Au déclin de l'averroïsme latin: Giulio Cesare Vanini

Didier Foucault

► To cite this version:

Didier Foucault. Au déclin de l'averroïsme latin: Giulio Cesare Vanini. Horizons Maghrébins, 1999, L'actualité d'Averroès (40), pp.69-79. halshs-01717012

HAL Id: halshs-01717012

<https://shs.hal.science/halshs-01717012>

Submitted on 25 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Didier Foucault

Publié dans : « L'actualité d'Averroès »

Horizons maghrébins, 40, 1999, p. 69-79

(version initiale non publiée intégralement)

AU DECLIN DE L'AVERROÏSME LATIN : GIULIO CESARE VANINI¹

Né à Taurisano, dans le Royaume de Naples, en 1585, et exécuté à Toulouse en 1619, pour ses blasphèmes et son athéisme, Giulio Cesare Vanini doit être considéré comme un des premiers penseurs de l'Europe moderne à avoir tenté d'édifier un système philosophique articulant une ontologie, une conception du monde physique, une explication des phénomènes biologiques et une théorie historique de la formation des religions, dans un cadre authentiquement matérialiste.

Vanini a mené une vie aventureuse. Il sillonna l'Europe et séjourna dans plusieurs métropoles européennes (Naples, Padoue, Venise, Londres, Paris, Gênes, Lyon, Toulouse). Prêtre et membre de l'ordre des Carmes, il abjura le catholicisme pour l'anglicanisme, obtint le pardon du pape Paul V, mais finit par clamer, devant le bourreau, un athéisme radical : « Allons allègrement mourir en philosophe », « il n'y a ni Dieu ni diable ». Docteur *in utroque* jure (droit civil et droit canon) de l'université de Naples, sa culture est celle d'un humaniste curieux en toutes sciences : philosophie, théologie, histoire, astronomie, physique ou médecine².

L'œuvre connue de Vanini se limite à deux ouvrages latins, publiés en France en 1615 et 1616 : l'*Amphitheatrum aeternae providentiae* (*Amphithéâtre de l'éternelle providence*) et le *De Admirandis naturae arcanis* (*Les admirables arcanes de la Nature*)³. Elle témoigne d'un intérêt certain pour Averroès qui est souvent cité et dont les thèses sont parfois longuement discutées. Pour cette raison, l'on range volontiers Vanini parmi les derniers représentants d'un courant philosophique fortement marqué par l'averroïsme et que, depuis Renan, l'on a coutume d'appeler « l'école de

¹ Pour des raisons éditoriales, l'article proposé à la revue a été réduit lors de la publication. Le texte ci-dessous reprend la version intégrale initiale.

² Sur la biographie intellectuelle de Vanini, je me permets de renvoyer à ma thèse : D. Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque, Giulio Cesare Vanini*, (Université de Toulouse-Le Mirail, 1997), ainsi qu'à Émile Namer, *La vie et l'œuvre de J.C. Vanini*, Paris, Vrin, 1980 et D. Foucault, « Giulio Cesare Vanini, un libertin martyr à l'âge baroque. Mise au point bio-bibliographique », *Bulletin de la Société d'histoire moderne et contemporaine*, 1996, n°1-2, p. 81-90. Pour l'étude de la pensée de Vanini et son influence posthume : Giovanni Papuli (a cura di), *Le interpretazione di G.C. Vanini*, Galatina (Lecce, It.), Congedo editore, 1975 ; G. Papuli (a cura di), *Giulio Cesare Vanini, dal testo all'interpretazione*, Taurisano (Lecce), Presenza taurisanese ed., 1996 ; « Vanini », textes et contributions réunis par Jean-Pierre Cavaillé et D. Foucault, *Kairos*, Revue de la Faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le-Mirail, 1998, n°12.

³ Principales éditions des œuvres de Vanini. En latin : Luigi Corvaglia, *Le Opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, Galatina, Congedo ed., 1990, 2 vol. ; G. C. Vanini, *Opere*, édition critique due à G. Papuli et Francesco Paolo Raimondi, Galatina, Congedo ed., 1990. Traductions italiennes par Luigi Crudo et F.P. Raimondi : *Anfiteatro dell'eterna provvidenza* et *I meravigliosi segreti della Natura*, Galatina, Congedo ed., respectivement 1981 et 1990. En français : *Œuvres philosophiques*, Paris, Gosselin, 1842 ; cette traduction de Xavier Rousselot est incomplète et très défectueuse. Pour ne pas alourdir les notes, les citations (traduites par J. Penent et moi-même), seront suivies d'une référence abrégée à l'aide des conventions suivantes : Am : *Amphitheatrum*... ; DA : *De Admirandis*... ; en chiffres romains : n° du chapitre ; en chiffres arabes : n° de la page de l'édition originale (signalée dans la plupart de éditions ultérieures).

Padoue », en raison de l'influence éminente qu'exerça la pensée du philosophe arabe sur l'université de la ville pendant plus de trois siècles⁴.

Avant d'examiner ce qu'il en est exactement de l'averroïsme de Vanini, interrogeons-nous sur ce que sa biographie et ses livres peuvent nous laisser entrevoir de sa formation philosophique et, à travers ce cas d'espèce, tentons de faire le point sur quelques voies d'accès à l'averroïsme qui s'offraient à un jeune intellectuel de la fin de la Renaissance.

QUELQUES VOIES D'ACCÈS À L'AVERRROÏSME AU DÉBUT DU XVII^e SIÈCLE

L'averroïsme latin de la fin du MoyenÂge

La réception d'Averroès par les savants chrétiens s'est effectuée au début du XIII^e siècle alors que, dans l'Occident musulman, on s'acharnait à détruire les copies des œuvres du philosophe. Recueillis par les juifs d'Espagne, de Provence ou de Sicile, quelques traités se répandirent jusqu'à Paris, grâce notamment aux traductions latines de Michel Scot, astrologue à la cour palermitaine de Frédéric II. Les universitaires les lurent d'abord avec un vif intérêt. Très vite, cependant - au second tiers du siècle - s'est déclenchée une vigoureuse offensive contre les « philosophes », autrement dit les docteurs et étudiants parisiens qui suivaient de trop près les thèses du maître arabe⁵. Bonaventure et les Franciscains ont été à l'initiative de la réaction, relayés par le redoutable évêque de Paris, Etienne Tempier. Albert le Grand - qui s'était imprudemment déclaré d'accord « en tout avec Averroès » - et Thomas d'Aquin avaient des raisons d'être inquiets. Leurs adversaires doctrinaux avaient, en effet, une fâcheuse propension à amalgamer leur propre démarche théologique - à fondement philosophique et aristotélicien - avec celle du philosophe de Cordoue qui comportait des aspects incompatibles avec le christianisme. Ils répliquèrent, en se démarquant fermement de cet encombrant penseur. Aristotélisme et thomisme, un temps mis en difficulté, purent ainsi éviter le pire, avant de trouver une faveur insigne au début du XIV^e siècle. L'averroïsme, lui, ne fut pas réhabilité. Sans être totalement proscrite de l'Université, cette philosophie sentait désormais le soufre et n'était évoquée qu'avec beaucoup de précautions. Les textes manuscrits - puis imprimés - d'Averroès continuèrent pourtant de circuler. S'il ne fait pas de doute, comme l'a bien mis en évidence Renan, que « le péripatétisme arabe, personnifié dans Averroès, se cantonne, pour ainsi dire, dans le Nord-Est de la péninsule [italienne] et y traîne son existence jusqu'en plein XVII^e siècle »⁶, ce serait une erreur de limiter l'influence averroïste à la seule aire padouane. Pour s'en tenir au cas de Vanini, on peut même postuler que c'est par d'autres biais qu'il a découvert cette philosophie, ou, tout au moins, certaines des doctrines que l'on couvrait de son autorité.

John Baconthorp et l'« averroïsme » dans l'ordre des Carmes

C'est, très certainement, au sein de son monastère napolitain de l'ordre des Carmes que Vanini a reçu les premiers rudiments d'averroïsme. Au début de l'*Amphitheatrum*, il rend un hommage appuyé - mais non dépourvu d'ambiguïté - à John Baconthorp (ou simplement Bacon)⁷, le Docteur résolu :

⁴ E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, [1852-1861], *Œuvres complètes*, Paris, 1949, t. III. Les notes s'appuient sur cette édition et non sur la récente réédition du livre (Paris, 1997).

⁵ Sur ce point, la synthèse la plus récente est la préface d'Alain de Libera à Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 9-73.

⁶ E. Renan, *op. cit.*, p. 248.

⁷ Sur Baconthorp (ou Baconthorpe), je me réfère ici essentiellement à deux études synthétisant les travaux des chercheurs qui se sont penchés depuis le Moyen Âge sur le Docteur résolu : Antonio Corsano, « Vanini e Baconthorp », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1970, p. 333-343; Anastase de Saint-Paul, « Baconthorpe », in A. Baudrillart et alii, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, 1932, t.VI, col. 87-90.

...moi qui ai été initié aux profonds mystères de la philosophie et contraint de ne jurer que par la parole d'Averroès, par John Bacon, carme anglais, prince des averroïstes d'un très grand mérite, autrefois mon maître... [Am, IV, 17]

Écartons d'abord un contresens étonnant de Renan. Vanini n'est pas pris ici en « flagrant délit de bouffonnerie », en se prétendant l'élève d'un docteur mort en 1346, « deux cent quarante ans avant sa naissance ! »⁸. Comme il le fait ailleurs pour Pomponazzi, le philosophe italien désigne, sous le nom de « *praeceptor* », non pas celui qui fut son lecteur au *Studio*, mais un maître qui a beaucoup influencé la formation de sa propre doctrine.

