Platon : au seuil du Moyen Age technologique où il nous faut peut-être entrer bon gré mal gré, le bilan de la Renaissance donne un viatique précieux

Il y a bien des rapprochements que l'on trouvera, selon le cas et l'humeur, amusants, instructifs, curieux. Je pense à notre hantise de l'environnement, notion dont nos deux philosophes sentent l'importance pour une cité qu'ils veulent méthodiquement organisée. Si donc Hippodamos de Milet avait été, lui, peut-être le premier des grands urbanistes, Platon n'oublie pas dans les *Lois* de dessiner une esquisse de sa cité, avec son double cercle de sanctuaires, les uns autour de l'agora, les autres tout autour de la ville ; les bâtiments scolaires sont même prévus (779 d). Aristote fait davantage, d'abord en réservant une attention spéciale à Hippodamos ; il nous le présente comme un hurluberlu sans doute, mais un hurluberlu plein d'idées originales : c'est une façon de rendre hommage au génie. Si Aristote n'adopte pourtant pas la structure en damier — à l'ionienne et à l'américaine —, il ne la refuse pas non plus. Selon les secteurs de la cité, les architectes feront du moderne ou du traditionnel, compte tenu de ce qui sera le plus agréable aux habitants et le plus utile à la vie sociale ainsi qu'à la défense de la ville. L'un et l'autre, Aristote et Platon attachent la plus grande importance au ravitaillement en eau, ce qui se comprend en pays grec, mais aussi à l'écoulement des eaux de pluie et à la propreté de la ville. Pourquoi la seconde série des sanctuaires de Platon est-elle construite autour de la ville sur des hauteurs ? Pour la sécurité, mais aussi pour la propreté (778 c). Comment les pêcheurs peuvent-ils obtenir, j'allais dire leur permis de pêche, c'est-à-dire l'autorisation de pêcher partout, sauf naturellement dans les ports, où ils seraient gênants et où les eaux sont sales, et dans les eaux consacrées à une divinité ? Ailleurs, il suffit qu'ils n'emploient pas de produits qui corrompent les eaux. Il y avait deux façons de corrompre l'eau pour attraper du poisson. L'une est simple, c'est de remuer la vase du fond avec une perche ; les anguilles s'y laissent prendre, et ce n'est pas grave. Ce qui l'est davantage, c'est de souiller l'eau avec des jus de végétaux qui empoisonnent les poissons ou qui les attirent. Ce procédé, que Platon condamne, est moins nocif, bien sûr, que les eaux souillées que déversent aujourd'hui nos usines,

mais dans la société antique sous-développée, qui s'efforce de sortir de ce sous-développement, le problème est déjà vu, et la réaction des hommes est la même, si différentes que puissent en être les motivations.

On pourrait multiplier ces rapprochements, dans bien des domaines. Pour éviter l'excès, je ne prendrai que deux autres exemples. L'un est tiré d'une question dont on parle beaucoup, trop peut-être, et, en tout cas, dont on parle souvent mal : la régulation des naissances. D'un côté on s'émerveillera de voir avec quelle aisance Platon en parle, lui, sans complexe. S'il hésite un instant à lancer son idée de la communauté des femmes et des enfants (quelle que soit la date de la *République*, des poètes comiques étaient là, et il fallait bien s'en méfier), s'il sait que cette institution provoquera une bourrasque ou une vague énorme (457 c), il note sans s'émouvoir la nécessité de maintenir à peu près constant le nombre des citoyens, par des moyens appropriés, pour que l'Etat évite le double écueil de l'enflure et de l'amaigrissement. On s'arrangera donc pour que les sujets de qualité inférieure ne se reproduisent pas trop, et pour que les meilleurs sujets aient juste la descendance qu'il faut. On pratiquera, en tant que de besoin, l'infanticide ou l'exposition — comme les Spartiates ou le père d'Œdipe (459 d). Cela, dans la *République*. Dans les *Lois*, le nombre de 5040 (737 e, etc.) exige naturellement des précautions analogues sur lesquelles Platon ne s'attarde pas (740 d sq.). Aristote est plus précis, peut-être plus moderne (*Pol.* VII 16 1334 b sq.) ; s'il fixe aussi strictement l'âge et les conditions du mariage, il refuse qu'on expose des enfants dans la seule volonté de limiter la population ; s'il admet donc l'exposition des enfants que nous appellerions handicapés, et qui était en effet courante, il lui préfère dans la majorité des cas l'avortement, celui que dans l'Athènes classique étaient habilitées à pratiquer les sages-femmes comme la mère de Socrate (*Théétète*, 149 d) et qui ne relevait pas, semble-t-il, de la compétence des médecins. Encore impose-t-il à cette pratique des conditions bien déterminées, qu'il définit par « la sensibilité et la vie », αἴσθησιν καὶ ζωήν : c'est le seuil que l'embryon ne doit pas avoir atteint pour que l'avortement soit admissible. La sensibilité était donc pour lui, semble-t-il, le critère de la vie, et non la respiration, comme d'autres l'avaient soutenu. Mais comment affirmer qu'est atteint ce seuil de la sensibilité ? Aristote ne le dit pas clairement ; il nous laisse à notre incertitude devant ce qu'il considérait sans doute comme une évidence. En tout cas, ces textes montrent au moins qu'il y avait entre les positions de nos deux philosophes quelques nuances, et de ces nuances qu'on retrouve aujourd'hui entre les partisans du plus et ceux du moins. En même temps, ils témoignent d'une unanimité significative, contre la déification du plaisir individuel et pour le service de l'Etat. Les citoyens ou habitants à qui ne s'appliquent pas ces mesures rigoureuses, ce ne sont pas les hommes libres ; ce sont ceux qui ressemblent assez aux animaux pour qu'on les laisse vivre d'une manière animale : ce sont les classes inférieures. Il s'agit ici d'eugénisme, non de liberté morale, tout au contraire, comme si une certaine liberté en face de la vie qui se crée conduisait finalement non à la liberté de faire ce qu'on veut, mais à la contrainte sociale.

Mon autre exemple est si vaste, que je sais que je ne l'épuiserai pas : c'est l'éducation. L'apport de Platon et Aristote à nos théories éducatives est si évident, qu'en parler est un lieu commun, encore que la théorie diffère grandement ici de la pratique et que, pour cette pratique même, nous devions autant et plus à Isocrate. Platon et Aristote, eux, *via* Montaigne, Rousseau et quelques autres que vous connaissez cent fois mieux que je ne le fais, ont surtout influencé nos penseurs de la pédagogie, dont les idées n'entrent que très lentement dans des faits parfois très rétifs. Encore les novateurs auraient-ils tort d'invoquer à tout propos l'autorité de Platon et Aristote, ce qu'ils font certes volontiers, mais je les soupçonne surtout de vouloir montrer qu'ils n'ignorent pas les références anciennes. Outre que nos deux philosophes s'intéressent, non à ce qu'on appelle maintenant, d'un mot redoutable, la « massification » de l'enseignement, mais à une élite d'élèves (les enfants des gardiens, ce sont peut-être les élèves de nos sections C, ou les A de notre enfance), l'un et l'autre ont un goût pour l'idée et un sens de l'abstrait qui, aujourd'hui, sentiraient quelque peu le fagot. Vous vous souvenez de ce passage du *Politique* que M. P.-M. Schuhl, dans ses *Etudes platoniciennes*, a si justement appelé un « manifeste ». Platon se demande quelle est la bonne longueur d'un discours..., en l'occurrence le discours qui définira l'homme politique. Cette longueur ne se mesure pas à l'agrément ni à l'efficacité immédiate, à la rhétorique traditionnelle ni au rendement d'une formation professionnelle. Ce qu'il faut, et si long que ce soit, c'est rendre l'interlocuteur ou l'auditeur plus apte à la dialectique et plus capable de trouver comment la vérité se démontre par la raison : « Tout problème — même celui du politique — n'est qu'un exercice en vue d'une formation générale » (P.-M. Schuhl). Or cette formation générale de l'esprit n'est guère accessible par l'image ; si l'image y peut contribuer, elle n'y suffit pas du tout. Le dessin ou une représentation mécanique ne valent pas la vie et n'en rendent pas compte ; et surtout il est des objets qui transcendent le concret ; ici, il faut citer Platon plus longuement :

> « Il y a, je crois, une chose que le vulgaire ignore : certaines réalités ont leurs ressemblances naturelles, faciles à découvrir, en des objets qui parlent aux sens, et il n'est pas du tout malaisé de les faire voir à ceux qui demandent une explication, quand on veut la leur donner sans s'embarrasser de raisons, en toute facilité ; mais les réalités les plus grandes et les plus précieuses n'ont point d'images créées pour en donner aux hommes l'intuition claire, images qu'on exhiberait lorsqu'on voudrait satisfaire l'âme qui vous interroge, et qu'il suffirait d'approprier à tel ou tel sens pour assouvir sa curiosité. Aussi faut-il s'exercer à savoir rendre raison de chaque chose et à en assimiler la raison ; car les réalités incorporelles, qui sont les plus belles et les plus grandes, ne se peuvent montrer exactement que par la raison, et par rien d'autre » (285 e sq. trad. A. Diès, modifiée).

Voilà assurément mis à leur juste place les éléments concrets de la pédagogie et, en particulier, par une sorte d'anticipation, nos fameux moyens audio-visuels : ce sont bien des moyens, non des fins ; à se con-

center d'eux, à les surestimer, on se condamnerait à borner l'enseignement ; on transformerait l'esprit en un moulin à images, on ne lui enseignerait pas la réflexion la plus haute, on le confinerait dans l'univers du phénomène, de l'opinion, de l'apparence.

De telles remarques n'empêchent pas la pédagogie de Platon et d'Aristote d'être résolument novatrice, mais elles nous rappellent ce qu'est une innovation véritable. Celle-ci consiste d'abord à savoir de quoi on parle : une éducation digne de ce nom, si utile qu'elle doive être, ne sera pas utilitaire. Former au métier d'aubergiste ou d'armateur, ce n'est pas former à la vertu, sinon accessoirement, ce n'est pas éduquer (*Lois*, 643 d sq.). Mais former à la beauté, c'est aussi former à la vertu (655 a) : une éducation complète est esthétique autant que physique, morale, intellectuelle. Elle concerne bien l'homme tout entier, et non telle partie qui sera, à l'exclusion des autres, utile à telle activité. C'est dans cette perspective et dans cet ensemble que se place l'éducation de toutes les virtualités, qu'elles soient professionnelles ou de caractère général, qui doivent être encouragées et développées dès l'enfance, en se fondant sur la spontanéité de l'enfant :

> « Ceux qui veulent devenir un bon agriculteur ou un architecte doivent s'amuser soit à construire une de ces maisons que savent construire les enfants soit à travailler la terre, et leur éducateur à tous deux doit fournir à chacun de petits outils qui imitent les vrais ; ils doivent faire l'apprentissage de toutes les sciences dont l'étude préalable leur sera nécessaire ; ... et par l'usage des jeux on s'efforcera de tourner les goûts et les désirs des enfants vers le but qu'ils doivent avoir atteint à l'âge adulte. Ainsi... l'essentiel de l'éducation consiste dans la formation régulière qui, par le jeu, amènera le mieux possible l'âme de l'enfant à aimer ce en quoi il lui faudra, une fois adulte, avoir la perfection que la matière comporte » (643 b, trad. E. des Places, modifiée).

C'est ainsi que Platon admire — et nous pouvons partager son sentiment, après bien des tenants des méthodes actives — les Egyptiens qui enseignent l'arithmétique et la géométrie par le jeu (819 a) : les enfants d'Egypte (mais s'agit-il bien de tous les enfants, ou d'une certaine classe ?) s'amusent par exemple à partager des fruits ou des couronnes entre des groupes divers, de façon qu'un même nombre total se distribue tour à tour entre des groupes plus ou moins importants ; ils distinguent les pairs et impairs entre des boxeurs ou des lutteurs ; ils assemblent des objets identiques mais de matières différentes. De même, pour les surfaces, pour les volumes.

Cette pédagogie ne se limite pas aux enfants : l'éducation permanente et le recyclage sont prévus, du moins pour les meilleurs, les philosophes. Mais qu'il s'agisse des grands ou des petits, si la spontanéité est utilisée, elle est aussi contrôlée rigoureusement, canalisée, ne serait-ce que parce qu'Aristote comme Platon considèrent que l'enfant appartient à l'Etat, plus qu'à ses parents : assumant la responsabilité de l'éducation, l'Etat en est le maître. C'est pourquoi Aristote veut que les enfants soient instruits

dans l'esprit de la constitution, et Platon, que l'enfant soit amené à aimer sa tâche future. Mais ici apparaît une distinction que nous avons déjà aperçue. Aristote, lui, constate qu'en fait les constitutions diffèrent, et il enregistre divers types d'éducation, en fonction de ces différences, quelle que soit sa préférence propre. Platon, même dans les *Lois*, reste plus dogmatique. Il se place dans la perspective du régime qu'il espère établir ou, du moins, dessiner. Il veut former de bons citoyens pour ce régime-là. De sorte que cette éducation ressemble à un conditionnement ou que, du moins, elle peut se pervertir en conditionnement.

C'est pourquoi — et j'en viens à mon dernier point — il se peut qu'entre ces deux philosophes, dont la Renaissance a pris en quelque sorte le relais pour nous aider à connaître et perpétuer leur pensée, il se peut donc qu'entre ces philosophes les distinctions et les différences qui se marquent, retentissent aujourd'hui hors du plan de la science pure de l'Antiquité et nous fassent un peu plus proches de l'élève que du maître. Dans cette vieille querelle qui oppose le Lycée à l'Académie, je me demande si le Lycée ne prend pas le dessus. On a pu reprocher à Platon d'imaginer une société fermée et même un régime totalitaire. Cette critique contient une part de vérité, si excessive qu'en aient été certaines formulations. Platon n'est certes pas raciste, puisqu'il ne croit pas à l'existence d'une race des maîtres préétablie, ni au mythe de la pureté du sang ; mais son eugénisme consiste à améliorer une partie de la race humaine, et par là l'esprit humain, au moyen d'une éducation et même d'un élevage tenu pour scientifique ; ici, l'autorité de la science se substitue à la liberté de l'homme.

De la même façon, Platon distingue des classes qui sont presque des castes — celle des chefs, et les autres. Il est vrai qu'il admet des passerelles entre elles, mais ce sont des voies étroites, peu fréquentées, moins fréquentées encore que nos classes d'adaptation, de transition ou de rattrapage. Cela conduirait en pratique à des injustices — le contraire même de l'objet et du sous-titre de la *République*. Et sur le plan des principes, il faut ici comme là une foi dans la science, dans sa capacité de définir les déterminismes et de les utiliser, qui ressemble à de l'orgueil plus qu'à de l'objectivité.

Puis la cité de Platon est militaire, avec ses gardiens qui forment une armée de métier. Mais ici Platon répond d'avance à ses adversaires, d'abord en blâmant les impérialismes, celui de Sparte comme celui d'Athènes : des Grecs ne doivent pas faire la guerre aux Grecs. De plus ses gardiens reçoivent une formation intellectuelle et esthétique ; et c'est bien parmi les mêmes jeunes gens que se recrutent, en fait, selon leurs aptitudes, les philosophes qui seront comme les rois de la cité. Il est d'ailleurs très explicable qu'un homme du IV^e^ siècle, sans parler de temps plus proches, estime hors de question l'hypothèse d'une cité désarmée. On se demande pourtant, parfois, comment l'équilibre des composantes s'établira et se maintiendra dans l'âme de ces gardiens, si leur côté chien de garde ne l'emportera pas sur la raison, s'ils ne se transformeront pas complètement en loups, pour avoir goûté au sang.

Mais aucune de ces objections ne peut, en fait, valoir dans une perspective platonicienne, parce que, pour le philosophe, la raison est un absolu, qui doit l'emporter, qui s'imposera à l'homme bien né et bien formé ; elle se confond avec le bien. De sorte que les critiques de Platon ont tort, je crois, sauf bien sûr sur le plan de la pratique, mais il n'est pas en cause ; et il n'y a pas lieu non plus de reprocher à Platon d'admettre une forme d'esclavage, dans un monde qui se dégageait à peine d'une barbarie autrement cruelle. Mais deux doutes au moins subsistent dans mon esprit.

L'un touche au rôle du mensonge, puisque Platon considère qu'il y a des mensonges systématiquement nécessaires. Pour que les citoyens comprennent leur origine et acceptent les décisions des magistrats qui les rangent dans les diverses classes (415 a sq.), il faut fabriquer une fable, un mythe — à défaut sans doute des fiches d'un ordinateur. Pour que les naissances soient bonnes, pour que l'homme qu'il faut s'unisse à la femme qu'il faut, les magistrats effectueront des tirages au sort judicieux, c'est-à-dire truqués (460 a). Et sans doute Platon a-t-il ses raisons de proposer ces procédés-là, mais ils contredisent le principe même de sa démarche, l'exigence de la raison pure.

Puis surtout, il faut bien avouer que la vie dans l'Etat-modèle de la *République* ou dans celui des *Lois* ne serait pas une vie ; elle serait mortellement ennuyeuse. Le bonheur des gardiens, tel que Platon le décrit, ne me tente guère. Les hommes sont fixés et figés dans leurs fonctions, dans leur personnage. Rien ne peut changer, rien ne doit changer — comme dans l'art égyptien. La seule spontanéité qui subsiste, c'est d'une part, comme nous l'avons vu, celle des enfants (encore sera-t-elle canalisée en vue de l'avenir), et d'autre part celle des esprits purs, libres de se livrer aux seules joies de la pensée. Platon était-il un esprit pur ? Je sais bien que les plaisirs de la vie sicilienne lui déplaisaient fort, par leur vulgarité, mais enfin, dans sa cité idéale, Socrate et Alcibiade auraient-ils banqueté comme ils le firent chez Agathon ? Socrate aurait-il passé avec Phèdre de belles heures au bord de l'Ilissos ?

Bref, je crois qu'à cet égard, Platon est loin de nous (au-dessus, peut-être), tandis qu'Aristote est plus proche ; et les hommes de la Renaissance aussi. Thomas More, me semble-t-il, est, selon l'expression d'E. Barker, « platonicien dans la lettre, mais non dans l'esprit ». Ce qu'il souhaite, c'est que tous soient également heureux, tandis que Platon veut qu'une élite possède une science parfaite. Il n'y a pas, chez More, de despotisme ascétique de l'Idée ; je crois qu'il n'y en a guère non plus dans notre société, sinon chez les fanatiques et les technocrates, mais c'est une autre histoire. Et il y en avait beaucoup moins chez Aristote que chez Platon.

