approach to cosmological questions would seem to retain his “scientific” thought within the compass of speculation about “magical” (even erotic) attractions between planets and other bodies. Somewhat dubious as well is Gatti’s suggestion that the second trilogy of Italian dialogues published in England, ending with the *Heroic Frenzy*, actually offers ideas and attitudes that pre-date the first trilogy, beginning with the *Ash Wednesday Supper*, so that the final trilogy offers only the story of Bruno’s Hermetic Neoplatonic intellectual past. Even if this is true, the later Italian dialogues still likely influenced Elizabethan writers along the Hermetic Neoplatonic lines that Bruno supposedly refuted.

Nevertheless, Gatti’s argument concerning Bruno’s preference for a Pythagorean immanence over a Platonic transcendence is fascinating in its implications. Since all creation partakes of the infinite, there is “an end to the hierarchy of being” (p. 112), and Bruno presents the endeavours of the inquiring mind “as a penetration *into* the essential meaning of the infinite ocean of being” (p. 190), rather than as an ascent. Such a description of the scientific process may raise troubling questions about attitudes towards nature and gender in “inquiring minds” active in other disciplines. Gatti concludes her discussion of *De immenso* with a passage which constructs Bruno as a new scientist who has cast off the shackles of mystical frenzies, who no longer attempts to merge himself with the object of his contemplation:

The age of Narcissus is over, and the decadent courts of the renaissance, with their eunuch voices, have had their day. The new piper, classless and pragmatic, will advance in the footprints left long ago by Pan . . . in an attempt to clutch and possess the order (the nymphs) he has just glimpsed in those fragmentary notes. Today some might be tempted to see this moment as a rape; and Bruno explicitly uses the language of gender to close his work. (p. 213)

While Gatti shies away from developing the implications of these remarks, it is likely that future explorers of Bruno’s thought will find this nexus of ideas a rich area of investigation.

IAN McADAM, *University of Lethbridge*

Emmanuel Faye. *Philosophie et perfection de l’homme: de la Renaissance à Descartes*. Paris, Vrin, 1998. Pp. 397.

Peut-on être à la fois théologien et philosophe? Voilà la grande question que pose ce livre qui voit le jour dans la collection “Philologie et Mercure,” sous la direction de Pierre Magnard et s’encadre donc dans la tradition de l’humanisme latin. Cela n’est pas sans importance: les acteurs dans cette histoire sont des écrivains dont certains sont bien connus et d’autres mal connus ou méconnus, mais tous héritiers

de ce patrimoine international, bilingue certes mais favorisant encore le latin pour les travaux intellectuels.

Il faut éviter pour le moment tout jugement rapide sur l'envergure de ces penseurs qui sont étudiés ici "sans distinction préalable entre *majores* et *minores*" (p. 38): comme l'a bien démontré le *Corpus des oeuvres de philosophie en langue française*, la valeur que peut avoir un penseur pour la compréhension de son époque et pour la lente progression des idées, ne dépend pas intrinsèquement de sa célébrité ni de son rayonnement, ni de sa survie, et d'ailleurs comme cherche à l'établir Emmanuel Faye, plus d'un de ces protagonistes mérite d'être tiré de l'oubli relatif où il est tombé.

Le sujet de cette étude est le rapport entre la foi et la raison, la religion et la science, la théologie et la philosophie; il s'agit surtout de la naissance et de l'essor d'un humanisme *ex professo* laïque dès le quinzième siècle, dans l'évolution de la métaphysique vers la philosophie de l'homme. Comme leitmotiv l'auteur trace l'idée de la perfection de l'homme, en partant de la "Science de l'homme" de Raymond Sebond pour arriver à la Science universelle de Descartes, tout en faisant un long arrêt auprès de Charles de Bovelles. La période que couvre cette histoire se déroule entre 1436 et 1636.

Faye commence par nous rappeler qu'il n'existe pas encore une étude d'ensemble sur la philosophie de la Renaissance en France (ou plutôt de la philosophie renaissante, comme il voudrait la désigner) et que même les études partielles qui existent sont le plus souvent conçues dans une perspective religieuse. Pour sa part il se concentre sur l'essor de la philosophie de l'homme, selon "une double problématique, celle de la perfection de l'homme et celle de la distinction progressive entre philosophie et théologie" (p. 352).