Cette allusion voilée à ses années napolitaines, prend un relief certain si l'on se rappelle que Baconthorp était considéré, aux XVI^e et XVII^e siècles, comme une autorité majeure... pour ses frères du Carmel tout au moins ! Il existait, en effet, sur le plan intellectuel et théologique comme sur bien d'autres, une rivalité sourde qui opposait entre elles les grandes obédiences régulières de la chrétienté. Chacune avait son maître, qu'elle essayait de hisser au premier rang. « Baconthorp - souligne ainsi Renan - fut provincial des Carmes en Angleterre, et devint le docteur de son ordre, comme saint Thomas était celui des Dominicains, Duns Scot celui des Franciscains, Gilles de Rome celui des Augustins »⁹. Cette faveur des Carmes pour Baconthorp s'est, avec constance, manifestée de multiple manière, en particulier dans les résolutions de la plupart des chapitres de l'ordre. Par exemple, celui de 1510 insiste pour que chaque monastère fasse l'acquisition de ses œuvres ; en 1548, celui de Venise en ordonne l'impression ; celui de 1625 le classe parmi les sources sur lesquelles doivent prendre appui les exercices scolastiques, etc. Les efforts des Carmes pour asseoir durablement le renom de leur théologien n'obtinrent cependant pas le succès espéré. Jamais ses livres ne supplantèrent ceux de Thomas ou de Duns et leur postérité ne fut guère assurée au-delà du XVII^e siècle. Hors de la sphère étroite du Carmel en tout cas, car en son sein - et c'est le cas de figure qui nous intéresse - les jeunes moines étaient invités à s'initier aux fondements théoriques de leur engagement religieux dans son *Enchiridion theologicum, scolastico-dogmaticum* (Milan, 1510), dans ses commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard (Paris, 1484; Milan, 1510...) ou ses *Quodlibeta* (Venise, 1525). Autant de livres que Vanini semble avoir lus car plusieurs passages de l'*Amphitheatrum* contiennent des thèses proches de celles du Docteur résolu¹⁰.

Que penser du titre décerné par Vanini à Baconthorp : le « prince des averroïstes » ? Sur le fond, l'averroïsme de Baconthorp est un sujet de débat dans l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévales. Une telle réputation n'est pas contemporaine du Docteur résolu. Elle serait même relativement tardive, puisqu'elle se trouverait formulée pour la première fois sous la plume d'Agostino Nifo. Dans son *De immortalitate animae*, publié à Venise en 1519, l'adversaire de Pomponazzi fait un inventaire des sectateurs du penseur andalou. Aux côtés de Siger de Brabant, de Roger Bacon ou de Thomas Wilton, il range John Baconthorp, en précisant : « à mon avis, le prince des averroïstes ». Quelques années plus tard, en 1526-1527, lorsque paraissent à Venise les commentaires des *Sentences* du carme anglais, celui-ci est présenté au frontispice en ces termes : « J. Bacon, prince des averroïstes et très célèbre théologien ». Ce texte étant une des bases de l'enseignement au Carmel, le monastère où se trouvait Vanini possédait assurément un exemplaire de cette édition. Baconthorp était-il véritablement averroïste ? Les spécialistes sont aujourd'hui partagés, tant le contenu même de la pensée du carme anglais est complexe. Retenons

⁸ E. Renan, *op. cit.*, p. 314. Ce contresens conduit Renan à refuser de considérer ce « mensonge » comme « un détail autobiographique ». Il est vrai qu'on ignorait alors que Vanini était entré dans l'ordre des Carmes à Naples.

⁹ *Ibidem*, p. 245-246.

¹⁰ Voir, par exemple, Am, VIII, 70; XLII, 288-289. On prendra cependant garde de ne pas suivre L. Corvaglia (*Le opere...*, *op. cit.*) dans ses conclusions trop tranchées. Ces deux textes, F.P. Raimondi (*Anfiteatro...*, *op. cit.*) le souligne, ne sont pas de simples plagiais de Baconthorp. Ils reprennent des idées qui, au début du XVII^e siècle, avaient connu une diffusion assez large, notamment dans l'aire culturelle padouane et napolitaine. Quoi qu'il en soit, sur ces exemples précis, il est peu probable que Vanini ignorât le contenu des livres de ce théologien.

surtout que Baconthorp est un des théologiens qui a le plus fait usage du Commentateur au XIV^e siècle, en un temps où s'opérait une vive offensive de l'Église contre lui. Cette position de franc-tireur ne pouvait manquer d'éveiller des soupçons à son encontre. Controversiste à l'esprit très critique, il inquiétait autant les esprits chagrins qu'il suscitait l'intérêt des esprits forts. Que cachait la modération de ses appréciations sur un auteur réputé impie, alors qu'il remettait en cause les réfutations qu'en faisaient les plus vénérables autorités théologiques ? De surcroît, certaines positions originales renforçaient les interrogations sur son compte. Sans qu'elles fussent nécessairement averroïstes, elles pouvaient inciter des lecteurs peu scrupuleux à des amalgames polémiques. N'est-il pas un de ceux qui initièrent le débat sur l'infini et la pluralité des mondes ? N'a-t-il pas - dans un passage de l'*Enchiridion*, qu'a certainement gardé en mémoire Vanini [Am, VIII, 70] - avancé que certains miracles étaient le résultat d'une imagination exaltée et que l'Église ne devait les retenir pour tels ? Il y a donc tout lieu de penser que, pour une partie notable de l'opinion cultivée, et probablement chez certains carmes qu'aurait fréquentés Vanini, Baconthorp passait pour disciple d'Averroès. Une telle assimilation, loin de dévaloriser aux yeux de tous le Cordouan, le lavait de bien des accusations dont les thomistes l'accablaient. Quoi d'étonnant alors qu'un jeune clerc curieux et à l'esprit ouvert y ait trouvé une invitation à aller regarder de plus près ce qu'il en était réellement de l'averroïsme ? Dans les livres mêmes du père de la doctrine, comme chez ses principaux disciples.

Naples, un foyer secondaire de l'averroïsme padouan au XVI^e siècle

Hors des cercles influencés par Baconthorp, Naples offrait d'ailleurs de réelles possibilités d'approfondir la doctrine averroïste¹¹. La ville avait accueilli au XVI^e siècle des penseurs que l'on peut rattacher à cette tradition. Tel était le cas du très éclectique Agostino Nifo (1469/70 - 1538). Arrêtons-nous simplement ici sur son rapport avec l'averroïsme en sollicitant, encore une fois, l'aide de Renan :

Niphus avait commencé par être averroïste déterminé. Au sortir de l'école de Vernias, il écrivit son traité *De intellectu et demonibus*, qui fit scandale à Padoue. Il y soutenait l'opinion de son maître sur l'unité de l'intellect, et s'efforçait de prouver qu'il n'y a d'autres intelligences séparées que celles qui président aux mouvements des corps célestes. Les arguments de saint Thomas et d'Albert contre Averroès y étaient traités avec si peu de respect qu'il fallut la protection du pieu et tolérant Barozzi, évêque de Padoue, pour arracher l'auteur à la fureur des thomistes [...]. Cette mésaventure le rendit plus sage. Il se rallia à l'orthodoxie et devint zélé catholique. Padoue, Salerne, Rome, Naples, Pise le virent successivement [...] enseigner un averroïsme mitigé. Ses commentaires sur le *De substantia orbis*, sur le *De anima beatitudine*, et surtout sur la *Destruction de la destruction*, prirent place dans toutes les éditions à côté des textes d'Averroès, sans parler d'une foule d'opuscules qu'il faisait succéder d'année en année. Lui-même se fit l'éditeur d'Averroès, et, en 1495-1497, parut par ses soins une édition complète, depuis souvent reproduite. Dès cette époque, les libraires aimaient à joindre aux ouvrages anciens quelque recommandation illustre parmi les contemporains. Le nom de Niphus devint ainsi inséparable de celui d'Averroès. Averroès seul a compris Aristote ; Niphus seul a compris Averroès¹².

Or Nifo, qui avait étudié la philosophie et la médecine à Padoue et qui avait commencé à enseigner dans cette ville, a effectué une grande partie de sa carrière à Naples et à Salerne.

¹¹ Sur la culture napolitaine au XVI^e siècle, voir : Nicolò Badaloni, « Fermenti di vita intellettuale a Napoli dal 1500 alla metà del 600 », in Società editrice Storia di Napoli, *Storia di Napoli*, Naples, s.d., vol. V, p. 641-689, qui aborde la question des influences averroïstes sur les penseurs napolitains (Pontano, Nifo, Porzio...).

¹² E. Renan, *op. cit.*, p. 178-179. Sur les positions de Nifo en physique et logique et la bibliographie de ses principales œuvres, voir : Edwrd P. Mahoney, « Nifo », in Charles Clouston Gillipsie, *dictionary of Scientific biography*, New-York, 1981, t. X, p. 122-124.

Autre témoignage des influences padouanes dans le *Mezzogiorno*, Simone Porta (ou Porzio), né et mort à Naples (1496-1554)¹³. Alors que Nifo s'était affirmé comme le principal rival de Pomponazzi, dont il avait combattu les thèses pour le moins sceptiques sur l'épineuse question de l'immortalité de l'âme, Porzio en avait été le principal disciple à Bologne. Il enseigna à Pise et surtout dans sa ville natale pendant une quinzaine d'années. Dans ses deux ouvrages, *De humana mente disputatio* (Florence, 1551) et *De rerum naturalium principis* (Naples, 1553), il suit la doctrine de son maître et contribue, dans son sillage, à imposer l'alexandrisme, philosophie péripatéticienne assez voisine de l'averroïsme. Il soutient, notamment, la théorie de l'âme comme forme individuelle et corruptible du corps, dotée de facultés végétatives, sensibles et intellectives.

Avec Nifo et Porzio, dont l'influence est demeurée importante à Naples jusqu'au seuil du XVII^e siècle, Vanini a très probablement élargie sa culture philosophique dans les voies ouvertes par « l'averroïsme » de Baconthorp. Vanini - son *De Admirandis* en témoigne - connaissait Nifo, qu'il considérait comme un philosophe de grand renom [DA, LVI, 427], sans pour autant partager toutes les thèses de son *De auguriis*. Les influences directes de Porzio sont moins décelables. Mais la place modeste des Napolitains (comme Pontano, Della Porta, Campanella ou Imperato) dans ses emprunts et citations, est une conséquence probable des années tumultueuses mais d'une grande fécondité intellectuelle qu'il a vécues entre le départ de sa patrie (1608 ?) et l'édition de ses livres (1615-1616), ainsi que des difficultés qu'il a rencontrées pour se procurer certains ouvrages italiens hors de la péninsule.