Aristote a le sens des nécessités matérielles et ne cache pas son goût de la vie. On le lui a même assez reproché, du côté d'Epicure et ailleurs. Je ne sais s'il est vrai qu'en mourant il laissa derrière lui tout un attirail de cuisinier gourmet ou gourmand, des dizaines de plats et casseroles, ni s'il devait à des repas trop lourds des somnolences qui le conduisirent, dit-on, à inventer un moyen de se tenir éveillé, voire un réveille-matin,

ni ce qu'étaient effectivement ses mœurs. Mais enfin, il dit en tout cas que la vertu et la bonne politique exigent des moyens matériels suffisants. Et quand il esquisse rapidement dans sa *Politique* le plan de la cité la meilleure possible (c'est l'un des textes que nous avons rencontrés tout à l'heure), il tient compte de l'agrément. Les citoyens de son Etat ont plus de libertés et, je crois, des joies moins austères que ceux de la cité platonicienne. On a remarqué depuis longtemps que les *Lois* sont un livre de vieillard, et un Etat pour vieillards. Si la *République* renvoie les gens âgés à la philosophie pure et à la réflexion personnelle (est-ce donc une activité si peu fatigante et si marginale ?), le Conseil suprême des *Lois*, lui, comprend notamment les dix gardiens des lois les plus anciens, et les anciens ministres de l'éducation (951 e) : car les vieillards, qu'ils aient ou non été ministres, sont assimilés à l'intellect (965 a). A cette cité de gérontes, Aristote préfère visiblement un Etat plus alerte et confine les plus anciens dans le culte des dieux. Surtout, il se montre moins contraignant, moins unificateur que Platon : au milieu de l'étude du meilleur gouvernement (1328 b début), il est amené à rappeler qu'il existe diverses façons de parvenir au bonheur, qu'il y a des modes de vie différents (ici, il ne les classe pas) et qu'il y a, du coup, des régimes divers.

C'est, bien sûr, parce qu'il prend pour appui et point de départ l'expérience ; admettant que les régimes politiques sont ce qu'ils sont, il cherche à les améliorer, à les équilibrer, à les maintenir. Son seul présupposé idéologique est celui de la constitution dite « moyenne », idéologie qui ne pèse guère sur les consciences de l'époque. Aristote aboutit ainsi, sinon à une dépolitisation (il ne la refuserait pas, pourvu qu'elle affectât en priorité les adversaires du régime), en tout cas à une sorte de pluralisme qui ne nous est pas étranger : l'essentiel, c'est que la majorité des citoyens au moins soient assez heureux pour soutenir le régime quel qu'il soit. Et comme il lie l'évolution constitutionnelle à celle de l'économie, du moins à la grandeur de la cité, il constate que le seul régime qui puisse de son temps s'instaurer est la démocratie : là encore, par sa façon de raisonner comme pour sa conclusion, il est proche de nous, et il l'est jusque dans ses réserves sur ce régime qu'il croit, en somme, non le meilleur, mais le moins mauvais possible en ce temps-là.

L'évolution qu'il croit constater, pouvons-nous dire qu'il la tient pour un progrès ? Il n'y a certes pas de théorie du progrès chez ce finaliste, mais il porte un intérêt réel au progrès technique et intellectuel ; souvent, il se réfère aux inventions, que ce soit dans la technique de la construction, l'art de la guerre, la science politique ; il ne cache pas qu'à son avis, ce qui est primitif est aussi simpliste et barbare. Il croit, en somme, au progrès de la civilisation ou des conditions de la civilisation. C'est admettre une évolution qui n'entraîne sans doute pas forcément le progrès de la cité en tant qu'Etat, de son régime notamment. Sur ce point, Aristote ne se prononce pas avec netteté ; mais ce qui est caractéristique, c'est son intérêt pour le dynamisme de la civilisation, quand bien même ce dynamisme aurait des effets inégaux et d'une valeur discutable. A ce propos, ce qu'il dit de la musique (1341 a fin) a une portée plus générale : il est arrivé ceci, dit-il, que la richesse avait donné à nos ancêtres plus de

loisirs que n'en avaient leurs devanciers, et aussi de plus hautes aspirations à la vertu ; leurs exploits au temps des guerres médiques et ensuite (ici, le texte est incertain) avaient exalté leur fierté ; et ils exploraient tous les domaines de la connaissance, sans distinction, soucieux seulement d'aller toujours plus loin.

Je paraphrase à peine ce texte étonnant, où Aristote enregistre cette histoire de la grandeur d'Athènes et de la Grèce sur un ton qui n'est certes pas celui du blâme. Cette fierté qu'il note, cet enthousiasme pour le savoir et l'action, pour une expansion intellectuelle qui est la sœur de l'expansion politique, c'est un sentiment qui parcourt bien des textes de Thucydide, notamment dans les discours de Périclès. C'est un sentiment, je crois, étranger à la cité de Platon, sinon à son œuvre entière. En revanche, c'est peut-être ce qui rapproche davantage Aristote des hommes de la Renaissance, et en même temps des hommes d'aujourd'hui.

A ce jeu des comparaisons, on pourrait s'essayer indéfiniment, mais il y faudrait au moins un Plutarque, pour rendre à nos deux auteurs une entière justice « parallèle ». Je n'ai choisi que quelques exemples, et dans le seul domaine de la pensée politique, où je me sentais moins désarmé, et même soutenu par le précédent d'humanistes comme Erasme et Vivès. Dans ce domaine, beaucoup plus restreint que celui des communications que vous avez entendues ces jours-ci, il m'est arrivé montrer mon penchant pour Aristote. Le renouveau des études aristotéliciennes dans la première partie de ce siècle m'y incitait, renouveau qui allait en sens inverse de la tendance générale des humanistes ; et ceux-ci réagissaient eux-mêmes contre l'aristotélisme étriqué de leurs prédécesseurs. Il y a là un mouvement pendulaire, des équilibres successifs. En tout cas, je n'ai pas voulu porter sur notre père Platon une main parricide, Platon qui a droit aussi à notre révérence, mais autrement et ailleurs. Et si je n'ai pas traité directement de la Renaissance, c'était, tout simplement, pour ne pas apporter une chouette à Athènes. Je voudrais pourtant, au moment où va s'achever ce colloque, rendre un hommage particulier à un apport de l'humanisme, dont vous ne pouviez faire le sujet d'une communication, mais qui est fondamental pour nous tous, je veux dire l'établissement et l'interprétation littéraire des textes. On sait que les manuscrits dits tardifs ne sont pas toujours les moins bons, qu'ils abondent en conjectures précieuses, et aussi les premières éditions. Sans ces travaux et ces matériaux, nos propres éditions auraient été beaucoup plus difficiles à écrire. Dans le cas d'Aristote et Platon, c'est une évidence qu'il faut saluer. C'est ainsi qu'un philologue qui vient de s'aventurer sur les terres de la philosophie vous demande la permission de regagner son propre domaine, en se félicitant non seulement de l'unité des temps, mais de la convergence des savoirs.

Raymond WEIL,
Recteur d'Académie.

1. Discours prononcé le samedi 21 juillet 1973, au cours de la séance de clôture du XVI[e] Colloque International d'Etudes humanistes.

INDEX DES NOMS PROPRES

En capitales italiques, les noms de personnages littéraires (ou traités littérairement), mythologiques, etc. En petites italiques, les références à la Bible et autres écrits anonymes

ABÉLARD, Pierre : 356, 370, 375.
ABERT, H. : 258.
ABRABANEL, Isaac : 293, 421, 432.
ABRAHAM : 282, 289, 290.
ABRAHAM (Rabbi) : 279-282.
Abruzzo : 139.
Académie (Nouvelle) : 98.
Académie du Palais : 184.
Académie (de Platon) : 134, 305, 350, 476, 555.
Académiques (les) : 46.
Accademia degli Infiammati : *voir* Padoue.
ACCIAIUOLI, Donato : 65, 68, 142, 374.
ACHILINNI, A. : 354.
ACHILLE : 319.
ACOSTA (d'), Père Joseph : 409.
ACQUAPENDENTE (d'), Fabrizio : 218.
Actes des Apôtres : 176, 410.
ADAM (1[er] homme) : 86, 87, 286.
ADAM, Michel : 489.
ADAM, Paul : 259.
ADAMI, Tobias : 357.
ADAMS, H. M. : 513, 521-524, 530, 531, 533, 535, 536, 538-542.
ADLER : 56.
ADORNO, François : 140.
ADORNO, Girolomo, 138.
AEGIDIUS ROMANUS : *voir* GILLES DE VITERBE.
Afrique : 313, 315.
Afrique (Mer d') : 329.
Afrique (Noire) : 199.
Afrique du Nord : 204.
AGATHON : 556.
AGLI (degli), Antonio : 70, 71.
AGRIPPA, Henri Corneille : 99, 102-104, 380, 388.
AICARDO, A. (imprimeur XVI[e] s.) : 507.
AKIBA (Magister *ou* Rabbi) : 289.
ALAIN *ou* ALANUS (étudiant XVI[e] s.) : 517, 528.
ALAMANNUS, Donati : 77.
ALATI : *voir* ELETTI.
ALBENZUBRON : *voir* AVICEBRON.
ALBERIGO, Giuseppe : 141.
ALBERT, Hermann : 250.
ALBERT LE GRAND (ALBERTUS MAGNUS) : 22, 318, 320, 341, 345, 355, 373, 375.
ALBERTI, G.-B. : 65, 69, 75, 456, 462, 466, 479.
ALBERTI, Leo-Battista : 437.
ALBIN, Côme : 517, 529.
ALBINUS (philosophe platonicien du II[e] siècle) : 47, 56.
Alcala : 507.
ALCHINDUS, *ou* ALKENDI (philosophe arabe) : 292, 368.
ALCIAT(US), André : 210.
ALCIBIADE : 443, 447, 548, 556.
ALCINOOS (ALCINOO, ALCINOUS), (philosophe platonicien du I[er] siècle) : 75, 448, 451, 542.
ALCORTA (de), J.-C. : 58.
ALCYONIUS, Pétrus : 374.
ALDE *ou* ALDO = ALDE MANUCE : 294, 423, 433.
ALDO, Baldassare : 139.
ALDOBRANDINI, Cinzio : 101.
ALÉANDRE (ALEANDRO), Jérôme (Giovanni) : 80, 96, 102, 103, 290, 386.
ALEXANDRE (évêque) : 28.
ALEXANDRE (ALESSANDRO) D'APHRODISE : 47, 48, 131, 132, 140, 172, 231, 237, 316, 318, 356, 366-369, 375, 383, 488.
ALEXANDRE LE GRAND *ou* ALEXANDRE DE MACÉDOINE : 186, 278, 307, 309, 329, 339, 345, 346, 549.

ALEXANDRE D'OLYMPIODORE : 332.
Alexandrie : 28, 29, 48, 303, 307.
ALFARABI *ou* ALFARABIUS : 56.
ALGAZIL, Abou-Hamed-Mohammed : 192, 299.
ALGAZALI : *voir* ALGAZIL.
ALKINDI *ou* ALKENDI : *voir* ALCHINDUS.
Allemagne : 82, 147, 210, 350, 387.
ALLEN, Michael : 60, 68, 72.
ALLEN, P.-S. : 77, 290, 489-491.
Alpes : 95.
ALPHONSE le SAVANT (*ou* l'ASTRONOME, *ou* le PHILOSOPHE) = ALPHONSE X (roi de Léon et de Castille) : 407.
ALSTED, J.-H. : 387.
Altomonte (couvent d') : 353.
ALVERNIA (de), Petrus : 527.
ALVERNY (d'), Marie-Thérèse : 62, 74.
AMABILE, Luigi : 353.
AMALTEO, Girolamo : 138.
AMBIANUS, J.-Marc : 536.
AMBROISE (saint) : 186, 190, 346, 441.
AMERIO, Romano : 352, 357.
Amérique : 315, 403-405, 408, 409, 413, 416, 417, 548.
Amiens : 74.
AMMANN, P. J. : 258.
AMMONIUS (philosophe d'Alexandrie) : 47, 48, 371, 376.
Amsterdam : 234, 291.
AMYOT, Jacques : 505.
Anabaptistes : 179.
ANAXAGORE : 12, 22.
ANCERIS, Charles (étudiant XVI^e s.) : 517, 529.
Anciens (les) : 326, 380.
Ancône : 138.
Andegavi : *voir* Angers.
Andinus : *voir* Angers.
ANDREAE, Antoine : 506, 509, 530, 534.
ANDRELINI, Fausto : 148.
ANDRONICUS DE RHODES (philosophe péripatéticien) : 47, 379, 388.
ANEAU, Barthélemy : 180, 181, 189.
ANGELIER (l'), Charles : 189.
Angers : 481, 483, 489, 506, 507, 521, 523, 527, 532, 534, 535, 538-542.
Augustins (d'Angers) : 531.
Bibliothèque Municipale : 501, 523, 531, 534, 540.
Carmes : 517, 522, 523, 527.
Collegium Andinum : 534.
La Beaumette *ou* Balmetensis (couvent à Angers) : 517, 528, 530, 539.
Oratoire : 528, 539.
Oratoire (Bibliothèque de l') : 521.
Oratorium Andini : *voir* Oratoire.
Saint-Aubin (Abbaye *ou* Oratoire de) : 517, 533, 536, 537.
Saint-Nicolas (Abbaye *ou* Monastère de) : 517, 531.
Saint-Serge et Saint-Bach (Abbaye *ou* Monastère) : 517, 541.
Université catholique *ou* Université catholique de l'Ouest : 484, 489.
Anges : 395.
Anglais : 411.
Angleterre : 147, 179-181, 308, 483, 484.
ANICHINI, G. : 74.
ANNE (sainte) : 80.
ANSELME (saint) : 370.
Antéchrist : 80, 343, 344.
ANTIOCHUS D'ASCALON : 46, 47.
ANTOINE de PADOUE (saint) : 529.
ANTONIN (saint) : 68.
ANTONIO, Nicolas : 291.
APELLE(S) : 466.
APELLICON [de Téos] (philosophe péripatéticien) : 379, 388.
APHRODISIENSIS : *voir* ALEXANDRE D'APHRODISE.
Apocalypse : 256, 344.
APOLLON : 443, 445.
APOLLONIUS de PERGAME : 308.
APOLLONIOS de RHODES : 448.
Apôtres : 284, 288, 469.
APPELT, Otto : 313, 331.
APULÉE : 151, 152.
APURIL, Pierre (Petrus) : 517, 522.
AQUILA (Del) (XVI^e siècle) : 517, 528.
AQUILLECCHIA, Giovanni : 248.
AQUILON, Pierre : 481.
AQUINATE (l') : *voir* THOMAS D'AQUIN.
ARABART, Jean (étudiant XVI^e s.) : 517, 529.
Arabe(s) : 11, 22, 300, 308.
Arabie : 30.
Arabique (Lac) : 329.
ARAGONA, Tulia : 421.
ARANDE (d'), Michel : 82.
ARATOS (de Soli) : 225.
ARCESILAS : 46.
ARCHIMÈDE : 307, 308, 314, 328.
ARCHYTAS [de Tarente] : 260, 308.
ARÉTIN : *voir* BRUNI, Leonardo.
Arezzo : 406.
ARGYROPOULOS (*ou* ARGYROPYLUS, *ou* A. BYZANTINUS) : 25, 26, 33-37, 58, 68, 360-364, 374, 376, 379, 388, 495, 507, 525-527, 529, 530, 532-535, 537.
Ariens : 29.
ARISTARQUE : 226, 227, 235.
ARISTIDE : 203.
ARISTIPPUS, Henricus : 66.
ARISTOPHANE : 490.
ARISTOTE (ARISTOTELES, ARISTOTLE, etc.) : 7, 8, 10-22, 25, 45-50, 52-58, 65-67, 79, 93, 94, 99-101, 103-105, 107, 109, 112-130, 132-137, 139-155, 163, 165-173, 184-187, 191-198, 201-215, 217-222, 225-229, 231-233, 236-241, 243, 244, 248, 261, 262, 264-266, 268, 272-275, 277-281, 283, 284, 287-291, 296, 303, 304, 305, 307-329, 331, 332, 335-351, 353-357, 359-389, 391-393, 401, 403-407, 409-417, 421-423, 426, 435, 439-444, 447-451, 453, 454, 459, 461, 472, 479, 481, 484-491, 493-499, 501-505, 507-513, 521-537, 543, 547.
Aristotéliciens, Aristotelici : 127, 273, 341.
ARISTOXÈNE (ARISTOXENOS, ARISTOSSENO) : 252, 255, 259.
ARIUS : 28, 30, 34-36.
ARLENSIS DE SCUDALUPIS, Petrus : 290.
ARNAULD (ARNALDUS), F. : 517, 528, 536.
ARNOBE : 346.
ARRIVABENE, Giorgio : 510, 533.
Arsenal (Bibliothèque de l') : 356.
ARTHUR (Prince) (fils aîné d'Henry VII d'Angleterre) : 490.
Asiatiques : 412.
Asie : 315.
Asola : 509.
ASULA (de) : 172.
ATHÉNAGORAS : 75, 357.
Athènes : 46, 47, 109, 440, 449, 494, 552, 555, 558.
Athéniens : 350.
Atlantique (« Lac » *ou* Océan) : 313, 314, 329, 425, 511.
ATTICUS : 47.
AUBENQUE, Pierre : 58.
AUBIGNÉ (d'), Agrippa : 467.
AUBRIUS, Johannes : 331.
AUBRY, Bernard : 502, 536.
Augsbourg : 283, 374.
AUGUSTIN (saint) : 8, 9, 16, 29-32, 36, 37, 45-47, 55, 56, 60, 65, 68, 149, 195, 196, 211, 250, 341, 346, 347, 370, 371, 376, 409, 440, 442, 445, 447, 451, 454, 474, 478, 484, 490.
AUGUSTINUS FABA SAVILLIANENSIS : 364.
AUVERGNE (d'), Pierre : 164.
Ave Maria (Collège de l') : *voir* Paris.
AVEMPACE [MUHAMMAD IBN YAHYA] (aristotélicien arabe) : 407.
AVERROES *ou* AVERROES CORDUBENSIS : 46, 48, 65, 108, 110, 111, 118, 142, 143, 164, 172, 192, 278, 279, 283-287, 289, 291, 308, 310, 318, 321-323, 328, 343, 349, 356, 360, 363, 371, 373, 374, 376, 407, 510, 521.
AVICEBRON (penseur juif) : 299.

AVICENNE : 12, 46, 48, 65, 139, 192, 300, 310, 311, 316, 319, 328, 510, 521.
AVOGARI, Girolamo : 138.

Babylone, Babylonia : 436, 437.
BACHELARD, Gaston : 239, 324.
BADALONI, W. : 352.
BADIUS, Josse : 504, 511.
BACON, Francis : 252.
BACON, Roger : 470.
BAEUMKER, Claus : 466.
BAÏF (de), Lazare : 251, 259.
BALBO (traducteur de Proclus) : 8.
BALBO (BALBUS), Pietro : 17.
Bâle : 10, 12, 55, 56, 71, 146, 224, 234, 258, 288, 290, 310, 330, 511, 512, 538, 541.
BALIGAULT, Félix : 502, 528.
Baltique : 329.
BANDINI, Alessandro Maria : 259.
BARABALLO, Cristoforo, da Monteségale : 139.
BARANOWSKI, H. : 234.
BARBARIGO (doge de Venise) : 123.
BARBARO, Daniel (*ou* Daniele) : 109, 110, 139-141, 252, 259.
BARBARO, Ermolao : 55, 58, 109, 110, 138, 140.
BARBARO, Francesco (juriste) : 106.
BARBARY, Arnoul (XVI^e siècle) : 517, 539.
BARBE, Robert (étudiant XVI^e s.) : 517, 529.
BARBI, Michele : 433, 435.
BARBIER, Jean (typographe) : 503, 525.
Barbizon (École de) : 465.
Barborique (Lac) : 329.
BARBOUR, J. M. : 252, 259, 260.
Barcelone : 353, 437.
BARDI (dei), Giovanni : 252, 259.
BARGE *ou* BARGEUS, Jean (étudiant XVI^e s.) : 517, 529.
BARISON, Albertino : 138.
BARKER, Ernest : 556.
Barletta : 294.
BAROCCHI, Paolo : 466, 467.
BARON, Hans : 74, 538.
BARONIUS, César : 210.
BARROS (de), Joâo : 423.
BAROZZI, Francesco : 101, 104.
BARZIZI, Guiniforto : 140.
BARZIZZA *ou* BARZIZIUS, Gasparino (de Bergame) : 106-109, 138, 140, 502.
BASILE (saint) : 346.
Basileae : *voir* Bâle.
BASNAGE, Jacques : 286.
BASSANO (da), Lazzaro : 139.
BATAILLON, L. (R. P.) : 419.
BATAILLON, Marcel : 198.