Les acteurs sont cinq penseurs essentiellement nonscolastiques, non académiques. Raymond Sebond (l'auteur insiste que l'on l'appelle Sibiuda, comme ce Catalan se nommait dans sa propre langue — on finira sans doute par s'y habituer), Charles de Bovelles, Michel de Montaigne, Pierre Charron et René Descartes, qui, d'après l'argument de l'auteur, en des moments décisifs, se voyaient tous comme des philosophes, ou bien dans le cas de Montaigne, comme "humaniste."

La première de ces cinq études présente un écrivain qui se situe à la charnière du Moyen Age et de la Renaissance. La formation professionnelle de Sibiuda était étendue et variée: philosophie scolastique, surtout lullienne, théologie, médecine, arts, droit canon. Son livre magistral *Scientia libri creaturarum seu naturae et de homine*, mieux connu sous le titre de *Theologia naturalis*, que Montaigne traduira plus d'un siècle plus tard, est fondé sur la dualité entre le "livre" que constitue la nature et les livres de la Sainte Écriture. Sibiuda cherchait sans doute l'accord des deux parties et la cohérence interne de tout cet argument apologétique, voulant rester à la fois théologien et philosophe, mais Faye voit tout de même une grande distinction dans les deux parties de l'ouvrage de Sibiuda, celle qui analyse la condition de l'homme selon la nature par rapport à Dieu et aux autres, et celle qui

traite du salut selon la grâce de la rédemption, et se termine par un petit traité eschatologique. Bien que la révélation ne fournisse pas le point de départ, à la fin c'est la théologie qui domine: "C'est donc bien à Raymond Sibiuda que revient le mérite — par son effort pour réaliser une synthèse impossible — d'avoir permis à ses lecteurs les plus philosophes de prendre conscience du problème de la distinction entre philosophie et théologie à propos de l'homme et de la connaissance de soi" (p. 72). Cette nouvelle lecture méticuleusement érudite de Sibiuda aidera à dissiper bien des erreurs et des imprécisions.

En poursuivant son récit des continuités et discontinuités de l'histoire de la philosophie, l'auteur campe rapidement le décor des deux derniers tiers du quinzième siècle, période qui est caractérisée par "la stagnation de la pensée" (p. 75). Ensuite, au tournant du siècle, surgit son deuxième philosophe: Charles de Bovelles (1479–1567), auteur surtout en 1511 d'un livre composite sur l'intellect, le sens, le néant, l'art des opposés, la sagesse, les mathématiques entre autres sujets, dont l'importance fut reconnue par Giordano Bruno, mais qui est tombé en oubli pendant plus de 300 ans, pour recevoir à partir de 1857 une attention qui n'a cessé de croître depuis, et dont témoignent les travaux de Joseph M. Victor, Pierre Magnard et Jean-Claude Margolin entre autres, et bien sûr, d'Emmanuel Faye lui-même.

La nuance exacte de la formation philosophique de Bovelles dans ces années du Moyen-Âge finissant est difficile à établir, mais Faye signale l'influence de l'aristotélisme de Lefèvre d'Étaples, du néo-platonisme florentin et du lullisme, sans oublier l'apport de Nicolas de Cuse ainsi que de la logique scolastique. Bovelles se révèle aussi à partir de 1508 comme un lecteur avide de Sibiuda (étant d'ailleurs le premier philosophe français à s'y intéresser) qui l'influence dans ses vues sur le rôle de l'homme dans la création. Mais il fait une distinction plus marquée que Sibiuda entre ses livres d'ordre philosophique (1511) et théologique (1513–15).

Faye analyse ensuite la "noétique" de Bovelles où l'on discerne surtout, mais avec grande difficulté, les origines lointaines et imprécisées de l'affirmation du *moi* que fera Montaigne et du sujet pensant qui sera le point de départ de Descartes. Le Livre du sage s'ouvre en effet par le "connais-toi toi-même" de l'oracle de Delphes. Pour Bovelles la sagesse est synonyme d'*humanitas* et implique la dignité humaine avec comme achèvement la perfection de l'homme, symbolisée par le mythe de Prométhée.