Padoue, étape décisive de la formation averroïste de Vanini

Tablons donc sur une initiation napolitaine de Vanini à l'averroïsme. Pour autant, devrions-nous négliger l'influence padouane sur la formation de sa pensée philosophique et scientifique, compte tenu du fait que, quittant l'Italie méridionale, c'est vers Padoue qu'il dirigea ses pas ? D'autres motivations que le désir de parfaire sa connaissance de l'averroïsme l'ont peut-être guidé : la ville appartenait à la République de Venise qu'agitait un fort courant de révolte antipontificale, auquel le carme napolitain a pris une modeste part. Cependant, comme il ne fait pas de doute que Vanini a étudié la philosophie dans les « hémicycles padouans » [Am, dédicace] et que tout son univers philosophique révèle une grande familiarité avec les thèmes et les maîtres de l'école de Padoue, est-il illégitime de penser que le jeune moine, déjà ordonné prêtre et docteur en droit, n'a pas choisi innocemment cette université à la réputation si marquée ? Un examen de l'apport des auteurs « padouans » auxquels il se réfère devrait permettre de discuter cette hypothèse. Un tel inventaire, pour prendre tout son sens, doit toutefois être mis en relation avec la biographie intellectuelle de Vanini et, plus particulièrement, avec les conditions concrètes de l'étude de ces auteurs. Il me semble tout aussi discutable de croire que c'est à Padoue même que Vanini a acquis tout son savoir sur le sujet, que d'affirmer - comme Antonio Corsano - que l'enrichissement philosophique de ce séjour serait négligeable :

Il est inutile, en l'absence de documents précis, de se demander quels maîtres et quelles méthodes Vanini a suivis et quels en furent les résultats [...]. Il vaut mieux penser [...] que son activité padouane fut exclusivement théologique et, plus précisément, orientée vers la controverse.¹⁴

Certes, les archives du *Studio* ne conservent pas de traces de Vanini. Certes, ce dernier ne fait aucune évocation ni allusion au plus éminent lecteur en philosophie qui y enseignait autour de 1610, Cesare Cremonini, le dernier « averroïste » à faire briller de tous ses feux une tradition que

¹³ Voir à son sujet : Amenduni (G.), *Di alcuni particolari della vita letteraria di Simone Porzio incerti o ignoti finora*, Naples, 1890; G. Saitta, « L'aristotelico Simone Porzio », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1949, p. 279-306; E. Kessler, « The intellectual soul », in Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, Cambridge, 1992, p. 519-521.

¹⁴ Antonio Corsano, « Il problema storico », in *Le interpretazione...*, op. cit., p. 80.

les travaux de Galilée menaçaient d'une ruine irrémédiable... Mais, comme cela a été noté à propos des influences napolitaines, il convient de ne pas se laisser abuser par ce niveau d'approche. Lorsqu'il écrit ses livres, Vanini est un religieux errant, qui a dû abandonner à plusieurs reprises ses affaires - et ses papiers - dans des déménagements précipités. Il a certainement avec lui quelques cahiers, d'où il tire diverses citations, mais il est tributaire de la documentation qu'il trouve là où il rédige ses textes. La pénurie de livres d'origine padouane oblige donc notre philosophe à faire flèche de tout bois. Mais où, sinon à Padoue, dans le temple même de l'averroïsme italien, là où il a vécu et étudié après s'être initié à cette philosophie à Naples, aurait-il pris goût pour des penseurs tenus pour impies et dont les ouvrages étaient souvent condamnés à une circulation clandestine dans le reste de l'Europe ? N'est-il pas plus simple de penser que Vanini a approfondi sa culture averroïste auprès des maîtres et des étudiants du *Studio* de Padoue, ainsi que dans les bibliothèques et librairies de la ville et que, nanti de ce bagage intellectuel, il a, au gré de ses pérégrinations, poursuivi ses lectures en sautant sur les rares occasions qui se présentaient à lui. Il n'est pas à exclure que Vanini ait étudié quelques averroïstes padouans des XIV^e et XV^e siècles au cours de son séjour en Vénétie, mais l'on n'en a pas de témoignages. Une exception cependant : Pietro d'Abano (1257-1316), qu'il utilise dans certains développements astrologiques [Am, VI, 38; DA, LIII, 393] et médicaux [DA, LVII, 437]. Ce médecin, philosophe, astrologue et mathématicien est la première grande figure de l'Université de Padoue. Dans sa jeunesse il voyage dans l'Empire Byzantin, apprend le grec et enseigne à Constantinople. Reçu docteur à Paris, il découvre l'œuvre d'Averroès qu'il fait connaître aux Padouans, lorsqu'il occupe les chaires de philosophie et de médecine au *Studio*. Surnommé le Conciliateur, en raison de ses efforts pour concilier médecine et philosophie, il fut aussi astrologue et, le premier, énonça la théorie de l'horoscope des religions. Il fut pour tout cela regardé comme un penseur dangereux par l'Église. Grâce à lui, cependant, Averroès devint une autorité majeure dans l'enseignement de la philosophie au *Studio* de Padoue et le resta jusqu'au début du XVII^e siècle. Quant aux penseurs réputés « padouans » au XVI^e siècle, les citations explicites contenues dans les livres de Vanini et - surtout - l'examen attentif des sources qui l'ont directement inspiré et qu'il a parfois purement et simplement recopiées, conduit à une conclusion sans appel : c'est sur eux qu'il a pris appui dans l'essentiel de son œuvre. Le perspicace Guy Patin a été le premier à s'en apercevoir : « Tout son Livre de *Arcanis naturæ Dialogi* est dérobé de *Scaliger in Cardanum*, de Fracastor, et de Pomponace. Je vous assure que cela est très vrai, car je l'ai moi-même vérifié »¹⁵. Les qualificatifs que donne Vanini à ces différents auteurs révèlent qu'il les tient en grande estime. S'il jure par « le génie de Pomponazzi [son] maître » [DA, IV, 20 et LII, 379], c'est qu'il est « le prince des philosophes de [son] temps » [DA, LI, 375]. Cardan, « le dieu des philosophes milanais » [DA, XLVIII, 319], « philosophe de grand renom » [DA, XII, 65], est un « maître en subtilité auquel nous devons beaucoup » [DA, II, 11]. Scaliger est également gratifié du titre de « prince des philosophes » [DA, XXX, 203]. Fracastor, est considéré comme « un homme très docte » [DA, XIV, 78; XXVI, 145] à qui il doit « maintes choses qui furent douces à [son] esprit » [DA, XLVIII, 311].

Pomponazzi, un « maître padouan » de Vanini

Peu de chercheurs français se sont vraiment penchés sur Pomponazzi. Pourtant, ceux qui l'ont fait s'accordent pour souligner son importance dans l'histoire de la philosophie. Renan sort de la réserve prudente, et parfois sévère, avec laquelle il traite les Padouans, pour affirmer sans ambages : « Pomponat représentant la pensée vivante de son siècle [...] ce n'est plus un scolastique, c'est déjà un homme moderne ». Mabillean, spécialiste de Cremonini, poursuit : « C'est autour de Pomponazzi qu'il convient de grouper les principaux représentants de l'école de Padoue ». Henri Busson, traducteur du traité *Des enchantements*, le seul de ses livres disponible dans notre langue, justifie son intérêt pour ce penseur : « Il était nécessaire de lui

¹⁵ « Patiniana », in *Naudæana et Patiniana*, Amsterdam, 1703, p. 51.

restituer sa vraie place, qui est la première ». Cette méconnaissance n'est d'ailleurs, pas proprement française. L'Américain P. O. Kristeller, un des plus éminents spécialistes de la pensée italienne du *Quattro* et du *Cinquecento*, exprime une opinion assez proche, en considérant Pomponazzi comme « le symbole d'un vaste mouvement philosophique souvent négligé par les historiens de la Renaissance italienne »¹⁶. Né en 1462 à Mantoue, Pietro Pomponazzi (dit également Peretto; Pomponat ou Pomponace pour les Français) fait ses études à Padoue où il obtient un doctorat en philosophie et en médecine. Il occupe une chaire de philosophie au *Studio* en 1495, mais termine sa carrière à Bologne après avoir dû quitter la Vénétie au moment de la guerre de la Ligue de Cambrai (1509). Il meurt en 1525. Concurrent du besogneux Alexandre Achillini - demeuré plus fidèle à Averroès - Pomponazzi faisait figure de novateur et de disciple d'Alexandre d'Aphrodise. Cela lui attirait un public nombreux d'étudiants avides de secouer les traditions mais éveillait, parmi ses pairs et les autorités spirituelles, une certaine hostilité. La publication du *Tractatus de immortalitate animæ* en 1516, consacra cette réputation ambiguë. Vilipendé par les Franciscains et les Dominicains qui brûlèrent le livre, attaqué par Nifo, qui trouva dans la polémique une occasion de se poser en apologiste, tout en s'appuyant sur Averroès, Pomponazzi évita de plus graves tourments grâce à la protection de l'humaniste Pietro Bembo¹⁷, secrétaire de Léon X. Non seulement il ne fut pas exposé aux poursuites devant l'Inquisition, mais il continua son enseignement, en justifiant courageusement son opinion et en répondant à ses détracteurs. Pour la postérité, en tout cas, Pomponazzi prenait rang parmi les auteurs impies, tant à cause de sa mise en doute de l'immortalité de l'âme que de ses considérations sur le destin et sur les enchantements qui constituaient la matière de ses traités, le *De fato* et le *De incantationibus*, publiés après sa mort. Il fut autant exécré par les défenseurs de l'orthodoxie chrétienne qu'admiré par les libertins. Pietro Pomponazzi, on l'a vu, est le Padouan que Vanini tient en plus grande faveur. Son *De fato*, tout naturellement, est une source importante de l'*Amphitheatrum* qui traite de la providence. Le *De incantationibus* est, lui, plus souvent utilisé dans le *De Admirandis*, qui aborde dans son quatrième livre l'ensemble des phénomènes réputés surnaturels. Est absent le maître livre du Mantouan, le *De immortalitate animæ*. La raison en est donnée par Vanini lui-même dans l'*Amphitheatrum*. Il avoue avoir vainement cherché ce traité (ainsi que celui de Cardan sur le même thème) aux foires de Francfort et dans les librairies parisiennes et lyonnaises [Am, XXVIII, 172].

Cardan, Scaliger : ultimes remaniements de la pensée vaninienne

Vanini a-t-il lu Cardan avant d'arriver à Paris ? Il est impossible de répondre à cette question. Il semble cependant que, profitant d'une autorisation de son hôte, le nonce Ubaldini, il ait pu étudier tout à loisir quelques-uns de ses textes, parmi d'autres ouvrages interdits [Am, VIII, 77 ; DA, XXVIII, 170]. Deux titres sont souvent utilisés dans l'*Amphitheatrum* et le *De Admirandis*, il s'agit du *De subtilitate* (Nuremberg, 1550) et du *De rerum varietate* (Bâle, 1557).

¹⁶ Les principales études qui lui ont été consacrées n'ont pas été traduites : F. Fiorentini, *Pietro Pomponazzi*, Vérone, 1869 ; A.H. Douglas, *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge, 1910 ; B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florence, 1965 ; A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padoue, 1970, etc. Quelques présentations de l'œuvre de Pomponazzi accessibles en français : E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, Paris, 1985 ; H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1971, p. 46-64 ; E. Gilson, « Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle », *Archives doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, Paris, 1961, p. 163-279 ; P.O. Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genève, 1975 ; E. Namer, *La philosophie italienne*, Paris, 1970 ; D.H. Walker, *La magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella*, Paris, 1988 ; E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, 1983 ; J. Céart, « Pomponazzi Pietro », in A. Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, III « Les œuvres philosophiques », t. I, p. 779-780.

