

Gerson critique d'Albert le Grand

Autor(en): **Kaluza, Zenon**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **45 (1998)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761099>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZENON KALUZA

Gerson critique d'Albert le Grand

Sed aliqua est theologia in via aliquorum
spirituum humanorum erroycorum ...

Johannes de Ripa, *Prologi q. III, a. 2.*

I

Le rapprochement des noms de ces deux grandes figures du Moyen Âge latin ne peut plus surprendre depuis qu'André Combes a démontré l'importance des écrits du dominicain allemand dans la formation spirituelle et doctrinale du chancelier du chapitre cathédrale de Paris. En effet, vers 1400, Albert guide Gerson dans sa lecture de Denys, en lui montrant surtout le sens philosophique du Corpus dionysien, ses accords et ses désaccords avec la tradition péripatéticienne, donc scolaire¹. Un écho lointain de cette première leçon se fera entendre jusque dans les derniers écrits gersoniens quand, à Lyon, il évoquera pour la dernière fois une statuette, cet *agalma* de Denys, pour essayer de construire autour d'elle la dernière des concordances qu'il a inventées, celle entre les deux «péripatéticiens», Augustin et Denys, concordance fondée sur la similitude d'un instrument de travail intellectuel:

¹ A. COMBES, Jean Gerson commentateur dionysien. Les *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*. (Texte inédit. Démonstration de son authenticité. Appendices historiques), Paris, Vrin, 1940; 2e édition 1973; p. 402: «Proposons donc la date de 1400 environ.» Les écrits de Jean Gerson sont cités dans l'édition des *Oeuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr (Palémon) GLORIEUX, 10 vol., Paris-Tournai-Rome, 1960-1973, et dans celle de L.E. DU PIN, *Joannis Gersonii Opera omnia*, 5 vol., Anvers, 1706, notées respectivement G et P, avec l'indication du volume, des pages pour G et des colonnes pour P. La date de *Notulae*, et peut-être même son authenticité, étant contestée par Max Lieberman, Combes en est revenu dans le dernier de ses livres, inachevé et publié à titre posthume: *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. IV, Paris, 1972. Toutefois, aucune conclusion ferme ne se dégage de ce nouvel examen de la chronologie, c'est pourquoi je me tiens à la date primitivement proposée. Quant à l'authenticité des *Notulae*, elle est indiscutable.

l'enrichissement de la notion d'être par des qualités et son dépouillement qui va jusqu'à la nudité de l'essence, l'analyse et la synthèse, le mouvement ascendant et descendant. Ce savoir du sculpteur en matière intellectuelle, qui sera identifié avec l'abstraction aristotélicienne, lui est venu de Denys – «*sic Dionysius docet facere in Mystica theologia per exemplum de sculptore qui facit agalma pulcherrimum*» –, mais Gerson l'a appris dans l'école d'Albert le Grand, lui-même redevable à Jean Scot. Curieusement, puisqu'il cherchait la paternité de l'*agalma* plutôt du côté de Plotin, André Combes, conscient d'«une insistance caractéristique» de Gerson sur ce terme, n'a pas remarqué cette double origine de l'analyse gersonienne².

En réalité, les rapports que Gerson avait entretenus avec l'oeuvre et la pensée d'Albert n'ont jamais occupé André Combes pour eux-mêmes et de manière désintéressée. S'il est vrai qu'il en parle volontiers, surtout dans le premier de ses grands ouvrages, il le fait pour en tirer un profit immédiat, car la démonstration de l'influence d'Albert sur Gerson sert la démonstration de l'authenticité des *Notulae super quaedam verba Dionysii*, découvertes et éditées avec un commentaire généreux. Les *Notulae* étant rédigées sous l'influence évidente du Colonnais, les rapports Albert–Gerson ne pouvaient que ré-

² Les *Notulae* font une allusion à la version de Jean Scot du *De myst. theol.*, II, PG 3, 1174B: «Hoc non videre et scire, idipsum est vere videre et cognoscere, superessentialem superessentialiter laudare per omnium existentium ablationem, sicut per seipsum naturale agalma facientes, auferunt ea, quae superadjuncta sunt, pura occulti visione vetantia, et ipsam in seipsa ablatione sola occultam manifestant formam.» Pour la traduction de «Agalma» par Hilduin et par Jean Scot, voir G. THERY, «Hilduin, traducteur de Denys. Edition de sa traduction», in: *Etudes Dionysiennes*, II, Paris, 1937, p. 423. Dans ses *Notulae*, Gerson utilise le *Super Dionysium De cael. hier.* d'Albert le Grand (édité par P. SIMON/W. KÜBEL, éd. Colon., t. 36,1). Ce dernier se sert de la version de Jean Sarazin, qui traduit le mot grec par «*imago*» (p. 41, 63; c'est pourquoi, p. 42, 21–22, Albert écrit dans son commentaire: «*Alia littera habet agalmatum loco imaginum; et dicitur multipliciter in Graeco*») et par «*agalma*» (p. 49, 75). Pour Albert le Grand, cf. son *Super Dionysii De myst. theol.*, II (éd. Colon. 37–2, p. 465, ad l. 45, où sont énumérés les textes parallèles), ainsi que A. HIEDL, «*Agalma bei Albert dem Grossen*», in: *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, Stuttgart, 1974, p. 307–322; pour Gerson, voir A. COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 128, 294 note 2, 447, et Z. KALUZA, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergame, 1988, p. 47 et 74–76, notes 44–47, où l'on trouvera d'autres renvois aux textes de Gerson et aux ouvrages de Combes; pour Plotin, cf. P. HADOT, «*L'union de l'âme avec l'Intellect dans l'expérience mystique plotinienne*», in: *Proclus et son influence*, éd. par G. BOSS et G. SEEL, Zürich, 1997, p. 8–9; 10. *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1997, p. 20–21.

péter le vieux modèle maître–disciple, même si dans le cas de Gerson l'élève a tenu à rester indépendant par rapport à son maître. André Combes traite donc volontiers de la «docilité» de Gerson à l'égard d'Albert, tant dans les *Notulae* que dans son oeuvre tout entière. En le poussant à utiliser et à piller l'oeuvre du maître, cette docilité ne paralyse cependant pas les réactions libres du disciple³. «L'auteur des *Notulae* écrit sous la dictée d'Albert mais à la manière de Gerson»⁴.

En entreprenant son enquête sur Albert le Grand chez Gerson, André Combes est conscient d'être le premier à soulever la question et à donner une ébauche de réponse qui constitue d'ailleurs un apport significatif à l'histoire doctrinale: Albert le Grand «initie le chancelier parisien [...] à l'interprétation scolastique de Denys»⁵. André Combes est donc à la fois original et novateur lorsqu'il constate «que Gerson ne s'est jamais trouvé seul en présence de l'Aréopagite puisque, dès le premier moment observable de sa méditation des textes dionysiens, il les considère à travers les élucidations, les transpositions peut-être qu'en donne Albert le Grand»⁶. Entre Albert, «introduceur de Gerson auprès de l'Aréopagite», et son disciple «nulle rupture apparente» n'existe, tout au contraire, il y a entre eux une réelle complicité d'idées. André Combes peut donc conclure: «Accord si volontairement recherché, fraternité si réelle que Gerson,

³ A. COMBES, Jean Gerson commentateur dionysien, p. 365–366.

⁴ A. COMBES, Jean Gerson commentateur dionysien, p. 370. A la p. 330 des *Notulae*, on trouve l'idée hermétique de l'homme-nexus, empruntée sans doute à un des écrits d'Albert le Grand; cf. L. STURLESE, Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste, in: *Archives de philosophie* 43 (1980) 615–634.

⁵ A. COMBES, op. cit., p. 445. Voir surtout A. COMBES, «Denys l'Aréopagite: en Occident: 4. Gerson», in: Dictionnaire de Spiritualité, 3, Paris, 1957, col. 365–375, part. 366–373. Cf. JEAN GERSON, *Epistola II ad Bartholomaeum*, consid. 3 (G, 2, 98; A. Combes, Essai, I, Paris, 1945, p. 794): «(...) de summa theologia quae mystica nominatur, et quam scholastico more Albertus magnus et quidam alii claram proprioque sermone exposuerunt». Cf. M.J.F.M. HOENEN, «Een goldec ghevoelen dat boven redene es» Jan Van Ruusbroec en Albertus Magnus: Mystiek en Filosofie», in: Een elaeer verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293–1381), édité par E.P. BOS/G. WARNAR, Hilversum, 1993, p. 47–57 et 87–89.

⁶ A. COMBES, Jean Gerson commentateur dionysien, p. 445–446. Concernant les rapports Gerson-Albert le Grand, voir aussi A. COMBES, *Essai*, III, Paris, 1959, p. 239–242, et *Essai*, IV, Paris, 1972, p. 47–50 et 55, où il reprend quelques thèmes de son livre de 1940. Bien qu'inachevé, le tome IV de l'*Essai* est important pour l'examen des *Notulae*. J'observe cependant qu'après 1940, le nom d'Albert le Grand n'apparaît que sporadiquement dans les livres de Combes.

commentateur dionysien, est, dès le début de sa spéculation, un dionysien, si l'on peut dire, albertisé⁷. La docilité, la soumission et l'«albertisation» sont les trois caractères de la pensée théologique du chancelier dans les rapports qu'elle entretient avec celle de l'Aréopagite et celle d'Albert. Positivement, Gerson a accepté de son maître scolastique la substitution de la notion d'idée à celle de rayon, la réduction des idées à l'unité et à l'identité avec l'essence divine, l'introduction de l'analogie dans le schéma dionysien, l'affaiblissement du caractère apophatique de la théologie «par un terme positif de la négation: l'agalma»⁸. Tout cela m'oblige à reconnaître que dès qu'on traite de l'influence d'Albert le Grand à travers les siècles, le nom de Gerson ne doit pas être oublié. Car, même si, vers la fin de sa vie, le chancelier paraît revenir sur la pluralité des idées et rejeter, comme inadaptées dans tout discours portant sur Dieu, les notions d'univocité et d'analogie, il appartient, pour une part du moins, à ce même courant intellectuel dont le dominicain est le moteur⁹.

⁷ A. COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 446.

⁸ *Ibid.*, p. 446–447. Plusieurs notes de l'édition commentée des *Notulae* (p. 183–347) et plusieurs Appendices montrent en détails les rapports entre le Maître Albert et son disciple parisien.

⁹ Voir Z. KALUZA, *Les querelles doctrinales* (cf. note 2), p. 46–50. L'albertisme de Gerson-commentateur de Denys, n'est pourtant pas en harmonie avec l'albertisme des maîtres artiens, adversaires d'Ockham et de l'École de Buridan. En revanche, l'opposition de Gerson à la thèse «naturaliste» d'Albert préfigure les futurs désaccords entre les thomistes et les albertistes sur la théorie de l'intellect, de la connaissance de Dieu et de l'union déifiante. Voir sur ce sujet les travaux de M.J.F.M. HOENEN, «Albertistae, thomistae und nominales: Die philosophisch-historischen Hintergründe der Intellektlehre des Wessel Gansdorf († 1489)», in: *Wessel Gansdorf and Northern Humanism*, ed. by F. AKKERMAN/G.C. HUISMAN/A.J. VANDERJAGT, Leyde, New York, Cologne, 1993, p. 71–96; *Metaphysik und Intellektlehre. Die aristotelische Lehre des «intellectus agens» im Schnittpunkt der mittelalterlichen Diskussion um die natürliche Gotteserkenntnis*, in: *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 405–413; «Heymeric van de Velde († 1460) und die Geschichte des Albertismus: auf der Suche nach den Quellen des albertistischen Intellektlehre des *Tractatus problematicus*», in: *Albertus Magnus und der Albertismus*, hrsg. von M.J.F.M. HOENEN/A. DE LIBERA, Leyde, New York, Cologne, 1995 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 48), p. 303–331. Concernant les théories de l'intellect dans la première école d'Albert (école dominicaine), la littérature est très riche; je me limiterai donc à mentionner les travaux suivants: B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg, 1977; A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984; M.J.F.M. HOENEN, art. cité dans la note 5; R. IMBACH, *Quodlibeta. Articles choisis*, Fribourg (Suisse), 1996, p. 109–127, 385–397; pour Albert le Grand, voir les travaux cités plus loin, note 60.

Mis à part cet accord de deux commentateurs de Denys, il reste encore un vaste domaine philosophique où Albert aurait pu exercer une influence profonde. André Combes ne l'a pas perdu de vue, mais cela l'intéressait dans une bien moindre mesure. Le rôle d'Albert est, sur ce plan, défini comme celui de la source principale «en fait d'érudition gréco-arabe»: «Gerson doit à Albert le Grand une bonne partie sinon la totalité de son érudition en philosophie gréco-arabe» et juive¹⁰. En apprenant chez Albert la métaphysique d'Avicenne, Gerson rejette son «émanationisme» et sa «mystique naturelle et médiate», portant en particulier sur l'union de l'âme avec la dernière intelligence, c'est-à-dire sur la divinisation médiate de l'homme. Dès son premier contact avec le texte de Denys, Gerson prendra donc «la décision de construire une théologie mystique chrétienne qui interprète le retour dionysien en termes de grâce et d'immédiateté»¹¹. La position d'Albert par rapport à la tradition arabe est, aux yeux de son lecteur, celle d'un érudit qui cite et informe: *recitat Albertus*. En figeant Albert dans cette attitude de *recitator*, André Combes en restera là. Il ne remarquera jamais, ou plutôt il ne dira dans aucun de ses nombreux livres, qu'un jour Gerson a cessé de jouer le jeu et pris Albert pour ce qu'il était, un partisan des thèses qu'il était censé reproduire. Ce jours-là, Albert deviendra presque aussi impie qu'Averroès. Car entre les *Notulae super quaedam verba Dionysii* et l'*Anagogicum de verbo et hymno gloriae*, c'est-à-dire entre les notes sur le *De caelesti hierarchia* de 1400 environ, et les notes sur la *Théologie mystique* de 1428, l'attitude de Gerson envers Albert a radicalement changé, en allant de la docilité d'un disciple à la découverte de la position du maître et à sa critique.

