Systèmes de pensée précartésiens. Études d'après le Colloque international organisé à Haïfa en 1994. Réunies par Ilana Zinguer et Heinz Schott. Paris, Champion, 1998, P. v, 362 (index de 22 p.).

L'ouvrage comporte vingt articles, organisés suivant trois approches : Systèmes scientifiques (A), Humanisme (B), Modes ésotériques (C).

A. Les deux contributions initiales sont consacrées aux fondements mathématiques de la science. Wolfgang Neuser montre quelle transformation subit la *Mathematica* sous l'influence du platonisme (Ramus, Patrizi, Bruno), comment de la conception aristotélicienne d'une mathématique logique, on en est arrivé au début du XVII^e siècle à la mathématique du calcul, ouvrant la voie aux développements scientifiques de Galilée. Raz Chen-Morris s'attache à l'Optique de Kepler (1604), donc au statut de la lumière. Rompant avec les théories des perspectivistes médiévaux, il revient à la philosophie naturelle, s'inscrit dans la tradition qui va d'Euclide à Witelo. Mais bien qu'ayant échoué dans sa tentative de sauver la Renaissance, le philosophe allemand inaugure « un mode moderne de l'expérience visuelle ».

Les six études suivantes concernent la médecine et l'alchimie. Wolf-Dieter Müller-Jahncke retrace le destin de la chimie paracelsienne, dont l'adoption a été freinée jusqu'au milieu du XVII^e siècle par la diabolisation de son inventeur, réputé magicien. Samuel S. Kottke s'intéresse à François Mercurius van Helmont (fils de Jean-Baptiste), auteur d'une méthode d'alphabetisation des sourds-muets en hébreu. Il met en lumière les travaux antérieurs, le milieu de la diaspora juive de Sulzbach, et surtout l'influence prépondérante de la Kabbale sur la théorie et la pratique de l'auteur. Donald Beecher, dans la lignée de ses travaux sur Jacques Ferrand, aborde le phénomène de l'intertextualité dans la littérature médicale sur l'amour. Ce travail met en évidence l'interdépendance des discours littéraire et médical ainsi que l'effet paradoxal de la restitution des lettres anciennes, pour reprendre l'expression rabelaisienne : progrès et stagnation. En ce qui concerne la *Materia medica*, Peter Dilg montre quelle distance sépare la réception littéraire et la pratique réelle. Au total, déplorant au passage la méconnaissance de cet aspect de l'œuvre de Paracelse, il conclut que les évolutions ont été bien plus timides que ne le font croire les textes. Amos Megged nous conduit à travers les hospices et miséricordes du Mexique au XVII^e siècle. À quels principes obéissait-on à l'égard des pauvres et des femmes ? — racheter et punir, règle, qui évoque en partie l'analyse foucauldienne des prisons. L'auteur remonte aux doctrines et aux expériences des humanistes et théologiens espagnols du XVI^e siècle (Juan Luis Vivès, Juan de Robles, Domingo de Soto). Claude-Gilbert Dubois étudie deux textes peu connus, le poème chrysopéique de Christophe de Gamon, *Le Trésor des trésors* (1600), ainsi que son commentaire par Henri de Lintaut (1610), représentatifs du courant alchimico-spiritualiste de l'époque baroque.

B. Liliane Wechsler et Monika Grünberg-Dröge se sont attachées à deux aspects de la vie artistique. La première en mettant au clair une typologie des tableaux de Paracelse (environ 250 portraits), montre comment, légendarisée de