¹⁷ P. Bembo (1470-1547) fut nommé cardinal en 1539. Il jouissait d'un grand crédit dans les milieux intellectuels et artistiques de la péninsule. Des doutes pesaient sur la sincérité de ses convictions. Naudé le tenait pour athée. Pour sa part, Renan ironisait, à propos des décisions du concile de Latran : « Que pouvait-on attendre de sérieux d'une bulle contresignée Bembo et ordonnant à croire à l'immortalité », *op.cit.*, p. 276.

L'*Amphitheatrum* reprend aussi beaucoup le *De astrorum iudicorum* (Lyon, 1555), tandis que le *De Admirandis* s'intéresse plutôt au *De immortalitate animorum* (Lyon, 1545) et au *De Sapientia* (Nuremberg, 1554). Né à Pavie en 1501, Girolamo Cardano est plus connu en France sous le nom de Jérôme Cardan - une pièce de mécanique, mise au point par lui, a même fait passer son patronyme dans le langage commun¹⁸. De sa vie, bien connue grâce à son autobiographie, retenons quelques aspects saillants. Achévant des études brillantes à Padoue, comme élève de Pomponazzi, il voyage dans une grande partie de l'Europe. En Écosse, en France, en Allemagne, il acquiert une flatteuse réputation de praticien et d'astrologue. Professeur de mathématique et de médecine à Pavie, il est ensuite nommé à l'université de Bologne. En butte à la malveillance de ses collègues, qui le dénoncent à l'Inquisition, il doit quitter la ville et finit ses jours à Rome en 1576. Cardan a publié de très nombreux ouvrages sur les sujets les plus divers. Un incontestable génie mathématique - il est à l'origine d'une méthode de résolution des équations du troisième degré -, une curiosité insatiable - qui confine souvent à la superstition -, des positions religieuses très équivoques - on lui doit un horoscope du Christ -, un tempérament affable, un comportement instable, une passion effrénée du jeu... ont assuré au personnage une réputation singulière et contrastée. Savant et charlatan, fou et sage, athée mais protégé par Charles Borromée et Grégoire XIII, il est certainement un peu tout cela à la fois. Conscient, qui plus est, de ses contradictions et les avouant avec une évidente complaisance. La philosophie de Cardan est surtout exposée dans les livres que cite Vanini. C'est un composé personnel mais réalisé à partir d'emprunts très divers : à Pomponazzi et aux Padouans - dont il est, en France, un des grands vulgarisateurs - ; à Averroès et à Alexandre d'Aphrodise - par voie de conséquence - ; au platonisme et à la philosophie naturelle occulte ; à Ptolémée et aux astrologues ; mais aussi à Cicéron et aux stoïciens ; aux grands médecins enfin, Galien, Avicenne ou Vésale, dont il est l'ami.

La principale source de l'*Amphitheatrum* - mais aussi du *De Admirandis* - est cependant un ouvrage de Jules César Scaliger : *Exotericarum liber XV de subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, publié pour la première fois en 1557¹⁹. Giulio Cesare Bordone est né à Padoue en 1484. Il se prétendit descendant des Scaliger, famille princière de Vérone, mais ce n'est qu'une des nombreuses affabulations qui rendent l'étude de sa vie difficile. Il fréquente le *Studio* de sa cité natale, entre 1515 et 1519, soit peu après le départ de Pomponazzi. Il aurait suivi des cours à Bologne et y a trouvé beaucoup d'intérêt pour Duns Scot. La nomination, en 1524, d'Antonio Della Rovere comme évêque d'Agen, décide de la suite de son existence. Faisant office de « physicien » - autrement dit de médecin - auprès du prélat, il s'installe dans la ville de Guyenne, dont il a été consul en 1532-1533. Il y exerce son art jusqu'à sa mort en 1558, non sans avoir dû - lui, qui se plaisait tant à accuser d'impiété ses adversaires - se défendre de nourrir des sympathies pour la Réforme. L'homme est tellement fantasque et excessif qu'il n'est pas facile de se faire une claire idée de sa personnalité. « Paon vaniteux et criard » selon Lucien Febvre, « mystificateur et polémiste » pour Émile Namer, il essaya de se faire un nom en attaquant des célébrités du temps, employant les plus basses calomnies si nécessaire. Érasme et Cardan en ont fait les frais. Sans dommage pour le premier, qui méprisa l'aboyeur ; avec réplique pour le

¹⁸ Pratiquement tous les ouvrages de Cardan se retrouvent dans l'édition de Ch. Spon : *Opera omnia*, Lyon, 1663, 10 vol. (rééd. Londres-New-York, 1967). Signalons deux traductions françaises : *De la subtilité*, trad. Richard Le Blanc, Rouen, 1642 et l'autobiographie du philosophe : *Ma vie*, trad. Jean Dayre et Etienne Wolff, Paris, 1991. Quelques études italiennes : A. Corsano, *Scienza e filosofia nel tardo Rinascimento*, Bari, 1961 ; A. Monini, *G. Cardano*, Rome, 1962 ; A. Ingegno, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Florence, 1980. En français, il faut avoir recours à des études plus générales : Jean-Roger Charbonnel, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Genève, 1969 ; H. Busson, *op. cit.*, Paris, 1971 ; É. Namer, *La philosophie italienne*, *op. cit.*

¹⁹ La seule biographie fiable est celle de V. Hall, « The Life of Julius Caesar Scaliger (1484-1558) », *Transactions of the American Philosophical Society*, 1950, p. 85-170. Sur l'œuvre voir : Antonio Corsano, « Per la storia del tardo Rinascimento », G. C. Scaligero », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1958, p. 34-63 ; Luigi Corvaglia, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, vol. III, t. II, « Giulio Cesare Scaligero », Galatina, 1991. En français, quelques pages dans L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1968, p. 79 et s. et dans Émile Namer, *La philosophie italienne*, *op. cit.*, 1970.

second qui défendit son *De subtilitate*, mis en cause par le livre qu'a tant copié Vanini. Aristotélécien de formation padouane, Scaliger participe de ce large courant, typique de la Renaissance, qui cherche un accord de la pensée du Stagirite avec les doctrines de Platon et du Christ. Certainement sous l'influence scotiste, il tend, d'une part, à éloigner Dieu de la nature, à le rendre inconnaissable à la raison humaine - donc à refuser les preuves de la théologie naturelle -, d'autre part à déboucher sur un « immanentisme naturaliste » (Corvaglia), dans lequel Vanini trouvera une base philosophique de combat contre toute forme de transcendance. Scaliger a aussi développé de vigoureuses critiques contre la magie naturelle, notamment astrologique, si chère à Cardan. Ainsi, la lecture de l'Agenais a certainement favorisé le processus d'abandon de l'héritage hermétiste que Vanini avait reçu des Napolitains. Ces emprunts ne sont donc pas négligeables pour comprendre la pensée que Vanini commence à exposer dans l'*Amphitheatrum* et développe ensuite dans le *De Admirandis*. La lecture de Scaliger serait donc à l'origine d'un des ultimes remaniements de la pensée philosophique de Vanini. Elle serait pour cela un apport très tardif dans son processus d'élaboration et, probablement, le fruit de circonstances en partie hasardeuses : il y a, en effet, tout lieu de penser que c'est chez la veuve de Harsy - l'imprimeur lyonnais de son *Amphitheatrum* - que Vanini a pu lire les épreuves du *De Subtilitate* de Scaliger, dont une réédition était sous presse.

Signalons, pour mémoire, un dernier Padouan présent dans l'œuvre de Vanini - mais peu impliqué dans l'histoire de l'averroïsme -, Girolamo Fracastoro, médecin italien qui a beaucoup travaillé à Padoue. Vanini connaît, par exemple, les théories novatrices du *De contagione*, dont il n'hésite pas à étendre le champ d'application. Le *De Sympathia* semble l'avoir marqué plus fortement, malgré les critiques qu'il émet contre ce texte teinté d'occultisme et rempli de « phrases barbares », propres à donner « la nausée » [DA, XXIII, 169].

Si être averroïste au début de l'époque moderne c'est s'inscrire dans les problématiques initiée au XIV^e siècle par les « philosophes » parisiens et importées à Padoue par Pietro d'Abano, avant d'être revivifiées et radicalisées par les travaux de Pomponazzi et de ses disciples, alors, incontestablement « le type de l'averroïsme ainsi entendu, c'est sans contredit l'infortuné Vanini » (Renan)²⁰. Point de vue partagé par J.-R. Charbonnel :

L'école de Padoue ne s'est présentée à nous que sous les dehors de penseurs assez graves, de professeurs consciencieux ou de psychologues avisés. Voici venir un philosophe d'une espèce toute particulière. C'est un esprit souple et brillant qui joint l'éclat de l'imagination à la finesse de l'ironie, qui pare d'une déconcertante et amusante faconde le bagage d'une érudition assez vaste. Parfaitement amoral, apte à jouer tous les rôles avec cette apparente sincérité qui semble être le fait des artistes, il va répandre en France, en leur donnant un tour plus accusé et plus mordant, les plus suspectes d'entre les doctrines enseignées par ses maîtres²¹.

On se tromperait pourtant en faisant de Vanini un épigone servile des Padouans. En bon averroïste, Vanini a une haute idée de la mission qu'il assigne au philosophe. Aussi n'hésite-t-il pas à prendre ses distances avec les thèses de ses maîtres, si celles-ci s'écartent à ses yeux de la vérité. Il le fait clairement avec Aristote [DA, XXIX, 193], mais aussi avec Pomponazzi :

Puisqu'un si grand philosophe n'a pas eu honte d'adopter cette pauvre distinction des scolastiques, moi qui ne suis pas versé comme lui dans toutes les parties de la philosophie, je devrais en faire autant, surtout quand le plus grand nombre me regarde comme étant du parti de Pomponazzi. Cependant, si je l'aime, j'aime encore plus la vérité; et c'est pourquoi je dis que rien n'est plus faux que cette distinction de la puissance divine en ordinaire et absolue [Am, XLIX, 327-328].

²⁰ E. Renan, *op. cit.*, p. 314.

²¹ J.-R. Charbonnel, *op. cit.*, p. 302.

PLACE DE L'AVERROÏSME DANS L'ŒUVRE DE VANINI

Averroès, une référence majeure dans les textes de Vanini

Averroïste de par ses principales filiations philosophiques, Vanini mérite-t-il ce titre si l'on se réfère, non pas à l'équivoque et combien problématique postérité du penseur cordouan dans la chrétienté médiévale et renaissante, mais à l'averroïsme original, tel qu'on peut le dégager des œuvres mêmes du Commentateur ? Sans avoir la prétention de traiter à fond cette question, tentons-en une approche à partir des deux livres de Vanini.