BATEAU (étudiant XVIe siècle) : 517, 528.
BATTEZ (Melle) : 501.
BATTISTA, Giovanni (juriconsulte) : 114.
BAUDELAIRE : 465.
BAUDRIER, Henri : 508, 513, 521, 526, 532, 534, 542.
BAUM, J. W. (éditeur de Calvin) : 391.
BAYLE, Pierre : 283.
BEAULIEU (?), Sébastien (OFM) : 518, 534.
BEAUMONT (de), Jean : 377.
BEBEL, Heinrich (imprimeur) : 490.
BECCADELLI, Lodovico (archevêque de Raguse) : 103.
BECKER, Philipp August : 102.
Becodiana schola : *voir* Paris, Collège de Boncour.
BÉDA, Noël : 80.
BÈDE LE VÉNÉRABLE : 346, 411.
BEECKMAN, Isaac : 255, 256, 260.
BEGAT, Louis (XVIe siècle) : 537.
Beira (province portugaise) : 439.
BEJA (de), Fr. Antonio : 422.
BEKKER, Immanuel (éditeur d'Aristote) : 313, 331.
BELANTI, Luzice (florentin) : 165.
BELEAGO, Melchior : 423.
BELLACATI (professeur de Padoue) : 111.
BELLARMIN, François : 350.
BELLEFOREST (de), François : 506.
BELLEY, Jean : 382.
BELLONI, Giovanni : 106, 108, 137.
BELLONI, Zuanne (chanoine de Padoue) : 140.
BEMBO, Pietro : 295, 422, 423, 425, 426, 429, 431, 433-437.
BENCI, Tommaso : 69.
BENCIO, A. : 224.
BENEDETTI, Giovanni Battista : 252, 256, 257, 260, 328.
Bénédictins de Saint-Maur : 533.
BENI, Polo : 101.
BENIVIENI, Girolamo : 422, 431.
BENOIST, René (auteur) : 506.
BÉRAULT, Nicole : 489.
Bergame : 138, 139, 509.
BERKELEY, George : 490.
BERNARD (saint) : 357.
BERNARD (Père) : 346.
BERNARD, André (étudiant XVIe siècle) : 518, 529.
BERNARDIN DE SIENNE : 81, 83.
BERNOUILLI, C. Christian : 514.
BERNUS, Auguste : 513, 522.
BERTALOT Ludwig : 102.
BERTI, Enrico : 145.
BERTOLUZZI, Adrian : 77.
BERTRAND, Jean : 190.
BERUZIO, Giovanni Battista : 139.
BESSARION (BESSARIO) : 8, 10, 33, 49, 53, 54, 56, 65, 303, 389, 447, 448, 451, 495, 532, 537.
BETUZIO : *voir* BERUZIO.
BEYS, Giles : 506, 541.
BÈZE (de), Théodore : 154.
Bible : 293, 345, 399, 493.
BIETENHOLZ, Pierre, 71, 77, 485.
BIGI, E. : 374.
BILLINGSLEY, Henry : 252, 259.
BIRCKMANN : 511, 525.
BIRKENMAIER, Ludwik Antoni : 234, 238.
BISMUT, Roger : 434.
BITAULT (antiaristotélicien) : 350.
BIZET (étudiant XVIe s.) : 518, 529.
BLACKFORD, Paul : 75.
BLADO (imprimeur XVIe s.) : 294, 421, 433.
BLANCHET, Julien (XVIIe siècle) : 518, 532.
BLANCHET, Léon : 532.
BLAZONNEAU, Constantin (XVIe siècle) : 518, 529.
BLULEZ (= BRULEZ) (étudiant XVIe siècle) : 518, 528.
BOCARD, André (imprimeur) : 528.
BOCCACE, BOCCACIO (Giovanni) : 69.
BOCCHI, Francesco : 467.
BODIN (BODINUS), Jean : 176, 178, 179, 184, 185, 188, 189, 210, 211, 214, 483.
BOÈCE (BOECIUS, BOETHIUS) : 45, 46, 48, 55, 125, 150, 152, 239, 249, 362, 371, 383, 441, 487, 521, 534.
BOEVIN, Michel (étudiant XVIe s.) : 518, 529.
BOGARD, Jacques (imprimeur) : 505, 539.
Bohême : 10.
BOHIER, Th. : 377, 387.
BOISSET, Jean : 91.
BOLEYN, Ann : 486.
BOLIS (de), Vangelista : 139.
Bologne : 99, 104, 108, 225, 285, 354, 355.
BÖMER, Aloïs : 102.
BONAFEDE, Onofrio (d'Ancône) : 138.
BONAMICO, Lazzaro : 103, 108, 111.
BONAVENTURE (saint) : 65, 440, 478.
BONELLO, Michele : 142.
BONIFACE VIII : 192.
BONOMEO, Federigo : 281.
Bordeaux : 388, 490.
BORGIA, César : 171.
BORGHI, Luigi : 77.
BOSCAGLI, Cosimo : 100.
BOSCAN [ALMOGAVER] (Juan) : 421, 422, 425, 436.

Boston : 475.
BOTTICELLI : 474.
BOUCHET, Guillaume (imprimeur XVIe s.) : 506, 530.
Bourges : 210.
BOURREAU, François (XVIe siècle) : 518, 523.
BOUTEFEU, Roger : 483.
BOUYER, Jean : 506, 530.
BOVELLES, Charles : 489.
BOYLE, Robert : 224.
BRACHVOGEL, E. : 235, 237.
BRAGA, Marques : 433.
BRAGANCE (duc de) : *voir* THÉODOSE (don).
Brahmanes : 176.
BRANCA, Vittore : 140.
BRANDAO, Diogo : 422.
BRANDT, Cesare : 466.
BRENTIUS, Andreas : 537.
Brescia : 138, 139, 142.
Brésil : 315.
BRETSCHNEIDER, Carl Gottlieb : 102.
BRICKMAN, Benjamin : 479.
BRIÇONNET, Denys : 377.
BRIÇONNET, Guillaume : 80-82, 387.
BRICOT, Thomas : 503, 504.
BRIE (de), Germain : 489, 490.
BRIE (de), Jean : 503.
Britannique (Mer) : 329.
Brixen : 11.
BROWN, Virginia : 374.
BRÜCKER, Johann Jacob : 291.
Bruges : 489.
BRULE (étudiant XVIe s.) : 518.
BRÜLEFER (professeur XVIe s.) : 502.
BRUMEN, Thomas (libraire) : 504, 526.
BRUNEAU (professeur XVIIe s.) : 525.
BRUNELLESCHI, Filippo : 472.
BRUNI, Leonardo : 65, 66, 69, 94, 142, 163, 172, 360, 388, 406, 501, 502, 533, 535.
BRUNO, Giordano : 7, 70, 239-248, 305, 335, 337, 342, 350, 351, 476.
BRUNS, Ivo : 375.
BRUNSCHVICG, Léon : 54, 58, 260.
BRUTUS : 539.
Bruxelles : 72, 483, 551.
BUBONIUS, Jacques (imprimeur) : 508, 521.
BUCK, August : 76, 77.
BUDÉ (BUDAEUS), Guillaume : 96, 97, 180, 210, 385, 386, 441, 481, 493-498, 526.
BUFFET, Nicolas (imprimeur) : 542.
BUON, Gabriel : 504, 505, 527, 531, 542.
BURCKHARDT, Jakob : 359, 372.
BURD, Lawrence Arthur : 165.
BURIDAN, Jean : 150, 209, 214, 232, 237, 241, 502, 535, 536.
BURGONOVO (de), Archangelus : 288.
BURKE, Robert B. : 479.
BUSIO, Domenico (de Carmignolo) : 138.
BUSLEYDEN, Jérôme : 189.
BUSSE, Adolf : 376.
BUSSI (de), Ioannes, Andreas : 8, 17.
BUSSON, Henri : 291, 332, 495.
BUTIRONI, Giovanni : 139.
BUTLER, Johannes : 485.
Byzance : 25, 31, 35.
Byzantins : 30.

Cabalistes *ou* Kabbalistes : 282, 285, 286.
CABEDO : *voir* QUEVEDO (de), Juan.
Caen : 150.
Université : 150, 154.
CAETANI, Boniface : 349.
CAJETAN, Thomas : 353, 527.
Calabre : 339.
CALCEDONIUS, Alexander [Pisaurensis] (libraire) : 509, 533.
CALCIDE *ou* CALCIDIUS : 67, 454.
CALIERIO, Leontio : 139.
CALLIPPE : 226, 229.
CALVARIN, Prigent (libraire) : 503, 537.
CALVARIN, S. (XVIe siècle) : 541.
CALVIN, Jean : 147, 154, 391-402.
Cambrai : 138.
Cambrai (Ligue de) : 110, 138.
Cambridge : 71.
Université : 101.
CAMERS, Johannes (imprimeur) : 534.
CAMERARIUS, Guilelmus (oratorien) : 518, 534.
CAMERINI, P. : 513, 521, 527, 533.
CAMERINO (da), Venanzio : 138.
CAMOES (de), Luis : 422, 423, 425-437.
CAMPANELLA, Tommaso : 7, 10, 251, 252, 335-357, 479.
CAMPOS (de), Agostinho : 434.
Canaan (pays de) : 87.
CANALE, Marco (vénitien) : 138.
CANAYE, Philippe : 386, 389.
CANDALLA (imprimeur) : 248.
CANIGIANI, Antonio : 68.
CANINIUS, Angelus (grammairien) : 505.
CANO, Melchior : 345, 346, 356.
Cantabrique (Mer) : 329.
CANTIUNCULUS : *voir* CHANSONNETTE, Claude.
Cantorbéry : 488.
Capella Paolina (Vatican) : 476.
CAPNION : *voir* REUCHLIN.
Capodistria : 108.
CAPRARIIS (de), Vittorio : 173.
CARAMELLA, Santino (éditeur) : 57, 288, 293.
CARAVAGGIO : 480.

CARDAN, Jérôme : 241, 307-331, 541.
CARDINAL de LORRAINE (1549) : 97.
CARDUCCIO, Prisciano : 138.
CARLOTTI, Carlo Giuseppe : 138.
Carmélite (prédicateur indéterminé XVIe s.) : 80.
Carmignolo : 138.
CARNARIO, Giovanni : 139.
CARNÉADE : 46.
CARNIFICIS, Franciscus : *voir* BOURREAU.
CAROLI, Pierre : 82.
CAROLUS V : *voir* CHARLES QUINT.
CARRARESI, I. : 106.
Carthage : 314.
Carthaginois : 312, 314, 331.
CARUGO, Adriano : 260.
CARVALHO (de), Joaquim : 293, 306, 431, 432, 435, 437.
Casa Buonarotti : *voir* Florence.
CASAUBON, Isaac : 364, 375, 387, 508, 521.
Caserta : 356.
CASPAR, Max : 260.
Caspienne (Mer) : 329.
CASSANDER, Georges : 511.
CASSANDRE : 207.
CASSIRER, Ernst : 352.
CASTELLI, Enrico : 74, 75, 103.
CASTELLOTE CUBELLS, S. : 375.
CASTIGLIONE, Balthasar : 295, 421, 429, 432, 441, 445.
CASTIGLIONE (da), Francesco : 68.
Castillans : 447.
Castille : 407.
Castrotauro : 138.
CATALDO SICULO [= BELANDO, V.] :
CATES, W. J. : 479.
CATON : 152.
CATON D'UTIQUE : 447.
CAUCHY, Augustin Louis : 248.
CAVELLAT, P. (XVIe s.) : 541.
CAVICEO, Giacomo : 436.
CAYADO, Henrique : 284.
CÉARD, Jean : 487.
CEDANUS, Petrus (étudiant XVIe s.) : 518, 529.
CEDELLE, André (étudiant XVIe s.), 518, 529.
CELAYA (de), Jean : 152, 503, 504, 530, 531.
CELLE (dalle), Giovanni : 69.
CELSE : 206.
Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Tours) : 7, 483, 484.
CERRETA, F. : 142.
CERVANTES (de), Miguel : 306.
CESALPINO (CÉSALPIN), Andrea : 217, 218, 224.
CÉSAR, Jules : 489.
CESARINI, Giuliano (Cardinal de Sabine) : 33.
Cesène : 138, 139.
CHAIPLANE, Pierre (théologien XVIe s.) : 524.
CHAISNE (XVIIe siècle) : 518, 525.
CHALCIDIUS : 8.
Chaldée : 11.
Chaldéens, Chaldei : 278, 289.
CHAMPIER, Symphorien : 217, 224, 510.
CHAOS : 256.
CHARBONNEL, J. Roger : 357.
CHARLEMAGNE : 32.
CHARLES QUINT : 173, 207, 404, 408, 423, 439.
CHAMARD, Henri : 103.
CHANSONNETTE, Claude : 210, 211.
CHARONDAS, Ludovicus : *voir* LE CARON L.
CHARPENTIER *ou* CARPENTARIUS (de Paris) : 543.
CHARPENTIER, Jacques : 382, 386, 531.
Chartres : 68.
Bibliothèque Municipale : 538.
CHASLUS (de), Carolus : 325, 525.
CHASTEL, André : 59, 62, 73, 74.
CHAUCER, Geoffroy : 488.
CHAUDIÈRE, Claude : 541.
CHEFFONTAINES (de), Christophe (général des F. M.) : 329.
CHERBURY (de), Herbert : 71.
« Cheval-Volant » (Au) (marque de libraire) : 507.
CHEYNE, Georges : 250, 258.
CHIORBOLI, Ezio : 434.
Cholets (Collège des) : *voir* Paris.
CHOMARAT, Jacques : 489.
CHORIS (de), Bernardinus (imprimeur) : 509, 537.
Chrétien(s) : 278, 288, 289, 401.
CHRIST : 28-30, 33, 34, 36, 280, 287, 341, 356, 377, 393, 397, 415, 473, 475, 494, 497, 498.
CHRISTIE, Sharon : 484.
CHRISTINE DE LORRAINE : 357.
CHRYSOLORAS : 108.
CHRYSOSTOME (saint) : 346, 377.
Chypre : 138, 142.
CICÉRON (CICERO) : 46, 55, 98, 108, 119, 123, 144, 149, 157, 209, 210, 212-214, 228, 235, 307, 316, 321, 349, 361, 378-380, 383, 386-389, 392, 393, 441, 444, 457, 459, 485, 488, 494, 495, 504, 505, 507.
CICONEA, Paschalis (doge) : 140.
CIDADE, Hernani : 434.
CINO DA PISTOIA [= SINIBULDI, Guittone] : 422.
Cipro : *voir* Chypre.
CIRCÉE : 446.

Cité (île de la) : *voir* Paris.
CITTADINI, Antoine : 56, 57.
CLAGETT, Marshall : 274.
CLAUDIN, Anatole : 513, 530, 538, 539.
CLAUDIO, Rugiero : 138.
CLAVELIN, Maurice : 276.
CLAVES *ou* CLAVE (de), Etienne (anti-aristotélicien) : 350.
CLÉMENT V (pape) : 233.
CLÉMENT VIII (pape) : 100, 101, 235.
CLEMENT, John : 486.
CLÉMENT, Louis : 103.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE : 290, 346.
CLÉMENT DE ROME : 377.
CLEMENTS, Robert John : 102.
CLÉNARD, Nicolas : 505.
CLÉOMÈNE : 236.
CLICHTOVE, Josse : 154, 379.
CLINIAS : 350.
Coblence : 10.
COCCIANO, Benedetto (de Brescia) : 138.
Coimbra, Coïmbre : 388, 423, 439, 440.
Collegium Conimbricense : 359.
Université : 421, 432, 439.
COLANERI, J. : 137.
COLERIDGE, Samuel : 66, 71.
COLINES (de), Simon : 501, 515, 531.
COLET, John : 68, 440, 486-488.
Collège de France (*ou* Collège Royal) : *voir* Paris.
Collège de la Sapience : *voir* Rome.
Collegium Conimbricense : *voir* Coïmbra.
COLLEDGE, Eric : 479.
COLLINS, Ardis : 65, 75.
Cologne : 507, 511, 522, 525, 540.
Université : 10, 439.
COLOMB, Christophe : 206, 312-315, 349.
COLOMBINI, Alessandro : 142.
COLOMBO, Realdo : 218-224.
COLONIA, Nicolo : 140.
COLONIO (COLONIUS), Niccolô (de Bergame) : 108, 119, 123, 139, 141, 143, 144.
COLONNA, Vittoria (marquis de Pescara) : 433.
Colonnes d'Hercule : 313, 314.
COME (COSIMO) de MEDICI(S) : 68, 361, 538.
COMIN DE TRINO (éditeur) : 433.
CONCORREGIUS, Joannes (médecin) : 510.
CONNAN (CONNANUS), François : 210, 211, 214.
CONSTABILE, Paolo : 192.
CONSTANTIN (empereur) : 12, 80.
Constantinople : 10, 25, 32, 93.
CONTARENUS, M. Antonius : 144.
CONTARENUS, Thomas : 114.
CONTARINI, Nicolo : 141.
COPERNIC (COPERNICUS), Nicolas : 207, 225-236, 238, 242, 244, 245, 310, 313, 316, 349, 351.
COQUILLON (COQUILLONEUS), Alexis Barthélémy : 506, 541, 542, 544.
Cordeliers (Ordre des) : 82.
Cormery : 387.
Abbaye : 377.
CORNARIUS Janus (médecin XVIe s.) : 75.
CORNER, Luigi (évêque de Padoue) : 140, 141.
CORONEL, Antoine : 152, 503, 524, 525.
CORONEL, Francesco Fernando : 524.
COROT, Jean-Baptiste : 465, 467.
CORREIA DE A. OLIVEIRA, A. : 436.
CORSANO, Antonio : 140, 352, 353.
CORSINI, Amerigo : 74.
Cosenza : 353.
COSTA PIMPAO (da) : Alvaro Julio : 435-437.
COURCELLE, Pierre : 56.
COUSIN, Victor : 56.
Covilhà : 439.
Cracovie : 225, 236.
Bibliothèque Jagellonne : 236.
CRANSTON, David : 503, 524.
CRANTZ, Martin (imprimeur XVe siècle) : 501, 538, 539.
CRANZ, F. Edward : 154, 373-375, 513, 521, 525, 526, 532, 543.
CRAPOLLI, Giovanni : 142.
CRASSO, Paulo (padouan) : 138.
CRATES : 539.
CRAWFORD, Frederick Stuart : 373.
Crema (Italie) : 138, 139.
Cremone, Cremona : 138, 139, 537.
CREMONINI, Caesar : 134, 135, 144, 146, 320, 355.
CRESCAS, Chasdai : 297.
CRESPIN, Guy : 518, 529.
CRIPPA, Bernardino : 139.
CRISPINUS : *voir* CRESPIN.
CRISTIANI, Emilio : 68, 76.
CRITIAS : 183.
Croissant (enseigne du) : 503.
CROLLA, Francesca : 139.
CROMBIE, Alistair Cameron : 252, 259.
CRUCE (de) (Frater) : 528.
Cues : 8.
CUES (de), Nicolas : 7-11, 13-22, 109, 244, 245, 249, 250, 297, 300, 301, 441, 486.
CUJAS (CUJACIUS) : 210.
CUNCEST (?), Johannes (XVIe siècle) : 518, 534.
CUNITZ, Eduard (éditeur de Calvin) : 391.
Curie romaine : 11.