son vivant, sa figure a été construite (« over-discussed and over-interpreted ») sur la base, paradoxale, des *Septem defensiones* et du *Liber Paragranum*. La seconde pose l'important problème de l'illustration dans le texte scientifique, son statut au XVI^e siècle, l'interaction texte / image. Les deux contributions suivantes touchent à la littérature. Bruno Pinchard tente un rapprochement (philosophique) inusité entre Rabelais et Paracelse, ces « médecins jumeaux » qu'unit la figure de la nutrition. Malgré le scepticisme anti-occultiste de Rabelais, tous deux peuvent être en définitive conçus comme des « penseurs de l'innocence de la nature ». Ilana Zinguer offre une analyse de la polémique anti-paracelsienne dans le *Moyen de parvenir* de Béroalde de Verville. Cet aspect du recueil de Verville ne laisse pas, notons-le, d'évoquer les *Contes d'Eutrapel* de Noël du Fail (voir « Noël du Fail préfacier du *Demosterion* », in *Noël du Fail écrivain*, Actes du colloque de Rennes, juin 1987, présentés par Catherine Magnien-Simonin, Paris, Vrin, 1991). Enfin, la philosophie réunit les deux études qui closent cette partie. Elliott M. Simon analyse les traitements du mythe de Sisyphe chez Pétrarque et Léon l'Hébreu. La néo-platonisation de ce mythe en fait, au XVI^e siècle, un modèle dynamique de la philosophie de l'amour. Quant au travail d'Anne Euster-Schulte, il remet en perspective l'adoption de l'épistémologie ficinienne, en particulier la magie naturelle, dans la pensée de Giordano Bruno (dont la traduction française est enfin en cours d'achèvement).

C. Trois études offrent des vues approfondies sur la Kabbale (« Kabbalah »). Jean-François Maillard expose le statut historique de la double tradition hermético-kabbaliste à la Renaissance, s'interrogeant sur ce qu'il appelle « le conflit de préséance » Moïse / Hermès-Thot, et concluant par une permanence de ce courant bien au-delà des répressions de la fin du XVI^e siècle. C'est aussi à cette tradition, mais aussi à d'autres pensées religieuses et philosophiques, qu'il faut revenir pour comprendre le système de Robert Fludd, résumé dans le concept contraction / expansio, comme le démontre l'analyse de Volker Roelcke. Christoph Dröge enrichit la connaissance d'aspects importants du paracelsisme, en particulier du concept de « cabala ». Les trois dernières études concernent exclusivement le paracelsisme. Heinz Schott revient sur la notion de « lumière de la nature », en tant qu'image-clé de sa pensée. Il dégage ainsi une typologie de cet imaginaire / imagerie (« imagery »), revenant longuement sur l'importance de la kabbale (p. 286-93). Wilhelm Schmidt-Biggemann s'intéresse aux sources médiévales et néo-platoniciennes de la *Philosophia Sagax*, ouvrage d'un philosophe chrétien qui allie magie naturelle (licite) et sagesse. L'ouvrage se clôt par une analyse, due à Roland Edighoffer, de la gnoséologie rosicrucienne dans la *Fama Fraternitatis* de 1614. Il établit les sources majeures, religieuses et philosophiques, non exclusivement paracelsiennes, de ce texte à grand succès. Nous nous permettrons d'exprimer ici nos réserves sur les considérations finales de l'auteur en matière de « croyances ».

Au total, l'apport de ce recueil est considérable, tant par la variété des approches que par l'originalité des analyses. Malheureusement, l'intérêt de l'ensemble souffre par trop de divers défauts.

Un point fort discutable surgit d'emblée : étant donné que quinze des vingt articles sont rédigés en anglais, un titre bilingue eût respecté la mixité linguistique (pour ne pas mentionner les avantages purement commerciaux, en particulier sur le marché canadien du livre). Quant aux erreurs formelles, qui suggèrent une hâte certaine en dépit des délais de publication, elles ne peuvent que nuire à la politique d'un éditeur soucieux de constituer une référence obligée en matière d'études seiziémistes. Et ajoutons, *a fortiori* : compte tenu du prix du livre.

Voici, en guise d'*errata* une partie des fautes typographiques rencontrées :

page 20 : *the* pour *The* ; 85 : *Mesure* pour *Mesue* ; 110 : *alchmique* ; 111 : *chmique* ; 149 : *relai* ; 168 : *Lievin Lemmius* pour *Levin Lemme* (orthographe francisée) ou *Levinus Lemnius* ; 178, note 1 : 1988 pour 1989 ; 191 : *Geminus* ; 261 : *Walther* ; 277 : *Paracelcisme* ; 281 : *philospher* ; 295 : *existence* ; 304 : *Eriugena* ; 309 : *knowlege* ; 311 : *Giundissanlino* ; 314 : *écrit* ; 318 : *philosopborum* ; 328 : *zairja*.