Premier constat : une comptabilité rapide des références contenues dans l'index des *Opera* de Vanini²² fait apparaître Averroès (et ceux qu'il nomme « les averroïstes ») au quatrième rang des auteurs explicitement cités, derrière Aristote, Cardan, Platon (et les platoniciens) et devant Hippocrate, Galien, Pomponazzi, Pline, Ptolémée, etc. Une quinzaine de titres d'ouvrages de l'Andalou ont été identifiés comme références - souvent indirectes - aux discussions des exercices scolastiques de l'*Amphitheatrum* ou des dialogues du *De Admirandis*. La moitié environ de ces œuvres ne sont évoquées qu'à une ou deux reprises. Les plus fréquemment utilisées ont - en se gardant d'une distinction trop nette et anachronique - un caractère aussi bien philosophique (*Metaphysica*, *Destructio destructionum philosophia Algazelis*, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*) que scientifique (*De celo*, *De substantia orbis*, *Physica*, *Paraphrasis de sensu et sensibilibus*).

Second constat, le « divin Averroès » [DA, LII, 384] jouit d'une belle considération aux yeux de Vanini. N'a-t-il pas - cela a été dit - appris de Baconthorp « à ne jurer que par Averroès » [Am, IV, 17] ? Mieux, Vanini qui tient aussi des propos très élogieux sur Aristote (« suprême dictateur de la sagesse » [DA, II, 7], « pontife suprême des sages » [DA, II, 9], « maître des philosophes » [DA, V, 26], « dieu des philosophes » [DA, II, 9], « divin précepteur » [DA, V, 25], etc.) et proclame : « je suis disciple d'Aristote et je ne m'en repens pas » [DA, II, 11], ne perd jamais une occasion pour agoniser les tenants de l'aristotélisme thomiste qui dominant la scène universitaire, à la Sorbonne notamment. Aussi, pour que ne subsiste aucune ambiguïté, il n'hésite pas à se poser en partisan de l'averroïsme. Par exemple, Jules-César - le principal protagoniste des dialogues du *De Admirandis*, interprète des idées de Vanini - déclare au sujet de son jeune disciple et serviteur :

Alors que je l'initiais aux premiers mystères de la philosophie, il ne prêta serment à aucun maître, mais reçut avidement les livres d'Averroès que je lui offris et fit de tels progrès par leur lecture, qu'il entreprit de réfuter les sottises que bredouillaient les scolastiques [*balbutientium scholasticorum ineptias refutare*] [DA, XLIX, 350].

Troisième constat : les thèses d'Averroès sont souvent présentées au cours de discussions à caractère scientifique, se rapportant à des points très précis, fort éloignés des grands débats fondamentaux de la philosophie. L'opinion du Cordouan se trouve ainsi noyée dans des considérations qui font intervenir d'autres auteurs. Selon les cas, elle est approuvée, rejetée ou simplement exposée par Vanini, sans que l'on puisse tirer de ces choix des conclusions de grande portée sur ses positionnements doctrinaux à l'égard de l'averroïsme. Peut ainsi être tenu pour relativement indifférent l'examen des points de vue d'Averroès sur les questions suivantes : les taches de la lune résulteraient de « quelques corps qui s'interposent et viennent intercepter la lumière » [DA, VII, 35] ; « la chaleur est diffusée depuis la chaleur céleste jusque dans l'air, ce qui, en suite, à cause du mouvement, assume la forme du feu » [DA, VIII, 42] ; « le feu sorti de la pierre n'est pas compris au chapitre de la translation, mais dans celui de l'altération et de la mutation » [DA, VIII, 43], « la cause du mouvement de la pierre, avant qu'elle ne se sépare de celui qui la jette, n'est pas le remplacement de l'air mais sa translation »

²² Editées par G. Papuli et F. P. Raimondi, *op. cit.*, p. 578 et s.

[Da, XI, 64] ; il est recommandé « de frotter et de cuire les viandes avec de l'huile » [DA, XXVIII, 177] ; « la lumière de l'œil est comme une sorte de porteur qui porte l'image et l'attire depuis la lumière extérieure jusqu'au fond de l'âme » [DA, XLIV, 272] ; et nombres d'autres passages de semblable teneur.

Modes d'approche de l'averroïsme des textes vaniniens

Comme pour tout auteur qu'utilise Vanini, une étude attentive du contexte dans lequel s'inscrit l'évocation d'une des thèses d'Averroès doit être effectuée avant de tirer une conclusion définitive. Écrivain audacieux, qui joue en permanence sur les limites de ce qu'il est bienséant de voiler et de ce que l'on peut révéler au grand jour, Vanini est un des maîtres de la dissimulation libertine. Son argumentation emprunte rarement le mode de la démonstration linéaire, où, dans une chaîne logique, conséquences et corollaires découlent clairement d'une thèse bien établie. La pratique philosophique vaninienne est celle d'un combat où tous les coups sont permis, contre un ennemi qu'on doit toujours feindre de défendre, mais dont on doit saper sournoisement les positions. Au détour d'un syllogisme dans la dispute scolastique, à la faveur d'une saillie ironique dans le dialogue lucianique, qu'importe si l'on dérobe quelque arme à une doctrine que l'on tient en piètre estime ou que l'on repousse avec vigueur quelques pages plus loin ! L'important est que le coup porte et que dans l'esprit du lecteur s'accroisse le discrédit de l'adversaire principal. Prenons, par exemple, la discussion sur les oracles :

Alexandre - Mais que penses-tu des oracles ? Selon les chroniques des historiens, les statues en pierre des dieux donnaient des réponses, prédisaient l'avenir, révélaient ce qui se passait dans les contrées les plus reculées.

Jules César - On tient pour certain, chez les chrétiens que tous ces faits relèvent du démon. Pourtant, en l'absence de décret de l'Église à ce sujet, mon maître Pomponazzi n'a pas craint de refuser cette opinion.

Al. - Pour quelle raison ?

J. C. - Parce que les réponses étaient données à propos de faits particuliers dont en aucune manière les démons n'ont à connaître.

Al. - Mais, aux dires de certains, c'est par son essence que le démon a connaissance des choses.

J. C. - A son avis, pas du tout, car, qui a cette connaissance est ou la cause de l'objet connu ou son effet. Ainsi, Averroès disait que Dieu est la cause de tout par son essence. L'auteur du livre *Des Causes* et Albert affirment que l'Intelligence inférieure a l'intellection de la supérieure, puisqu'elle en est un effet. Mais on ne peut affirmer ni ceci ni cela du démon ; car il n'est évidemment pas l'effet de ces Intellects inférieurs, ni la cause qui les produit ; de fait, les théologiens, refusent à juste titre au démon le pouvoir de créer [DA, LII, 379-80].

On voit bien ici comment Vanini cherche à montrer que l'hypothèse démoniaque des oracles conduit à une aporie théologique. Aidé de Pomponazzi, il se met prudemment à couvert en invoquant l'absence de décret dogmatique sur la question. Cela lui permet de s'appuyer sur Averroès en reprenant une de ses thèses - Dieu est la cause de tout par son essence - qui n'a d'autre valeur à ses yeux que de permettre d'étayer son raisonnement. Rappelons que l'époque où Vanini écrit ces lignes correspond au paroxysme de la chasse aux sorcières, au cours de laquelle un large consensus reliait la démonologie savante des théologiens, des inquisiteurs et des magistrats civils aux superstitions populaires. Alors que de par l'Europe on voyait des diables partout et que des milliers de malheureux et malheureuses étaient conduits au bûcher, il était rare - et courageux - de se mettre ainsi à contre-courant de ces déchaînements fanatiques.

Ces préalables étant faits, quelle méthode suivre pour établir une relation entre les deux penseurs ? Deux voies s'offrent à nous. La première consiste à reprendre systématiquement les passages où Vanini s'appuie explicitement sur le Commentateur pour développer ses propres thèses. De fait, une telle démarche s'avère assez peu fructueuse. Ainsi, c'est dans les exercices

XXX à XLII de l'*Amphitheatrum* que Vanini se réfère le plus souvent au Cordouan. S'étant fixé comme programme de combattre « des anciens philosophes, athées, épicuriens, péripatéticiens et stoïciens » sur la question de la providence, il s'attaque dans cette partie de son livre à Aristote et à ses disciples. Or, l'essentiel des développements qui se rapportent plus particulièrement à l'Andalou tournent autour de l'argument suivant :

Ce que les philosophes péripatéticiens ont pensé de la divine providence, on peut en faire un recueil suffisant à partir du seul Averroès, puisqu'il reconnaît la providence de Dieu sur les choses d'ici-bas, comme je l'ai noté en dix endroits de ses commentaires. Au préambule de la *Physique*, il soutient que la forme première, le premier agent et la fin première sont une même chose. Il répète cela au commentaire 73 du livre II de la *Physique*, au commentaire 8 du livre XII de la *Métaphysique* et au commentaire 51 du livre II de *La Génération et la corruption*, où, vers la fin, il écrit : « Aristote admet les formes agents bien que leur être soit pour lui autre chose que ce qu'il est pour Platon. Par rapport à Platon, la différence porte tant sur le mode d'être que sur le mode d'action et, pas simplement, sur leur être et sur leur action ». Dans les commentaires 15, 36, 41 du livre XII de la *Métaphysique*, il confirme cela et, dans les commentaires 51 et 52 du même livre, il enseigne ouvertement que Dieu prend soin des choses d'ici-bas. Il est cependant tombé dans l'erreur, parce qu'en suivant Alexandre [d'Aphrodise] et Thémistius, il pense que Dieu prend soin des choses d'ici-bas, seulement en ce qu'elles ont d'universel et non en ce qu'elles ont de particulier. Cela se trouve au commentaire 37 du livre XII de la *Métaphysique* et dans le livre sur le *Sommeil et les veilles* [Am, XXXIII, 233].

On retombe ainsi sur la difficulté déjà signalée : quel but Vanini assigne-t-il à cette controverse ? Ce n'est manifestement pas le cœur de la doctrine d'Averroès qui est ici en cause, mais plutôt, une entreprise plus sournoise de l'Italien, visant à étendre l'action providentielle à l'ensemble des êtres du monde sublunaire, en incluant ce qu'il y a en eux d'inessentiel, et donc d'accidentel ; autrement dit, ce qui en fait des êtres singuliers et non pas les simples représentants d'un genre universel. Au bout d'une telle perspective, qui tend à pousser à l'infini l'omnipotence de Dieu, se profile les délicates questions de l'origine du mal ou des monstres.