Pour autant qu'on puisse le voir aujourd'hui, ce tournant fondamental dans l'opinion de Gerson à l'égard d'Albert a eu lieu sur la

¹⁰ A. COMBES, Jean Gerson commentateur dionysien, p. 94, 240 note 3, 369, 447, 486–493, 494–496; p. 369, où Combes remarque que l'auteur des *Notulae* est plus sensible qu'Albert à quelques détails de la doctrine gréco-arabe.

¹¹ Ibid., p. 447–448. Les mêmes deux points remarqués par Gerson et soulignés par Combes constituent le centre de la psychologie albertienne; cf. A. DE LIBERA, Albert le Grand et la philosophie, Paris, 1990, p. 215: «Du corpus noétique gréco-arabe, Albert tire deux séries de problèmes: l'un regarde la nature et l'origine de l'âme, tout particulièrement de l'âme intellectuelle; l'autre, le statut de la contemplation philosophique comme union à l'Intellect agent»; p. 268; IDEM, «Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse», in: *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di L. BIANCHI, Louvain-la-Neuve, 1994, p. 35–36.

terre de l'Empire – après 1416, très probablement après la dissolution du concile de Constance et avant l'installation du chancelier à Lyon –, donc entre mai 1418 et novembre 1419¹². En fait, dans ses *Octo regulae* de mai 1416, Gerson cite Albert parmi les sept plus grands théologiens qu'il appelle «les grandes lumières du monde»: *magna luminaria mundi*¹³. Or, déjà à la fin de 1419, dans son *Trilogium* ou plutôt *Tricelogium astrologiae theologizatae*, tout en lui réservant le titre de «grand» (*magnus Albertus, tantus doctor*), le chancelier l'accuse à la fois d'un penchant trop prononcé, en particulier dans son *Speculum*, pour la superstition, des soins exagérés et indignes d'un docteur chrétien dans l'exposition des écrits péripatéticiens, et du manque de respect envers la foi chrétienne. C'est la raison pour laquelle Gerson lui oppose, et pour la première fois, saint Thomas qui par respect de la religion condamne ouvertement les pratiques superstitieuses. Cette opposition sera reprise en 1426 dans un opuscule *Contre la superstition*¹⁴.

¹² Dans le premier grand écrit de l'exile allemand, *De consolatione theologiae* (G 9, 210), Gerson attaque nommément Avicenne et Algazel pour leur doctrine de la connaissance intellectuelle sans espèces sensibles (*phantasmata*). Il est très probable qu'à Melk il ait donné des cours sur Denys l'Aréopagite, cf. A. COMBES, «Denys l'Aréopagite en Occident: 4. Gerson», col. 366; *La théologie mystique de Gerson*, II, p. 308. Il m'est toutefois difficile de dire quand Gerson a connu le *Speculum astrologiae* d'Albert. Le registre (dactylographié et manuscrit) de la bibliothèque de l'abbaye de Melk, que j'ai consulté à l'Institut des recherches et d'histoire des textes à Paris, ne mentionne aucune copie du *Speculum*; pour leur part, les éditeurs modernes du *Speculum* ne connaissent aucun manuscrit provenant de Melk, cf. ALBERTO MAGNO, *Speculum astronomiae*. Edizione a cura di S. CAROTI/M. PEREIRA/S. ZAMPONI, sotto la direzione di P. ZAMBELLI, Pisa, 1977, p. 95–175.

¹³ JEAN GERSON, *Octo regulae super stylo theologico* (G 10, 256).

¹⁴ JEAN GERSON, *Tri<ce>logium astrologiae theologizatae* (G 10, 107; P 1, 201 B–C): «Composuit super hac re magnus Albertus opusculum quod appellatur *Speculum Alberti*, narrans quomodo temporibus suis voluerunt aliqui destruere libros Albumasar et quosdam alios. Videtur autem, salvo tanti doctoris honore, quod sicut in exponendis libris philosophicis, praesertim Peripateticorum, nimiam curam apposuit, maiorem quam christianum doctorem expediebat, nihil addendo de pietate fidei, ita et in approbatione quorundam librorum astronomiae ... nimis ad partem superstitionum ratione carentium declinavit. Sanctus autem Thomas in suis operibus ... ex intentione cum efficacia reprobavit». Voir aussi JEAN GERSON, *Contra superstitionem sculpturae leonis* (G 10, 132) où Thomas suit l'exemple de son maître, sans pour autant s'être éloigné de la foi: «consone tamen ad fidem catholicam». En répondant à Gerson, Pierre d'Ailly propose à son ancien disciple une autre lecture du traité albertien: «Concordemus denique cum Alberto magno, doctore sancti Thomae, in illo praecipue tractatu suo qui *Speculum* dicitur, ubi hanc materiam plene utiliterque pertractat», in: Epître de PIERRE D'AILLY de décembre 1419 (G 2, 221). Je ne veux pas dire qu'avant 1419 Gerson n'avait pas connu le *Speculum astronomiae*, je crois

Pierre de Prusse, qui connaît le *Tricelogium astrologiae* et le cite dans sa *Vita b. Alberti*, passe sous silence cette accusation de manquement aux devoirs du chrétien¹⁵. Quant à Gerson, il ne changera plus d'avis: Albert est un *recitator* d'opinions philosophiques, pas encore suspecté comme philosophe, mais déjà soupçonné comme chrétien d'irrespect pour la foi chrétienne.

La thèse mystique, qui va nous occuper maintenant, demande immédiatement une précision historique. Selon cette thèse, que dans ses dernières années Gerson reprochera avec insistance à Albert, la divinisation de l'homme pourrait être gagnée par quelques moyens naturels. Réduite à cette simple expression, elle est très voisine de la thèse bégharde, condamnée en 1311 par le concile de Vienne et ensuite par la Décrétale *Ad nostrum: Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*¹⁶, texte auquel les grands théologiens de l'époque, tels Jean de Ripa et Pierre d'Ailly, donnent encore plus d'énergie en laissant tomber la préposition *in*: la nature

seulement qu'après 1419 sa lecture du traité est devenu ouvertement critique. Gerson avait-il entretemps appris la possibilité d'un autre usage du *Speculum*? Concernant les opinions de Gerson et de d'Ailly au sujet de l'astronomie judiciaire et du *Speculum*, voir S. CAROTI, «La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento», in: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, A. 376, 1979. *Memorie*, Cl. di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII, vol. 23, p. 545–685, part. p. 629–651. Concernant l'accusation portée contre Albert de s'adonner à la superstition et aux pratiques magiques, voir L. STURLESE, «Saints et magiciens», p. 615–634 (voir note 4), et G. PIAIA, *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, 1983, p.167–196. Piaia, p. 171, cite le même texte du *Trilceogium*, mais, me semble-t-il, il prend dans cet écrit «la piété à l'égard de la foi» pour la théologie.

¹⁵ PETRUS DE PRUSSIA, *Vita b. Alberti doctoris magni ...*, in: B. ALBERTI *De adhaerendo Deo libellus. Accedit eiusdem Alberti Vita*, Anvers, 1621, p. 61–351. A la p. 128, Pierre de Prusse mentionne Gerson, qu'il appelle de Grissona, et renvoie au *Tricelogium* (G 10, 108). A la p. 111–112, il présente Albert-physicien comme un *recitator*, cette idée lui est sans doute venue de Gerson. Je ne connais aucun travail sur les sources de la *Vita*. Sans parler de nombreux manuscrits, Pierre de Prusse, dont l'écrit est de 1486–1487, a pu consulter l'editio princeps des *Opera omnia* de Gerson publiée à Cologne en 1483 par les soins de Joseph Koelhoeff et les deux éditions séparées du *Collectorium super Magnificat*, édité en 1473 à Esling et en 1474 à Cologne. Concernant le Prussien, voir Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, III, Rome, 1980, p. 252, et L. STURLESE, op. cit.

¹⁶ CLEMENTINARUM V, III c. 3, *De haereticis*. *Corpus iuris canonici*, editio Lipsiensis secunda, post Ae.L. Richter curas instruxit Ae. Friedberg, pars secunda: *Decretalium collectiones*, Leipzig, 1879 (réimpression Graz 1959), col. 1183.

intellectuelle est bienheureuse par elle-même. Malheureusement, la thèse eut quelques corollaires portant sur la morale sexuelle, ce qui fait qu'elle a toujours été combattue avec une vigueur particulière par l'inquisition¹⁷. Parmi les théologiens fréquentés par Gerson, c'est avant tout Jean de Ripa qui s'est efforcé de se démarquer, dans sa doctrine de la béatitude, de la thèse bégharde, et cela sur deux points précis: celui de la voie naturelle de l'union d'une créature intellectuelle avec Dieu, et celui de la lumière, c'est-à-dire de la grâce in-créée, ce qui revient au même. Cependant Jean de Ripa n'a fait aucun rapprochement entre l'opinion hérétique qu'il réfute, et la position des philosophes et, en particulier, celle d'Albert le Grand qu'il semble ignorer¹⁸.

Un tel rapprochement, ou plutôt une telle identification de l'erreur des Béghards avec une proposition du dominicain Jean de Monzon et une thèse d'Algazel va s'opérer peu de temps après sous la plume de Pierre d'Ailly dans le grand discours que ce théologien, alors jeune docteur, a prononcé en 1388 au consistoire devant Clément VII. Membre de la députation universitaire qui est allée chercher à Avignon la condamnation définitive de Jean de Monzon, Ger-

¹⁷ Cf. *ibid.*; A. COMBES, Jean Gerson commentateur dionysien, p. 675–678, texte de Jean de Ripa; IDEM, La théologie mystique de Gerson, II, p. 180 et note 12, p. 498–506. Gerson réduit à cette dimension les idées des béghards, des turlupins et de Marguerite Porète (Marie de Valenciennes), voir p. ex. l'épître 55 (G 2, 260, 272), *De distinctione revelationum* (G 3, 51–52), etc. Outre les travaux de A. Combes, cf. R. GUARNIERI, Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti, in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4 (1965) 351–708 (le tiré à part a sa propre pagination); D.C. BROWN, Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson, Cambridge, 1987, p. 202–204; et récemment A. DE LIBERA, Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme, Paris, 1996.

¹⁸ A. COMBES, Jean Gerson commentateur dionysien, p. 677; JEAN DE RIPA, *Lectura super Primum Sententiarum*, II: *Prologi quaestiones ultimae*, éd. crit. par A. COMBES avec la collaboration de F. RUELLO, Paris, 1970, p. 29, 13–30, 25; 52, 96–1; 67, 76–68, 86; 83, 69–86, 29; 88, 62–67; bref résumé dans F. RUELLO, La pensée de Jean de Ripa OFM, Fribourg-Paris, 1990, p. 104–105. JEAN DE RIPA, *Determinationes*. Texte critique ... publié par A. COMBES, Paris, 1957, p. 295, 1–296, 23; 353, 50–355, 89. On y lit: «2^m correlarium: quod intentio decretalis de lumine ... licet etiam de utroque posset rationabiliter intelligi magis tamen proprie de increato. (...) 3^m correlarium: quod opinio ponentium solum lumen creatum sufficere magis est propinqua Begardorum errori quam ponentium creaturam lumine increato necessario indigere. Patet ex precedentibus». Le dernier corollaire cité reprend une remarque du *Prologi* q. III, a. 1, *éd. cit.*, p. 85, 17–86, 20. Voir les analyses de P. VIGNAUX, De saint Anselme à Luther, Paris, 1976, p. 313–332, où pourtant les *Determinationes* sont passées sous silence.

son fut présent lorsque d'Ailly donna la lecture de son discours, puis il l'a utilisé à plusieurs reprises dans ses propres travaux. Or, à titre d'exercice scolaire probablement, Jean de Monzon avait effectivement soutenu qu'une pure créature rationnelle peut voir béatiquement l'essence divine grâce à ses propres moyens: *Aliqua pura creatura rationalis potest in suis puris naturalibus beatifice Dei essentiam intueri*. L'erreur, affirme d'Ailly, se lit sur la longue liste d'articles condamnés en 1277, où cependant sa forme semble légèrement atténuée: «Notre intellect peut par ses moyens naturels arriver à connaître l'essence de la Cause première». Mais, enchérit-il, l'erreur commise par Monzon est partagée par Algazel, au chapitre 5 de sa *Métaphysique*, et par les Béghards, condamnés par une Décrétale de Clément V¹⁹.

Tel est le contexte historique de la critique gersonienne de la thèse mystique portant aussi bien sur l'union avec Dieu (médiante, si l'Intellect agent est une émanation, et immédiate) que sur les moyens (naturels et surnaturels) pour l'atteindre. La formulation dite naturaliste de la thèse est reprochée aux Béghards depuis 1311, aux averroïstes depuis 1277, à Monzon et Algazel depuis 1389. Et si Gerson l'attribue finalement à Albert le Grand, c'est, me semble-t-il, à la suite d'une longue hésitation, ne souhaitant pas compter un «docteur chrétien» parmi les tenants d'une thèse condamnée, laquelle, il est vrai, sépare les chrétiens des hérétiques et des philosophes, mais aussi,

¹⁹ PIERRE D'AILLY, «Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono», in: CH. DUPLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1755, I, p. 75–129, part. p. 95a–96a. Voir *ibid.*, p. 95b (texte revu par P. KRUPA sur le ms. Paris, BN, lat. 3122, f. 21v): «Item alias fuit Parisius damnata (sc. propositio J. de M.). Unde in capitulo *De anima sive de intellectu*, inter errores Parisius dampnatos est error penultimus: *Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendum essentiam primae causae ...* Item haec propositio favet errori Algazalis, 4^o *Metaphysicae* suae dicentis quod unum de possibilibus per naturam est animam coniungi beatifice intelligentiae separatae. Item favet errori Begardorum de quo in capitulo *Ad nostrum, de haereticis in Clementina, ubi super verbo Intellectualis natura se ipsa naturaliter est beata* dicit Joannes Andreas esse contra illud Apostoli Ad Rom 6^o: *Gratia Dei vita aeterna* (Rom 6,23)». Pour l'article condamné, cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, p. 27, art 8 (211), où le texte donne *ad cognitionem*, au lieu de *ad cognoscendum essentiam*. Pour ALGAZEL, *Métaphysique*, V, 3: *de felicitate*, cf. *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, edited by J.T. MUCKLE, Toronto, 1933, p. 185–186. La Décrétale est citée plus haut, note 16. Concernant la présence de Gerson à Avignon en 1388, sa connaissance de l'affaire de Monzon et du Traité de Pierre d'Ailly, cf. G. OUY, *La plus ancienne oeuvre retrouvée de Jean Gerson: le brouillon inachevé d'un traité contre Juan de Monzon (1389–90)*, in: *Romania* 83 (1962) 433–492.

et surtout, divise les théologiens de la même Faculté. Quant au contexte doctrinal de la thèse, deux importantes discussions montrent ses intérêts et ses implications, d'une part, le débat théologique sur la possibilité de l'union déifiante *in via* et sur la nature de la béatitude *in patria*, et, d'autre part, le débat philosophique sur la félicité intellectuelle. Gerson ne perdra de vue aucun de ces trois aspects. Les enjeux de la réflexion conduite durant plusieurs années par le chancelier semblent se clarifier et gagner en profondeur et en précision.