CURIO, Caelius Secundus : 389.
CURTIUS, Ernst-Robert : 250, 259.
CUSAIN (le) : *voir* CUES (de), Nicolas.
CYRILLE D'ALEXANDRIE : 31, 346.
CYRUS : 445.

DAMIENS, Suzanne : 293, 306.
DANES, Pierre : 97, 377.
DANIEL (Prophète) : 194.
DANIELLO ALIGHIERI : 10, 65, 69, 99, 422, 424, 426, 427, 435, 488.
Danzig : 235.
DAREMBERG, Charles : 224, 274.
DASSAULT : 201.
DAUPHIN, V : 507, 513.
DAVID (roi des Juifs) : 80.
DAVID, Matthieu (libraire) : 505, 541.
DAVID DE DINANT : 20.
DAYRE, Jean : 331.
DECEMBRIO, Pier Candido : 94.
DECEMBRIO (*ou* DECEMBER), Uberto : 108, 140.
DECHELIER (étudiant XVI^e siècle) : 528.
DE CORTE, Marcel : 332, 379.
DEE, John : 252, 259, 523.
DEGALLIA, Pierre (étudiant XVI^e siècle) : 518, 529.
DELACROIX : 465.
DELCOURT, Marie : 189.
DELIUS, Walter : 290.
DELOEAC, Jean (étudiant XVI^e siècle) : 518, 529.
DELORME (= ULMONIUS ?), Benoît (surnommé « le pauvre ») (XVI^e siècle) : 525.
DELUMEAU, Jean : 79, 81, 83.
DEMOCHARIS RESSONEUS, Antonius : 534.
DEMOCRATES : 407.
DEMOCRITE, DEMOCRITUS : 374.
Démons : 395.
DÉMOSTHÈNE : 393, 495, 505.
DENYS L'ARÉOPAGITE (et DENYS, évêque d'Alexandrie) : 12, 19, 28, 47-49, 52, 56, 57, 75, 423, 433, 448, 454, 461, 462, 505.
DEPATO (?), Pierre (étudiant XVI^e siècle) : 518, 529.
DESCARTES, René : 54, 60, 71, 94, 207, 254, 255, 259, 260, 490.
DESIRÉ, A. (imprimeur) : 507.
DESMET, Roger : 72.
DE SOTO, Domingo (dominicain) : 207-209.
DESPAUTÈRE, Jean : 502, 505.
DES PLACES, Edouard (S. J.) : 56, 58.
DEUS : *voir* DIEU.
Deutéronome 10,20 : 298.
Deventer : 8.
DEVEREUX, James A. : 74, 77.
DE WAARD (éditeur) : 260.
DIABLE (SATAN) : 86-88.
DIACCETO (de), Francesco : 56, 68, 70, 77.
DIANO, Carlo : 141.
DIELS, Hermann : 479.
DIÈS, Auguste : 484, 485.
DIDEROT, Denis : 465.
DIEU : 12, 15, 18-20, 22, 26-28, 33, 34, 36-38, 47-52, 56, 57, 83-91, 116, 118, 119, 126, 127, 129, 131, 134, 145, 184-186, 193, 196, 197, 206, 221, 232, 237, 253, 256, 268, 278-283, 289, 290, 295-301, 303, 304, 311, 319, 338-340, 343-345, 348, 349, 355, 356, 382, 392-396, 398-400, 402, 408, 410, 415, 417, 424, 429, 430, 436, 441, 442, 448, 451, 476, 486, 487, 490, 493, 494, 498.
Dieux : 396, 397.
DI NAPOLI, Giuseppe : 142.
DIODORE DE SICILE : 176.
DIOGÈNE LAËRCE : 8, 20, 21, 65, 93.
DIONISOTTI, Carlo : 77, 293, 306, 433, 437.
DIOTIME (prêtresse de Mantinée) : 447.
« Directorium Inquisitorum » : 191-194, 197.
Divinité : 398, 399.
DODWALL, Launcelot D. : 313.
DOLET, Etienne : 97.
DOMINIQUE (saint) : 337, 344.
DONATELLO : 472, 476.
DONATI, Alamanno : 70.
DONEAU (DONELLUS) : 210, 212, 214.
DONI, Gian-Battista : 252, 259.
DONON, Gabriel (étudiant XVI^e siècle) : 518, 529.
DON QUICHOTTE : 404.
DORAT, Jean : 97.
Doriens : 350.
DOROTHEUS, Guilelmus (vénitien, XVI^e siècle) : 523.
DORP (van), Martin : 487.
DRAKE, Stillman : 252, 259.
DRESS, W. : 74.
DRIEDO, Ioannes : 209.
DROÜART, A. : 190.
DUARENUS, Franciscus (juriste) : 210.
Duas Igrejas (propriété de Camões) : 425.
DU BELLAY, Eustache : 542.
DU BELLAY, Joachim : 425, 435, 436, 539.
DU CANGE, Charles : 64.
DUCCIO (di), Agostino d'Antonio : 469, 470, [480].
DUCRON, Antoine (étudiant XVI^e siècle) : 518, 529.

DUDO, Andrea : 146.
DUDO, Pietro : 146.
DUFOUR, Alain : 513.
DUHEM, Pierre : 232, 235-237, 241, 248, 274, 275, 357.
DULLAERT, Joannes (professeur au Collège de Montaigu) : 503.
DUNS SCOT, Johannes : 10, 46, 65, 209, 328, 509, 512, 522, 523, 534.
DU PRÉ, Jean II : 503, 530, 531.
DUPRONT, Alphonse : 332.
DUPUYS, Jacques I : 504, 522, 535.
DURAND (Frère) (clerc du XVI^e siècle) : 518, 528.
DURASTANTE, Matteo : 139.
DÜRER, Albrecht : 466.
DURIUS, Firmin (XVI^e siècle) : 522.
DURKAN, John (docteur) : 71, 77.
DURLING, R.-I. : 514, 537.
DU VERDIER, Antoine : 189.

EBREO, Leone : *voir* LÉON L'HÉBREU.
Ecclesia : *voir* Eglise.
ECK, Johannes : 284, 286, 291, 362, 374, 507.
ECKHART (Maître) : 10, 12.
Ecosse : 71.
ECPHANTE (pythagoricien) : 226, 235.
Ecritures (Saintes Ecritures) (voir aussi *Bible*) : 27, 32, 36, 37, 83, 85, 282, 289, 298, 340, 344, 345, 349, 350, 393, 440.
Edinburgh : 260.
EGIDIO DA VITERBE : *voir* GILLES DE VITERBE.
Eglise (*ou* Eglise chrétienne) : 10, 26, 27, 30, 31, 34, 36, 79-83, 85, 90, 91, 197, 198, 291, 335-337, 340, 343-347, 349, 351, 395.
Egypte : 11, 54, 57, 554.
Egyptiens : 554.
EINEM (von), Herbert : 457, 466.
Eléates : 266.
ELETTI, Giovanni Battistà : 139.
ELIANO, ELIEN (le sophiste) : 447, 451.
ELLINGER, Georg : 165.
EMMANUEL (roi du Portugal) : 486.
EMPÉDOCLE : 12, 117, 152, 448, 451.
Empire d'Occident : 32.
Empire d'Orient : 31.
EMPIRICUS, Sextus : 93.
Enfers (les) : 405.
ENZINAS (de), Francisco [= DRYANDER] (commentateur d'Aristote) : 504.
EPAMINONDAS : 449.
EPICTÈTE (EPICTETO) : 442, 450, 484.
EPICURE (EPICURUS) : 10, 12, 65, 441, 445, 473, 479, 490, 556.
Epicurien(s) : 391, 441.
EPIPHANE DE SALAMINE : 30.
EPISCOPIUS, Nicolaus : 511, 538.
Epîtres : 35, 79, 81, 82, 84.
Epître aux Romains : 72.
EQUICOLA, Mario : 99, 295, 423, 436.
ERASME : 79-81, 89, 175, 187, 207, 283, 290, 336, 383, 388, 441, 464, 484-490, 505-507, 511, 558.
ERATOSTHÈNE : 314, 315.
ERYXIMAQUE : 294.
ESCULAPE : 445.
ESOPE : 489.
Espagne : 7, 197, 207, 293, 313, 343, 406, 407, 421, 425, 439, 479, 508.
Espagnol(s) : 208, 209, 308, 403, 407, 408, 411, 412.
ESPENCE (d'), Claude : 288.
ESPRIT-SAINT (*ou* SAINT ESPRIT) : 30-36, 85, 87-89, 250, 280.
Esséniens : 176.
ESSLING : *voir* MASSÉNA.
ESTE (d'), Alexandre : 139.
ESTE (d'), Alphonse II (duc de Ferrare) : 146.
ESTIENNE, Charles : 389.
ESTIENNE, Henri I : 97, 387, 388, 501, 530.
ESTIENNE, Henri II : 508, 509, 538.
ESTIENNE, Robert I : 97, 505.
ESTIENNE (famille) : 509.
ESTOUTEVILLE (d'), (cardinal) : 150, 152.
ESTROBAY (d') : 388.
Etats-Unis : 419.
Ethiopie : 486.
EUCKEN, Rudolph : 75.
EUCLIDE : 225, 226, 239, 243, 248, 253, 259, 308, 309, 469, 478, 479, 530, 531.
EUDÈME (astronome) : 228.
EUDOXE (astronome) : 226, 229.
EUGÈNE IV : 10, 33.
EUGENIKOS, Marc : 25.
EURIPIDE : 319.
Europe : 71, 93, 94, 105, 192, 202, 207, 208, 315, 431, 504, 511, 512.
Europe du Nord : 473.
Européen(s) : 411, 412, 417.
EUSÈBE (de Césarée) : 18, 56, 346.
Euxin : 329.
Evangéliques : 89.
Evangile(s) : 29, 79, 80-83, 85, 87, 91, 253.
Evangile de Saint Luc : 80.
Evangile de Saint Matthieu : 80.
EVOLI, Cesare : 281.
Evora (province d') : 440.
EVRARD, E. : 236.

EYMERICH (EYMERICHUS), Nicolau : 191-195, 197, 198.
FABA, Augustin : 375.
FABER STAPULENSIS : *voir* LEFÈVRE D'ETAPLES.
FABRI, Jacques (étudiant XVIe s.) : 518, 529.
FABRI DA LUCCA (Fra), Sisto : 336.
FABRIANO (da), Gentile : 472, 480.
FABRICE : *voir* ACQUAPENDENTE (d'), Fabrizio.
FABRICIUS, Joannes : 290.
FABRO, Cornelis : 75.
FACCIOLATI, Jacopo : 107, 137-139.
FAELLA, Mario : 138.
Faenza : 56.
FALLOPE, Gabriel : 218.
FAREL, Guillaume : 80, 82, 84.
FARIA E SOUZA [= LEITE DE FARIA E SOUZA], Sebastião : 422.
FARNÈSE, Alexandre : 140.
FASOLO, Giovanni : 108, 111.
FAUST (*ou* FAUSTUS) : 488.
FAVARO, Antonio : 275.
FELIX, Claude (XVIe siècle) : 535.
FELTRE (da), Vittorino : 106, 109.
FEMIANO, Salvatore : 352.
FERNEL, Jean : 217, 219.
FERRAND DE GONZAGUE (duc de Milan) : 330.
Ferrare : 49, 98-100, 102, 104, 225, 285, 288.
Ferrare (Concile de) : 25, 33.
FERRERIUS, Johannes (éditeur de Ficin) : 71.
FERRIER, Vincent (théologien) : 346.
FERRUCCI, Andréa : 76.
FESTUGIÈRE, A.-Jean : 55, 57, 59, 66, 71, 73, 75, 77, 102, 236, 355, 357, 432, 485.
FEZANDAT, M. (imprimeur) : 331.
FIAMMINGO, Giovanni : 138.
FICHET, Guillaume : 502.
FICIN (FICINO, FICINUS), Marsile : 11, 49, 53-75, 77, 94, 95, 98-100, 102, 142, 163, 176-178, 188, 217, 251, 254, 258, 259, 294-297, 299, 301-303, 342, 385, 389, 421-423, 429, 431-433, 435, 441, 445, 448, 453, 454, 463, 474, 475, 487, 506, 509, 511, 537, 538, 540-542.
Fiesole : 70.
FILELFO, Francesco : 432.
FILS (le) : *voir* CHRIST.
FINE, Oronce : 505, 537.
FINNEY, Gretchen Ludke : 258.
FIORENTINO (éditeur) : 248.
FIRMANO, Serafino : 346.
FIRPO, Luigi : 104, 353, 355, 356.
FISHER, John : 511.
FLANDINO, Ambrogio : 291.
Flandres : 139.
FLAUBERT, Gustave : 77.
FLAVIUS, Jean (étudiant XVIe siècle) : 518, 529.
FLISCO (de), Mauritius : 290.
Florence : 8, 25, 32, 33, 49, 65, 68, 94, 99, 104, 112, 169, 208, 259, 406, 423, 433, 440, 472, 480, 510, 538.
Académie platonicienne (*ou* Académie Nouvelle) : 8, 277, 431, 454, 474, 487.
Annunziata (église) : 479.
Bibliothèque Laurentienne : 538.
Brancacci (chapelle) : 472, 480.
Carmine (église) : 76, 472, 480.
Casa Buonarotti : 480.
Or San Michele (église) : 472.
Palazzo Pitti : 475, 480.
Paolina (cappelle) : 480.
S. Ambrogio (église) : 76.
S. Lorenzo (église) : 77.
S. Maria Novella (église) : 76.
S. Trinita (église) : 76.
Uffizi = les « Offices » : 479, 480.
Florence (Concile de) : 25, 33.
Florentin(s) : 247, 474, 475, 511.
FLORUS, Lucius Annaeus : 539.
FLUDD, Robert : 249, 250, 258.
FOKKER, Adriaan Daniel : 260.
FONSECA (da), Pedro : 53, 54, 58.
FONTANA, Benedictus : 369, 374.
FONTENAY (de), G. (auteur pédagogique) : 503.
Fontevrault (Ordre de) : 538.
FOREST, F. (imprimeur) : 508.
FORSTER, Leonard : 434.
FORTEGUERRI, Madonna Laudomia : 142.
FOSCARI, Pietro (Cardinal) : 109.
Fouarre (Rue du) : *voir* Paris.
FRACASTOR, Jérôme : 141.
France : 59, 71, 79, 82, 95, 97, 147, 170, 173, 187, 213, 350, 387, 422, 437, 511.
FRANCESCHINI, Antonio : 104.
Francfort [sur le Main] : 290, 331.
Franciscains : 284.
FRANCK, Anne : 483.
FRANCO (de), L. : 354, 355.
Francorfurti : *voir* Francfort.
FRANÇOIS Ier (roi de France) : 80, 387, 423.
FRANÇOIS [FRANÇOIS II, roi de France] : 542.
FRANÇOIS-XAVIER (saint) : 154.
Frauenburg : 235.
FREMY, Edouard : 189.
Frères de la Vie Commune : 8.
FREY, Carl : 467.
FREY, Dagobert : 466.

FRIBURGER, Michael (éditeur XVe siècle) : 501, 538, 539.
FRIGILLANUS, Mattaeus (« de Beauvais », XVIe siècle) : 526, 542.
FRIGIMELICA, Francesco (padouan) : 138.
FRIGIO *ou* FRIZIO, Girolamo : 139.
FROBEN (famille) : 511.
FROBEN, Jérôme (Hieronymus) : 511, 538.
FROBEN, Johannes : 511.
FURIETTI, Giuseppe Alessandro : 140.

GABIANO (de), Henry (libraire) : 507.
GABIROL : 296, 299, 303, 305.
GABRIEL, Asztrik László : 154.
GAGUIN, Robert : 148.
GALIEN (GALENUS, GALEN) : 131, 132, 145, 218-220, 222-224, 283, 308, 309, 311, 312, 322, 323, 330, 331, 340, 473, 477, 479, 487, 510, 537.
GALILÉE (GALILEO GALILEI) : 100, 104, 135, 257, 258, 261, 262, 264-276, 337, 348-351, 355, 357.
GALILEI, Vincenzo : 252, 254, 255, 259, 260.
GALLAND, Pierre : 98, 386.
GALLI, Ettore : 61, 74.
GAMBARA, Gian Francesco (Cardinal) : 192.
GANDILLAC (de), Maurice : 59, 73, 74, 462, 548.
GANOCZY, Alexandre : 154.
GANTNER, Joseph : 455, 457, 466.
Garamantes : 176.
GARCILASO (GARCILASE) DE LA VEGA : 421, 422, 425, 426.
Gardner Museum (Boston) : 475.
GARIN, Eugenio : 55-58, 68, 73-75, 133, 137, 140-142, 144, 146, 288, 374, 419-437, 466.
GASSENDI, Pierre : 98, 249, 350.
GAULMIN, G. : 290.
GAUTHIER, R.-A. : 108, 140, 141, 145.
GAVAZIO, Lodovico : 138.
GAZE (de), Enée : 65.
GEBHARDT, Carl : 293, 306.
GELOO, Sigismondo : 139.
GEMINI : 236.
GEMISTE, Georges : *voir* PLÉTHON.
GENEBRARD, Gilbert : 506, 543.
Gênes : 294.
Genèse : 194.
Genèse 1,27 : 399.
Genève, Genova : 141, 154, 505, 507, 508, 521, 522, 538.
Genève (Académie de) : 154.
GENNADE, GENNADIOS : *voir* SCHOLARIOS, Georges.
GENTILE DE GENTILIBUS : 510.
GEORGES (saint) : 529.
GEORGES DE BRUXELLES : 149, 502, 528.
GEORGES DE TRÉBIZONDE : 109, 140.
GEORGIO VENETO : 448, 451.
GEORGIUS, Franciscus : 278-281.
GERING, Ulrich : 501, 538, 539.
GERMONT (XVIe siècle) : 518, 533.
GERSON, Jean : 81, 209, 214.
GEYER, B. (éditeur) : 375.
GEYMONAT, L. : 260.
GHIBERTI, Lorenzo : 472, 476.
GHIRLANDAIO, Domenico : 76.
GIACOBBE, G. C. : 104.
GIACOMETTI, Giacomo : 138.
GIBSON, S. : 104.
GIESE, Tiedemann Bartholomäus : 234.
GIGGS, Margaret : 486.
GILBERT, William : 350.
GILLES, Pierre : 181, 189.
GILLES DE ROME : 194, 198.
GILLES DE VITERBE : 281, 291.
GILLET (GILLETUS), Antoine (étudiant, XVIe siècle) : 518, 529.
GILSON, Etienne : 56, 75, 355, 357, 375.
GIORGI, Francesco : 250, 252, 258.
GIORGIONE (il), Barbarella Giorgio : 475.
GIOTTO : 470-472, [480].
GIOVANNI BATTISTA (Père) : 138.
GISCARD D'ESTAING : 201.
GIUNTA (imprimeur) : 224, 433, 423, 509.
GIUNTA, Giovanni Marie : 510.
GIUNTA, Lucantonio : 510, 521, 527, 533.
GIUNTA, Tommaso : 510.
GIUSTINIANI, V. R. : 76.
Glaciale (Mer) : 329.
GLASER, Edward : 440, 450.
Glasgow : 71.
GLUCKER, J. : 375.
GOES (de), Damien : 486.
GOETHE Wolfgang : 66.
GOFF, F. R. : 514, 515, 522, 523, 534, 535, 537-539.
GOMARA : 408.
GOMBRICH, Ernst H. : 62, 74, 77, 465.
GOMETIUS HISPANUS *ou* GOMES DE LISBOA (Fr.) : 284, 287.
GONÇALVES, Rebelo : 434.
GORI, A. F. : 259.
GOSSAERT, Jan : 479.
GOUJET, C. P. : 103.
GOULET, Robert : 148-150, 152, 154.
GOUPIL, Louis (étudiant, XVIe s.) : 518, 529.
GOURBIN, Gilles : 506, 541.
GOURMONT (de), Gilles : 502, 524, 528, 530.