Une seconde démarche, plus globalisante, s'avère donc nécessaire : mettre en évidence les convergences et les différences entre la doctrine vaninienne et celle de l'Andalou. Je m'appuierai pour cela sur l'examen des deux livres de Vanini et, pour Averroès, sur les traductions de ses textes ainsi que sur les principales synthèses de sa pensée disponibles en français²³.

Ultime remarque : les deux penseurs se posent en disciples d'Aristote. Certes, lorsque l'on examine en détail le traitement que fait subir Vanini aux grandes catégories de la métaphysique du Stagiritte et aux concepts de sa physique, l'on ne peut qu'attester que son refus proclamé de se lier à un maître n'est pas qu'une coquetterie d'auteur. Il n'en demeure pas moins que c'est à partir des positions aristotéliennes, jugées encore suffisamment solides et fécondes, qu'il essaie de déployer sa propre philosophie. En cela, Vanini, que Descartes n'hésitait pourtant pas à ranger parmi les « novateurs »²⁴, reste bien en-deçà du mouvement de rejet des préceptes péripatéticiens qui domine la scène philosophique et scientifique du premier XVII^e siècle. Rejet qui a couvé pendant toute la Renaissance et qui a pris un caractère irréversible, peu après le bûcher toulousain, avec les travaux de Galilée et le cartésianisme. L'univers mental de Vanini reste donc -

²³ Les principaux ouvrages utilisés ici sont, pour les textes d'Averroès : *L'accord de la religion et de la philosophie*, éd. de Léon Gauthier, Paris, Sindbad, 1988 ; ou, dans une nouvelle traduction de Marc Geoffroy, *Dicours décisif*, préface d'Alain de Libera, Paris, GF - Flammarion, 1996 ; *L'intelligence et la pensée*, Paris, GF-Flammarion, 1998. Pour les ouvrages généraux : Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986 ; A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1995. Sur Averroès : Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, *op. cit.* ; L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Ledoux, 1909 ; Maurice-Ruben Hayoun et A. de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991 ; Dominique Urvoey, *Ibn Rushd*, Paris, Cariscript, 1996 et *Averroès*, Paris, Flammarion, 1998.

²⁴ Lettre à Beekman, 17 octobre 1630.

dans son substrat philosophique tout au moins - celui dans lequel, un demi-millénaire plus tôt baignait le Commentateur.

Le mouvement des cieux : intelligences motrices ou âmes des orbes ?

Ce positionnement en faveur d'Aristote se traduit par une attitude commune en regard de ce qui était, aussi bien dans le monde islamique médiéval que dans l'Europe de la Renaissance, la grande alternative philosophique au péripatétisme : le platonisme. Cependant, l'opposition entre ces deux traditions n'était ni toujours, ni totalement, perçue par les savants musulmans ou chrétiens. Ainsi, dans certains débats, les partisans d'une même doctrine pouvaient se trouver entraînés vers des solutions bien éloignées. Vanini et Averroès en donnent un exemple à propos de l'importante question cosmo-théologique du mouvement des orbes célestes²⁵.

Averroès s'était attaché à réfuter le néoplatonisme d'Avicenne qui soutenait qu'à l'instar des êtres humains, chaque sphère éthérée - matérielle mais inengendrée et incorruptible - possédait une âme - en partie matérielle - qui la rendait apte à se mouvoir; et cela, en raison de la faculté de cette âme de se représenter et de désirer le moteur séparé de sa sphère, son Intelligence. S'ensuivait une cascade d'émanations : de l'être suprême procédait une hiérarchie de dix Intelligences chérubiniques ; de celles-ci, neuf âmes angéliques et de celles-là, neuf orbes. De la dixième Intelligence, ou intellect agent, émanait la matière corruptible du monde sublunaire, ainsi que les formes : celles que revêt la matière tout comme les âmes des hommes. Ce schéma émanatiste, tente d'articuler des données purement astronomiques à la théorie métaphysique platonicienne de l'échelle de l'être, en proposant une dégradation de l'être au non-être, de l'un au multiple, de l'immatériel au matériel. Défenseur de la pensée du Stagirite, Averroès s'attaqua à tous ceux qui avaient obscurci ou transformé sa cosmographie, fût-ce - comme l'avait fait Ptolémée - pour accorder ses principes de base avec des données d'observation incompatibles avec certains développements du maître. La construction avicénienne jugée, dans ces conditions, inacceptable, une conception moins sophistiquée lui fut opposée. Malgré le caractère équivoque de certains textes d'Aristote, Averroès repousse l'analogie entre l'âme humaine et le principe moteur interne à chaque sphère. Il ne s'agit même pas d'une véritable forme, comme celle que les péripatéticiens associent à la matière, mais d'une faculté intellectuelle capable de désirer son Intelligence séparée, la cause finale du mouvement de l'orbe. Sans totalement faire disparaître le terme intermédiaire de la triade avicénienne - intelligence / âme / orbe -, l'Andalou, en évacuant des cieux tout animisme, écarte un danger dans lequel le néoplatonisme médiéval et renaissant est si souvent tombé : la dérive vers l'hermétisme, astrologique notamment. En ce sens, Vanini, qui ne manque pas une occasion pour accabler les néoplatoniciens et les disciples de l'apocryphe Hermès, se range dans le camp averroïste. Mais, paradoxalement, il le fait en prenant le contre-pied du Commentateur dont les positions sont, pour lui, trop entachées d'idéalisme. Il réfute le raisonnement suivant du *De substantia orbis* d'Averroès :

La matière [...] est le sujet des contraires et, par conséquent, également de la corruption. Mais dans le ciel il n'y a pas de corruption, donc pas de matière non plus [DA, II, 5].

En effet, pour Vanini, la matière est substance unique, commune au monde sublunaire et aux cieux, thèse explicitement défendue contre les averroïstes [DA, II, 6-9]²⁶.

Or si le ciel est constitué de matière et si celle-ci ne jouit d'aucun statut singulier - comme la quintessence éthérée d'Aristote - elle a nécessairement une forme. Position incompatible avec les efforts d'Averroès pour ôter toute forme (âme) des cieux, au profit exclusif d'une Intelligence

²⁵ Sur les positions d'Avicenne et d'Averroès dans ce débat cosmologique, outre H. Corbin (*op. cit.*), on consultera avec profit : Michel-Pierre Lerner, *Le monde des sphères*, Paris, Belles Lettres, 1996, t. 1.

²⁶ Voir D. Foucault, *Un philosophe libertin...*, *op. cit.*, quatrième partie, et « Fondements d'une ontologie matérialiste dans l'*Amphitheatrum* et le *De Admirandis* de Vanini », *Kairos*, *op. cit.*, p. 39-69.

motrice séparée. De cela, Vanini a pleinement conscience. Tout le dialogue IV du *De Admirandis*, « la forme et le moteur du ciel », tire sans appel les conséquences d'une telle prise de parti :

Il y a de la matière dans le ciel, laquelle, ne pouvant subsister à elle seule, est nécessairement (pardonnez ces termes barbares, hommes de bon goût !) informée par quelque chose. Ce n'est cependant pas par l'Intelligence (car celle-ci n'est en aucune manière dans la matière), mais par l'âme qui donne au ciel l'être, la vie et le mouvement [DA, IV, 17].

Directement tournée contre les « disciples d'Averroès » [DA, IV, 18], la matérialisation du ciel, rend tout à la fois inutile le recours à des Intellects immatériels séparés et nécessaire la réintroduction d'une forme animatrice des cieux. Mais loin de basculer dans un quelconque animisme, Vanini s'attache, parallèlement à son renversement des perspectives averroïstes, à préciser ce qu'il entend par forme et par âme. Refusant toutes les acceptions non matérialistes que la métaphysique d'Aristote accordait à la catégorie de matière, il s'en tient à une définition strictement physique de celle-ci. En conséquence, la catégorie de forme se trouve réduite à « la forme de la corporéité » [Am, V, 26], autrement dit à la figure « qui n'est autre que la disposition des limites » du corps [Am, V, 27] et à la quantité, ce qui est mesurable et nombrable et qui permet l'étude du mouvement comme « changement de lieu » [Am, V, 26]. Ainsi, lorsque Vanini parle d'âme à propos de la forme des cieux, inutile d'imaginer dans celle-ci une quelconque faculté imaginative, comme chez Avicenne, ni aucune faculté intellectuelle, comme encore chez Averroès, qui pousseraient les orbes à désirer un mouvement éternel. Aux lecteurs que « de pieux scrupules empêchent de partager l'opinion de ceux qui placent une âme dans le ciel », Vanini répond sans ambages que « le ciel est déplacé dans son orbe par sa forme propre » [Am, IV, 21]. L'âme - *anima* - n'est donc que ce qui anime, ce qui donne le mouvement. Certes, le mouvement des cieux se distingue bien de celui des corps d'ici-bas par sa circularité, mais il ne dépend en aucune manière d'un premier moteur transcendant ou d'une Intelligence extérieure. Forme immanente à celle-ci, le mouvement n'est rien de plus qu'une propriété de toute la matière, sans distinction entre la céleste et la sublunaire, l'inerte ou la vivante.

Vanini, on le voit, ne s'accorde que de manière très limitée avec Averroès. Malgré une attitude polémique commune contre le platonisme, il ne partage pas son souci de retrouver ou de défendre l'authentique pensée du Stagirite. Aussi, engagé résolument dans une alternative matérialiste, l'Italien n'hésite pas à subvertir la notion d'âme des cieux pour rompre avec l'idéalisme des Intellects averroïstes ou du couple matière/forme des péripatéticiens.

Convergence de vue sur l'éternité du monde

En restant sur le plan onto-cosmologique, il existe cependant des convergences plus profondes entre la pensée de Vanini et celle d'Averroès. Notamment à propos de l'éternité du monde. Cette fois - si l'on se situe dans le contexte des controverses médiévales et renaissantes -, le clivage est interne à l'aristotélisme. Pour des motifs évidents, les docteurs d'obédience thomiste ne pouvaient admettre que la pensée du philosophe qui fondait tout leur édifice doctrinal incluait un précepte aussi impie. C'est pourtant à cette conclusion que le Commentateur était arrivé :

Dans l'opinion d'Aristote, l'agent ne crée aucune forme ; car s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant. C'est la fausse imagination d'après laquelle on se représente les formes créées, qui a porté certains philosophes à croire que les formes sont quelque chose de réel, et qu'il y a un donateur des formes ; c'est la même opinion qui a porté les théologiens des trois religions qui existent de nos jours à dire que quelque chose peut sortir du néant [...] Selon nous au contraire [...] tout être engendré porte en lui la corruption en puissance. Pour détruire comme pour créer, l'agent n'a qu'à faire passer la puissance à l'acte²⁷.