II

Posé en passant dans les *Notulae*, le problème de l'union déifiante revient à plusieurs reprises sous la plume du chancelier, sans qu'à chaque occasion il passe à l'attaque contre les positions adverses ou considérées comme telles, sans que l'autorité d'Albert soit chaque fois engagée. Cette situation somme toute tranquille change radicalement au cours des deux dernières années de la vie de Gerson († 1429). Deux écrits de grande importance en apportent la preuve, le *Collectorium super Magnificat*, de 1427–1428, et l'*Anagogicum de verbo et hymno gloriae*, de 1428. Ce sont d'ailleurs, si je ne me trompe, les seuls écrits où Gerson mentionne par son titre le *De intellectu et intelligibili*, objet principal de sa critique, auquel il ne cesse d'opposer le *De civitate Dei* d'Augustin. Ce dernier lui sert de grille de lecture du traité albertien. L'effet d'une telle lecture a, pour tous ceux qui ont parcouru l'écrit d'Albert ne serait-ce qu'une fois, une certaine dose de comique. Mes remarques seront regroupées autour de quatre citations, dont les deux premières proviennent du *Collectorium*, et les deux autres de l'*Anagogicum*²⁰.

²⁰ Il existe une cinquième mention du *De intellectu et intelligibili*, mais elle ne s'accorde pas avec le projet du présent travail. Par l'image de *triclinium*, Gerson expose sa conception théologique de l'âme et de ses facultés; à ce propos, il oppose Hugues et Richard de St-Victor, Boèce, Augustin et Bonaventure à Albert et aux philosophes arabes, cf. *Collectorium*, VII, G 8, 295; P 4, 332 A–B: «Dicitur hoc propter Avicennam et Averroem et Platonicos, et alios quorum recitator fuit Albertus in suo *De anima* et *De intellectu et intelligibili*, discrepantes in multis a fidei pietate». S'agissant de la mystique de Gerson, on consultera, outre les travaux de Combes, S.E. OZMENT, *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of their Theological Thought*, Leyde, 1969, p. 47–83, et V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni*

Voici donc le premier texte, il provient du *Collectorium*, tr. V :

L'impassibilité de l'âme ne peut être obtenue ni ici bas, ni dans l'au-delà, sans un appui de la grâce, en accord avec ce verset de l'Épître aux Hébreux (13, 9) : *Il est bon que le coeur soit affermi par la grâce*. Par là se trouve confondue la vaine doctrine de quelques philosophes qui prétendent que par certaines initiations ou purifications sacrilèges ils sont à ce point délivrés des passions et ornés des vertus morales, qu'en sortant du corps leur âme affranchie se lèverait vers le ciel. Au témoignage d'Augustin dans le Livre X du *De civitate Dei*, Porphyre, Plotin et Apulée ont affirmé de telles choses. A la fin de son *De intellectu et intelligibili*, Albert pose une autre chose semblable²¹.

Tout d'abord, je souhaite établir ce qu'affirment les trois philosophes au dire d'Augustin et ce qui est le vrai sujet traité par Gerson, pour ensuite essayer de voir s'il y a lieu de parler d'une similitude entre la position des philosophes et cet *aliud* indéterminé que Gerson a trouvé chez Albert.

Au départ du Traité V, Gerson pose la question de savoir si, en magnifiant le Seigneur, la Vierge Marie, la plus sage et la plus vertueuse des créatures humaines, a été mue par quelques passions. Et puisque l'Écriture parle de la joie et de la tristesse du Christ et de la Vierge Immaculée, comment expliquer le fait que ces deux personnes, jamais souillées par un péché, ont cependant été soumises à la pression des sentiments²². Le problème est, semble-t-il, purement théologique et il est posé comme tel. Cependant, la première réponse

Gerson, Rome, 1994, part. p. 127–136, où sont pris en compte tant le *Collectorium* que l'*Anagogicum*.

²¹ JEAN GERSON, *Collectorium*, V (G 8, 247; P 4, 296 B) : «Impassibilitas animae nec in via potest haberi nec in patria sine stabilimento gratiae, iuxta illud: *Bonum est gratia stabilire cor* (Hebr 13,9). Confunditur in hoc (...) philosophantium nonnullorum vanitas praesumentium per teletas seu purgationes aliquas sacrilegas sic a passionibus absolvi et virtutibus ornari (armari *Du Pin*) moralibus quod in exitu corporis (mortis *Du Pin*) anima libera scanderet caelum, qualia dixerunt Porphyrius, Plotinus et Apuleius, teste Augustino, libro X *De civitate Dei*. Ponit et aliud simile Albertus in fine *De intellectu et intelligibili*». Concernant l'ouvrage, voir A. COMBES, La théologie mystique de Gerson, II, p. 572–613. Dans sa question sur la félicité ultime où il analyse les opinions des anciens, Pierre d'Ailly ne se montre jamais aussi méprisant que Gerson pour les philosophes, cf. M. CHAPPUIS, Le traité de Pierre d'Ailly sur la Consolation de Boèce, Qu. 1, Amsterdam-Philadelphie, 1993, p. 1*–188*.

²² Cf. JEAN GERSON, *Collectorium*, V, (G 8, 239 et 243; P 4, 290 B et 293 B) : «...quam (beatissimam Virginem) praesupponimus nullo unquam fuisse peccato foedatam, nec veniali, nec originali, nec actuali.»

proposée par Gerson ne l'est pas, car, en abordant la question des passions de Marie, il s'attaque à leur rôle dans la spiritualité, dans le projet moral des philosophes, dans l'effort de ceux-ci pour s'unir à Dieu. Gerson abandonne donc la théologie pour la philosophie. Puis, en cours de route, il abandonnera aussi la philosophie pour le moralisme et la réprimande. En s'attaquant ainsi aux stoïciens – car selon eux la vertu, qui est la fin de la sagesse, équivaut à l'impassibilité – Gerson ridiculise la prétention humaine à l'impassibilité :

En effet, les passions n'atteignent nullement le sage, selon les stoïciens, dont de nombreux chrétiens, surtout des anachorètes, ont suivi la doctrine sur ce point précis, en affirmant que, s'il est parfait, l'homme vertueux n'est enclin à rien d'une manière passionnée. Bien au contraire, il atteint l'impassibilité à l'égard des choses du corps, tant dans le concupiscible, que dans l'irascible. Et ils dirigeaient leurs efforts vers cette fin. Les *Collations des Pères* (de Cassien), Climaque dans la *Scala triginta graduum* le révèlent. Mais le texte de l'Évangile va en sens contraire. Il raconte que la Vierge a souffert lorsqu'elle était à la recherche de son fils ...²³

Cette première déclaration commence à clarifier la situation du naturalisme dénoncé dans le texte principal: il s'identifie avec la sagesse stoïcienne, à laquelle semblent aspirer également des anachorètes chrétiens. Par ce rappel de l'histoire, Gerson voudrait mettre en garde son disciple et son lecteur contre l'*apatheia* stoïcienne, impossible à atteindre ici bas, où même Jésus et sa Mère ont été exposés à la pression des passions. Nous observons donc que dès le début, Gerson,

²³ Ibid. (G 8, 239; P 4, 290 B): «Passiones vero non cadunt in sapientem secundum Stoicos, quorum in hoc doctrinam multi christiani, praesertim anachoretæ, secuti sunt dicentes virtuosum, si perfectus est, ad nihil passionaliter affici, immo consequitur impassibilitatem ad res corporeas, tam in concupiscibili quam irascibili, et ad hunc finem suas dirigebant intentiones. Et hoc ipsum *Collationes Patrum* et Climacus [et Bernardus] in *Scala triginta graduum*, manifestant. Sed in contrarium est textus Evangelii narrans ipsam doluisse dum quaesivit Filium ...». Cf. S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, IX, IV, éd. CCSL, 47, Turnhout, 1955, p. 251, 4–12: «Has ergo perturbationes siue affectiones siue passiones quidam philosophi dicunt etiam in sapientem cadere ... Aliis autem, sicut Stoicis, cadere ullas omnino huiusce modi passiones in sapientem non placet ...». Dans le texte de Gerson, il faut lire peut-être «Climacus in *Scala triginta graduum* et Bernardus»; voir sur ce point l'*Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, attribué à Gerson par Combes et Glorieux, contesté par Lieberman; le feuillet en question est édité par A. COMBES, *Essai*, I, p. 652–664, avec un long commentaire, et dans Ioannis Carlerii de Gerson *De mystica theologia*, edidit A. COMBES, Lugano, 1958, p. 219–220. Pour les *Collations* de Jean Cassien, voir PL 49, 477–1328, et pour l'ouvrage de Jean Climaque, PG, 88, 691–1164.

en traitant des doctrines et des philosophes, ne le fait pas en philosophe, mais en théologien, en homme religieux qui dit rapidement, *sub compendio*, les choses qu'il croit justes, sans jamais oublier qu'il s'adresse aussi aux gens simples. S'il est tranchant, c'est parce que la vérité théologique l'exige.

Une nouvelle déclaration élargit sensiblement le premier groupe des philosophes.

L'impassibilité de l'âme ne peut pas être acquise par l'activité humaine, ni par les vertus morales dont parlent les philosophes. De cette manière, la loi de la chair, que l'on appelle *fomes*, est, d'après les théologiens, installée à l'intérieur. Cette loi peut être tenue quelque peu en respect par une habitude contraire, mais elle ne peut pas être arrachée. Ceux qui s'efforcèrent d'aller contre furent victime de leur présomption d'esprit plutôt qu'il n'atteignirent leur but, qu'il fussent philosophes Stoïciens, ou Platoniciens, ou encore, ce qui est plus étonnant, Épicuriens, quand ils promettaient de conduire à la volupté de la sérénité en se débarrassant des désirs ou passions et en ne leur apportant aucune action mauvaise, c'est-à-dire aucun aliment des passions²⁴.

Le groupe des philosophes mis ainsi en question est finalement composé des stoïciens, des platoniciens et des épicuriens. Aux yeux de Gerson, ces trois écoles ont en commun la même conviction fondamentale que par certaines pratiques purgatoires et certains exercices – *per humanam industriam* – le sage puisse arriver à un état où il ignorera les passions (*apatheia*), à une sérénité d'esprit (*ataraxia*), soit enfin à un état de divinisation. Hélas, cette conviction des anciens est balayée d'un revers de main au nom de la foi chrétienne, tout d'abord parce qu'ici bas l'impassibilité n'était même pas accordée à Jésus et à sa mère et ensuite, parce que l'impassibilité résulte de la domination totale de l'esprit et de la raison sur le corps, comme le supposaient bien les philosophes, mais cette domination n'est possible

²⁴ JEAN GERSON, *Collectorium*, V (G 8, 246: P 4, 295 D–296 A): «Impassibilitas animae per humanam industriam non potest acquiri neque per virtutes consuetudinales a philosophis positas. Lex itaque carnis, quae fomes dicitur, semper introrsus haeret secundum theologos. Quae lex compesci paulo minus potest assuefactione contraria, non evelli. Satagentes in oppositum praesumptione spiritus sui prostrati sunt potius quam devenerunt ad intentum suum, sive fuerunt philosophi Stoici, vel Platonici, vel quod mirabilius est Epicurei, promittentes ad hanc deducere serenitatis voluptatem, *detrahendo cupiditatibus* seu passionibus, *non illis adjiciendo* malitiam vel fomentum». Je signale pour les Epicuriens une allusion à Sénèque, *Ad Luc* 21, 7–8–9. En 1423, Gerson a déjà cité le même passage dans son *Dialogus de coelibatu clericorum*, voir P. GLORIEUX, 10, p. 163; cf. l'édition de N. GREVY-PONS, *Célibat et nature, une controverse médiévale*, Paris, 1975, p. 187, 758–760.

que dans les corps ressuscités: *in resumptis corporibus*. Enfin, parce que le salut est accordé dans la foi qui purifie les actes et les vertus. Or, on n'a pas besoin de l'impassibilité de l'âme dans cette vie pour pouvoir obtenir la félicité éternelle, accessible, par le baptême et le martyre, aux plus grands pécheurs. Sans Jésus-Christ, personne ne comprend cette grâce et cette purification spirituelle, comme personne ne peut l'avoir sans Jésus-Christ²⁵.

En homme croyant et pieux, Gerson ne suppose pas qu'il puisse exister une morale (une doctrine et une pratique) qui ne vise pas exclusivement le salut éternel, une morale qui a pour fin le bonheur de l'homme ici-bas. Il ne suppose pas non plus qu'il puisse exister une perspective du salut hors de la foi chrétienne. L'assurance de la foi lui permet donc d'admettre les passions comme une donnée de la condition humaine. Au-delà de cette situation existentielle, il y a encore la grâce accordée librement par celui qui en dispose selon son bon vouloir: *qui eam cui vult et quam cito vult communicat*, ce qui ruine toute morale purement humaine. Vu dans cette perspective, le désaccord entre Gerson et les philosophes apparaît comme privé du caractère philosophique, et même théologique, au sens profond de ce terme. Il s'agirait plutôt d'un conflit entre le sentiment religieux de Gerson et l'enseignement moral des philosophes, Gerson refusant de comprendre ce qui ne se range pas sous le *iugum suave* de la foi. De ce refus ou de cette impossibilité de comprendre vient la réprimande qu'à quinze siècles de distance le chancelier moribond fait aux écoles philosophiques de l'Antiquité.