GOUVEA (de), Antoine : 377, 388.
GOYA : 197.
GRABAR, André : 478.
GRAMMATICUS, Johannes : 487.
Grande Grèce : 354.
Grand Lac : 329.
GRANJON, Robert : 331.
Grèce : 126, 156, 213, 495, 549, 550, 558.
Grec(s) : 32-34, 45, 49, 160, 170, 175, 253, 281, 318, 346, 349, 410, 411, 424, 441, 496, 555.
GREENBERG, Sidney : 479.
GRÉGOIRE IX (pape) : 356.
GRÉGOIRE XIII (pape) : 329, 529.
GRÉGOIRE DE NAZIANCE : 22, 346, 441, 494.
GRÉGOIRE DE NYSSE : 22.
GRÉGOIRE LE GRAND (= GRÉGOIRE Ier, pape) : 198.
GREGORIIS (de), Gregorius : 509, 534.
GREGORIIS (de), Johannes : 509, 534.
GREGORY, T. : 104.
GRIPPA : *voir* CRIPPA.
GROCYN, William : 487, 488, 490.
GROSCIUS, GRUCHIUS, N. : *voir* GROUCHY.
GROSSETESTE, Robert : 12, 527.
GROTIUS, Hugues : 201, 210-212, 214.
GROUCHY (de), Nicolas : 377, 379, 388, 522, 526.
GRUNDISSALINUS (traducteur de Gabirol) : 299.
GRYNAEUS, Simon : 75, 485, 486, 511, 538.
GRYPHIUS, Sébastien : 507, 540.
Guadalajara (province de) : 439.
GUALDIO, Palamedo : 138.
GUARINO DE VÉRONE : 65, 106, 109.
GUARNASCHELLI, T. M. : 514.
GUI, Bernard : 192.
GUILLAUME D'OCCAM : 209, 375.
GUILLAUME DE MOERBEKE : 373.
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : 463.
GUILLEMAIN, Bernard : 172.
GUINIZELLI, Guido : 426.
GUNDERSHEIMER, W. L. : 102.
GYRARD, Jean (chanoine de Jarzé, XVIe siècle) : 518, 523.
Gymnosophistes : 176.

Hafniae : *voir* La Haye.
HAIN, Ludwig : 513, 514.
Hambourg : 17.
HANCKE (commentateur d'Aristote) : 379.
HANGEST (de), Jérôme : 153, 504.
HANKE, Lewis : 418, 419.
Haran : 289.
HARLFINGER, Dieter : 145.
HARRIOT, Thomas : 250, 258.
HARTFELDER, Karl : 102.
HARVEY, William : 218, 220, 224.
HAYDOCKE, Richard : 479.
HAYDUCK, M. : 375.
HEADLEY, J. M. : 73.
HEATH, Thomas (éditeur d'Euclide) : 248, 260.
HEBER (l'Espagnol) : 308.
Hébreu(x), Hebraeus (-aei) : 277, 289.
HÉCATE : 498.
HECTOR : 319.
HEGEL : 18, 20, 166, 484.
HEIBERG, I. L. : 248, 479.
HEIDEGGER, Martin : 51, 57.
Heidelberg : 9.
Heidelberg (Université de) : 9.
HEINTZLE (von), H. : 479.
HEITZ, P. : 514, 525, 538, 540, 541.
HÉLÈNE : 207.
Hellade : 413.
Hellène(s) : 34, 37, 412, 413, 416.
HENNEBERT, F. : 102.
HENRI II (roi de France) : 389, 542.
HENRI III (roi de France) : 187, 329, 529.
HENRI IV (roi de France) : 389.
HENRY VII (roi d'Angleterre : 490).
HENRY VIII (roi d'Angleterre) : 483.
HENRI DE NAVARRE : *voir* HENRI IV.
HENRICPETRI, Sébastien : 309, 310.
HÉRACLITE (HERACLITO) : 202, 448, 451, 548.
HÉRACLITE DU PONT (HÉRACLIDE PONTIQUE) : 226, 235.
HERCULE : 449, 496.
Hercule (Mer d') : 329.
Heremitae : 291.
HÉRISSON (étudiant XVIe s.) : 518, 528.
HERMES TRISMÉGISTE : 75, 99, 103, 393, 448, 451, 461.
HERMIAS (apologiste chrétien) : 67, 75.
HERMINJARD, A. L. : 80, 84.
HÉRODOTE : 169, 479.
HERRERA (de), Fernando : 422.
HERVET (HERVETUS), Gentian : 374, 386, 388.
HÉSIODE (HESIODO) : 184, 441, 448, 451.
HEYTESBURY (scolastique) : 328.
HICETAS (astronome) : 226, 235.
HIÉRON DE SYRACUSE : 165.
Hiéronymites : 439.
Hierusalem : *voir* Jérusalem.
HIGMAN, Johann : 503, 535.
HIPPARQUE : 226, 314, 315.
HIPPOCRATE : 537.

HIPPODAMOS DE MILET : 551.
HIPPOLYTE (auteur de l'*Elenchos*) : 357.
HOBBES, Thomas : 207.
HÖFFNER, Josef : 405, 418.
HOLLANDA (de), Francisco (artiste et théoricien portugais) : 456.
HOLLANDER, John : 313.
HOLT, Elizabeth Gilmore : 467, 479.
HOLYWOOD, John : 530, 531.
HOMÈRE : 350, 398, 412, 414, 441, 445, 451, 489, 505.
HOPPER, V. H. : 250, 258.
HOPYL, Wolfgang : 503, 535.
HORACE : 210, 234, 312, 428, 504.
HOTMAN (HOTMANNUS), François : 210, 211, 214.
Huban (Collège de) : *voir* Paris.
HUGOT, Guillaume (XVIe siècle) : 529.
HUGUETAN, Jean-Antoine (imprimeur) : 309, 330, 503.
HUIZINGA, Johann : 250, 258.
HUOVINEN : 164, 172.
HUS, Jean : 81.
HUTTON, James : 72, 75, 249, 258, 259.
HUYGENS, Christian : 253-256, 259, 260.
HUYGENS, Constantin : 254, 260.
Hyperboréenne (Mer) : 329.
HYTHLAEDUS, Raphaël : 490.

IBN, Ezra : 300.
IDELER, J. L. : 332.
IGREJAS, Duas : 422.
Ile Bienheureuse : 314.
IMBAULT (étudiant XVIe s.) : 518, 528.
IMPERADORI (dell'), Francesco : 142.
Inde : 313, 314.
Indes (Conseil ou Gouvernement des) : 404, 407, 408, 415, 417.
Indien(s) : 403-405, 408-411, 413-417.
Indique (Mer) : 329.
INGARDEN, R. S. : 236, 237.
Ingolstadt : 188.
IPHIGÉNIE : 319.
Inquisition : 101.
Iran : 11.
IRÉNÉE (saint) : 29.
IRUS : 319.
ISAAC (patriarche) : 282.
ISAAC (Rabbi) : 285.
ISAAC (A. T.) : 319.
ISABELLE DE PORTUGAL : 439.
ISIDORE (saint) : 407.
ISIDORE DE SÉVILLE : 214.
Islam : 26, 48.
ISOCRATE : 169, 553.
Israël (peuple d') : 26, 298.
Israélites : 87.
Italie : 53, 56, 93, 97, 98, 101, 113, 225, 283, 293, 303, 336, 339, 343, 350, 355, 386, 407, 421-425, 437, 440, 457, 473, 474, 479, 485, 512.
Italie centrale : 475.
IVANKA, Endre v. : 466.

JACOB (patriarche) : 282.
JACQUES DE VENISE, JAMES OF VENICE : 360.
JAGU, Armand : 484, 485, 490.
JAMBLIQUE (JAMBLICO) : 54, 75, 94, 441, 442, 450.
JAMES, Prudence : 75.
JANDUN (de), Jean, 364, 510.
Jarze : 523.
JAUNEAU, E. : 56.
JAYNE, Sears Reynolds : 74, 479, 490.
JEAN VIII (Empereur) : 25, 32.
JEAN D'ALEXANDRIE : 523.
JEAN-BAPTISTE (saint) : 377.
JEAN DAMASCÈNE : 79.
JEAN L'EVANGÉLISTE (saint) : 29, 30, 90, 253, 388.
JEAN LE GRAMMAIRIEN : *voir* PHILOPON, J.
JEANNE (Mère) : 280.
JEANNERET, M. : 189.
JEANNE D'AUTRICHE : 100.
JEROME (saint) : 76, 149, 346, 441, 463.
JEROME, HIERONYMUS (étudiant XVIe s.) : 518, 528.
Jérusalem : 176, 188.
Jérusalem (Bibliothèque Universitaire) : 289.
Jérusalem céleste (la) : 429.
Jésuite(s) : 95, 387, 507, 511.
JÉSUS, JÉSUS-CHRIST : 11, 30, 31, 58, 79, 80, 83-90, 124, 128, 449, 450, 489.
JOACHIM DE FIORE : 356.
JOB : 204, 206.
JOHANNES GRAMMATICUS : *voir* PHILOPON, J.
JOHANYN, Etienne (étudiant XVIe s.) : 518, 540.
JOLIAT, Bonaventure (étudiant XVIe s.) : 518, 529.
JOLIF, Jean-Yves (O. P.) : 145.
JONES, Judith : 490.
JOSEPH IBN GIQATILIA (kabbaliste espagnol) : 280.
Josué 23,8 : 298.
JOUGLET, Antoine (étudiant XVIe s.) : 518, 529.
JOUSSELYN, Louis (XVIe siècle) : 525.
JOUSSELIN, Mathurin (XVIIe siècle) : 533.
JUDA BEN NISSIM IBN MALKA : 286.
Judaei, Juifs : 27, 80, 206, 277, 278, 281, 283, 288, 289, 293, 342.

JULES II (pape) : 464.
JULIEN (XVIe siècle) : 541.
JULIEN, M. (XVIe siècle) : 541.
JULIEN (empereur) : 30.
JUNG, C. G. : 258.
JUPITER : 285.
JUSTEAU, C. (XVIe siècle) : 519, 537.
JUSTIN : 346, 357, 377.
KAFKA, Franz : 465.
KANT, Emmanuel : 54, 66, 71, 210, 490.
KEES, Thomas : 502, 530.
KELLER, Z. : 235.
KEMPEN (von), Gottfried : 511, 525.
KEPLER, Johann : 228, 249-251, 253, 255, 256, 258-260, 273, 350, 351, 478.
KERVER, Jacques : 504, 534.
KIERKEGAARD, Sören : 483, 490.
KIESZKOWSKI, Bohdan : 466.
KIRCHER, Athanase : 286.
KISH, Guido : 211, 214.
KLAUS, G. : 234.
KLEBS, A. C. : 514, 530, 534, 537.
KLEE, R.-L. : 189.
KLEIN, Robert : 60, 74, 366.
KLIBANSKY, Raymond : 56, 61, 74, 466.
KOSBEIN, Henricus (traducteur d'Aristote) : 502, 535.
KOYRÉ, Alexandre : 244, 260, 268, 272, 275, 328.
KRANTZ : *voir* CRANTZ, M.
KREBS, Nikolaus : *voir* CUES (de), Nicolas.
KRISTELLER, Paul-Oskar : 73-77, 102-104, 137, 140, 143, 302, 466, 514, 533, 534.
KUKBENICZ, Z. : 375.

LACOMBE, M. : 490.
LACTANCE : 346, 409.
LACUNA (a), Andreas (traducteur d'Aristote) : 537.
La Haye : 152, 259.
LALANDE, André : 55.
LAMBERT, Jean (libraire) : 503, 530.
LAMBIN, Denis : 97, 387, 389.
LAMY, Pierre : 495-497.
LANDINO, Cristoforo : 69, 70, 75.
LANDO, Bassiano : 111.
LANDRY, Pierre (libraire XVIe siècle) : 508, 534.
LA NOUE (de), G. (XVIe siècle) : 541.
LA PORTE (de), Sibylle (libraire du XVIe siècle) : 507.
LASCARIS, Jean : 495.
LAS CASAS, Bartolomé : 191, 403-420.
LA TAILLE (de), Jean : 179.
LATES (de), Bonetus (astronome XVIe siècle) : 530, 531.
Latin(s) : 25, 30-32, 34-36, 45, 277, 361, 424, 441.
LATOMUS, Barthélémy : 386.
Latran (Concile de) : 194, 344, 356.
LAUNOY (de), Jean : 152, 153, 288, 346, 357, 387.
LAUNOY (de), Matthieu : 154.
LAURENT DE MÉDICIS *ou* LAURENT LE MAGNIFIQUE : 46, 70, 77, 422.
Lausanne : 384, 522.
LAX, G. : 503.
LAYMARIE, Guillaume (imprimeur) : 508, 521, 522.
LE BARADERT (?) (XVIe siècle) : 519, 522.
LEBAUDEAU (XVIe siècle) : 519, 539.
LEBÈGUE, Henri : 467.
LEBÈGUE, Raymond : 187, 189.
LE BLANC, Richard : 307, 330-333, 541.
LE BLOND, Jean : 180, 275.
LE CARON, Louis : 419.
LE FEBURE (?) (F.), Joannes (XVIe siècle) : 519, 534.
LE FÈVRE, Hémon (éditeur XVIe siècle) : 503, 530, 531.
LEFÈVRE D'ETAPLES, Jacques : 12, 13, 16, 17, 79-91, 149, 362, 379, 385-388, 501, 503, 530, 531, 535.
LE FÈVRE DE LA BODERIE, Guy : 284, 288, 291.
LEFRANC, Abel : 495-497.
LEIBNIZ, G. W. : 54, 58, 250, 256, 490.
Leida, Leiden : *voir* Leyde.
Leipzig : 95, 102.
LE JEUNE, Martin (imprimeur) : 542, 543.
LE LOYER (XVIe siècle) : 506.
LEMAIRE (MAIORIS), François (Angevin, XVIe s.) : 519, 529.
LE MAITRE (professeur XVIe siècle) : 502.
LE MAITRE, Martin : 503, 535.
LE MANGNIER, Robert (libraire XVIe siècle) : 506, 539, 540.
Le Mans : 519.
Oratoire de Jésus (XVIIe siècle) : 519, 523.
LE MASLE, Jean : 506, 540.
LEMELLE (XVIe siècle) : 519, 523.
LE MESSIER, Jacques (imprimeur XVIe siècle) : 503, 530, 531.
LE NAIN (XVIIe siècle) : 519, 537.
LE NOIR, Guillaume : 330.
Leningrad : 27, 235.
LENZI, Mariano : 294.
LÉON X (pape) : 80, 194, 288, 356.
LÉON L'HÉBREU (LEONE EBREO) : 52-54, 57, 71, 278, 293-306, 421, 423, 429, 432, 436.
LEONICENO, Niccolo : 103, 537.

LEONIDAS : 319.
LE PELETIER DE St. FARGEAU (XVIIe siècle) : 540.
LE PLESSIS (XVIe siècle) : 386.
LE ROUGE, Guillaume (imprimeur) : 503, 524.
LE ROY, Louis (Loys) : 103, 167, 168, 171-173, 185-187, 190, 202, 505, 506, 536, 539, 540.
LESNAUDERIE (de), Pierre : 150.
LE TORT (XVIe siècle) : 506.
LETOURNEULX (étudiant XVIe siècle) : 519, 528.
LEVET : 528.
LÉVI-STRAUSS, Claude : 420.
Leyde : 260, 490.
Lezze : 138.
L'HERMITE (secrétaire de l'évêque G. Briçonnet) : 82.
LHUILLIER, Pierre : 172, 505, 536.
LIMBRICK (née WALLACE), Elaine : 102, 485.
LINACRE, Thomas : 486-488, 490.
LINCONIENSIS, Robertus : *voir* GROSSETESTE.
LIPPI, Filippino : 76, 474, 479.
LIPSE, Juste : 207.
LIRA (de), Manuel : 436.
Lisbonne : 293, 422, 423, 433, 436, 439, 440.
LIVIO, Bartolomeo : 138.
LLINARES, Armand : 433.
Livres sacrées (les) : 29.
LOCATELLUS, B. (imprimeur XVIe siècle) : 510.
Loire : 483.
LOMAZZO, Gian Paolo : 459, 476, 479.
LOMBARDI, Bartolomeo : 141.
LONDA, Niccolo : 139.
Londres : 76, 259, 474, 480, 489.
British Museum : 71, 513.
Tour de Londres : 486, 489.
LONGIS, Jean (imprimeur) : 506, 539, 540.
LONGUEIL (de), Christophe : 388.
LONPREAU, Jean (professeur XVIe siècle) : 519, 535.
LOPEZ DE GOMARA : 419.
LORENZO (prêtre, chanoine pisan) : 77.
LORENZO DE'MEDICI : *voir* LAURENT DE MÉDICIS.
LORENZO PISANO [PISANUS LAURENTIUS] (chanoine de St-Laurent de Florence) : 70, 77.
LOSADA, Angel : 418, 419.
LOSIUS, Johannes : 278, 290.
LOSTAL (de), Pierre : 179, 289.
LOUIS XI (roi de France) : 387.
LOUIS XII (roi de France) : 96, 168, 170, 283.
Louvain : 189.
Louvain (Université de) : 423.
LOYS, Jean (imprimeur XVIe siècle) : 504, 534.
LUCAIN : 407.
LUCHSINGER, F. : 77.
LUCIEN (de Samosate) : 483, 490.
LUCIO, Rocco (da Montefiore) : 139.
LUCIUS L. (imprimeur bâlois) : 330.
Lucques : 173, 512.
LUCRÈCE, LUCRETIUS : 65, 380, 473, 479.
Ludovisi (Sarcophage) : 479.
LUDWIG, H. : 260.
LUERE (de), Simon (XVIe siècle) : 406, 534, 537.
Lugduni : *voir* Lyon.
LUIGI, Giovanni Battista : 139.
LUIS DE LEON (Frère) : 422, 439.
LULLE, Raymond : 385.
LUSA, Giov. Andrea, Ursinico (de Trévise) : 138.
LUTHER, Martin : 80, 81, 84, 87, 96, 153, 281, 343, 483, 487-489.
Luthérien : 79.
LUTTEROTH, H. : 81.
Luxembourg : 551.
Lycée (le) : 320, 330, 555.
LYCURGUE : 156, 158, 490.
Lyon : 32, 38, 189, 309, 316, 330, 331, 375, 439, 440, 506-508, 510, 521, 525, 532, 534, 538, 545.

Macédoine : 307.
MACEDONE, Francesco di s. Agostino : 138.
MACEDONIUS (hérésiarque) : 35.
Macchabées (les) : 345.
Macerata : 114.
MACHADO, Barbosa : 291.
MACHIAVEL, Nicolas : 155-172, 183, 343.
MACHUCA, Pedro : 479.
MACRAN, H. S. : 259.
MACROBE, MACROBIOS : 65, 75, 228, 250, 251, 258, 259.
MADELEINE, MAGDALENA = Ste MARIE-MADELEINE : 474.
MADONNA : *voir* VIERGE.
Madrid : 480.
MAGGI, Vincenzo : 141.
Magalienne (Mer) : 329.
MAHN-LOT, Marianne : 419.
MAHOMET, MAHOMETUS : 11, 308, 343, 410, 420.
MAHONEY, E. P. : 77, 140, 376.
Mahumetani : 289.
MAIER, Anneliese : 237, 274.
MAILLAND, Olivier : 502.