En quittant Bovelles nous passons directement à Montaigne dont presque deux générations le séparent. La raison est simple puisque pour l'auteur "Le XVI^e siècle est philosophiquement dominé par les deux grandes figures de Bovelles et de Montaigne" (p. 163). Laissons de côté tout jugement sur la grandeur de Bovelles, en lui-même et par rapport à Montaigne, et ne cherchons pas trop à savoir si Montaigne peut être vraiment considéré comme philosophe; cela dépend évidemment de la définition du terme. Ce qui importe pour l'argument de ce livre

c'est de situer Montaigne dans le débat entre religion et foi. On a souvent discuté la question de la religion de Montaigne, se fondant surtout sur son *Apologie de Raymond Sebond*. Cet essai du Livre II soulève le plus souvent des commentaires sur le scepticisme de Montaigne, et une interrogation sur le bien-fondé du terme "apologie." Mais pour Faye il y a une autre question, encore plus essentielle, qui concerne la grandeur et la misère de l'homme (p. 190).

Montaigne reprend ce que dit Sibiuda sur les deux sciences de l'homme, en éliminant la distinction entre l'homme avant et après la Chute. Là où Sibiuda parle de la misère qui résulte de la Chute, Montaigne, plus sceptique, voit plutôt un aspect de la nature humaine, sans avoir recours à la notion théologique du péché originel: "L'*Apologie de Raymond Sebond* délivre l'être humain du cercle de la grandeur et misère de l'homme dans laquelle l'enfermait la théologie" (p. 192).

L'auteur des *Essais* va beaucoup plus loin que Sibiuda puisqu'il met en question toute la partie théologique de l'argument de son devancier, refusant de remonter de la connaissance de soi à la connaissance de Dieu (p. 201-3). Il voudrait que ses *Essais* soient "purement humains et philosophiques sans mélange de Theologie" (p. 184). Ce qui restera à la fin (voir le Livre III des *Essais*), lorsqu'il se sera débarrassé pour de bon de la théologie, et aura rejeté l'idée de l'abaissement de l'homme, c'est la sagesse, la philosophie humaine, la perfection socratique, le "sommet de la sagesse humaine" selon l'expression de Bovelles (p. 211). Dans "De la liberté de conscience" Montaigne dit avec insistance que "la philosophie seule suffit à l'acquisition de toutes les vertus morales" (p. 179), une science morale donc sans fondement théologique.

Le quatrième penseur que Faye met en lumière est un petit maître, certes, mais qui, lui aussi, a suscité récemment un regain d'attention. Un des grands intérêts de Charron dans le contexte présent, c'est non seulement que son livre (*La Sagesse*) concerne la science de l'homme, c'est-à-dire la connaissance de soi et la condition humaine, mais qu'il a lu Sibiuda et Montaigne, et peut-être Bovelles, encore que cela reste hypothétique: le rapport textuel entre Charron et Bovelles, que Faye qualifie de "vraisemblable," ne me paraît pas autorisé, mais on peut accepter qu'il y a eu une communauté d'idées entre les deux auteurs (p. 251). Le cas de Montaigne est plus clair puisque les deux hommes se connaissaient au moins et puisque Montaigne est la source principale et substantielle de Charron (mais a-t-on le droit de conclure à une transmission de pensées sur les bases d'une conversation supposée [p. 261]?). Cette influence se voit surtout dans le Livre II de la *Sagesse*. Dans la première préface du livre Charron annonce son sujet, "cette Matière Morale et Politique, vraie science de l'homme" (p. 253) et dans la deuxième préface de 1604, se désignant comme philosophe, il met l'accent sur la sagesse, la philosophie et l'homme. Comme le dit bien l'auteur, "Pour un philosophe comme Charron, en effet, insister sur la vertu naturelle de l'homme n'implique aucunement que l'on récuse la toute-puissance de la grâce divine, puisque

la vertu naturelle procède directement de la loi de Nature, c'est-à-dire de Dieu lui-même, comme l'auteur le précise maintes fois dans la *Sagesse*" (p. 272).

Le dernier acteur dans cette histoire dramatique est Descartes qui, d'après Faye, a probablement connu Sibiuda au moins par l'intermédiaire de Montaigne; il connaissait certainement l'oeuvre de Charron, et Faye démêle patiemment quelques points que Descartes avait en commun avec celui-ci: la définition de la vertu morale et la décision d'étudier la philosophie morale et naturelle, ainsi que l'empressement de tous les deux à se soumettre aux coutumes et aux lois, et surtout ce que Charron appelait une "vraie et essentielle preud'homie" (p. 297). Encore une fois ce qui nous intéresse dans le contexte actuel c'est ce que dit l'humaniste Descartes sur la liberté, la résolution, la générosité, la sagesse et la perfection de l'homme par moyen d'une science universelle et l'unité de la vertu et de la sagesse (p. 324).