Sachant cela, on comprend mieux le sens de la citation scripturaire, coupée par Gerson, dans le premier des textes cités. J'en donne maintenant la phrase complète: «Ne vous laissez pas égarer par des doctrines diverses et étrangères: car il est bon que le coeur soit af-

²⁵ *Collectorium*, V (G 8, 246–247; P 4, 296 A): «Impassibilitas animae tanto proximius habetur, ceteris paribus, quanto spiritus et ratio fuerint in suis actibus bonis et habitibus fortiores. Deducitur hoc ex eadem causa qua (quae P) ponitur impassibilitas (plenitudine dominationis P) beatorum in resumptis corporibus, quae consurgit principaliter ex plena dominatione spiritus et rationis supra corpus. – Impassibilitas animae non requiritur in hac vita pro prosecutione felicitatis aeternae. Manifestat haec gratia Dei tamquam *iugum suave et onus leve* (Math 11,30), quae pessimos subito et *inveteratos dierum malorum* (Dan 13,52) iustificat et per baptismum vel martyrium provehit ad caelos. Hanc non intellexerunt gratiam et purificationem spiritus homines ulli (illi P) sine Christo, sicut nec haberi potest sine Christo qui eam cui vult et quam cito vult communicat. Patuit in illo latrone benedicto comite suo in passione et regno» (cf. Luc 24,40–43).

fermi par la grâce, non par des aliments qui n'ont été d'aucun profit à ceux qui en usèrent». Le bon aliment n'est offert que par la foi chrétienne; les trois doctrines philosophiques et une opinion albertienne, dont on ne devine pas encore le sens, ne profitent à personne. Finalement, c'est donc au nom de sa foi que Gerson condamne non seulement les pratiques purgatoires des anciens, mais aussi toute aspiration des philosophes à la perfection morale.

Nous savons déjà à peu près en quoi, selon Gerson, consiste la thèse de la mystique naturaliste attribuée aux philosophes, mais nous ne savons pas encore pour quelle raison le nom d'Albert le Grand accompagne celui des anciennes écoles. Les textes suivants nous aideront à le comprendre. Le premier d'entre eux appartient au tr. VII du *Collectorium*, à une suite de propositions ayant pour sujet la connaissance expérimentale de Dieu: *experimentalis Dei perceptio*, autrement dit la connaissance unitive ou défiante²⁶. Une page seulement le sépare de la belle trouvaille gersonienne concernant l'accord entre Augustin (*De Trin.*, VIII, III 4) et Denys sur la méthode d'*agalma*, sur laquelle je reviendrai plus tard. Dans l'extrait suivant, le chancelier ne critique pas Albert, il se sert de son texte pour montrer sur quelle base s'appuie la notion de pureté de l'intelligence chez les chrétiens et les païens:

Le quatrième mode (de la connaissance expérimentale de Dieu) s'accorde parfaitement avec l'opinion d'Augustin. C'est celui qu'il a suivi dans ses *Confessions*, voire dans presque tous ses livres, et même avec sa mère, qui était sans instruction, lorsqu'ils s'entretenaient tendrement à la fenêtre. Il estimait donc que la pieuse mère était capable de ce genre d'abstraction philosophique, comme on l'apprend dans son livre II du *De ordine* où il se propose de montrer que tout enseignement philosophique est issu régulièrement de l'amour, en premier lieu la grammaire, puis la logique, et conséquemment les autres disciplines suivant leur ordre. En effet, l'amour fut la cause de la vie en société pour laquelle le langage est nécessaire. Mais le langage ne suffit qu'à condition que la raison soit bien instruite, selon la démonstration établie dans le même livre, bien qu'il ait exagéré en louant Pythagore, comme Augustin lui-même le confesse humblement dans les *Rétractations*. Ce quatrième mode est si réputé chez les philosophes qu'ils disent que, sans lui, l'homme est incapable de savoir vraiment, c'est-à-dire de comprendre

²⁶ Concernant l'*experimentum*, l'*experimentalis Dei cognitio* et ses rapports avec la scolastique, voir *Collectorium*, VII (G 8, 305–316; P 4, 342–352), on ne considère ici qu'un seul mode (sur six) de cette science expérimentale. Voir aussi V. LAZZERI, op. cit., p. 133–136.

profondément quoi que ce soit. En effet, c'est ce qu'a dit Albert dans son *De intellectu et intelligibili*, montrant dans un long développement les opinions des philosophes anciens, et même des idolâtres, qui faisaient usage des initiations, des pratiques théurgiques et des purifications. Augustin les mentionne dans le Livre X du *De civitate Dei* où il argumente contre eux²⁷.

La quatrième manière de connaître Dieu de façon expérimentale implique, selon Gerson, une purgation de la faculté intellectuelle: *per intelligentiae depurationem*²⁸. En effet, le texte gersonien oppose deux conceptions de la pureté de l'intelligence créée, l'une chrétienne, l'autre païenne. Selon la première, cette pureté s'acquiert de l'intérieur; selon la seconde, elle s'acquiert par les pratiques rituelles; celle-là est accessible aux âmes simples, mais dévotes, celle-ci est partagée par des philosophes et des idolâtres. Nous retrouvons donc la même ligne de partage, celle qui ne sépare pas une école philosophique de l'autre, mais la foi chrétienne de la raison des philosophies, et nous retrouvons à nouveau Albert dans son rôle de porte-parole de ces derniers.

Il reste la question principale: peut-on affirmer avec Augustin que cette connaissance expérimentale de Dieu nous soit accessible,

²⁷ *Collectorium*, VII (G 8, 314–315; P 4, 346 C–D): «Quartus modus maxime congruit proposito Augustini secundum quem processit in suis *Confessionibus*, immo in omnibus pene libris suis, etiam cum simplice matre sua, dum *colloquerentur valde dulciter ad fenestram*. Deputabat itaque matrem devotam talis abstractionis philosophicalis esse capacem, prout colligitur ex libro suo 2^o *De ordine*, dum vult deducere quod omnis philosophica traditio ordinate processit ex amore, primo grammatica, deinde logica, et consequenter suo ordine de reliquis. Amor enim causa fuit humani convictus ad quem loquela requiritur, nec sufficit nisi polita sit ratio secundum deductionem illic positam, quamvis in laudem Pythagorae nimius fuerit, ut idem in *Re-tractionibus* fatetur humiliter Augustinus. Modus iste tantum reputatus est a philosophis, ut dicerent absque illo non posse hominem quidquam scire proprie vel intelligere. Ita enim posuit Albertus in suo *De intellectu et intelligibili*, deducens per longum processum positiones philosophorum antiquorum, immo et idolatrarum, qui teletis et theurgicis positionibus et purgationibus utebantur, quorum meminit Augustinus, V^o *De Trinitate* [= X *De civitate Dei*] disputans contra eos». Voir AUGUSTIN, *Conf.*, IX, x 23 (éd. CCSL, 27; L. VERHEIJEN, Turnhout, 1981, p. 147, 1–8; PL 32, 773–774); *De ord.*, II, 1 (sur Monique); II, 35–44 (sur le *convictus* et l'ordre des disciplines); II, 54 (Pythagore), respectivement dans l'édition CCSL, 29, 2; W.M. GREEN, Turnhout, 1970, p. 106–107, 127–131, 136; *Retr.*, I, 3, 3 (CCSL, 57; éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, 1984, p. 13, 41–44; BA, 12, p. 288); *De civ. Dei*, X, ix, 1–xii, 1, xxvii et ss. (CCSL, 47, Turnhout, 1955, p. 281–286, 301–303; cf. Bibliothèque Augustinienne, 34, p. xx, 618–622, Notes complémentaires 76–77).

²⁸ JEAN GERSON, *Collectorium*, VII (G 8, 313; P 4, 345 C).

et qu'elle s'obtienne sans aucune dévotion spéciale: *si fieri potest absque devotione?* D'après Gerson, c'est une évidence, c'est un fait établi: *Constat ita posse quia communis est ad omnem cognitionem de rebus habendam per rationem.* En fait, il y a deux manières de connaître Dieu. La première, c'est la dévotion, alors que la seconde est propre à la philosophie et la théologie, car les deux font usage de la négation et de l'abstraction. Cette abstraction aristotélicienne, maintes fois formulée en des termes similaires par Gerson, est présentée ici comme une technique du sculpteur de l'*agalma*: il enlève les *accidens* et purifie les concepts pour arriver à l'unité de l'espèce, à la simplicité d'une quiddité que signifient les termes transcendants²⁹.

Et Albert dans tout cela? Quatre choses sont à noter. Premièrement, Gerson ne lui reproche rien, il le place seulement dans un contexte défavorable, parmi les païens et les idolâtres, comme si Albert avait souhaité remplacer l'abstraction par des rites purificateurs. Deuxièmement, à la suite de son développement, Gerson établit contre Albert et les païens une des «deux vérités» qui achèvent ses considérations sur la voie expérimentale. La voici: *Experimentalis Dei perceptio cognitionem intelligentiae purae praecedentem non requirit nec sequentem.* En conséquence, les pratiques purificateurs des païens, rapportées par le *De intellectu*, sont superflues et privées de sens³⁰. Troisième-

²⁹ Ibid. (G 8, 315–316; P 4, 347 B): «Restringeretur (-itur G) autem sermo noster ad duos modos quibus potest per abnegationem vel ablationem (oblationem G et P) cognosci Deus. Unus est fidelis et simplex devotio; alius est philosophica seu theologica intelligentiae depuratio. Sic enim a dispersione semper fit resolutio ad unitatem, sicut a pluralitate singularium vagorum, ut hoc ens, hoc bonum, cum involucris accidentium loci et temporis, hic et nunc, fit resolutio ad unitatem speciei et consequenter ad quidditates simplicissimas, quas signant termini transcendentes; correspondent autem vocibus ad extra conceptus naturaliter significantes secundum quos sumebatur olim suppositio naturalis». L'«ablatio» est chez Gerson un terme technique, d'ailleurs emprunté à Denys.

³⁰ Ibid. (G 8, 316; P 4, 347 B–C): «Colligimus ex his duas pro fundamento veritates. Prima (...) Apparet per indirectum, quoniam haec intelligentia paucissimis convenit, theologiam vero mysticam dicit Dionysius communem esse christianorum. Altera veritas: experimentalis Dei perceptio potest in simplicibus per devotionem obtineri quandoque facilius quam per litteratos». La seconde vérité est au même titre anti-païenne et anti-albertienne. La théologie mystique est la science commune des chrétiens parce qu'il y a une autre science de Dieu que possèdent les philosophes, cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysii Mist. theol.*, I (éd. Colon., 37, 2, p. 7–11). Dans le même *Collectorium*, VII (G 8, 304), Gerson propose un équilibre entre la philosophie et la piété, mais il ne prend en considération que la philosophie qui est accompagnée de la piété chrétienne, ce qui exclut la morale païenne, et la simplicité qui ne cherche ni à éclairer les autres, ni à recevoir des révélations.

ment, il est vrai que l'abstraction est «fameuse» parmi les philosophes et que l'ouvrage d'Albert en est un excellent témoin. Cependant, s'agissant des «idolâtres» énumérés par Gerson, Albert mentionne le nom de Platon (dix fois), d'Apulée (II, I, 10), de Porphyre (I, II 2), des platoniciens (I, I, 8); il mentionne aussi trois fois Hermès Trismégiste, mais Gerson ne semble pas le compter parmi les idolâtres. En soi, la chose n'est pas grave, car un quart de siècle plus tôt, en 1402, Gerson lui-même voulant prouver l'existence des démons a fait appel aux mêmes philosophes: *elevatissimi philosophorum, Hermes Trismegistus, Plato et omnes doctrinae suae sectatores, Apuleius, Porphyrius et ceteri. Hoc* (sc. existence des démons) *libri ab eis editi, hoc liber De civitate Dei ab Augustino palam edocent*³¹. Mais, depuis, les temps ont changé. Enfin, Albert rappelle les supplications et les prières instituées par des philosophes pour recevoir la lumière de l'intellect agent³². Comme on le voit, la confrontation du *De intellectu et intelligibili* avec le *De civitate Dei* a provoqué une réorientation complète de la perspective historique du débat et de son vrai enjeu spéculatif car, sous l'influence d'Augustin, une analyse de la théorie gréco-arabe de l'intellect a été réduite à l'introduction en contrebande des idéologies et des rites païens. Gerson a donc eu une lecture très personnelle de l'ouvrage du Colonais.

III

Il serait pourtant erroné, me semble-t-il, de continuer cette réflexion en suivant le schéma trouvé jadis par Combes d'une opposition entre la thèse chrétienne de Denys et la thèse «naturaliste» des philosophes arabes. Ce n'est pas sur ce terrain que Gerson s'oppose à Albert-*recitator*, car, s'il avait souhaité trouver chez celui-ci quelques textes «chrétiens» au sujet de la divinisation, il les aurait trouvés avec une relative facilité, car ces textes existent³³. Il s'agit donc d'une tout autre chose qu'il nous faudra découvrir maintenant.

³¹ *De erroribus circa artem magicam*, prima consid. (G 10, 78; P 1, 211 A).

³² Dans le texte cité à la note 34, ALBERT LE GRAND, *De int. et intellig.*, II, 9, (JAMMY, 5, 259b; BORGNET, 9, 516a). Les quatre purifications traitées au chap. 10 du même Livre II n'ont rien en commun avec les initiations et les théurgies; ce sont les états de l'intellect, cf. le texte cité à la note 59.