MAÏMONIDE, Moïse (*ou* « Rabbin » Moïse) : 192, 278, 281, 283, 289, 297, 299, 300, 304.
MAIOR : *voir* MAIR, John.
MAIORIS, François (Franciscus) : *voir* LEMAIRE.
MAIR, John (Jean) : 149, 152, 416, 502, 523, 524.
Maître ALBERT : *voir* ALBERT LE GRAND.
Maître du Sacré Palais : 337.
MAJORIS : *voir* MAIR, John.
MALEBRANCHE, Nicolas : 54.
MALESHERBES (de) (XVIII[e] siècle) : 540.
MANCINI, A. : 76.
MALLARMÉ, Stéphane : 465.
MANDERSCHEID (comtes de) : 8, 10.
MANETTI, Giannozzo : 69, 142.
MANILIUS, Marcus : 228 .
MANITIUS, Max : 236.
MANQUAT, Maurice : 490.
MANSION, Auguste : 319, 332.
MANTINO, Giacomo : 118.
Mantoue : 139.
MANTOVA [BENAVIDES], Marco : 111.
MANTUANUS : *voir* SPAGNUOLI, Battista.
MANUCE, Alde : 225, 509.
MARCEL, Raymond : 7, 56, 58, 59, 64, 68, 70, 72, 73, 76, 437.
MARCH, Ausias : 421.
Marche (Italie) : 139.
Marche d'Ancône : 139.
MARC'HADOUR, Germain : 481.
MARGOLIN, Jean-Claude : 7, 103, 190, 331, 484, 548.
MARGUERITE DE NAVARRE : 82, 179, 189, 277.
MARIE (princesse du Portugal) : 435.
MARIE : 207.
MARIE (femme repentante, *Evangile de Luc*) : 80.
MARIE (fille de Ste Anne) : 80.
MARIE (guérie des 7 démons) : 80.
MARIE (sœur de Marthe) : 80.
MARINI (de), Antonio : 107, 138.
MARINONI, Giovanni : 139.
MARLOWE, Christopher : 488.
MARMELSTEIN, J. W. : 391.
MARNIUS, Claudius (imprimeur de Francfort) : 331.
MARQUES, Joan : 437.
Marrani, Marranes : 291.
MARS : 285.
Marseille : 440.
MARSILE DE PADOUE : 10, 172.
MARSIGLI, Luigi : 69.
MARSUPPINI, Carlo : 65.
MARTA, G. A. (Jacobus Antonius) : 338, 354.
MARTELLOTTI, Guido : 140.
MARTINS, Mario : 432.
MASACCIO, Tommaso Guidi : 472, 476, 480.
MASAI, François : 56.
MASOLINO [DA PANICALE] : 472, 476, 480.
MASSAUT, Jean-Pierre : 154.
MASSÉNA, Victor (Prince d'Essling) : 505, 514, 523, 533.
MASSIUS, Arnoldus : 527.
MATIM, Ferdinand : 17, 18.
MATON, Sylvain : 76.
MAURER, Armand : 65.
MAXIMILIEN (empereur) : 283.
Mayence : 511.
MAZURIER, Martial : 82.
MAZZACURATI, Giancarlo : 104.
MAZZONI, Jacopo : 100, 101, 104.
Meaux : 387.
Meaux (diocèse) : 79-82, 84.
McGUIRE, J. E. : 260.
MEDICIS (famille des) : 68, 70, 99, 100, 165.
MEDICIS (de), Francisco : 100.
MEDICIS (de), Lorenzo : *voir* LAURENT DE MEDICIS.
MEDIGO (del), Elie : 277.
MÉDINE (de), Pierre : 542.
Méditerranée : 329.
Mégariques : 266.
MEI, Girolamo : 252.
MEIBON : 235, 259.
MEIGRET, Louis : 386.
MEISS, Millard : 479.
MELA, Pomponius : 176.
MÉLANCHTHON, Philippe : 95, 102, 154, 207, 235.
MENENDEZ PELAYO : 406, 421.
MENESSIER (étudiant XVI[e] siècle) : 519, 528.
MENEZES (de), Fernando : 433.
MENGE, H. : 479.
MÉNIPPE : 498.
MEOZZI, Antonio : 357.
MERAVIGLIA, Giuseppe Maria : 138.
MERCATI, G. (Cardinal) : 76, 77.
MERCIER, Jacques (étudiant XVI[e] siècle) : 519, 529.
MERCURE : 285.
MERLAN, Philip : 237.
MERRILL, R. V. : 102.
Mer Rouge : 87, 329.
MERSENNE, Marin : 249, 252, 254, 256, 260, 350, 351.
MESNARD, Pierre : 7, 180, 189, 288, 483, 490, 548.
MESSIE : *voir* JÉSUS-CHRIST.

Mexico : 408, 507.
Mexique : 412, 417.
MICHALSKI, C. : 237.
MICHEL, Etienne (imprimeur) : 310, 331.
MICHEL, Paul-Henri : 467.
MICHEL VIII (PALÉOLOGUE) : 32.
MICHEL-ANGE, MICHELANGELO : 426, 455-457, 459-462, 464, 466, 476, 480.
Milan : 139.
Milan (Université catholique de) : 64.
MILLARES CARLO, Agustin : 419.
MINERVE : 445.
MINIO-PALUELLO, Lorenzo : 75, 373, 374.
MISTRA : 25, 26, 33-35, 58.
MOCENIGO, Alvise : 114.
MOCENIGO, Filippo : 141.
MOECKLI Gustave : 513.
MOERBECKE (de), Guillaume : 8, 360-365, 373, 376.
MOGENET, Joseph : 235, 238.
MOÏSE : 19, 22, 53, 58, 90, 303, 392.
MOÏSE « ARABI » : 308.
MOÏSE [attique] = PLATON.
MOÏSE Egyptien (Rabbi) : 277.
MOLIÈRE : 466.
MOLINA (de), Luis : 207, 209.
MONCETUS, Joannes Benedictus : 291.
MÖNCH (*ou* MOENCH), W. : 77, 102.
« Monnaie » (Moneta) : 544.
MONFASANI, Jean : 374.
Monopoli : 294.
Mons : 142.
MOONEY, Christopher : 77.
MONTAIGNE (de), Michel : 98, 179, 187, 189, 190, 207, 213, 256, 260, 417, 439, 465, 485, 553.
Montaigu : *voir* Paris.
MONTANO, R. : 141, 142.
MONTAUTI, Antonio : 76.
Mont-Cenis : 440.
MONTE-BODIO (di), Camillo : 139.
MONTECATINI, Antonio : 100, 101, 104.
MONTEFELTRO (da), Federico : 432.
Montelupon (Italie) : 139.
MONTESQUIEU : 170.
MONTMORENCI (de), François : 115.
MOODY : 237.
MOPSUESTE (de), Théodore : 237.
MORAUX, Paul : 144.
MORDENTE (géomètre) : 240.
MORE, Cecily : 486.
MORE, Elisabeth : 486.
MORE, Henry : 281.
MORE, John : 485, 486.
MORE, Margaret : 486.
MORE, Thomas : 10, 175, 179, 180, 181, 183, 184, 187, 189, 441, 445, 481, 483-491, 556.
MOREAU, Brigitte : 514, 525.
MOREAU, Joseph : 55, 490.
MOREIRA, Hilario : 423.
MOREL, Claude : 172.
MOREL, Frédéric : 172, 173, 190, 536.
MOREL, Guillaume : 505, 543.
MORRA, A. : 146.
MORTON, John (Cardinal) : 182.
MORUS : *voir* MORE, Thomas.
MOSES : *voir* MAÏMONIDE.
Moselle : 8.
Moslems : *voir* Musulmans.
MOTOLINIA [= TORIBIO DA BONAVENTE] (christianisateur du Mexique).
« MOYSE » : *voir* MOÏSE.
MUCCHIELLI, Roger : 34.
MÜLLER, K. : 235.
MÜLLNER, K. : 374.
Munich : 475.
MUNK (traducteur du *Guide des Egarés*) : 290.
Münster : 19, 179.
MURCA (de), Diogo : 423.
MURET, Marc-Antoine : 188.
MUSES : 316.
Museum Formagerianum (« Ecole du Fromage ») : 542.
Musulman(s) : 278, 359.

NAIQUE DESSAI, Elisabeth : 434.
Nantes : 481.
NAPIER, John : 255, 256, 260.
Naples : 138, 173, 294, 337.
NAPOLI (di), Giovanni : 57, 352, 355.
NARDI Bernardo : 140, 142, 278, 285, 291.
National Gallery (Londres) : 474, 480.
NAUDÉ, Gabriel : 71, 77, 331, 353.
NAUERT, Charles : 103.
NAUSEA, Frédéric : 486.
NAVAGERO, Andrea : 111.
Neapoli : *voir* Naples.
NELSON, John : 71, 77.
NEOBARD, Conrad (imprimeur XVI[e] siècle) : 505.
NEWTON, Isaac : 250, 256.
NIAVIS, Paul : *voir* SCHNEEVOGEL.
Nicastro : 353.
NICCOLO, Fiorentino : 76.
Nicée (et Concile de Nicée) : 28, 32, 33, 36, 38.
NICETUS (astronome) : *voir* HICETAS.
NICOLAÏ (de), Nicolas (XVI[e] siècle) : 542.
NICOLAS V (pape) : 10.
NICOLETTI, Paul (*ou* PAUL DE VENISE) : 108, 140, 502, 529, 530.
NICOMAQUE : 144, 443.

NICOMÈDE (géomètre grec) : 318.
Nicosie : 141.
NIFO (NIPHO, NIPHUS), Agostino : 110, 140, 167, 169-171, 173, 354, 362, 369, 374-376, 475, 510.
NISSIM (ben), Juda : 291.
NIZOLIO, Mario : 144, 389.
NOBILEAU, Pierre (étudiant XVIe siècle) : 519, 529.
NOÉ : 199, 204.
NOLAIN (le) : *voir* BRUNO, G.
NOLTE, Josef : 60, 72, 74.
NORES (de) Giason *ou* Jason : 108, 111, 114, 118, 123, 139-141, 143, 144.
Normandie : 147, 148.
NOROS, Jason : *voir* NORES (de), J. (chypriote).
NOSTITZ (comte de) : 235.
Nouvelle Espagne : 417.
Nouveau Monde : 313, 408, 415, 417.
Nouvelle Académie : 46.
NOVELLUS, Melchior (imprimeur-libraire) : 146.
Numance : 417.
NUMENIUS : 47, 56, 58.
NUNEZ DE BALBOA, Vasco : 405.
Nuremberg : 234, 300, 331.
NYGREN, Anders Theodor Samuel : 74.
NYVELLE, S. (imprimeur) : 190.

OATES, J. T. C. : 515, 535, 537.
OCCAM ou OCKHAM (d'), Guillaume : 214, 369, 375, 385.
Occident : 10, 27, 29, 31, 32, 48, 72, 229, 281, 494.
Océan : *voir* Atlantique.
OCELLUS LUCANUS (= HEYDENZIELEWICZ, Johann von] : 75.
OCHINO, Bernard : 512.
Oderzo : 138.
ŒDIPE : 552.
Offices (Uffizi) : *voir* Florence.
O'FIHELZ, Maurice (éditeur de Duns Scot) : 534.
O'GORMAN, Edith : 419, 420.
OLYMPIODORE : 67.
ONG Walter I. : 103.
OPORINUS, Johannes : 224.
ORESME, Nicole : 150, 163, 236, 241.
Oricellari (jardins) : 165.
Orient : 10, 32, 33, 93, 229, 281, 494.
ORIGÈNE : 27, 28, 31, 346, 377, 380, 467.
ORLANDO : 425.
Orléans : 96.
OROLLA : *voir* CROLLA.
ORPHÉE : 75, 99, 289, 448.
Orzi Novi : 138.
OSIANDER, Andreas : 245, 316.
OSORIO, D. Jeronimo : 423, 433.
OVIDE : 184, 486, 504.
Oxenford : *voir* Oxford.
Oxford (et Université) : 64, 101, 104, 137, 203, 486, 488, 491.
PACE, Richard : 141.
PACIOLI, Lucà : 241, 285.
PACIUS, Julius : 359, 387, 522.
Padouans (philosophes) : 320.
Padoue (et Université) : 9, 49, 94, 99, 101, 104-109, 111-116, 123, 133, 135, 137-141, 143, 146, 218, 220, 224, 225, 241, 288, 354, 486, [480].
Accademia degli Infiammati : 113, 142.
Chapelle Arena : 470, 480.
Chapelle Scrovegni = chapelle Arena.
Padre MOSTRO : *voir* RICCARDI, N.
Padua : *voir* Padoue.
PALACIO (de), Michel : 362, 374.
PALAMAS, Grégoire : 38.
Palazzo Vaticano : *voir* Rome.
PALÉOLOGUE, Jean : 33.
PALISA : 252.
PALISCA, C. V. : 259, 260.
PALMIERI, Matteo : 65, 69.
Palus Meotis : 329.
Panama : 404.
PANDOLFE [PANDOLFO] (di), Giannozzo : 165.
PANECIUS, Lucas : 445, 451, 533.
PANELLA, Antonio : 167.
PANNIER, Jacques : 391.
Pannonie : 139.
PANOFSKY, Erwin : 61-63, 74, 466.
PAOLINI, P. : 251.
PAOLO VENETI : *voir* NICOLETTI.
Pape (le) : 343, 344, 356.
PARACELSE, Théophraste : 217, 348, 477.
PARDI, G. : 104.
PAREDI, Paul : 277.
Paris : 71, 80, 96, 97, 101-103, 137, 148, 150, 152, 154, 224, 288, 290, 291, 331, 355, 356, 363, 377, 386, 387, 406, 501, 502, 506, 507, 521, 522, 524-526, 528, 530-532, 534-543.
Ave Maria (Collège de l') : 148, 150, 154.
Bibliothèque Nationale : 409.
Boncour (Collège de) : 519, 537.
Cholets (Collège des) : 148.
Cité (île de la) : 506.
Collège de France (Collège Royal) : 96, 97, 103, 167, 387.
Faculté des Arts : 147.
Fouarre (rue du) : 147.
Harcourt (Collège d') : 148.
Hubant (Collège de) : 148.
Louvre (le) : 475.
Marchands (de Paris) : 495.

Montaigu (Collège de) : 147, 148, 502, 503.
Navarre (Collège de) : 148, 152, 502.
Parlement : 80, 84, 350.
Presles (Collège de) : 148.
Saint-Jacques (rue) : 502, 503.
Saint-Sulpice (séminaire) : 521.
Saint-Victor (Bibliothèque de) : 389.
Sainte-Barbe (Collège) : 154.
Sorbonne : 55, 80, 81, 84, 153, 154, 350, 377, 501.
Université : 147, 149, 423.
Paris (Synode de) : 356.
PARMA, Giovanni : 138.
Parme : 440.
PARMÉNIDE : 12, 448.
PASCAL, Blaise : 207, 213, 250, 256, 260, 320, 484, 494.
PASCASIUS, André (étudiant XVIe siècle) : 519, 529.
PASINUS, Josephus : 374.
PASQUATI, L. : 224.
PASQUIER (Abbé), E. : 507, 513.
PASQUIER, Etienne : 210, 513.
PASQUIER, J. : 103.
PASTORIUS, Jean : 288.
PATRIZI, Francesco : 239-244, 247, 248, 335, 477, 512, 541.
PATRIZI da CHERSO, Francesco : 100, 101, 104.
PAUL (saint), PAULUS : 12, 19, 20, 60, 72, 80, 89, 195, 196, 211, 285, 289, 356, 441.
PAUL II (pape) : 17.
PAUL III (pape) : 232, 235.
PAUL V (pape) : 356.
PAUL VI (pape) : 484.
PAUL DE VENISE : *voir* NICOLETTI.
PAUL (juriconsulte) : 206.
PAULI, Wolfgang : 258.
PAULUS Israelita : 283, 284, 291.
PAUSANIAS : 164.
Pavie : 99, 102, 103, 138, 283-285, 288, 289, 291.
Payens = Païens : 396.
PAYEN, Thibaud : 507, 521, 525, 532.
PAYEN DE LA GARANDERIE, Marie-Madeleine : 481.
Pays-Bas : 10, 387.
PAZZI (les) : 165.
PEGIS, Anton Charles : 374.
PÉGUY, Charles : 489.
PEIGNÉ, Pierre (libraire) : 542, 544.
PEIRESC, Nicolas Claude : 350.
PELETIER DU MANS, Jacques : 256, 381.
PELLECHET, Marie : 515, 522, 523, 528, 534, 535, 537, 539.
PELLEGRINI, Tommaso : 145.
Péloponèse : 350.
PENA, Jean : 192, 194, 198, 380.
PENYAFORT (de), Raymond : 191.
PÉPIN (prédicateur XVIe siècle) : 502.
PEPPONI, A. : 75.
PERCEVAULT (étudiant du XVIe siècle) : 519, 529.
PÈRE, [par rapport au Fils] : 28-31, 33, 34, 36. *Voir* DIEU.
PEREIRA DE FIGUEIREDO, Antonio : 436.
Pères de l'Eglise : 106, 343-347, 355, 356, 440, 497, 505, 509, 511.
Pères du Concile : 28, 33.
Pères grecs : 31, 35.
Pergame : 308.
PERICLÈS : 558.
PÉRION, Joachim : 363-365, 374, 375, 377-389, 504, 522, 526, 532.
Péripatéticien(s) : 46, 56, 57, 280, 284-287, 290, 291, 304, 340, 544.
PERNA, Pietro : 512, 541.
PEROTTUS, Nicolo : 503.
PERRIÈRE (de la). Guillaume : 179, 184, 189.
Persique (lac) : 329.
PERUSINI, Francesco : 139.
PESCARA (marquise de) : 433.
PETIT, Jean I : 502, 535.
PETIT, Jean II : 503, 524, 531, 536.
PÉTRARQUE, François : 49, 54, 56, 69, 94, 108, 422, 423, 425, 426, 432, 433, 435, 441.
PETREIUS, Johannes = Jean PETRI (imprimeur de Nüremberg) : 234, 330, 331.
PETRUCCI, Aurelia (« madonna ») : 294.
PETRUS HISPANUS : *voir* PIERRE D'ESPAGNE.
PETRUS PICTOR BURGENSIS : 479.
PFLAUM, Heinz : 293, 306.
PFISTER, M. : 76.
PHÈDRE : 556.
PHIDIAS : 445.
PHILADELPHE : 284.
PHILALETHE (*voir* RICIUS).
PHILAMINTE : 211, 466.
PHILELPHE, PHILELPUS, FILELFO, Francesco : 118, 142, 143.
PHILIPPE II (d'Espagne) : 207, 406, 439.
PHILIPPE DE MACÉDOINE : 164, 549.
PHILOLAOS (pythagoricien) : 226, 227, 235.
PHILON : 294, 295, 301, 303, 305.
PHILON D'ALEXANDRIE : 12, 47, 56, 495, 496.
PHILOPON (PHILOPONOS, PHILOPONUS), Jean (Johannes) : 45, 46, 55, 93, 231, 237, 332, 369, 373, 374, 523.