²⁷ Averroès, *Commentaire sur le douzième livre de la Métaphysique*, cité par E. Renan, *op. cit.*, p. 98-99.

En conséquence, commente Renan :

Toute substance est ainsi éternelle par sa matière, c'est-à-dire par sa puissance d'être. Dire qu'une chose passe du non être absolu à l'être, c'est dire qu'elle possède une disposition qu'elle n'a jamais eue. La matière n'a pas été engendrée, elle est incorruptible. La série des générations est infinie *a parte ante* et *a parte post* [...]. L'ordre n'a pas précédé le désordre, ni le désordre n'a précédé l'ordre. Le mouvement n'a pas précédé le repos, ni le repos le mouvement. Le mouvement est éternel et continu ; car tout mouvement a sa cause dans un mouvement précédent²⁸.

Averroès le dit ouvertement, sa lecture d'Aristote est en contradiction totale avec l'idée d'une genèse, telle que les trois monothéismes l'avaient envisagée : une création divine *ex nihilo*. Elle écarte même la conception platonicienne du *Timée* : la mise en ordre du chaos primordial. Sur tous ces points, il y a accord parfait entre le Commentateur et l'Italien, même si la prudence et le caractère passablement tortueux des voies démonstratives qu'il suit, placent parfois ce dernier en contradiction avec certaines opinions du Cordouan. Il repousse, par exemple, l'argument selon lequel un être fini aurait en lui une privation infinie [Am, IV, 15]. L'un et l'autre rejoignent cependant le grand postulat des matérialismes présocratique et épicurien : l'éternité *a parte ante* et *a parte post*, aussi bien pour la matière que pour le mouvement.

Le rejet matérialiste de l'intellect séparé et des universaux

Le refus vaninien d'adopter la théorie averroïste des Intelligences célestes séparées est l'une des conséquences de la prise de parti de l'Italien en faveur du matérialisme. Pour la même raison, et parce que les deux questions sont liées et présentent bien des analogies, Vanini ne peut adhérer à l'une des thèses centrales de la pensée du Cordouan, celle qui marque certainement le plus son originalité au sein du courant péripatéticien, et qui lui valut les violentes attaques de Thomas d'Aquin et des penseurs chrétiens : l'unité de l'intellect. Question complexe qui suscita de multiples interprétations. Essayons de la définir à partir de six positions, en suivant Alain de Libera :

(1) L'individu humain est constitué par l'âme sensitive individuelle, étendue et unie au corps selon l'être ; (2) l'intellect « matériel » ou « possible » est une substance séparée et éternelle, séparée du corps, unique pour tous les hommes et qui n'est pas forme substantielle du corps ; (3) l'intellect agent est une substance séparée qui a pour fonction d'abstraire les universaux des individus ; (4) la connaissance individuelle s'effectue chez l'homme par l'intermédiaire d'images individuelles ; (5) cette connaissance est appelée « intellect spéculatif », lequel est individué et destructible du fait de son union avec les images ; (6) une fois la connaissance humaine accomplie, l'intellect possible s'unit à l'intellect agent et forme avec lui l'« intellect acquis », *intellectus adeptus*, et c'est dans cet état que consiste la félicité suprême de l'homme²⁹.

Cette théorie - inspirée du *Traité de l'âme* d'Aristote - place en dehors de l'homme un intellect possible (ou matériel, ou hylique), substance ou disposition unique, séparée et éternelle. Dans les disputes scolastiques, à la question « l'homme pense-t-il ? », certains averroïstes latins pouvaient ainsi aller jusqu'à soutenir la proposition négative. Ils entendaient par-là que la pensée n'est pas une réalité subjective, mais activité permanente, mue par l'intellect agent. Ainsi sont produits les intelligibles ou, pour Renan (qui simplifie) : la connaissance, la raison. La pensée

²⁸ E. Renan, *op. cit.*, p. 99-100. Ces thèses sont pour l'essentiel tirées du livre VIII de la *Physique*.

²⁹ A. de Libera, préface au *Contre Averroès*, *op. cit.*, p. 45-46 et *La philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 171. Le commentaire qui suit s'inspire des développements de cet auteur.

existe donc de manière indépendante des hommes. Certes ces derniers peuvent s'approprier une part de la connaissance et de la raison impersonnelles par l'intermédiaire de formes imaginaires qui sont en leur âme. S'y trouvant présentes en puissance, celles-ci sont activées grâce à l'intellect possible. Ce n'est qu'à ce titre - celui de l'intellect spéculatif - que l'homme pense et connaît les universaux, c'est-à-dire l'essence des choses. En opérant une « conjonction » - ou « connexion » - entre l'intellect agent et l'âme humaine, l'intellect séparé permet ainsi à l'homme d'atteindre la « félicité ». Le danger d'une telle doctrine - en nous situant toujours du point de vue chrétien - est qu'elle tend à scinder intellect séparé et unique et âme humaine. Partie active de l'entendement, commune à tous les hommes, l'intellect est éternel, il est ontologiquement extérieur à chaque individu. Il n'est donc pas sa forme et ne peut être christianisé, en devenant l'âme qui subsiste après la mort et qui est soumise au jugement de Dieu. Quant à l'âme sensitive, consubstantielle au corps, elle meurt avec lui, tout comme l'intellect spéculatif, composé des images que l'homme perçoit et qui lui permettent d'accéder à la connaissance des choses, en s'unissant temporairement à l'intellect possible. Âme sensitive comme intellect spéculatif ne s'accordent donc pas mieux avec les fondements de l'anthropologie chrétienne: le dualisme âme/corps et l'éternité *post mortem* de l'âme. Averroès pointait ainsi dans la philosophie d'Aristote ce qui allait - avec la question de l'éternité du monde - devenir un talon d'Achille de l'entreprise thomiste : la difficulté d'accorder la théorie de l'intellect du péripatétisme avec la doctrine du salut des disciples du Christ. Tous les débats sur l'immortalité de l'âme, qui - après Pomponazzi notamment - agiterent les milieux philosophiques et théologiques, trouvent leur origine dans l'interprétation averroïste - irréductiblement achrétienne - des textes d'Aristote consacrés à ce problème. On se doute que, malgré une certaine prudence sur cette question, ce n'est pas l'hypothèse de la mortalité de l'âme qui pouvait éloigner Vanini d'Averroès. Il en va autrement de la théorie averroïste de l'intellect. Il n'est pas impossible que Vanini ait, un temps, partagé les idées du Commentateur. Ainsi, à la suite du passage où - pour la première fois dans la culture occidentale - Vanini suggère une origine simiesque de l'homme, trouve-t-on, l'échange suivant :

Al. - [...] Mais pourquoi l'homme a-t-il été fait ?

J. C. - Un jour, dans une prédication, j'ai résolu ainsi cette question : afin, n'est-ce pas, qu'il existe quelque chose qui, par son intercession, relie les êtres inférieurs aux supérieurs.

Al. - Mais comment cela se produit-il ?

J. C. - Selon les averroïstes, seule, la matière première est puissance et seul Dieu est acte pur. Près de Dieu, les substances immatérielles, près de la matière, la forme de la corporéité ; entre celles-ci, les deux âmes brutes, la végétative et la sensitive et, au-dessus d'elles, plus puissant, mais moins que les Intelligences, l'intellect. De fait, l'immatériel existant dans la matière mais séparable d'elle, en est séparé par essence mais pas à cause de l'information de celle-ci [DA, XXXVII, 234].

Vanini donne son explication, en prenant ses distances à l'égard d'un propos tenu jadis, qu'il se garde bien de présenter comme son opinion actuelle. En fait, il ne conçoit pas quel mode de relation peut exister entre cet intellect séparé et l'activité intellectuelle propre à chaque individu. Ainsi, écarte-t-il l'interprétation qui en ferait la source de nos rêves :

Al. - Averroès pense que les rêves sont produits par les Intelligences.

J. C. - L'opinion d'Averroès ne me plaît pas, car nulle raison ne me convainc de la présence des Intelligences. De plus, Averroès nie que les Intelligences aient l'intellection des choses particulières. Elles ne nous montreront donc pas en rêve des événements particuliers, qu'elles-mêmes ignorent. Argument supplémentaire : l'Intelligence agirait en notre faveur afin que nous puissions prévoir l'avenir. Mais combien sont-ils les gens qui obéissent à leurs rêves ? Qui les comprennent ? Qui s'en souviennent ? Et en réalité, combien plus nombreux sont-ils ceux qui les méprisent et les considèrent comme les superstitions d'une âme faible et sénile ? [DA, LX, 490].

Ce qu'il repousse surtout, ce sont les universaux, c'est-à-dire l'existence idéale dans l'intellect séparé de catégories générales qui permettraient d'accéder à la connaissance des choses. S'engageant à son tour dans un long débat qui a agité la philosophie scolastique, Vanini adopte une position qui le rapproche des nominalistes :

L'intellect d'Averroès [*i.e.*, selon Averroès] ne pourrait prononcer la sentence qu'il prononce ; à savoir : l'intellect ne connaît pas le singulier ; Qu'en sais-tu, à moins que tu n'aies la connaissance du singulier ? Il ne peut non plus nous lancer dans le débat sa faculté cogitative, car, si vraiment l'intellect est universel, elle ne le connaît pas. Que je dise de même : Ce Jules César-ci n'est pas un prédicable ; la faculté cogitative ne peut connaître ce qu'est un prédicable ; l'intellect ignore qui est ce César-ci. Par conséquent, quelle faculté de l'âme averroïste fera la liaison entre ces deux termes ? [Am, XXXVI, 249-151].

En multipliant de la sorte les arguments contre les universaux (on peut ici entendre « prédicable » dans ce sens), en faisant valoir qu'on ne peut véritablement les distinguer de ce qui fait la singularité de chaque chose ou chaque être et, qu'à ce titre, connaître ces être et ces choses suppose que la démarche cognitive ne s'arrête pas à les classer dans un genre - car Jules César n'est pas simplement un homme, il est cet homme-ci -, Vanini s'éloigne de la conception idéaliste de la connaissance défendue par Averroès. Alors que, sur cette question, le Cordouan se démarquait d'Aristote en se rapprochant du platonisme, Vanini, lui, s'écarte tout à la fois d'Averroès et des réalistes scolastiques, partisans des universaux, pour rejoindre les positions nominalistes, plus en accord avec son matérialisme.