³³ H.-TH. CONUS, «Divinisation: Albert le Grand», in: *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris, 1957, c. 1421–1426. Il est à noter qu'en s'occupant du *De intellectu et intelligibili*, Gerson passe sous silence le commentaire albertien de la *Mystica theologia*

Plaçons-nous en 1428. Depuis un certain temps déjà, depuis au moins 1426, un dialogue réel s'est installé entre le vieux chancelier et l'auteur du *De intellectu et intelligibili*, comme si cet écrit exerçait une attirance continue sur son lecteur tardif. En effet, en rédigeant son *De causa finali*, mais surtout son *Collectorium super Magnificat* et son *Anagogicum de verbo et hymno gloriae*, le chancelier pense à cet aboutissement de la mystique qu'est la déification de l'homme. Il a devant lui les écrits dionysiens. Mais il a aussi le *De intellectu* d'Albert comme un projet, ou même un contre-projet de cette même déification. Il les confronte et, en conséquence de cette confrontation, il rejette l'écrit d'Albert non pas à cause de la médiocrité du texte et du projet mystique qu'il contient, mais parce qu'il lit Albert à travers le *De civitate* et le comprend comme un rapport des pratiques magiques des *antiquissimi philosophorum* et des idolâtres écrit à la manière païenne, donc par un presque non-chrétien. Les deux projets ne s'excluent pas tout à fait; ils s'opposent, mais cette opposition se place exclusivement sur le plan religieux. Le texte suivant – il provient de l'*Anagogicum*, III, 6 – montre à deux reprises la possibilité d'un accord entre les deux desseins. Cependant, un tel accord est rejeté définitivement et avec sévérité:

Au même endroit dans le *De intellectu et intelligibili*, Seigneur Albert dit que l'avant-dernière élévation dans le retour de l'âme à Dieu consiste en ce qu'elle est élevée au dessus de l'ici et du maintenant, c'est-à-dire au dessus de l'espace et du temps. Puis il pose l'assimilation dans l'union avec Dieu qu'il appelle *occasus alterius vitae*. En cela il serait d'accord avec Denys, s'il attribuait un tel don dans le Jésus-Christ notre Seigneur à la grâce divine, car le Christ lui-même est la porte, la voie, le guide et le véhicule menant à cet *occasus*, comme chez Boèce la Philosophie le chante de Dieu: *Principium, rector, dux, semita, terminus idem*. En outre, s'accorderaient avec Denys plusieurs choses qu'avance Albert au sujet de l'intellect agent qui opère la conjonction avec «la lumière des intelligences». C'est pourquoi il dit: «Beaucoup de ceux qu'on nomme philosophes ont ordonné plusieurs supplications et prières». Ceux-là furent

de Denys. Concernant ce dernier, voir la belle et importante étude du P. É.H. WEBER, «L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie mystique de Denys le ps.-Aréopagite», in: *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, hrsg. von G. MEYER/A. ZIMMERMANN, Mayence, 1980, p. 409–439. En fait, Gerson, qui s'em-ploie à briser «la théologie philosophique» ou «de l'intellect» d'Albert et à bloquer la voie de «communication entre la philosophie et la théologie», mises en avant dans des études d'Alain de Libera, pose à l'historien la question de la cohérence entre cette théologie-là et la théologie chrétienne dans les écrits albertiens.

sans doute des magiciens et des idolâtres qui croyaient purifier les âmes par initiations exécrables et démoniaques pour pouvoir prophétiser et faire des miracles. On lit à leur propos chez Augustin, dans le *De civitate Dei*, livres du VII jusqu'au X, et par la suite dans quelques autres chapitres. En effet, Satan lui-même, qui veut être adoré comme Dieu, imite souvent, ou feint d'imiter les vrais rites et manières de sacrifier à Dieu par les prières, les jeûnes, la chasteté et les purifications. Quant à nous, nous offrons le sacrifice de gloire à Dieu seul ...³⁴

Gerson regarde les deux projets comme une doctrine du retour de l'âme à Dieu, ce qui constitue déjà une interprétation de la pensée albertienne faite à la lumière du chapitre final du *De intellectu et intelligibili*. A ses yeux, deux possibilités d'un accord se dessinent. Dans le premier cas, il s'agit de l'abstraction, à laquelle Gerson est très attaché et qu'il nomme souvent *agalma*, et de l'assimilation même de l'âme à Dieu, qu'il désigne par le nom d'*occasus*, considéré à la fois comme étant d'origine dionysien et comme synonyme du *caducum* albertien. Ce qui, en revanche, sépare Albert de Denys, c'est l'absence de toute perspective chrétienne dans son projet. Dans le second cas, l'accord aurait pu se faire grâce à la théorie de l'intellect agent et de ses opé-

³⁴ *Anagogicum*, partitio III (G 8, p. 554; P 4, 550 D–551 A): «Ponit dominus Albertus ubi prius, *De intellectu et intelligibili*, penultimum ascensum in reditu animae ad Deum quod efferatur supra hic et nunc, hoc est supra continuum et tempus. Deinde ponit assimilationem in unione cum Deo quam vocat «occasum alterius vitae»; consonans in hoc beato Dionysio, si divinae gratiae munus tale tribuisset in Christo Jesu Domino nostro, quia ad hunc occasum ipse Christus est ostium, via, ductor et vehiculum, quemadmodum de Deo apud Boethium canit Philosophia: *Principium, rector, dux, semita, terminus idem*. Consonarent insuper multa quae praemittit Albertus de intellectu agente cum «luminibus intelligentiarum» se coniungente, unde inquit: «multi vocati philosophi ordinaverunt multas supplicationes et ordinationes (= orationes)». Illi certe fuerunt magici et idolatrae qui per teletas execrabiles et demoniacas arbitrantur animas purgari ad prophetias et miracula facienda. De quibus habetur apud Augustinum *De civitate Dei* a septimo <libro> usque ad decimum, et consequenter in aliis quibusdam capitulis. Ipse enim Satanus qui coli vult ut Deus imitatur saepe vel imitari fingit veros ritus et modos sacrificandi Deo per orationes, per ieiunia, per castitatem et purificationes. Nos autem soli Deo sacrificium laudis offerimus et ad sanctos angelos suos hominesque beatos tamquam intercessores et administratores spiritus propter electos supplicamus». Pour Boèce, cf. *Consol. phil.*, III, 9m (éd. Tester, p. 274, 28, où on lit *vector*, au lieu de *rector*). Le texte d'Albert cité, *De int. et intellig.*, II, I, 9, est corrompu; voici le même passage dans l'édition de Jammy, 5, 259b (BORGNET, 9, 516b): «Et haec est irradiatio de qua multum locuti sunt philosophi, et ordinaverunt propter illam supplicationes et ordinationes». Deux autres citations proviennent du Livre II, 12 (JAMMY, 5, 261b et 262b; BORGNET, 9, 520b). Voir aussi note 32. Concernant l'*Anagogicum*, cf. A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson*, II, p. 614–650.

rations, mais cela n'a pas été possible en raison du fait que cette activité intellectuelle concerne les magiciens et les idolâtres, donc le monde privé de la grâce divine.

Depuis le *Collectorium*, nous connaissons déjà tous les points précis qui rendent impossible la rencontre entre Gerson, Albert et Denys. Tous, sauf un: l'assimilation nommée *occasus* dans un cas, *caducum* dans l'autre. Gerson en parle dans le même *Anagogicum*, à l'endroit où il montre sa connaissance du projet albertien de l'union déifiante et où, encore une fois, il le sanctionne au nom d'Augustin:

Lorsqu'exalté dans le verbe de gloire, l'esprit rationnel s'avance sur le chemin de la connaissance de Dieu, il défaille et tombe enfin dans l'*occasus* (*deficit et cadit in occasum*), selon l'opinion des philosophes, surtout des platoniciens, qu'Augustin reproduit et condamne dans son *De civitate Dei*. Cependant Albert développe cette position dans son *De intellectu et intelligibili* à partir des paroles des philosophes, abandonnant la piété et la foi. Qu'on lise en particulier le chapitre dernier où, en guise de conclusion, il affirme que l'esprit doit progresser de connaissance en connaissance jusqu'à ce qu'advienne l'assimilation à la Cause Première. S'il devient substance et se forme en elle, il n'aura plus besoin des organes pour pouvoir contempler. Et ici a lieu, dit-il, «la chute de l'autre vie, vie immortelle» (*caducum alterius vitae immortalis*). Bien que ces choses et d'autres pareilles semblent exprimées avec profondeur et élégance par les philosophes et les idolâtres, elles sont cependant impossibles, interdites et condamnées par plusieurs articles parisiens. C'est pourquoi, après avoir quitté les infidèles, passons aux fidèles, même simples, pourvu qu'ils soient fondés et enracinés dans la foi, l'espérance et la charité. Parmi eux nous trouvons de nombreux martyres et anachorètes³⁵.

³⁵ Ibid. (G 8, p. 551; 4, c. 548): «Excelsus in verbo gloriae spiritus rationalis procedendo ad Dei cognitionem tandem deficit et cadit in occasum secundum positionem philosophorum, maxime platoniorum, quam recitat et reprobat Augustinus in suo *De civitate Dei*; quam insuper Albertus explicat in suo *De intellectu et intelligibili* ex dictis philosophorum dimittendo pietatem fidei. Legatur in speciali caput ultimum ubi concludendo dicit quod spiritus debet procedere de cognitione in cognitionem usquequo fiat assimilatio ad Causam primam, in qua si *substantificetur* et *formetur*, iam non indigebit organis in sua contemplatione. Et hic est, inquit, *caducum alterius vitae immortalis*. Quamvis ista et similia videantur alte et speciose dicta per philosophos et idolatras, sunt tamen impossibilia et per multos articulos Parisienses prohibita et excommunicata. Propterea dimissis infidelibus transeamus ad fideles, etiam simplices, dummodo fundati sint et radicati in fide, spe et charitate, quales invenimus fuisse martyres et anachoretas plures».

La critique s'est faite routinière, presque obsessionnelle depuis le premier texte cité où la thèse albertienne est appelée *aliquid aliud simile* par comparaison à l'enseignement des païens. Cette critique ne nous intéresse plus. Ce qui, en revanche, frappe dans les deux derniers textes, c'est l'insistance avec laquelle Gerson revient à la fois sur le dernier chapitre du *De intellectu*, cité à deux reprises, et sur la «chute mystique», la défaillance dans l'union déifiante, sur laquelle il revient aussi deux fois dans ses critiques d'Albert. Il la nomme *defectio*, *occasus* et *occubitus*. Cette synonymie vaut également pour les verbes *deficere* et *cadere*. A un moment, en citant Albert, Gerson utilise un de ces synonymes de *caducum*, car là où Albert écrit «*caducum alterius et immortalis vitae*», Gerson, qui lit simultanément Denys et Albert et les compare, comprend «*occasus alterius vitae*»³⁶. Concernant ce point délicat, Gerson va jusqu'à abuser du nom de Denys l'Aréopagite en lui attribuant le propos qui suit:

Respondet beatus Dionysius quod in occasu et occubitu et defectione, ineffabilibus et ignotis anima coniungitur ineffabiliter et ignote. Et iterum ait: Partitis alteritatibus, et concupiscentiis, curisque inclusis, et supermundane explicitis, nos in divinam monadem congregamur. Propterea vocat defectionem hanc unionem super mentem.

Cependant les trois mots, *occasus*, *occubitus* et *defectio* n'appartiennent pas au texte dionysien, ni à aucune de ses traductions³⁷.

Et pourtant, c'est sur la base du vocabulaire latinisé de Denys que le chancelier a opéré un rapprochement remarquable entre Albert et Denys, comme on a pu le voir. En fait, Gerson connaît bien et lit souvent le *De intellectu et intelligibili* d'Albert. C'est donc dans ce texte qu'il a rencontré l'idée de la «chute» mystique, ce *caducum* qui se produit au moment le plus sublime de l'union déifiante *in via*, qu'Albert, au grand scandale de Gerson, attribue aux philosophes. Je rappelle donc le texte d'Albert connu de Gerson:

Sed (forma) divina fit per intellectum assimilantem et eum qui vocatur divinus; igitur sic reducta confert esse divinum et operationem divinam. Substantia autem habens esse divinum et operationem non indiget ali-

³⁶ Voir texte de la note 34. Cf. *Anagogicum*, G 4, 550, position de Gerson: «semper fit occasus vel defectio ad superlativum gradum»; G 4, 551, position rejetée d'Albert: «deficit et cadit secundum positionem philosophorum».

³⁷ *Anagogicum*, III, 4 d (G 8, 552; P 4, 549 C). Texte cité d'après A. COMBES, La théologie mystique de Gerson, II, p. 637–638, qui distingue aussi la partie qui revient à Denys. Grâce à M. É. JEAUNEAU, j'ai pu contrôler sur le CD-Rom le vocabulaire des traductions latines de Denys et celui du *Periphyseon* de Jean Scot.

quo, ergo anima sic reducta [de] sensibilibus et materia corporum non indiget, eo quod materialia et instrumentalia organa non accepit secundum naturam nisi ad hoc, ut ad esse divinum reduceretur. Stat igitur substantiata et formata in esse divino *et operatione* perfecta. Et hoc vocaverunt philosophi caducum alterius et immortalis vitae per quam vere probatur animae humanae immortalitas³⁸.

Il est fort probable que le mot *caducum* vienne, comme le suggère Albert le Grand, d'une source arabe ou d'une traduction arabo-latine que j'ignore. Tout comme Gerson-lecteur d'Albert, je me contenterai donc du sens premier du verbe *cado* (tomber, choir, disparaître) et de ses dérivés, l'adjectif *caducus* et le substantif *caducum*. Mais Albert suggère que «la chute» est liée à l'immortalité et qu'elle démontre l'immortalité de l'âme humaine. Je ne connais qu'un seul auteur qui peut être mentionné à ce propos, Alain de Lille. Selon Alain, la philosophie par un changement déifiant transforme les choses terrestres en célestes, l'homme en Dieu et ce qui est voué à la perte en immortel. L'idée générale est donc assez proche du texte albertien. Le *De planctu naturae* évoque en ces termes cette déification philosophique³⁹:

Hec (sc. sapientia) in celeste terrenum, in immortale caducum, hominem in deum deifice imitationis auctoritate conuertit.

Mais Albert ne cite presque jamais Alain de Lille.

Toutefois, si Albert est le seul auteur scolastique que Gerson cite pour ce petit mot *caducum* et dans le contexte où il traite de l'union déifiante et cependant défectueuse, et si, toujours dans le même contexte doctrinal, Gerson attribue à Denys les synonymes de *caducum*, c'est parce qu'ou bien il déguise une idée empruntée au *De intellectu* en une idée dionysienne, ou bien, ce qui est le cas, parce qu'il compare une idée similaire trouvée chez les deux auteurs, Albert et Denys. Élaborée à partir de cette comparaison, l'idée porte dans l'*Anagogicum* le nom d'union imparfaite, défectueuse, défailante (*unio defectiva*). Elle lui est devenue si familière qu'il en a fait un jeu de mots:

³⁸ JAMMY, 5, 262a–b; BORNET, 9, 520b. Fondée sur un manuscrit de Prague, la correction en italique vient de A. de Libera qui a commenté ce texte au cours de l'année 1992–1993.

³⁹ Magistri Alani *Enchiridion de planctu naturae*, éd. N.M. HÄRING, in: *Studi Medievali* 19 (1978) 856, 130–132; PL 210, 465A. S'il est vrai qu'Albert ne cite presque jamais Alain de Lille, il est aussi vrai qu'il se trompe quelquefois en indiquant ses sources.