A noter enfin quelques défauts de mise en page (interlignes, taille des caractères, p. 172–73, 334). L'index, *nominum* et *verborum*, présente quelques oublis (*Bacon* ne discrimine pas Francis et Roger), oublie Kahn, Didier, p. 237 ; il faut ajouter à Lefèvre de la Boderie les pages 230 et 239, *etc.* La rare iconographie est de piètre qualité ; elle manque pour l'article de M. Grünberg-Dröge. Rappelons enfin que ni Bernard Palissy ni Ambroise Paré ne peuvent être considérés comme des paracelsistes (p. 167) : le premier figure plutôt parmi ses détracteurs, comme de l'alchimie en général ; Ambroise Paré ne cite Paracelse qu'à deux reprises, dont une fois au sujet du mercure, qu'il range parmi les venins. Il faut reconnaître que dans d'autres travaux spécialisés, bien des erreurs ont la vie dure. Ainsi du paracelsiste Roch Le Baillif, mort en 1598, que l'on persiste à assimiler à un autre sieur de La Rivière, médecin de Henri IV mort en 1605 (article *Paracelse* dans *La science classique. XVI^e–XVIII^e siècle*, par Michel Blay et Robert Halleux, Paris, Flammarion, 1998, p. 372).

La question posée par cet ensemble d'analyses met en jeu le problème de l'articulation histoire des sciences / philosophie. On peut se demander à qui s'adresse en priorité l'ouvrage : aux uns et aux autres, si l'on en croit les organisateurs qui, partis d'un projet sur le paracelsisme, ont fait appel par la suite aux « spécialistes de la philosophie et de l'histoire des sciences de l'époque précartésienne » (p. i) ; et, ajoutons-nous, en particulier aux spécialistes du paracelsisme (huit contributions sur vingt).

Ce qui constitue l'unité du recueil est le choix chronologique bien plus que l'idée de « systèmes » de pensée, à laquelle plusieurs articles sont totalement étrangers. Nous nous abstenons de soulever la question de l'opportunité d'une telle notion, inappropriée chez Descartes même, comme cela a été rappelé par

Emmanuel Faye (*Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 307, note 2).

En revanche, que faut-il entendre par « précartésien » ? Bien sûr (quoique certains articles débordent de ce cadre), les premières décennies du XVII^e siècle, au moins jusqu'à cette date canonique de l'histoire de la philosophie moderne, la publication du *Discours de la méthode* (1636). Claude-Gilbert Dubois situe son auteur dans cette perspective (p. 113). Il s'est en effet interrogé sur le sens de ce concept, dont le préfixe, note-t-il, est ambigu (il signifie un *avant* ou un *vers*). Or il est clair que toute considération prospective déforme la recherche. Les lecteurs avides de « systèmes » préfigurant la pensée de Descartes en seront ainsi pour leurs frais. J.-F. Maillard conclut que le cas de « l'œuvre flamboyante d'Athanas Kircher (...) montre ainsi le danger d'établir une rupture simplificatrice à partir de Mersenne et de Descartes » (p. 235). Pour Christoph Dröge, la voie vers la science moderne n'est pas tracée en ligne droite et il faut, comme il le dit joliment, traverser le « jardin magique » du paracelsisme (p. 271). Avec Heinz Schott, les conséquences sont poussées plus loin : l'analyse de l'imaginaire de la lumière, toujours chez Paracelse, montre à quel point ce qui pourrait passer pour l'un des plus grands « systèmes » de pensée précartésien a pu subsister longtemps au cœur de la rationalité postcartésienne (p. 293-95). Et il n'est pas jusqu'au travail de Roland Edighoffer qui, à son insu, n'interpelle le cartésianisme lui-même. Car il *faut* dire, on le sait désormais, que la doctrine de la Rose-Croix est, plus que chronologiquement précartésienne, une étape essentielle de la pensée même de celui qui érigea en partie son propre système *contre*, en apparence souvent, ces mêmes étapes, sans toutefois arriver à s'en débarrasser tout à fait.