PHILOSOMATUS : 284.
PHILOSTRATE : 498.
PHOTIUS : 31, 33, 35.
Picardie : 147.
Picardie (Musée de) : 74.
PICCINARDI, Isidoro : 139.
PICCOLOMINI, Alessandro : 11, 113, 114, 116, 117, 122, 141-144.
PICCOLOMINI, Francesco : 111, 114, 119-121, 124-133, 141-146, 375.
PIC DE LA MIRANDOLE (PICO DELLA MIRANDOLA), Antonio : 356.
PIC DE LA MIRANDOLE, Gian Francesco : 356.
PIC DE LA MIRANDOLE, Giovanni : 45, 46, 48-50, 52-58, 62, 70, 77, 109, 116, 119, 125, 136, 142, 277-278, 280, 281, 285, 288, 291, 297, 303, 348, 356, 421, 422, 431, 433, 437, 441, 453, 454, 463, 466, 483, 486, 487.
PICHONET (étudiant XVI^e siècle) : 519, 528.
PICULUS (XVII^e siècle) : 527.
PIE V (pape) : 336.
Piémont : 139.
PIERRE (saint) : 285, 356.
PIERRE D'ESPAGNE (PETRUS HISPANUS) : 149, 353, 385.
PIERRE DE LILLE (carme) : 290.
PIERRE LOMBARD : 208, 504.
Pietà Rondanini : 465.
PIGUERRE, M. (imprimeur XVI^e siècle) : 506.
PILES (de), Roger : 478, 479.
PILO : *voir* POLI.
PIMPAO, Costa : 431, 434.
PINDARE, 424, 449.
PINTO, Heitor (fray) : 423, 433, 439-450.
PIQUET (étudiant XVI^e siècle) : 519, 528.
PIRCKHEIMER, Willibald : 71.
PIROTTA, P. F. Angelus M. : 373.
Pise : 98-100, 102, 104, 217, 266, 276.
PISTORIUS, Jean : 288-290.
PITAGORAS : *voir* PYTHAGORE.
PIUMATI, G. : 479.
Plaisance : 75, 440.
PLANTIN (imprimeur) : 506.
PLATÃO : *voir* PLATON.
PLATINA (de Sacchi), Bartolomeo : 68.
PLATON : 7, 8, 10-15, 19, 20, 22, 25, 45-47, 49, 50, 52-58, 61, 63, 65-67, 71, 73-79, 93-130, 133-136, 140, 142-146, 151, 152, 155-157, 160, 163, 168, 169, 175-187, 194, 211, 212, 217, 227, 228, 240, 241, 249, 250, 254, 256, 268-270, 277-280, 289, 294, 296, 303-305, 310-312, 316, 317, 327, 331, 339, 340, 347, 351, 391-401, 403, 421-426, 431-435, 439-461, 481, 483-491, 493-495, 497, 498, 501, 505, 508, 509, 510, 536-540, 547.
Platoniciens (antiques) : 237.
Platoniciens (d'Italie) : 229, 512.
Pléïade : 96, 103.
PLÉTHON, Gemisthe : 25, 26, 33-37, 49, 56, 65, 75, 94, 303.
PLINE L'ANCIEN : 226, 228, 229, 236, 316, 379, 457, 466, 505, 537.
PLOTIN : 16, 26, 36, 47, 54, 56, 57, 61, 63, 65-68, 71, 75, 94, 237, 296, 300, 311, 316, 422, 431, 433, 441, 453, 454, 459, 461, 467, 476, 498, 540.
PLUTARQUE : 47, 235, 307, 441, 490, 505, 558.
PODACATARO, Levio (évêque de Chypre) : 142.
POGGIO BRACCIOLINI (LE POGGE), Gian Francesco : 65.
Poitiers : 290, 506, 530.
Poitiers (Université de) : 506.
POLAIN, B. : 525, 530, 535, 537.
POLE, Reginald : 103.
POLI, Paulo : 139.
POLITIEN [POLIZIANO], Angelo : 46, 70, 504.
POLLAIUOLO (del), Antonio : 474, 480.
Pologne : 139, 235.
POLYBE : 157, 158, 160, 164, 165, 170.
POMPONAZZI, Pietro : 112, 140, 141, 218, 283, 284, 290, 345, 364.
PONCHER, Etienne : 283.
PONCHIROLI, Daniele : 433.
PONTANO, Giovanni : 432.
PONTE (de), P. (auteur pédagogique) : 502, 503.
POPPI, Antonio : 137, 140, 141, 375.
PORCARI, Stefano : 69.
PORPHYRE, PORPHIRIUS : 12, 47, 56, 75, 152, 279, 280, 380, 383, 388, 389, 498, 522.
PORRÉE (de la), Gilbert : 152, 356.
PORRO, Branda : 311.
PORTA, S. (averroïsant) : 354.
Portique (le) : 20.
Porto (Bibliothèque Municipale de) : 422.
Portugal : 204, 302, 388, 421-423, 425, 431, 432, 439, 486.
Portugais : 447.
POSIDONIUS : 314.
POSTEL, Guillaume : 71, 280, 288, 290, 291, 542.
POUJOL, Jacques : 490.
POUPPIN, Abel (OMF XVI^e siècle) : 519, 523.
POUPY, Jean : 506, 540.
POYER, Guillaume : 82.
Prado (Musée du) : 473, 480.
Prague : 235.

PRAZ, Mario : 258.
« Prêtre JEAN » : 486.
PRÉVOST, André : 487.
PRISCIANUS, Lydus : 75.
PROCACCI : 163, 168, 171, 173.
PROCLUS : 8, 12, 16, 18-22, 47-50, 56, 57, 65-67, 73, 75, 94, 237, 239, 250, 448, 451, 486, 487.
PROCTOR, R. : 515, 528.
PROMÉTHÉE : 497.
PROPERCE : 381.
PROST Auguste : 103.
PROTAGORAS : 12.
Protestants : 467.
PROTOGÈNE : 466.
PROWE, Léopold : 234-236.
Psalterium Quincuplex, Psautier : 79-81.
Psaume XXIII : 88.
Psaume LXXXI, 6 : 282.
Psaume 136 : 437.
PSELLOS, Michel : 65, 75.
PSEUDO-ARISTOTE : 314, 536.
PSEUDO-DENYS : 8.
PSEUDO-LONGUS : 462.
PSEUDO-LUCIEN : 457.
PSEUDO-PHALARIS : 539.
PSEUDO-PHILOPON : 367.
PSEUDO-PLUTARQUE : 235.
PTOLÉMÉE (d'Alexandrie), Claude : 225-228, 231, 233, 236, 237, 245, 251, 254, 259, 307-310, 313, 314, 330.
PTOLÉMÉE DE LUCQUES : 357.
PUCCI, Francesco : 342.
PUCCINOTTI, F. : 74.
PULCHRISTI (?), Bernardin (étudiant XVI^e siècle) : 519, 529.
PULCI, Luigi : 70.
PURNELL, F. : 104.
PYTHAGORE : 11, 12, 75, 202, 253, 256, 277, 290, 357, 441, 445, 448, 451.
Pythagoricien(s) : 20, 176, 227, 228, 242, 243.

QUAERENGIIS (de), Petrus : 509, 533.
QUATTROCRI, Edward : 490.
QUENTELL, Heinrich : 511, 522.
QUENTELL, Peter : 511, 540.
QUERENGHI, Flavio : 137, 138.
QUERINI, Lauro : 109.
QUEVEDO (de), Fr. Juan : 404, 405, 418.
QUICHERAT, Jules : 148, 154.
QUINTILIEN : 108, 383, 386, 457, 466.
QUINTIN : 377.

RABELAIS, François : 175, 187, 207, 289, 548.
RAENERIUS, Johann : 521.
RAITH, Walther : 467.
RAMUS, Pierre : 96-98, 103, 153, 154, 364, 377-389, 505, 541.
RAPHAËL (RAFFAELLO), Sanzio : 180-183, 475, 476, 480.
RARRANSI, P. M. : 260.
RAULIN, Jean : 502.
RAVAUD, Marc-Antoine (imprimeur XVI^e siècle) : 330.
RAVISIUS TEXTOR, Joannes : 441.
Recollet : 530, 539.
REESE, Gustave : 74.
REEVES, M. : 74.
Réformateurs : 79.
REGENSBURGER, Reinhold : 76.
REGIUS : *voir* LE ROY, L.
REGNAULD, Jacques (étudiant XVI^e siècle) : 519, 529.
REICHLING, Dietrich : 102, 514.
REISCH, Conrad : 503.
RENAN, Ernest : 290, 353-355.
RENAUDET, Augustin : 103, 163, 166, 167, 171, 172.
RENÉ (Château du roi) : 481.
RENOUARD, Philippe : 502, 506, 507, 514, 515, 522, 524, 527, 528, 530, 531 533. 535, 537, 541-543.
RESENDE (de), Garcia : 422.
REUCHLIN (REUCHLINUS), Johann : 80, 277-279, 281, 290.
REUSS, Edward Wilhelm Eugen (éditeur de Calvin) : 391.
RHETICUS, Georg Joachim : 231, 234, 235, 316.
Rhin : 511.
RHODES (Dennis) : 538.
RHYS, H. H. : 259.
RIBEIRO DA CUNHA, Marie Helena : 436.
RIBERA, [= RIBERA TARRAGÓ], Julian.
RICARD, Robert : 439, 442, 450.
RICCARDI, Niccolo (Père) : 353.
RICCI, P. G. : 142.
RICCIARDIUS, Antonius : 290.
RICCOBONI, Antonio : 111, 139.
RICHARD, Thomas : 504, 532, 533, 537.
RICHTER, I. A. : 479.
RICIUS, Paulus : 280, 283-288, 290.
RIMBAUD, Arthur : 465.
RINUCCINI, Alamanno : 68, 76.
RIOLAN Jean : 386, 389.
RIVIUS J. : 504.
RIVOLA, Girolamo : 138.
ROBB, Nesca : 71, 77, 466.
ROBERT (frère Cordelier du diocèse de Meaux) : 82.
ROBIN, Louis, 54, 58, 248.
ROBINET (étudiant XVI^e siècle) : 519, 528.
ROBORTELLO, Francesco : 108, 111,

114, 117, 118, 122, 139-144.
ROCE, Denis : 503, 524.
ROCHECHOUART DE MORTEMART (de), Marie-Madeleine, Gabrielle : 538.
RODIN : 465.
RODRIGUES, José Maria : 433, 436.
ROGERS, Elizabeth F. : 489-491.
Rois (les) : 398.
ROLAND-GOSSELIN : 485.
ROLLETIUS, Philibert (imprimeur lyonnais XVIe s.) : 310, 331.
Romain(s) : 60, 160, 215, 404, 410.
ROMAN, Jeronimo (Fray) : 419.
Rome : 10, 32, 45, 52, 98, 100-102, 104, 139, 158, 162, 217, 235, 259, 294, 336, 337, 345, 349-351, 353, 354, 388, 407, 410, 419, 421, 433, 447, 507, 549, 550.
Palazzo Vaticano : 480.
Sacré Collège : 337.
Sacré Palais : 337, 353.
Saint-Serge (monastère de) : 524.
Sainte-Sabine (église de) : 33.
Santa Maria del Popolo (église de) : 477.
Sapienza ou Sapience (Collège de la) : 99, 101, 217, 280.
ROMULUS : 447.
RONCHI, Vasco : 479.
RONSARD (de), Pierre : 184, 187, 189, 190, 207, 281, 426, 505.
ROQUE, René : 466.
RORE (de), Cipriano : 256.
ROSELLI, Cosimo : 76.
ROSEN, E. : 234, 235, 479.
ROSENROTH, (KNORR VON), Christian : 278.
ROSSETTI L. : 139.
ROSSI, Giuseppe Carlo : 437.
ROSSMANN, F. : 235.
ROSSO [Fiorentino] : 477, 480.
ROTONDO, Antonio : 76.
Rotterdam : 511.
ROUGEOT, Jean (maître) : 519, 537.
ROUSSEAU, Jean-Jacques : 161, 553.
ROUSSEL, Gérard : 82, 388.
ROUSSIN *ou* ROUSSINUS : 529.
ROVILLE, Guillaume : 310, 331, 542.
RUCELLAI, Giovanni : 70.
RUPPRICH, Hans : 102.
RUYER, Raymond : 180, 189.
RUYSBROECK (van), Jan : 474, 479.

SABELLI (cardinal) : 192.
SA DE MENEZES, João Roizde : 433.
SA DE MIRANDA, Francisco : 422-426, 432-434.
SAFFREY (Père) : 59, 67, 73, 75, 76.
SAGREDO : 269.
Saint-Esprit : *voir* ESPRIT-SAINT.
Saint-Flour : 504.
Saint-Maur (Congrégation de) : 524, 531, 536, 541.
Saint-Office : 342, 353.
Saint-Pierre-et-Paul (Collège Mexico) : 507.
SAINT-VICTOR (de), Hugues : 12, 149.
Saints : 356.
SAITTA Giuseppe : 73, 137, 306, 353, 355.
Salamanque (Université de) : 207, 208, 356, 374, 448, 510.
SALA-MOLINS, Louis : 198.
SALEMAN, Clément : 77.
SALGADO Junior, Antonio : 434, 436.
Salo : 139.
SALOMON : 149, 449, 493, 497.
SALVIATI (porte-parole de Galilée) : 262, 267, 268.
SALVINI, Sebastiano : 70, 77.
SAMBIN, P. : 137.
Sam Casciano : 165.
Samos : 226.
SAN BONIFACIO (da), Lodovico : 138.
SANCHO : 404.
San Faustino (abbaye à Brescia) : 142.
San Francesco della Vigna (église à Venise) : 252.
SANNAZARO, Jacopo : 422, 425.
SANPAOLESI, P. : 466.
San Severino : 139.
Santa Maria del Carmine : *voir* [Florence] Carmine.
SANTA MARIA (di), Alfonso : 419.
SAPHO : 424.
Sarmatique (Mer) : 329.
SARTORIUS, Adam (imprimeur) : 188.
SASSO, Gennaro : 165, 172.
SATURNE : 62, 285.
SAUGRAIN, Jean (imprimeur) : 189.
SAULNIER, V.-Louis : 189.
SAVETIER, Jean : 506, 541.
SAVONAROLE, Jérôme : 70, 81.
SAXL, Fritz : 61, 74.
SBARALEA [= SBARAGLI], Johannes Hyacinthus : 291.
SCALICHIUS, Paulus : 290.
SCHÄFER, Ernst Hermann Johann : 418.
SCALIGER, Jules-César : 97, 310, 327, 328, 331, 332, 388.
SCHERILLO, Michele : 172.
SCHIAPARELLI (astronome) : 246.
SCHIAVONE, Michèle : 68, 76.
SCHMITT, Charles B. : 102, 104, 105, 137, 356.
SCHNEEVOGEL, Paul : 95, 102.
Schola Formageriana : *voir* Angers.
SCHOLARIOS, Georges : 25, 26, 34-38, 49, 367, 375.
SCHOLEM, Gershom S. : 280.

SCHÖNBERG (von), Nicolas (cardinal) : 235.
SCHONER, Johannes : 235.
SCHOTT, Johannes : 522.
SCHRAMM, Jonas Conrad : 278, 280, 288, 290, 291.
SCHUHL, Pierre-Maxime : 553.
SCIPION DEL FERRO (mathématicien) : 241.
SCHKEG, SCKEGIUS : 384, 385, 387.
SCOT, Al. : 387, 389.
SCOT, Jean *dit* ERIGÈNE : 12, 48, 56, 94, 308, 309, 316, 370, 375.
SCOTO, Girolomo (imprimeur XVIe siècle) : 509, 510, 523, 532, 534.
SCOTO, Ottaviano (edit.) : 113, 142, 510, 533.
SCREECH, Michael : 81, 82, 84.
Scythes : 408.
SEARS, Jayne : 67, 72, 487.
SECCO, Giovanni Andrea : 138.
SECONDO, Tommaso : 138.
SECRET, François : 288.
SEGHERS (éditeur) : 486, 487.
SEGNI, Bernardo : 167, 168, 173.
SEIGNEUR (le) : *voir* DIEU.
SENA (de), Jorge : 434.
SENANT, Olivier : 503, 524.
SÉNÈQUE, SENECA : 108, 152, 209, 212, 509.
Septentrion : 308, 324.
SEPÚLVEDA (de), Juan Ginés : 404-410, 412-414, 416-419.
SERAFINI, Firmino : 346.
SERENA, Augusto : 103.
SERGENT, F. : 519, 522.
SERRANO Y SANZ, Manuel : 419, 420.
SERRANUS, Joannes (traducteur de Platon) : 66, 75, 188.
SERRES (de), Jean : 176-178, 508, 538.
SERRES (de), Olivier : 177.
SERTENAS, Vincent : 506, 539.
SERTILLANGES : 485.
SERVET, Michel : 218, 393.
Séville : 375.
SEYSSEL (de), Claude : 490.
SIBYLLE DE LA PORTE : 532.
SICHERL, Martin : 67, 72, 76, 77.
SICHIROLLO, Livio : 58.
Sicile : 139, 182, 485.
Sienne : 113, 142, 440, 480.
Sienne (il Duomo) : 480.
SIGER DE BRABANT : 359, 368, 375.
SIGONIO, Carlo : 108.
Sigüenza (Université) : 439.
SILIUS ITALICUS, Caius : 407.
SILVA (da), D. Miguel : 421, 432.
SILVESTRI, SILVESTRO (du Séminaire de Vicenza) : 138.
SILVESTER (SILVESTRI), Antoninus : 503, 524.
SILVESTRO (da), Catherine : 173.
SILVIO, Paolo : 138.
SIMMIAS : 401.
SIMOCATTÈS, Théophylacte : 225.
SIMON, Richard : 80, 288.
SIMON DE LUERE (imprimeur XVIe siècle) : 509.
SIMONIDE (in Platon, *Rép.* I) : 444.
SIMPLICIUS : 46, 48, 55, 65, 93, 125, 228, 231, 236, 237, 262, 267, 268, 328, 329, 367, 383, 523.
Sion : 429, 437.
Sisla : 439.
SIXTUS MEDICES : 373.
SLEIDAN, Jean : 179, 188.
SMYRNAEUS, Theo : 75.
SOAREZ : 504.
SOCRATE : 12, 13, 18, 98, 122, 123, 125, 178-180, 183, 184, 188, 352, 441-447, 449, 450, 484, 489, 490, 497, 548, 552, 556.
Sodome : 197.
Soleil (le) : 9, 13, 22, 285.
SOLERI, Giacomo : 319, 332.
Solingen : 540.
SOLMI, Edmondo : 293, 306.
SOLON : 156, 183, 490.
SONCINAS, Paulus (dominicain XVe s.) : 508, 510, 533, 534.
SONNE, Isaia : 293, 306.
SOPHIE : 294, 295, 301, 304.
Sophistes : 55.
SOPHONIAS (prophète) : 363, 367, 374, 375.
SOSIGÈNE (astronome grec) : 228.
SOTER, Johann : 511, 540.
SPAGNUOLI, Battista : 55, 506.
SPAMPANATO, V. : 353.
Sparte : 109, 158, 556.
SPARTIATES : 552.
SPENCER, John : 479.
SPERONI, Sperone : 144, 436.
Spiegelgasse (rue de Bâle) : 511.
SPINAROLO, Girolamo : 107, 139.
SPINOZA : 71, 305.
SQUARCIA, Francesco : 139.
STAGIRITE (le) : *voir* ARISTOTE.
STEFANINI, Luigi : 478.
STEGMANN, André : 141, 375, 483, 548.
STEINSCHNEIDER, M. : 290.
STELLA, Giovanni Battista : 142.
STELLINI (dei Somaschi), Jacopo : 138.
STEVIN, Simon : 255, 260.
Stockholm (Bibliothèque de l'Académie des Sciences) : 235.
Stoïcien(s) : 391, 441.
STRABON : 411.
Strasbourg : 551.