*unio defectiva – defectio unitiva*⁴⁰. Car Gerson a bien lu chez Denys, et dans la seule traduction de Jean Scot, le substantif *defectus*, qui désigne un épuisement et une cessation, par exemple de tout langage: *sermonis defectus et nominationis*. Plus encore, si l'on compare le texte de Gerson avec la *Mystica theologia* de Denys, toujours dans la même traduction de Jean Scot, on remarque facilement que le chancelier n'a pas introduit arbitrairement les substantifs *occasus* et *defectio* comme synonymes de *caducum*, mais qu'il les a formés, le premier à partir du verbe *occidere*, utilisé à trois reprises pour dire qu'une chute dans les ténèbres de l'ignorance s'opère, et le second à partir du nom *defectus*. Il a voulu garder intacte la pensée de Denys et rester fidèle à la lettre de son texte, ce que son travail de philologue lui a permis. Une rapide comparaison des deux textes montre cette transformation du verbe en substantif. Voici tout d'abord un bref fragment provenant de l'*Anagogicum*⁴¹:

Deinde notat capitulo eodem 3^o (...) considerationes aliquas huic theologiae mysticae competentes. Una est quod oportet eam esse brevissimam, immo non secundum *brevem sermonem* sed sermonis defectum, sicut in silentio, et caligine, et otio, et in occasu (in hoc casu G P) *super intellectu*<m> per defectum nominationis. Haec ibi.

Voici maintenant la traduction érigénienne de la *Mystica theologia*, c. III, source de Gerson⁴²:

⁴⁰ L'union défailante est rapidement décrite par A. COMBES, La théologie mystique de Gerson, II, p. 632–635, où cependant on ne parle pas de l'origine de cette idée: «car, sauf erreur, *unio defectiva* ne vient pas de Denys» (p. 633). Gerson soutient pourtant que cette union est la traduction de la *notitia per ignorantiam* dionysienne, *ibid.*, p. 622 et 632, ainsi qu'*Anagogicum*, I, 3 a (G 8, 541; P 4, 541 C): «*Gloria Patri* (Patri G et P) *cum Filio et Spiritu sancto* secundum mysterium regni Dei describi potest, quod est notitia per ignorantiam habita, secundum unionem supra mentem. Haec est expresse Dionysii, quam possumus sub aliis verbis tradere, quod est unio defectiva vel defectio unitiva in cognitione et amore Dei: fit enim defectio unitiva in voluntate sicut in intellectu». A. COMBES, La théologie mystique de Gerson, II, 622 note 213, corrige *Patri* des éditions en *Patris*. Le propos attribué à Denys résume la fin du chapitre I du *De mystica theologia*.

⁴¹ *Anagogicum*, I, 9 b–c (G 8, 543; P 5, 543 C–D). Voir A. COMBES, La théologie mystique de Gerson, II, p. 624 note 234, qui corrige heureusement le *in hoc casu* en *in occasu*. Pourtant, Combes pense à tort que ce texte est «une interprétation du début de la *Theologia mystica*» de Denys; V. LAZZERI, *op. cit.*, p. 134, indique correctement le chapitre du traité dionysien, cependant il conserve le *hoc casu*, et note: «citato ad sensum da Gerson».

⁴² PL 122, 1175 A; *Dionysiaca*, I, 589–590. A la fin du chap. I (col. 1174 A): *omni scientia in otio* de la version de Scot, donne *vacatione omnis cognitionis* chez Sarrazin et

Quoniam quidem quantum ad superiora respicimus, tantum verba contemplationibus invisibilium coartantur: *sicut et nunc in ipsam super intellectum occidentes caliginem, non brevem sermonem, sed sermonis defectum et nominationis inveniemus.*

Si l'on souhaite mesurer exactement la dépendance de Gerson à l'égard de la traduction de Jean Scot, il suffirait de comparer son idée de l'union déifiante soit avec la doctrine de la vision béatifiante de Jean de Ripa, élaborée, en plein XIV^e siècle, à partir du même texte dionysien, lu cependant dans la traduction commentée de Robert Grosseteste⁴³, soit avec l'enseignement de la «manière dont nous ac-

omnis cognitionis operationem chez Grosseteste. Cf. *Dionysiaca*, I, 578. Dans sa version de la *Mystica theologia*, Jean Scot traduit εἰσδύνω et εἰσδύνομαι par *occidere* (PL 122, 1173 C: *in caliginem occidentibus*, 1174 A: *in caliginem ignorantiae occidit*, 1175 A: *occidentes caliginem*). C'est pourquoi, dans le *Periphyseon*, V (PL 122, 983 A–B; l'endroit qui m'a été indiqué par M. É. JEAUNEAU), il faut sans doute remplacer l'*accidunt* de l'édition par la variante *occidunt*, et lire: «Beati ... qui occidunt in obscurissimas tenebras excellentissimae lucis», car ces paroles sont un écho fort du travail de traducteur. Les trois autres versions médiévales ont aux mêmes endroits *penetrare* (Hilduin), *intrare*, *introire et ingredi* (Sarrazin et Grosseteste; cf. *Dionysiaca*, I, 574, 577, 589–590), alors que le glossateur du célèbre Corpus dionysien dans le ms. B.N., lat. 17341, f. 283va et 284ra, note à côté de «occidentibus»: «alia translatio qui introeunt», et à côté de «occidit»: «alia translatio intrat». Je souligne ces différences pour rappeler que dans l'*Anagogicum*, Gerson se sert le plus souvent de la traduction de Jean Scot. Ce rapport direct avec une seule version n'est pas sans importance. En effet, déjà dans les années de l'élaboration des *Notulae*, Gerson prend conscience des difficultés doctrinales propres à chacune des traductions du Corpus dionysien, comme le prouve le *Contra vanam curiositatem*, II, consid. 6 (G 3, 245; P 1, 102–103). Or, en 1428, contre l'avis de grands juristes, il dissocie Jean Scot de l'hérésie d'Amalric, cf. *Anagogicum*, III, 5, c–d (G 8, 553; DU PIN, 4, 550 A), avec un renvoi au *De modis significandi*, II, 29–30 (G 9, 637–638; P 4, 226 B–D). Ce dernier point est étudié par P. LUCENTINI, «L'eresia di Almarico», in: *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Bad Homburg, 26.–30 August 1985*, hrsg. von W. BEIERWALTES, Heidelberg, 1987, p. 174–189. Outre les *Dionysiaca*, j'ai consulté la traduction de Hilduin éditée par G. THERY, *Etudes dionysiennes*, II, Paris, 1937; celle de Jean Sarrazin éditée par P. SIMON avec les commentaires d'Albert le Grand, *Super Dionysii Mysticam theologiam et epistulas*, éd. Colon. t. 37, 2; et celle de Robert Grosseteste, dans *Il Commento di Roberto Grossatesta al «De mystica theologia» del pseudo-Dionigi Areopagita*, a cura di U. GAMBA, Milan, 1942.

⁴³ JEAN DE RIPA, *Prologi* q. III, a. 2, éd. cit., p. 117, 92–96, à propos de la théologie de quelques esprits héroïques: «... diffuse deducit Dyonisius in libro *de mystica theologia*, ubi ostendit quod notitia ista mistica solum acquiritur per segregationem ab omni specie creature et ab omni creata notitia, et per ingressum in supremum verticem deitatis, tenebrosam scilicet caliginem et privationem cuiuscumque create locutionis»; voir aussi p. 409, 100–410, 2 (avec un renvoi à la q. III, p. 117–118, et

cédons par quatre marches à la ténèbre que Dieu habite» de Pic de la Mirandole qui, à l'extrême fin du XV^e siècle, suit Gerson dans son interprétation de l'*ablatio*, inspirée à la fois par Augustin et par Denys, mais qui travaille sur le texte grec⁴⁴. Ni chez le premier, ni chez le second, nous ne trouverons trace d'aucun *caducum*, d'aucun *occasus*, remplacés par des degrés successifs dans une remontée vers la *caligo*. Les différentes traductions du même texte engendrèrent des idées différentes.

Examinée dans ses origines, l'union défaillante, le sublime de l'union déifiante, est indubitablement le fruit original d'une con-

non pas à la q. II, comme l'indiquent le texte et ses éditeurs), et p. 458–459, analysées par P. VIGNAUX (voir note 18). Critique de Jean de Ripa, Gerson a dû connaître son commentaire des Sentences.

⁴⁴ Pic de la Mirandole donne, dans le *De ente et uno*, c. V (éd. S. TOUSSAINT, Paris, 1995, p. 152–168) un exposé bien scolastique du progrès graduel en quatre étapes vers la Ténèbre divine où l'étape finale s'identifie avec l'entrée dans «la lumière de l'ignorance»: «Ad quartum igitur gradum conscendentem intremus ignorantiae lucem et divini splendoris caligine exoculati clamemus ...» (p. 160, 22–24; voir sur ce point, les deux textes cités plus bas, à la note 58 et 59). Le chapitre V attire mon attention pour deux raisons. Tout d'abord, parce qu'il continue la tradition médiévale de voir en *Mystica theologia* de Denys l'ascension graduelle vers Dieu, ce qui fait que ce chapitre est riche des citations muettes auxquelles l'éditeur n'a pas toujours été sensible, par exemple, p. 160,11 = MT, c. 3; 160,17 = Ps. 18,12 = MT, c. 1 (citation importante, car elle soutient toute la construction du chapitre faite autour de l'idée de ténèbre), 160,26 = ND, I 1. Ensuite, parce que la deuxième étape, qui est la technique de l'abstraction, correspond au chapitre 2 de la *Mystica theologia* (l'*ablatio* imagée par l'*agalma*). Or, l'exposé de cette technique est fait (p. 156, 15–160, 7), tout comme chez Gerson, à partir précisément de saint Augustin, *De Trin.*, VIII, III 4, cité, mais non identifié dans l'édition (p. 158, 21–28; voir sur ce point mon compte rendu de l'édition Toussaint, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80 [1996] p. 444–448). Toutefois, la problématique épistémologique du chapitre V du *De ente et uno* n'est pas gersonienne et ignore l'union déifiante. Jean Pic possédait dans sa bibliothèque les tomes 3 et 4 de l'édition princeps des *Opera omnia* de Gerson (P. KIBRE, The Library of Pico della Mirandola, New York, 1936, n. 867 et 870; p. 236 et 237), mais le *Collectorium super Magnificat* et le *De modis significandi*, les deux écrits où Gerson identifie l'*ablatio* de Denys avec l'abstraction d'Augustin, ne s'y trouvent pas. Cependant, lors de son séjour à Paris (été 1485–printemps 1486), Pic a eu sans doute l'occasion de les connaître dans une de riches bibliothèques de cette ville. Je rappelle que le *Collectorium* a été édité deux fois en Allemagne, en 1473 et 1474, et qu'il a été cité à Paris en 1474 par les auteurs nominalistes de Mémoire adressé à Louis XI; voir plus haut, note 15. L'ouvrage a dû être largement connu dans le milieu universitaire. Le *De ente et uno* date de la fin 1491; je le cite en traduction de R. Galibois, publiée dans L. VALCKE/R. GALIBOIS, Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole suivi du *Discours de la dignité* de l'homme et du traité *L'être et l'un*, Sainte-Foy, Sherbrook, 1994.

frontation des deux auteurs et des deux ouvrages: la *Mystica theologia* de Denys, traduite par Jean Scot, et le *De intellectu et intelligibili* d'Albert le Grand. Pour une part au moins, elle se présente comme une interprétation «chrétienne» de ce *caducum alterius et immortalis vitae* auquel aspiraient les «païens et idolâtres», rencontré chez Albert et identifié avec l'*occasus in caliginem* de Denys. Mais que sont ces ténèbres, dont parle Denys? *Quid est illa caligo?* Gerson, qui a posé cette question, répond que les ténèbres en question sont ce vers quoi les vertus théologiques meuvent le chrétien, ou plutôt vers quoi elles sont mues par Celui qui habite la lumière inaccessible (1Tim 6,16). Elles sont aussi une absence de la connaissance et une défaillance de l'amour, car à l'instant de la défection l'âme s'unit à Dieu sans moyen d'aucun autre amour, d'aucune autre connaissance. Elle s'unit alors «d'une manière ineffable et inconnue aux choses ineffables et inconnues», elle revient à l'unité de la Monade divine: *nos in divinam monadem congregamur*, cette unité qui porte aussi le nom de *fontalis divinitas*, d'*apex*, de *seraph mentis*, de *deifica simplicitas*⁴⁵.

IV

L'idée de l'union défaillante est exposée brièvement dans la première partie de l'*Anagogicum*, elle est reprise et traitée dans la troisième, là précisément où Gerson attaque nommément Albert le Grand. L'élaboration de cette idée a permis au chancelier de rapprocher plusieurs noms: celui de Denys et de son traducteur Érigène, celui d'Augustin et d'Albert. Chacun de ces personnages paraît jouer ici un rôle important mais, en réalité, jusqu'à un certain point, ils vont tous ensemble. Ce qui, aux yeux de Gerson, les séparera, c'est leur fidélité ou leur infidélité à la religion chrétienne. Denys, traduit par Érigène, et Albert s'accorderont donc sur la «disparition» ou la défaillance dans l'union déifiante, Augustin et Denys se mettront ensemble pour juger Albert sur l'interprétation «platonicienne» qu'il a donnée de cette disparition. Si, cependant, Augustin et Denys peuvent juger Albert, c'est parce qu'aux yeux de Gerson, tous les trois, tant les juges que le justiciable, appartiennent à la même École péripatéticienne. Cela une fois établi, nous sommes à même d'aller plus loin

⁴⁵ *Anagogicum*, II, 4, c-e; III, 4 a-f (G 8, 546, 552; P 4, 545 D, 549 C-D). Cf. JEAN GERSON, *Super Cantica canticorum*, (G 8, p. 573). L'exposé de l'union défaillante dans *Anagogicum*, I et III G 8, p. 540-544, 550-557; P 4, 541-544, 548-553), et A. COMBES, *La théologie mystique*, II, p. 625-627, 632-639.

et de retracer le mouvement de la pensée de Gerson-lecteur d'Albert et de Denys. Regardons donc de près ce qui associe les quatre auteurs, et ce qui les sépare.