Faye s'insurge contre ce qu'il appelle la "théologisation" des études cartésiennes. Il admet que si Descartes n'accepte pas d'idée de Chute dans sa philosophie, il retient une conception avancée de la grâce, se défendant contre l'accusation de pélagianisme en disant que son sujet n'était pas en ce moment-là la grâce et qu'il fallait séparer la philosophie et la théologie. Mais, pour Faye, cela ne fait pas de lui un théologien. Et même cette distinction entre philosophie et théologie ne concerne pas tant les rapports de l'homme avec Dieu que sa propre perfection.

L'auteur cite avec approbation une phrase de Mireille Habert: "entre l'époque de Sebond et celle de Montaigne s'accomplit la séparation entre l'univers des théologiens et celui des philosophes" (p. 222). Plutôt que la rupture totale entre Descartes et la Renaissance que voulait Gilson, Faye voit "une continuité profonde" (p. 286). (Par un autre côté André Robinet, dont le livre *Aux sources de l'esprit cartésien: l'axe La Ramée-Descartes* [Paris, Vrin, 1996] est sans doute paru trop tard pour figurer ici, pense lui aussi que Descartes ne signale pas de rupture, mais situe le moment du changement, et de l'avènement de la modernité dans une phase très précise de l'évolution de la *Dialectique* de Pierre de la Ramée.) Faye a bien mené son enquête et on peut lui faire confiance sur cette analyse de l'émergence de la philosophie de l'homme. Seulement (comme l'auteur le démontre très bien) les écrivains étudiés ici étaient des croyants (à ce que nous pouvons savoir à cette distance) et se consacraient, à des moments différents, et à des degrés différents, à des travaux dans les deux champs. Mais peut-on vraiment mettre en suspension provisoire des convictions profondes? La séparation des deux domaines n'était-elle donc pas parfois fictive, artificielle, hypothétique? (Il y a évidemment un grand danger de pétition de principe de part et d'autre dans cet argument.)

Il me semble que parfois l'auteur n'accorde pas assez d'importance à l'aspect théologique et force trop l'argument. Comment juger, par exemple, le chemin parcouru par Charron entre les *Trois véritéz* (1593) et la *Sagesse* (1601)? Faye signale la séparation entre l'oeuvre apologétique et l'oeuvre de philosophie morale

et naturelle, mais a-t-il raison de suggérer que Charron ait publié d'abord les *Trois véritéz* afin de laisser le champ libre à la philosophie? Ne s'agirait-il pas tout simplement de deux livres distincts sur deux sujets différents et sans qu'il y ait eu évolution intellectuelle entre les deux? Par ailleurs Faye cite une phrase clé de la préface au Livre I de la *Sagesse*, mais sans s'y attarder: "par la cognoissance de soy l'homme monte et arrive plustost et mieux à la cognoissance de Dieu, que par toute autre chose" (p. 243). Le sujet de la *Sagesse* est certainement l'homme et la condition humaine, et Dieu avait été traité dans les *Trois veritez* de 1593, comme l'admet Faye, mais la phrase que je viens de citer est néanmoins lapidaire et incontournable (p. 243). Et une autre phrase qu'il cite mais sans la commenter me semble on ne peut plus révélatrice: "si l'homme eust esté sage, et se fust preservé en l'estat où Dieu l'avoit mis" (p. 246): Charron n'indique-t-il pas ici clairement que l'homme n'a pas été sage (qu'il a donc péché), et qu'il ne s'est justement pas préservé dans l'état de bonheur où Dieu l'avait mis et qu'il a donc connu la Chute?

Ces penseurs ont écrit des ouvrages d'ordre très différent sans se scinder en deux, de la même manière que l'auteur du *Phénomène humain* et celui du *Milieu divin* était une seule et même personne. Là aussi, on peut évidemment parler de séparation des deux domaines, ou bien d'accord fondamental. Quoi qu'il en soit le livre d'Emmanuel Faye est un travail important qui trace magistralement l'histoire de cette filiation intellectuelle qu'il a identifiée, l'analysant en elle-même, et à travers ce qu'en ont dit d'autres érudits, ne cherchant pas la polémique dans un domaine souvent controversé, mais menant son argument toujours avec vigueur pour ne pas dire robustesse et parfois avec une certaine sévérité. Son livre ouvrira, comme il le souhaite, de nouvelles perspectives de recherche.

PETER SHARRATT, *Université d'Édimbourg*