Ainsi, l'orientation actuelle des études du cartésianisme met peu à peu en lumière ce sur et contre quoi le projet est bâti, les dettes non assumées, les silences et ellipses, les refus. Les travaux d'Emmanuel Faye, les Actes du colloque de Tours de mars 1996 (année du cinquième centenaire) qu'il a réunis, intitulés *Descartes et la Renaissance* (Paris, Champion, 1999), se chargent de révéler peu à peu tout ce qu'il faut considérer comme le refoulé du discours philosophique. C'est en débusquant celui-ci (autant le refoulé autour duquel se constitue l'œuvre de Descartes que celui qu'a tendu à entretenir voire à renforcer l'exégèse) qu'on rendra au cartésianisme son caractère de pensée historique, à la fois *moment de convergence* de pensées antérieures et de *coïncidence* socio-historique. Il n'est pas non plus sans signification que deux travaux, parus presque en même temps, prennent comme point de départ le texte inaugural rédigé après la fameuse « nuit du poêle » (Sophie Jama, *La nuit des songes de René Descartes*, Paris, Aubier, 1998 ; Gérald Hervé et Hervé Baudry, *La nuit des Olympica*, Paris, L'Harmattan, 1999, 4 vol.), tout en suivant des approches différentes du cartésianisme (anthropologique, essai critique).

« N'est-ce pas, d'ailleurs, à propos de René Descartes — inventeur de la rationalité scientifique dont nous sommes les héritiers — qu'il conviendrait d'être le plus surpris par l'émergence d'un savoir si "archaïque" ? », interroge Sophie

Jama (*op. cit.*, p. 263). Toute la question est là : sur quoi au juste se fonde cette « rationalité scientifique » dont on crédite le philosophe français ? Jointes à de telles contributions, les articles réunis dans le recueil des *Systèmes de pensée précartésiens* aident à élargir la perspective qui tend à resituer Descartes parmi les précartésiens, ceux-là mêmes que d'un point de vue prospectif on qualifierait d'anti-cartésiens ou de non-rationalistes.

HERVÉ BAUDRY, *Université de Coimbra*

Malinconia ed allegrezza nel rinascimento. Ed. Luisa Rotondi Secchi Tarugi. Milan: Nuovi Orizzonti, 1999. Pp. 576.

As the title of this ambitious volume indicates, its thirty-six papers cover a very wide range of topics within the general rubric of Renaissance culture. The given subject allows for both general essays and highly specific analysis of certain poems or pictures. It is thus a work useful both to the student seeking a general introduction to the topic of melancholy in the Renaissance and to the scholar seeking pertinent treatments of specific issues.

The introductory paper by Lionello Sozzi introduces us to the general theme of the work, the oppositional and essential relationship between melancholy and joy, via the famous tag *bene vivere et laetari*. Sozzi begins with the *Nouvelles Récréations* of Des Périers but, mentioning numerous others, discusses the problem of what is *bene vivere* in the mind of Renaissance thinkers. Does *bene vivere et laetari* mean “live well and rejoice” or “live well to rejoice”? In the course of his analysis, Sozzi introduces several themes which will appear again and again in this volume. One is the notion of true happiness, derived from Christian scripture, as “gioiosa adesione al verbo divino,” something essentially belonging to a future and infinite world. With rare exceptions, the Renaissance seems not to have centered happiness in the fugitive pleasures of the present world. Yet there is a suggestion that the melancholy of present time is included, albeit changed and sublimated, within the notion of happiness. This essential paradox will in turn be examined in a number of specific contexts by a number of other scholars in this volume. It is by no means, however, used as a paradigm that would confine or restrict analysis, as is entirely appropriate for a subject that seems to have as many manifestations, as many contradictory conclusions, as there are Renaissance authors who mention or describe it.

Thus, for example, we learn from Peter G. Bietenholz that both Valla and Erasmus appear to have paired melancholy with a narrow Stoicism, which saw human nature as something to be suppressed and subjugated, and joy with the Epicurean acceptance of pleasure and human passions as part of nature. Yet both authors abandoned the pairing in favor of a Christian faith — in Erasmus' case, for the “madness of the cross,” an ecstasy which abandons and goes beyond the