L'abstraction aristotélicienne qu'il a faite sienne, est, aux yeux du chancelier, commune à Albert, Denys et Augustin. Dans tous ses écrits, elle est présentée schématiquement comme une abstraction ou une séparation du temps et de l'espace. Comme nous l'avons vu, l'abstraction albertienne est décrite dans les mêmes termes. La *Mystica theologia* de Denys, suivie par Bonaventure, représente cette même abstraction sous la forme d'une statuette, *agalma*, obtenue par l'enlèvement de plusieurs couches de la matière, par quoi Gerson comprend les qualités, les attributs ou les déterminations d'un être, d'une essence, etc. Quant à Augustin, il pratique la même technique de l'abstraction, et il l'affirme plus directement, plus ouvertement:

Docet Augustinus ita facere VIII^o *De Trinitate* de bono et ver[b]o. Et ita diceret de ente et omnibus attributis divinis: Dum audis, inquit, bonum, tolle bonum hoc et bonum illud, et vide, si potes, bonum non alio bono bonum, id est bonum increatum; videbis ipsum Deum, non quidem visione faciali, sed speculari et in aenigmate. Sic Dionysius docet facere in *Mystica theologia* per exemplum de sculptore qui facit agalma pulcherrimum, id est imaginem, nihil addendo, sed removendo. Sequitur eos dominus Bonaventura in *Itinerario mentis ad Deum* eleganter valde. Erit haec ratio obiectalis propria Deo si possit in sua puritate consistere sine hic et nunc et creaturarum phantasmate ... ⁴⁶

Ces lignes sont écrites en 1426 dans le *De modis significandi*. Reprises dans le *Collectorium super Magnificat*, elles témoignent de la constance de l'opinion de Gerson depuis au moins 1426: Denys, Augustin, Albert, Gerson et même Érigène s'accordent sur le rôle important de

⁴⁶ JEAN GERSON, *De modis significandi*, II, 36 (G 9, 639–640; P 4, 827 C–D). Dans le *Collectorium*, VII (G 8, 313; P 4, 345 B), après avoir cité le texte de Denys au sujet de l'*agalma*, Gerson ajoute: «Consonat Augustinus Dionysio et exemplo suo; pro confirmatione dictorum ait: Cum audis ... Ita de vero, ita de pulchro, ita de ente, praecipue ita de quolibet attributo divino». J'ai déjà utilisé les deux citations dans mon ouvrage, *Les querelles doctrinales*, p. 75 note 47. AUGUSTIN, *De Trin.*, VIII, iii, 4 et 5 (CCSL, 50, éd. W.J. MOUNTAIN/F. GLORIE, Turnhout, 1968, p. 272, 14–25; 273, 45–274,80). Si l'*Itinerarium* de Bonaventure suit la méthode de l'École, l'exemple de sculpteur est rappelé dans les *Collat. in Hexaem.*, II, 33; cf. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, lateinisch und deutsch, Munich, 1964, p. 140. Revenant sans cesse dans le même contexte, le thème de l'abstraction, que l'on rencontre également au l. V du *Periphyseon* de Jean Scot (PL 122, 983 B), développe les idées du chapitre III de la *Mystica theologia* de Denys.

l'abstraction dans la préparation de l'union déifiante. Les textes déjà cités le confirment largement.

Péripatéticien lui-même, Augustin est tout naturellement devenu juge d'un autre péripatéticien, Albert. L'autorité de ce Père et de son *De civitate Dei* est établie depuis toujours; elle est reconnue par Gerson, et s'il y a quelque chose à noter à ce propos, c'est ceci: en 1402, dans un bref discours aux médecins consacré à la superstition, Gerson séparait soigneusement les philosophes platoniciens des idolâtres. A cette même occasion, il montrait l'identité de vue de Platon et des platoniciens, d'Augustin, de Cicéron et d'Albert au sujet de l'existence des démons. Il s'est alors servi de l'autorité du *De civitate Dei* pour condamner toutes les superstitions, dont les pratiques théurgiques⁴⁷. Pourtant, nous avons déjà remarqué que, dans le *Collectorium* et l'*Anagogicum*, cette distinction est effacée et que, par conséquent, les platoniciens et les idolâtres sont attaqués ensemble et, en partie, pour la même raison des superstitions pratiquées afin d'atteindre l'union déifiante. Fondé sur la lettre du *De civitate Dei*⁴⁸, l'accord de 1402 sur la question de l'existence des démons paraît donc ponctuel et de circonstance: il s'est révélé utile à la démonstration de la thèse défendue par Gerson. Néanmoins, malgré ce caractère passager, il montre qu'il y a eu une évolution de Gerson sur un point précis ou un changement de tactique⁴⁹ dont il faut dorénavant tenir compte.

C'est le moment de rappeler un autre accord – cette fois-ci à trois, si l'on compte aussi Gerson – fait contre Albert, mais, probablement et paradoxalement, non sans participation de ce dernier dans la conclusion d'une telle alliance. En effet, ce sont Denys et Albert qui semblent mettre dans les mains de Gerson le *De civitate Dei* pour qu'il juge et apprécie mieux le *De intellectu et intelligibili*. Mais, pour pouvoir le constater, il faut refaire le travail de Gerson,

⁴⁷ JEAN GERSON, *De erroribus circa artem magicam* (G 10, 78, texte cité partiellement plus haut, à la note 31; 83 et le texte cité dans la note 54: P 1, 211 B–C, 214 C).

⁴⁸ AUGUSTIN, *De civ. Dei*, IX xxiii, 1–3 (éd. citée, p. 269–271).

⁴⁹ A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson*, II, p. 460–465, admet une conversion de Gerson en 1425; celle-ci est mise en doute par S.E. OZMENT, *op. cit.*, 79–82, et, pour d'autres raisons, par Z. KALUZA, *Les querelles doctrinales*, p. 80–81. V. LAZZERI ne semble pas avoir la connaissance d'une telle conversion.

«commentateur dionysien». Voici donc tout d'abord le texte de Denys⁵⁰:

His autem, vide, quomodo nemo indoctorum auscultet. Indoctos autem dico in his, quae sunt, conformatos et nihil super existentia superessentialiter esse imaginantes.

Et maintenant le commentaire gersonien du même texte⁵¹:

Tribuit igitur divinus Dionysius magisterium huius theosophiae ipsi beatissimae Trinitati, vocans eam inspectorem theosophiae christianorum; ubi enim amor, ibi oculus et inspectio. Provenit autem ex amore Dei benigniter inspiciente christianos cognitio secundum mysterium, quae est unitiva defectio. Propterea primo capitulo in littera, post orationem et exhortationem ad Timotheum, sic ait: *Hic autem vide quomodo nemo indoctorum auscultet*, etc. Vocat «indoctos» paganos et idolatras et philosophos imaginantes sua scientia Deum posse comprehendere, qui tamen *posuit tenebras latibulum suum* (Ps. 17, 12).

Le mystère de la Trinité est enseigné par la Trinité. Connue par la foi (*per fidem, per fidei mysterium*), c'est-à-dire d'une manière inaccessible aux sens, à l'imagination et à l'intellect, il porte le nom de *theosophia*. La *theosophia* exclut donc les non-chrétiens: *preexigit hominem esse fidelem*. Seul le chrétien découvre l'amour dans la Trinité connue par la foi. «Car, si la Trinité est *inspector theosophiae christianorum*, c'est parce qu'elle nous aime, et c'est de cet amour même que provient la connaissance que nous pouvons en avoir⁵²», et qui porte le nom d'union déifiante. Tout comme Denys, Gerson exclut d'une telle union les *indocti*, les «sans instruction», qu'il identifie avec les païens, les philosophes et les idolâtres. Étrangère à Robert Grosseteste, l'identification des *indocti* avec des philosophes, est introduite par Albert le Grand dans son commentaire de la *Mystica theologia* de Denys, où cependant ces philosophes sont plutôt des aristotéliens⁵³. Toutefois, Albert distingue avec précision les philosophes et les idolâtres, ce que Gerson tantôt amalgame et tantôt sépare. C'est donc Albert qui pousse Gerson à identifier ces philosophes et à décrire leurs doctrines. Or, le meilleur moyen de le faire est d'ouvrir et de lire les

⁵⁰ DENYS, *De mystica theologia*, I, PL 122, 1173 A. *Dionysiaca*, I, 569.

⁵¹ *Anagogicum*, I, 5 a–b (G 8, 541–542; P 5, 542 A–B). Le Ps. 17, 12, est cité par DENYS, *Myst. theol.*, c. I (PL 122, 1173 B). Voir A. COMBES, *La théologie mystique*, II, p. 630.

⁵² A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson*, II, p. 630. Voir *ibid.*, p. 628–631, sur la «primauté trinitaire en théologie mystique» de Gerson.

⁵³ ALBERTI MAGNI *Super Dionysii Myst. theol.*, I, (éd. Colon., 37, 2, p. 458, 33–459, 2).

ouvrages d'Augustin. En effet, le nom d'Augustin apparaît déjà dans le même commentaire albertien, à propos des philosophes «sans instruction chrétienne». C'est qu'Albert, tout comme Gerson, en traitant des philosophes anciens, et même des idolâtres, pense à Augustin et à ses livres nombreux.

Si les philosophes visés sont presque toujours identifiés ou identifiables, les idolâtres restent sans nom. Ils sont cependant très intéressants, dans la mesure où ils montrent une autre continuité de la pensée de Gerson, propre à son attitude de chancelier de l'université. En effet, il existe un lien secret qui unit le *Collectorium* et l'*Anagogicum* de 1426–1428, au discours aux médecins *De erroribus circa artem magicam* de 1402 et à la condamnation solennelle de l'art magique et des superstitions faite en 1398, donc durant la troisième année de la chancellerie de Gerson, condamnation dont il est l'auteur, qu'il a jointe au discours et publiée avec lui. C'est dire qu'il a attaché beaucoup d'importance à l'acte de 1398. Or Gerson qui, à la fin de sa vie, médite sur le *caducum alterius et immortalis vitae*, est le même qui, trente ans auparavant, a fait condamner les vingt-huit articles. Les opinions d'Albert sont donc tout naturellement jugées à la lumière de ces articles qui aux yeux de leur auteur semblent avoir une valeur intemporelle⁵⁴. Prenons-en quelques exemples. Lorsqu'Albert écrit que «des philosophes ont ordonné plusieurs supplications et prières», Gerson commente: «Ceux-là furent sans doute des magiciens et des idolâtres qui croyaient purifier les âmes par initiations execrables et démoniaques pour pouvoir prophétiser et faire des miracles ... En effet, Satan lui-même qui veut être adoré comme Dieu, imite souvent ... les vrais rites et manières de sacrifier à Dieu par les prières, les jeûnes, la chasteté et les purifications»⁵⁵. Il renvoie alors avec beaucoup de précision à son discours aux médecins et à l'article 12 de 1398⁵⁶.

⁵⁴ JEAN GERSON, *Positio nova* (G 5, 152): «Episcopus Parisiensis vel alius de consilio facultatis theologiae seu doctorum Sacrae Scripturae potest tales opiniones, si ostendantur esse contra fidem, sententialiter condemnare; immo in casu hoc potest sola facultas theologiae.» La même opinion est exprimée dans ses *Conclusiones octo de iure episcoporum*, concl. 6 (G 5, 176).

⁵⁵ Voir plus haut, texte dans la note 34.

⁵⁶ JEAN GERSON, *De erroribus circa artem magicam* (G 10, 82–83; P 1, 214 C): «Dicunt alii multam in observationibus huiusmodi sanctitatem inesse, tum in orationibus ad Deum devotissimis, tum in ieiuniis, in castitate, in vigiliis, in thurificationibus, in Eucharistiae etiam sumptione, in ceteris denique religiosis obsequiis. Sed plane hic mentitur iniquitas sibi ...»; art. 12 (G 10, 88; P 1, 218 C): «Quod verba sancta et orationes quaedam devotae, et ieiunia, et balneationes, et continentia corpo-

D'autres articles condamnent d'autres pratiques superstitieuses et la foi crédule qui les soutient. Le dernier de la liste mérite toutefois une attention particulière, car à nouveau il nous oblige à penser aux philosophes critiqués par Gerson⁵⁷:

Quod per quasdam artes magicas possumus devenire ad visionem divinae essentiae vel sanctorum spirituum; error.

Les critiques successives d'Albert et des thèses qu'il rapporte sont une occasion pour réactualiser une ancienne prohibition, ce qui est bien dans les habitudes du chancelier, en particulier lorsqu'une telle prohibition sert d'argument supplémentaire. Mais Gerson, a-t-il déjà pensé à Albert en 1398, lors de la rédaction des articles? S'est-il déjà fait à cette date son jugement sur le *De intellectu et intelligibili*? L'article cité vise-t-il précisément cet ouvrage? Il m'est difficile de répondre aujourd'hui à ces questions. Je me limite donc à rappeler qu'en 1400 il est encore un «disciple fidèle» du Colonnais.

Je puis, en revanche, affirmer qu'en 1426 l'opinion de Gerson sur le *De intellectu et intelligibili* était déjà faite. Nous l'apprenons par une confrontation d'Albert avec Denys, de la philosophie avec la théosophie dionysienne, confrontation en quelque sorte voulue par Albert, mais arbitrée par Gerson dans son *De causa finali*:

Felicitas hominis secundum philosophos, praesertim platonicos, consummabatur in coniunctione intellectus cum ente primo. Sed ad illa multa praerequiruntur quae redigit Albertus ad tria conformiter ad Dionysium, si gratiam ille non naturam sequeretur. Haec sunt amor pulchritudinis, secundo comparatio multi luminis, tertio vigor sublevationis ultra continuum et tempus. Tandem sequeretur unio perfectae cum Deo assimilationis. Hi sunt correspondentes tres actus hierarchici: purgare, illuminare, perficere⁵⁸.

ralis in pueris et aliis, et missarum celebratio, et alia opera de genere bonorum quae fiunt pro exercendo huiusmodi artes, excusant ea a malo et non potius accusent: error; nam per talia sacrae res, immo ipse Deus in Eucharistia daemonibus tentatur immolari. Et hoc procurat daemon quia vult in hoc honorari similiter Altissimo, vel ad fraudes suas occultandas, vel ut simplices illaqueet et damnabilius perdat»; art. 13 (G 10, 89; P 1, 218 D): «Quod sancti prophetae et alii per tales artes habuerunt suas prophetias, et miracula fecerint aut daemones expulerint.»