STRODUS, Rodulphus : 524.
STROICK, C. : 373.
STURM, Johann : 101, 104.
SUAREZ, Francesco : 54, 207-209, 213, 364, 368, 369, 375, 376.
SUBERETO (de), Lucas : 530.
SUIDAS : 56.
SUISSET, Jean : 308, 309.
SURTZ, Edward : 490.
SWINESHEAD (scolastique) : 328.
SYLVIUS, J. : 506.
Synagogue : 345.
SYNESIUS : 75.
Syracuse : 307.

TACITE : 490.
TAILLEPIED, N. (traducteur d'Aristote) : 386.
TALES MILESIO : *voir* THALÈS DE MILET.
TALON, Omer : 96-98, 103, 153, 541.
TANNERY, Paul : 253, 258, 259.
TARABOCHIA, Alessandra : 64, 75.
Tarente : 308.
TARTAGLIA, Niccolò Fontana : 241, 328.
TARTARET, Pierre (Scolastique) : 150, 380, 385, 502, 506, 528, 530.
TATEO, Francesco : 74.
TATERET, Pierre : *voir* TARTARET, P.
TATIEN : 357.
TAURINI : *voir* Turin.
TAYLOR, Thomas : 71.
Tchécoslovaquie : 235.
Tegernsee (abbaye bénédictine de la région de Liège) : 19.
Tegernsee (Abbé de) : 19.
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre : 489.
TELESIO (TELESIUS, Consentinus) : 247, 335, 338, 340, 342, 346, 348, 350, 351, 354, 355.
TÉRENCE : 507, 509.
« Terre Ferme » (évêché de l'Evêque de Panama) : 404.
TERTULLIEN : 27, 29, 54, 58, 346, 380.
Testament (Ancien) : 440, 493.
Testament (Nouveau) : 81, 84, 90, 421, 440.
TEXIER, Roger : 485.
THALÈS DE MILET : 448, 451.
THANING, I. : 65.
THAUMASTE (de Rabelais) : 548.
Thèbes : 449.
THEMISTIUS, THÉMISTE : 110, 318, 367, 373, 383, 495.
THÉMISTOCLE : 449.
THÉODORET (évêque de Cyr) : 347.
THÉODOSE (Don), Duc de Bragance : 440.
THÉON D'ALEXANDRIE : 479.
THÉOPHRASTE : 322, 323, 383.
THÉRÈSE (Sainte) : 450.
Thermopyles : 319.
THEUPOLUS, Stephanus (XVI^e siècle) : 146.
THIEME, Gaetano : 488.
THOMAS [D'AQUIN] (Saint) : 10, 36, 46, 48, 51, 56, 57, 65, 93, 163, 164, 172, 191, 194, 195, 197-199, 204, 206, 208, 213, 234, 336, 339, 340, 341, 345-347, 353, 357, 362, 364, 367, 368, 373-376, 406, 409, 411, 414, 478, 488, 490, 504, 509, 510, 512, 527, 530, 532-535.
THOMAS DE VIO : *voir* CAJETAN, T.
THORNDIKE, Lynn, 63, 74, 76.
THOUCAULT, Julien (imprimeur XVI^e s.) : 507, 542, 544.
THUCYDE : 495, 558.
THUILLIER : 172.
TIEPOLO, Paolo : 133, 145, 146.
TIEPOLO, Stefano : 133, 134, 141, 145.
TIGERSTEDT, Eugène Napoléon : 62, 74.
TIGNOSI, Niccolo : 70.
TILLIER (auteur du XVI^e siècle) : 506.
TIMOTHÉE : 251.
TINTORETTO (il), Robusti Giacomo : 475, 480.
TIRABOSCHI, G. : 103.
TITIEN (TITIAN) : 475.
TITE-LIVE : 108, 441.
TOCCO, Fiorentino : 248.
TOFFANIN, Giuseppe : 142.
Tolède : 439, 440, 447.
TOLEDO, Francisco (S. J.) : 504, 507, 511, 525, 532, 535.
TOMEO, Niccolo Leonico : 99, 103.
TOMITANO, Bernardino : 111, 141.
TOMMASI, Carlo : 100.
TOMMASINI : 139.
TONELLI, Luigi : 437.
TORRE (della), Arnaldo : 70, 73.
TORRESANUS, Andreas : 509, 534, 537.
TORTIS (de), (imprimeur du XVI^e siècle) : 510.
TOSA, Lorenzo, dagli Orti Novi : 138.
Toscane : 142.
TOSCO, Venanzo : 138.
Touraine (province de) : 519.
TOURNES (de), Jean : 538.
TOURNEULX : *voir* LETOURNEULX.
Tours : 7, 59, 483, 489.
TOUSSAIN, Jacques : 495.
TRAJAN : 350.
TRALLES (de), Alexandre (médecin) : 510.

TRAPEZUNTIUS, Georgius : *voir* GEORGES DE TRÉBIZONDE.
TRAPIER, E. D. : 74.
TRAVERSARI, Ambrogio : 8, 33, 65, 93.
TRÉBIZONDE (de), Georges : 49, 109, 140, 360, 361.
Trente (Concile de) : 53, 335, 336, 345, 432.
Trévise : 110, 138.
TRICOT, Jean-Germain : 275, 313, 315, 332, 379, 418, 419.
TRICOU, Georges : 513.
Trinité (la) : 11, 17, 27, 35, 38.
TRINKAUS, Charles : 74, 466.
TROIA (da), Antonio : 138.
TROIA, Giacomo Filippo : 138.
TROUAIN, Jean (étudiant XVI^e siècle) : 519, 529.
TROUILLARD, J. : 56.
Tübingen : 72.
TUDOR (famille) : 490.
TUFO (del), Mario : 337.
TULLIA D'ARAGONA : 295.
Turcs : 49.
Turin : 99, 260.
TURNÈBE, Adrien : 96, 97, 103, 505, 519, 543.
TYCHO BRACHE : 234.
TYNDALE, William : 484, 488, 490.
Tyrol (duc de) : 11.

UBINGER (éditeur) : 17.
Udine : 140.
ULMONIUS : *voir* DELORME.
URANUS : 62.
URBAIN VIII (pape) : 251.
Urbino : 432.

VACELLI, Giovanni Battista : 139.
VAJDA, Georges : 286.
VALENZIANI, Enrichette : 514.
VALÉRY, Paul : 465.
VALLA, Lorenzo : 380, 490.
Valladolid : 403, 408, 416.
VALLEE, M. (XVI^e siècle) : 519, 523.
VALLESE, Giulio : 306.
VAN DER WEYDEN, Roger : 473, 474, 480.
VAN EYCK : 473.
VANNI ROVIGHI, Sofia : 64.
VAN STEENBERGHEN, F. : 375.
VARCHI, Benedetto : 459.
Varsovie : 224.
VASARI, Giorgio : 456, 464-466, 478.
VASCO DE QUIROGA : 412.
VASCONCELOS (de), Carolina Michaëlis : 433.
VASCONCELOS (de), Joaquim : 466.
VASCOSAN (de), Michel : 505, 536, 537, 540.
VASOLI, Cesare : 142.
VASQUEZ, Gabriel : 207.
VATABLE (VATABLUS), François : 362, 374, 386, 388, 507, 525-527, 531.
Vatican (Palais du) : 475, 476.
Sixtine (chapelle) : 465.
Stanze della Segnatura : 480.
Vaticane (Bibliothèque) : 75.
VENETO, Georgio : Voir GEORGIO V.
VENETO, Paolo (VENETUS, Paulus) : *voir* NICOLETTI, P.
VENIER, Sebastiano : 108, 123, 139.
Venise : 56, 103, 106, 109-111, 114, 115, 123, 133, 138-146, 172, 224, 252, 289-291, 294, 374, 375, 423, 433, 487, 508-518, 521, 523, 527, 533-537, 545.
VENTURI, Lionello : 466.
VÉNUS : 62, 285.
Verbe (Le) : 11, 29.
VERBEKE, Gérard : 145, 373, 376.
VERGARA, Francisco (grammairien) : 505.
VERGERIO, Pietro Paolo : 106, 108.
VERINO, Francesco : 99, 100, 104.
VERNIA, Nicoletto : 110, 140, 291.
Vérone : 138, 139, 142.
VERROCCHIO (del), Andrea : 474.
VERSORIO, Stanislas : 139.
VÉSALE, André : 218-220, 222, 348, 477.
VETTORI, Francesco : 163, 165.
VIART, Alexis (étudiant XVI^e siècle) : 519, 529.
Vicence : 138, 139.
VICTORIA (de), Francisco (O. P.) : 103.
VICTORINUS, Marius : 47.
VICTORIUS, Petrus : 360.
VIDOUE, Pierre : 503, 531.
Vienne : 285, 290.
Bibliothèque impériale : 356.
Vienne (Concile de) : 356.
VIERGE : 377, 473, 506.
VIGENÈRE (de), Blaise : 280.
VIGERIUS, Johannes : 284.
Villa Viçosa (Académie de) : 440.
VILLARI : 167.
Villers-Cotterets : 541.
VILLERY, Jacob : 331.
VILLEY, Pierre-L.-J. : 260.
VILLEY, Michel : 215.
VILLON (de), Antoine (antiaristotélicien) : 350.
VILLOSLADA, Ricardo Garcia : 103.
VINCENT, Antoine : 507, 521, 545.
VINCI (de), Léonard : 207, 327, 455, 457, 460, 464, 478, 479.
VIOLA, Pietro : 139.
VIRGILE : 65, 210, 457, 489.
VITELLI, Girolamo : 248.
VITORIA (de), Francisco : 201, 207-209, 212, 213.

VITRUVE : 252, 309, 456.
VIVANT, Loys (auteur XVI[e] siècle) : 506.
VIVÈS, Jean-Louis : 153, 207, 386, 388, 421, 441, 486, 495, 504, 505, 507, 558.
VOLA : *voir* BOLIS.
VOLLANT (étudiant XVI[e] siècle) : 519, 528.
VOLTAIRE : 320.
Volterra : 70, 480.
Volterra (Palazzo dei Priori) : 480.
Vulgate : 436, 493.

WAISMANN, Friedrich : 260.
WALKER, Daniel P. : 60-64, 74, 75, 102, 163-167, 172, 173, 258-260.
WARBURG, Aby : 77.
WATZENRODE, Lucas : 225.
WEBER, Henri : 103.
WECHEL, Chrétien : 224, 507.
WEIL, Raymond : 403, 412, 418, 419.
WEITENWEBER Wilhelm Rudolf : 74.
WENCK, Johannes (théologien XV[e] s.) : 21.
WESTERINK, Leendert Gerrit : 67, 72, 77.
WIDMANSTETTER, Albrecht : 235.
WIEDEMANN, Theodor, 291.
WILD, Sebastian (théologien catholique).
WILDENBERG [-IUS], Hieronymus : 504.
WILPERT, Paul : 17, 19, 22.
WIND, Edgar : 62, 74.
WITKOWSKI, J. : 238.
Wittenberg : 80, 84, 235, 374, 479.
WITTKOWER, Rudolf : 252, 259.
WOLF, B. : 290.
WOLFF, M. : 237.
WOLFSON, Harry Austryn : 306.
WYCLIFF : 81.

XÉNARQUE DE SÉLEUCIE : 231, 237.
XÉNOCRATE : 239, 242, 243.
XÉNOPHON : 178, 441, 445, 449, 450.

Yale : 487, 490.
YATES, France A. : 63, 74, 103, 187, 189, 259.

ZABARELLA, Francesco (juriste) : 106.
ZABARELLA, Giacomo (comte) : 121, 141, 354, 364, 368, 369, 375, 376.
ZAHRNT, Heinz : 79, 91.
ZAMBELLI, Paola : 70, 103.
ZARETZKY, Otto : 514.
ZARLINO, Gioseffo : 252, 254.
ZAZIUS, Joannes Udalricus : 210.
ZELLER, Karl : 234, 236.
ZELLER, Franz : 234, 236.
ZENALIO, Francesco : 139.
Zenodik (*ou* Zindik) : 291.
ZÉNON [D'ÉLÉE] : 12.
ZERLA, Alessandro : 139.
ZILETTI, Francesco : 142.
ZIMARA, Marco Antonio : 354, 521.
ZIMMELS, Bernhard : 293, 306.
ZINI, Francesco : 110, 111, 139, 141.
ZOBBIO, Thomas : 192.
ZOROASTRE : 75.
ZORZI, Francesco : 278.
ZUCCARO, Taddeo : 459.
ZURARA (de), Gomes Eanes : 422.

TABLE DES MATIERES

Avant-Propos 5
J.-C. MARGOLIN.

I

DU XV[e] au XVI[e] siècle : Platonisme, Aristotélisme, Christianisme

Platonisme et aristotélisme chez Nicolas de Cues 7
M. DE GANDILLAC, Professeur à l'Université de Panthéon-Sorbonne.

Renaissance platonicienne et controverses trinitaires à Byzance au XV[e] siècle 25
F. MASAI, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles.

De la concordance d'Aristote avec Platon 45
J. MOREAU, Professeur honoraire à l'Université de Bordeaux.

L'état présent des études sur Marsile Ficin 59
P.-O. KRISTELLER, Professeur honoraire à l'Université Columbia (New York).

Les Epistres et Evangiles pour les Cinquante et deux Sepmaines de l'An par Lefèvre d'Etaples 79
J. BOISSET, Professeur à l'Université de Montpellier.

II

Platon et Aristote dans les Universités et les Collèges du XVI[e] siècle

L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des Universités à la Renaissance 93
C. B. SCHMITT, Warburg Institute (Londres).

Il Problema della Filosofia morale nella Scuola Padovana del Rinascimento : Platonismo e Aristotelismo nella definizione del metodo dell'etica. 105
A. POPPI, Professeur à l'Université de Padoue.

L'enseignement d'Aristote dans les collèges du XVI[e] siècle 147
M. REULOS, Paris.

III

Platon et Aristote dans la pensée politique et juridique au XVI^e siècle

Les problèmes des régimes politiques et les traditions antiques chez Machiavel 155
R. POLIN, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne.
Machiavel, lecteur d'Aristote 163
B. GUILLEMAIN, Professeur à l'Université de Rouen.
Le modèle de la « République » de Platon et la pensée politique au XVI^e siècle.
J. CEARD, Maître de conférences à l'Université de Paris-Créteil.
Utilisation d'Aristote en droit inquisitorial 191
L. SALA-MOLINS, Maître de conférences à l'Université de Panthéon-Sorbonne.
Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius 201
M. VILLEY, Professeur à l'Université de Paris II.

IV

Platon et Aristote dans le mouvement scientifique de la Renaissance

La situation d'Aristote chez les anatomistes padouans 217
J. ROGER, Professeur à l'Université de Panthéon-Sorbonne.
Copernic et Aristote 225
P. MORAUX, Professeur à l'Université Libre de Berlin.
L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI^e siècle : Bruno et Patrizi 239
H. VEDRINE, Professeur à l'Université de Panthéon-Sorbonne.
La tradition mathématico-musicale du platonisme et les débuts de la science moderne 249
D. P. WALKER, Warburg Institute (Londres).
L'antiaristotélisme de Galilée : Réalité ou légende ? 261
M. CLAVELIN, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne.

V

Lectures de Platon et d'Aristote à la Renaissance

Aristote et les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance 277
F. SECRET, Directeur à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V^e Section).
Platonisme et aristotélisme dans la pensée de Léon l'Hébreu 293
W. MELCZER, Professeur à l'Université de Syracuse (Etats-Unis).
Cardan, interprète d'Aristote 307
J.-C. MARGOLIN, Professeur à l'Université de Tours.
Campanella, juge d'Aristote 335
M.-P. LERNER, Centre National de la Recherche Scientifique.

Perspectives de la Renaissance sur le « De Anima » 359
F. E. CRANZ, Professeur à l'Université de New-London (Etats-Unis).
Les observations sur Aristote du bénédictin J. Périon 377
A. STEGMANN, Directeur du C.E.S.R. (Tours).
Les références à Platon dans l' « Institution de la Religion Chrétienne » de Calvin 391
N. MALET-YVONNET, Université de Lyon.

VI

Platon et Aristote dans le monde ibérique

Las Casas face à la pensée d'Aristote sur l'esclavage 403
M. BATAILLON, Membre de l'Institut, Administrateur honoraire du Collège de France.
Platon et le platonisme dans la culture portugaise du XVI^e siècle. 421
J. V. DE PINA MARTINS, Professeur à l'Université de Lisbonne, Directeur du Centre culturel Portugais de Paris.
Platon et Aristote dans les Dialogues de Heitor Pinto 439
A. LLINARES, Professeur à l'Université de Grenoble.

VII

Ouvertures sur l'art

Platonisme et conceptions humanistes du « Non-finito » 453
S. DRESDEN, Professeur à l'Université de Leyde.
Imitation or Essence : The Dilemma of Renaissance Art 469
I. L. ZUPNICK, Professeur à l'Université de l'Etat de New York, à Binghamton (Etats-Unis).

APPENDICE I

Platon et Aristote à Angers 481

Thomas More entre Aristote et Platon 483
G. MARC'HADOUR, Professeur à l'Université Catholique d'Angers.
Aristote et Platon devant Guillaume Budé 493
M.-M. DE LA GARANDERIE, Maître de conférences à l'Université de Nantes.
Catalogue de l'Exposition « Platon et Aristote à la Bibliothèque Municipale d'Angers » 501
P. AQUILON, Maître-Assistant à l'Université de Tours.

APPENDICE II

Actualité de Platon et d'Aristote 547
R. WEIL, Recteur d'Académie.

INDEX DES NOMS PROPRES 559

TABLE DES MATIÈRES 585

35.00 1/10

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : 2e trimestre 1976

Universidad de Navarra
Servicio de Bibliotecas

A LA LIBRAIRIE J. VRIN

ÉTUDES SUR PLATON ET ARISTOTE

LEFÈVRE (Ch.). — *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie,* gr. in-8 de 356 pages.

MANQUAT (Maurice). — *Aristote naturaliste,* in-8 de 128 pages.

MANSION (A.). *Intro* *icienne,* gr. in-8 de 376 page

MUGNIER (R.). — *Le* *ton,* in-8 de 152 pages.

NUYENS (F.). — *L'é* *ote,* gr. in-8 de 356 pages.

RAVAISSON (F.). — *stote. Frag-ments du Tome* ristianisme. Texte établi pa s.

RODIER (E.). — *Étud* e d'Etienne GILSON, in-8 de

ROLLAND DE RENE *l'attribution chez Platon et* s.

SCHAERER (R.). — ème édition revue et augm *echerche de Platon,* in-8 de

SCHUHL (P.-M.). *L'œ* es.

— *La fabulation* avec 2 planches hors-texte

SOMVILLE (P.). — *Essai sur la poétique d'Aristote et sur quelques aspects de sa postérité,* gr. in-8 de 192 pages.

TONQUÉDEC (J.). S. J. — *Questions de Cosmologie et de physique chez Aristote et Saint-Thomas,* in-12 de 128 pages.

VOELKE (A.). — *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius,* gr. in-8 de 208 pages.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
102763285