Deux défenseurs de la philosophie comme forme supérieure de l'activité humaine

De son vivant, dans le monde musulman et, à partir du XIII^e siècle, dans l'Occident chrétien, Averroès, en plaçant la philosophie au sommet des activités intellectuelles, s'est exposé à bien des accusations d'impiété. Le *Discours décisif*, consacré à l'accord de la religion et de la philosophie est le texte dans lequel ses positions se sont exprimées avec le plus de fermeté. Il n'en a pas moins été la source de nombreux débats parmi les spécialistes européens ou arabes du philosophe. Sans entrer dans ces discussions, rappelons que ce serait faire preuve d'anachronisme que d'embrigader Averroès dans le camp des libres penseurs modernes. Rien ne permet de faire du Cordouan un athée, ni même un contempteur de l'Islam.

La réflexion philosophique est la forme la plus élevée de l'activité de la pensée. C'est par elle - et non par la théologie qui doit s'incliner en cas de non concordance avec la raison - que l'homme peut atteindre la félicité, par conjonction entre l'âme humaine et l'intellect agent. Cette union avec la divinité, fût-elle d'inspiration néoplatonicienne, est, chez Averroès, autre chose qu'une union mystique ou une quête de la sagesse. Profondément rationaliste, le philosophe cordouan y voit plutôt l'aboutissement d'une recherche philosophique de la vérité, une manière d'atteindre la science par une intellection des universaux. Faut-il conclure à la déchéance de la théologie ? Au contraire, car l'activité philosophique n'est accessible qu'à une élite. Connaissant les principes, rompu à l'art du syllogisme et de la démonstration, capable d'un travail acharné pour atteindre son but, le philosophe n'a que faire de la lettre du texte sacré. Il a ses propres moyens d'en révéler le sens caché. Tel n'est pas le cas de la masse ignorante du vulgaire. Un pareil effort doit lui être interdit, puisqu'elle risque ainsi de commettre de graves erreurs et de s'éloigner encore plus de la vérité. Aussi, entre les philosophes et la masse ignorante, Averroès assigne-t-il un rôle spécifique à une troisième catégorie, les théologiens, qui se servent d'arguments « dialectiques ». Ils dépassent ainsi la lettre du texte sacré - le premier niveau des preuves « oratoires » (« symboles » et « figures ») dont se contente la masse - sans atteindre le stade « démonstratif », accessible aux seuls philosophes. Averroès, s'en tient là, sans pousser plus loin l'analyse du rôle de la religion et notamment de l'Islam. Sa philosophie n'exprime donc pas des idées qui en feraient le père de la théorie de la double vérité (vérité philosophique et vérité de la

foi peuvent diverger) ou de la thèse de la religion comme imposture. Il ne peut, à plus forte raison, être accusé de subordonner le religieux au politique. Toutefois, les barrières qu'il place sur les voies que, dans un même temps, il ouvre sont fragiles.

Aussi, dès le XIV^e siècle, parmi les « averroïstes » parisiens, puis padouans, trouve-t-on bien des penseurs audacieux qui se réclamèrent de son autorité pour mettre en opposition philosophie et religion, philosophes et théologiens, à des fins peu édifiantes pour le christianisme. Sans faire la généalogie de ce courant, soulignons pourquoi Vanini peut être considéré comme son représentant le plus radical. Pour ce faire, il faut se rapporter au livre IV du *De Admirandis* et, plus particulièrement, au dialogue L qui l'ouvre. Non sans quelques détours, Vanini y développe une théorie de l'histoire qui subordonne clairement le religieux au politique³⁰. Pour Vanini, comme pour les nombreux libertins de son siècle qui ont tiré la leçon de Machiavel, la religion est avant tout une imposture. Reprenant un ancien lieu commun de l'irrégion clandestine, il montre comment Moïse, Numa Pompilius, Jésus ou Mahomet peuvent être considérés comme des imposteurs qui ont essayé de s'imposer à leur peuple. Ils se sont fait passer pour des prophètes et ont édicté, au nom de Dieu, des lois qui leur ont permis - à eux ou à leurs partisans - de perpétuer leur domination. Princes et prêtres ont entretenu à leur profit cette fiction qui leur permet d'en imposer aux peuples crédules et de les maintenir dans la servitude. Ce schéma n'est pas sans analogie avec celui d'Averroès, car Vanini y assigne une place spécifique au philosophe. Sa hiérarchie trouve certainement ses sources lointaines chez le Commentateur. Même conviction de l'incapacité du peuple à dépasser son ignorance et ses superstitions. Même position intermédiaire assignée aux théologiens (qui, pour Vanini, entretiennent avec les prêtres et les princes l'aliénation de la masse). Même supériorité des philosophes. Sur ce dernier point, cependant, le philosophe selon Vanini se voit assigner un rôle tout différent. Inutile, cela va sans dire, de rechercher une quelconque conjonction de sa raison avec le divin, ni même avec les Intelligences ou avec l'intellect agent. Supérieur, le philosophe l'est par rapport à la foule, car lui ne tombe pas dans le grossier panneau de l'illusion religieuse. Il ne s'étonne pas des prodiges, miracles ou autres subterfuges qui en imposent aux naïfs. Il peut en trouver les causes, quelles soient purement naturelles ou qu'il s'agisse d'habiles manipulations humaines. Mais cela n'est pas sans danger, car prisonnier de son obscurantisme, le peuple risque de voir en lui un sorcier ou de punir sa mécréance. Supérieur, le philosophe l'est également par rapport aux princes et aux prêtres. Mais sur un plan seulement, le plan éthique. Car un philosophe digne de ce titre refuse de collaborer à l'imposture des puissants. Ce faisant, il se pose comme un danger potentiel pour eux. Non que Vanini nourrisse un quelconque espoir en une émancipation du peuple - cela a été dit -, mais par le seul fait qu'il sache ce que tout l'ordre politico-religieux s'attache à cacher. L'insistance avec laquelle Vanini évoque la condamnation de Socrate, ou fait des allusions au bûcher qui guette le philosophe imprudent, est révélatrice de la haute conscience qu'il avait du danger qu'il encourait.

Comme Averroès donc, Vanini exalte la figure du philosophe et fait de sa démarche rationnelle la plus noble des activités de l'homme. Mais ayant abandonné toute perspective apologétique et tournant même la philosophie contre la religion, cette exaltation prend un tour plus scandaleux, mais aussi plus sombre et plus pessimiste, qu'elle ne l'est chez l'Andalou.

*

A travers la démarche intellectuelle de Vanini s'illustre donc, tout à la fois l'importance de l'impact de la pensée d'Averroès pendant un demi-millénaire en Europe chrétienne et les profondes transformations qu'elle a subies au fil des siècles, ainsi que dans son passage d'une aire de civilisation à une autre. La position historique de Vanini est, de ce point de vue, triplement intéressante.

---

³⁰ Voir sur ce point : J.-P. Cavaillé, « Une pensée de la transgression. Politique, religion et morale chez Jules-César Vanini », *Kairos*, *op. cit.*, p. 99-141 et D. Foucault, *Un philosophe libertin...*, *op. cit.*, chapitre 19..

D'une part, parce qu'elle met en évidence l'existence de plusieurs canaux relativement indépendants grâce auxquels l'averroïsme a irrigué la culture européenne à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance. Bien identifiée depuis Renan, l'école de Padoue, qui, pour Vanini comme pour la majorité des averroïstes, a joué un rôle majeur, ne doit pas occulter d'autres sources. L'autorité de Baconthorp, essentiellement parmi les Carmes, faisait de cet ordre un vecteur original de la pensée du Cordouan. Par ailleurs, le rayonnement du *Studio* de Padoue avait conduit à une dispersion, à partir de ce centre universitaire, de docteurs qui ont parfois fait souche ailleurs. Ainsi, à côté d'autres métropoles italiennes - Bologne ne serait pas à oublier - Naples qui, était au XVI^e siècle la plus grande ville d'Europe, a été un foyer vivace de l'averroïsme (et de l'alexandrisme); ce qui a certainement eu des répercussions sur la formation de Vanini pendant les six ans (au moins) de son séjour.

Second centre d'intérêt, Vanini appartient à la toute dernière génération qui a été en mesure d'exploiter de manière féconde et créative l'héritage aristotélo-averroïste pour donner corps à un système philosophique relativement cohérent et novateur. Les progrès rapides de la science nouvelle, l'impact de la philosophie de Descartes, sans sous-estimer l'emprise de la Contre-Réforme notamment en Italie, ne laisseront pas de place à pareille tentative au cours du second tiers du XVII^e siècle. L'averroïsme - même réduit à ses avatars - ne pourra plus supporter, ni son inadéquation grandissante avec les exigences du développement scientifique, ni la réputation d'impiété qui s'attachait à lui. Frappé du même discrédit que l'ensemble de la pensée scolastique, il fut délaissé par les libertins qui préférèrent chercher dans le rationalisme scientifique un fondement plus solide à leur impiété.

La philosophie de Vanini, enfin, pousse jusque dans ses ultimes conséquences quelques-unes des grandes tendances qui ont caractérisé l'averroïsme latin, dès son adoption dans les universités chrétiennes avant de trouver à Padoue - pour plus de trois siècles - leur terre d'élection. On ne compte plus les « averroïstes » qui eurent maille à partir avec les autorités religieuses et civiles. Averroïsme et irréligion ont en effet toujours avancé de pair. Certes, il convient de ne pas se laisser abuser par l'opiniâtreté et le fanatisme des théologiens qui vivaient dans la crainte obsidionale de l'hérésie et de l'athéisme. Depuis la condamnation de l'averroïsme en 1277, s'acharner contre tous ceux que l'on pouvait soupçonner - même de très loin - de répandre les thèses du philosophe musulman, était devenu une sorte de réflexe. Peut-on dire que Cardan, Nifo, Pomponazzi, Pietro d'Abano et quelques autres étaient d'authentiques athées ? Cela serait difficile à prouver. Mais de-là à donner à ces penseurs un brevet d'incontestable orthodoxie ! N'ont-ils pas, en se situant peu ou prou dans le sillage d'Averroès, contribué à dissocier la démarche philosophique et celle des théologiens, tout en soulignant - en opposition avec les préceptes scolastiques - la supériorité de la première sur la seconde ? Ne se lancèrent-ils pas dans de périlleuses spéculations sur l'éternité du monde, la mortalité des âmes, ou l'influence des intelligences célestes sur le cours des choses et même des religions ? Incontestablement, ils déblayèrent la voie à l'athéisme de Vanini. Certes, il ne restait alors pas grand chose qui fût authentiquement averroïste ou même aristotélicien dans le système qui se dégage de ses textes ; Vanini n'en reconnaît pas moins sa filiation avec le Stagirite comme avec le Commentateur. Qu'il le fasse avec déférence et fierté, et qu'il soit l'un des derniers à le faire, n'est de toute évidence pas sans signification.