⁵⁷ Ibid. (G 10, 90; P 1, 219 C). La *Conclusio facultatis theologiae* du 13 septembre 1398, augmentée d'une partie de son introduction qui manque chez Gerson, est éditée dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, IV, 1743, p. 32–36.

⁵⁸ JEAN GERSON, *De causa finali*, IX, 6 (G 9, 623; P 4, 814 C). Voir aussi le texte cité dans la note 34.

Gerson, que nous venons de lire, est fidèle au texte d'Albert qu'il suit presque mot à mot; voici son modèle:

Haec autem puritas (intellectus) ex quattuor efficitur quorum unum est studium pulchritudinis, secundum est acquisitio multae illuminationis, tertium autem excessus separationis a continuo et tempore, et quartum applicatio cum lumine superioris ordinis. (...) Inter autem quattuor ista primum est purgatio ab impedimentis, et secundum, illuminatio in his quae inferiora sunt homini proportionata. Tertium autem est purgatio ab impedimento quarto, quia nisi quis excedat mente continuum et tempus, non consurgit ad concipiendum divina. Quartum est summa perfectio quae in hac vita contingere potest homini⁵⁹.

A la lumière de cette comparaison, il est évident que c'est Albert qui, le premier, a mis sa pensée en rapport avec celle de Denys, car c'est lui qui a essayé d'accorder les aspirations «des philosophes et des idolâtres païens», guidés par leur connaissance limitée de la nature, avec la *theosophia* des chrétiens. Il n'a pas opposé les deux sciences, celle des *indocti* et celle des *christiani*; tout au contraire, il a mis sur le même plan la nature et la grâce. Gerson le voit. Il ne l'oubliera pas et ne le pardonnera pas. On ne peut même pas reprocher au chancelier d'avoir traduit en langage moraliste et en termes de la foi chrétienne ce qu'Albert envisage comme une analyse, interconfessionnelle ou a-confessionnelle, de l'activité et du perfectionnement de l'intellect. On se contentera donc de constater que puisqu'Albert avait souhaité une confrontation avec Denys, il l'a eue⁶⁰.

Cette confrontation est toutefois bien plus large et plus profonde. Pour le constater, il ne sera pas sans intérêt de voir dans quel contexte doctrinal et à quel propos le vieux Gerson fait appel à la philosophie d'Albert. Prenons donc un ouvrage de 1426, le *De causa*

⁵⁹ ALBERT LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, II, 10 (JAMMY, 5, p. 260b; BORGNET, p. 518a-b). Les trois actions hiérarchiques sont exposées dans le chap. VII du *De cael. hier.*; voir p. ex. DENYS L'AREOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, VII 3; éd. G. Heil, Paris, 1970, p. 115-116 (Sources chrétiennes, N° 58 bis); *Dionysiaca*, II, p. 856-858. Le quatrième point correspond à l'*assimilatio* du texte gersonien.

⁶⁰ Concernant la théorie de l'intellect chez Albert, avec une attention particulière portée au *De intellectu et intelligibili*, voir les travaux de A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, p. 215-266; *Psychologie philosophique et théologie de l'intellect*. Pour une histoire de la philosophie allemande au XIV^e siècle, in: *Dialogue. Revue canadienne de philosophie* 31 (1992) 377-397; «Averroïsme éthique», p. 33-56; «Albert le Grand et la mystique allemande», in: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*. Ed. by A.J.F.M. HOENEN/J.H.J. SCHNEIDER/G. WIELAND, Leyde, Cologne, New York, 1995, p. 29-42.

finali, lequel, en soulevant le problème de la félicité humaine, oppose deux conceptions, l'une philosophique, l'autre chrétienne. Les acteurs et les enjeux d'une telle opposition sont identiques avec ceux de la discussion sur la félicité intellectuelle qui eut lieu au XIII^e siècle. En fait, et cela est à souligner, Albert est le seul à représenter la pensée philosophique. Le chancelier lui oppose deux arguments. Le premier, la félicité, dont se réclament les philosophes, est imparfaite et irréalisable, tout d'abord parce que seul, le savoir humain ne suffit pas pour remplir les trois conditions mentionnées par Albert et qui précèdent l'assimilation de l'intellect ou le *caducum*; ensuite, parce que les vertus et les dons surnaturels ne peuvent assurer la félicité parfaite que dans l'au-delà⁶¹. Le second, la conception philosophique de la félicité sert bien plus la vaine glorification des capacités intellectuelles de l'homme que la piété à l'égard de Dieu⁶². A l'aspiration des

⁶¹ JEAN GERSON, *De causa finali*, IX, 7 (G 9, 623; P 4, 814 C): «Felicitas a philosophis posita vel impossibilis est aut multum imperfecta. Quare sic? Quia non adipiscimur tria quae praedicta sunt per scientias naturaliter acquisibiles. Nec possumus etiam cum habitibus virtutum et donorum supernaturaliter infusis adipisci de lege communi, sed tantum in patria.» Voir aussi *Collectorium*, VII (G 8, 302; P 4, 337 C–D): «Valet haec consideratio pro simplicibus christianis et militat adversus *superbos mente cordis sui* (Luc. 1, 51) qui nihil credere volunt nisi prius intelligant, quales erant philosophi quos damnant Parisienses articuli de errore quasi per omnia, specialiter dum dicebant quod nihil scit qui philosophiae non studuit, quod insuper non est alia felicitas hominum quam studere philosophiae, et quod non est curandum de fide. Procedit rursus haec consideratio contra superbos, solo nomine et vanitate theologos, qui student solum ut sciant vel sciantur, nihil vero traiciant ad affectum, nihil ad mores vel virtutes, cum dixerit etiam gentilis philosophus: *Inquirimus quid sit virtus non ut sciamus, sed ut boni efficiamur.*» Gerson ne cite pas les articles parisiens, il se rappelle leur sens; il s'agit respectivement de l'art. 2 (Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum), 1 (Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae) et des articles 180–183, cf. R. HISSETTE, *op. cit.*, p. 15, 18 et 274. En revanche, il cite *Eth. Nic.*, II, 2, 1103b 27–29, mais la phrase n'est conforme à aucune des traductions connues de l'édition *Aristoteles Latinus*. Ainsi, Aristote a-t-il cessé d'être le Philosophe, pour rejoindre le monde des païens. Les orgueilleux pêchent contre la règle «crede, ut intelligas»; cf. s. Augustin, *Sermo* 43, VII; Is. 7,9.

⁶² *De causa finali*, IX, 8 (G 9, 623; P 4, 814 C–D): «Felicitas a philosophis posita vel quaesita plus erat ad illustrationem inanem intellectus quam ad pietatem affectus erga Deum. (...) Quid ultra? Sciamus quid iungit Apostolus: *evanuerunt in cogitationibus suis* (Rom 1,21). Cui concinit in cantico suo Maria: *divites dimisit inanes* (Luc 1,53). Magna prorsus philosophorum inanitas quia post omnia dixerunt hoc unum se scire quod nihil scirent, quippe qui veritatem unicam et summam ignorabant.» La mention du *Magnificat* est significative, parce que Gerson travaille déjà sur son commentaire du cantique, cf. P. GLORIEUX, «Essai biographique» (G 1, 137). Ce

indocti, Gerson oppose donc la *theosophia* dionysienne: la félicité chrétienne est enseignée aux seuls chrétiens (*tradita per Christum, a solo Christo tradita est*)⁶³. Bref, hors l'Église, point d'union déifiante, point de félicité. Le bref écrit de 1426 contient donc, succinctement mais clairement formulées, les lignes directrices de la future et détaillée critique d'Albert: Gerson y insiste sur la dimension «naturaliste» de la doctrine exposée dans le *De intellectu et intelligibili*, sur sa perspective eschatologique et sa tentative d'un accord avec Denys. En réponse, il rejette de manière catégorique toute possibilité de réaliser le projet philosophique, et considéré comme tel, de l'union déifiante, dessiné aussi bien par Albert que par les philosophies non chrétiennes. Telle une glose tardive sur l'acte de 1277, cette réponse achève la vieille discussion au sujet de la félicité intellectuelle.

* * *

Dès l'abord, la critique d'Albert par Gerson apparaît comme une agression de type anti-intellectuel, comme une défense du rigorisme religieux et de la théosophie dionysienne. En effet, le conflit Gerson-Albert dépasse, et de loin, l'opposition, presque traditionnelle dans l'université, entre la philosophie et la théologie, car, malgré le langage scolaire, malgré l'érudition et les connaissances sérieuses qu'il implique, il se situe loin de la discussion universitaire. Gerson ne discute pas en philosophe avec des philosophes, il ne discute même pas avec eux en théologien, comme l'a fait jadis Thomas d'Aquin en engageant une critique de la théorie aristotélicienne de l'intellect, portant d'ailleurs sur la félicité intellectuelle. Gerson, lui, transfère la discussion sur le terrain de la grâce, donnée à qui Celui qui l'accorde le veut. En d'autres termes, pour juger les aspirations intellectuelles de l'homme, Gerson introduit un point de vue engagé dans la pratique de la foi religieuse, souligne et élargit la distance entre la nature et la grâce, entre l'humain et le divin. Cela faisant, il se situe du côté d'Étienne Tempier et parmi les gardiens de l'orthodoxie, contre Albert et Thomas, deux explorateurs des possibilités de l'intellect humain en théologie, qu'il oppose parfois. Chancelier de l'université, Gerson a plusieurs fois revendiqué en public son appartenance à cette même tradition.

commentaire, comme nous l'avons vu, lui offrira une nouvelle occasion de critiquer le Colonnais.

⁶³ Ibid., IX, 9–10 (G 9, 623–624; P 4, 814 D–815 A).

Cela étant, nous sommes à même d'envisager le développement de la réflexion gersonienne sur quelques textes d'Albert et de Denys. En 1426, Gerson s'est mis à lire ou à relire l'ouvrage d'Albert le Grand pour exposer rapidement une conception philosophique de la félicité humaine. Il y vit trois choses qui l'ont frappé, la perfection graduelle de l'intellect, sa comparaison possible avec l'activité hiérarchique d'après Denys, et le degré suprême de la perfection, c'est-à-dire la conjonction de l'intellect avec Dieu ou le *caducum*, appelé alors «assimilation». Il a immédiatement considéré l'ouvrage d'Albert comme un exposé du naturalisme païen et l'a interprété en termes d'une opposition entre les sciences accessibles à l'homme *de lege communi* et la science révélée, ce qui l'a conduit à exclure le parallélisme entre les perfections de l'intellect et les activités hiérarchiques. Toutefois, ce n'est pas lui, Gerson, qui aurait songé le premier à une telle comparaison; il s'est inspiré d'Albert lui-même.

Le *Collectorium super Magnificat* se tient à ce premier refus qu'il enrichit de plusieurs détails, notamment grâce à un usage précis et décisif du *De civitate Dei*. Cependant, le ton est monté et est devenu agressif. En fait, nous sommes arrivés au terme de la réflexion gersonienne sur la thèse «naturaliste», que la génération de ses professeurs avait considérée comme une thèse «arabe» et bégharde, condamnée par un concile, une disposition du Décret et quelques articles parisiens de 1277. Le chancelier voit le problème autrement et le réactualise. A la suite d'une telle réactualisation, il augmente cette liste des références par la condamnation de 1398, dont il est auteur ou co-auteur, et dont son travail profite largement. Il innove alors sur deux points: en élargissant le sens de la thèse «naturaliste» sur les écoles anciennes de philosophie, ce qui lui permet de les mépriser, et en transférant la polémique à l'intérieur de l'orthodoxie catholique. Son accusation et sa critique englobent du même mépris ces écoles-là, Albert le Grand et tout philosophe chrétien qui aurait osé vouloir connaître Dieu et s'unir avec lui sans un don spécial de la grâce, sans un recours aux sacrements, sans penser que cela n'est possible qu'*in patria*. Cet élargissement résulte d'une réflexion sur les *indocti* de Denys, ces païens, philosophes et idolâtres qui s'imaginaient pouvoir connaître Dieu par le moyen de leur savoir, et dont les doctrines et les pratiques ont été, affirme le chancelier, décrites de façon critique dans le *De civitate Dei* et avec complaisance dans le *De intellectu et intelligibili*. L'importance de la critique gersonienne consiste donc, tout d'abord, en une nouvelle formulation de la thèse dite naturaliste qui

a permis englober les philosophies anciennes; ensuite, en un dépassement de l'opposition traditionnelle chrétiens-arabes; et, enfin, en une ouverture d'une nouvelle discussion à l'intérieur de la Chrétienté.

L'opposition à «l'assimilation» envisagée en philosophie, c'est-à-dire à une quelconque défaillance unitive des philosophes, résulte de cette réactualisation de la problématique. Elle est de nature religieuse: Gerson s'oppose à Albert non parce qu'il pense que l'assimilation est une chose en soi impossible, mais parce qu'elle est, croit-il, inaccessible aux non-chrétiens et impossible sans grâce, sans cette théosophie que Denys lui a apprise. En 1426 et plus tard, en 1427, Gerson ne traite pas ouvertement ce problème. Il le fait d'une façon magistrale et originale en 1428, en exposant dans l'*Anagogicum* sa propre conception de l'*occasus* dans l'union déifiante. Cette *unio defectiva* est incontestablement d'origine à la fois dionysienne et albertienne. Elle a été découverte chez Albert sous le nom de *caducum*, elle a été tirée de la traduction érigénienne de Denys. Il existe donc, pour Gerson, la possibilité d'un accord – plus profond et, croyait-il, mal interprété par le dominicain allemand – entre les deux auteurs, car tous les deux traitent de la même chose. Partant d'une telle confrontation, il a entrepris d'élaborer une conception théologiquement correcte de la «chute unitive». Il la réalisa dans l'*Anagogicum*.

Tout compte fait, à la fin de ses jours, ce disciple d'Albert ne s'est pas séparé de celui qui l'avait introduit à l'étude de Denys. Au contraire, il continuait à le lire et à méditer sur ses opinions. Il a rejeté sa méthode philosophique, contraire à la «théosophie» de Denys et à sa propre conception de la foi chrétienne. Mais, en insistant sur la nature des opinions d'Albert, il les restituait à la philosophie.