

Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine aux 16^e-17^e siècles

Un essai d'interprétation*

par

Francesco Beretta

CNRS, UMR 5190 LARHRA

I.S.H.,

14 - 16 Avenue Berthelot

69363 LYON CEDEX 07

francesco.beretta@ish-lyon.cnrs.fr

<http://larhra.ish-lyon.cnrs.fr>

Si on parcourt les travaux, plus ou moins récents, consacrés aux procès des philosophes dans l'Italie du 16^e-17^e siècles, on constate, en dépit des progrès accomplis dans l'affinement des analyses, la permanence de quelques grandes catégories d'interprétation : le fait de postuler l'existence *a priori* d'une orthodoxie philosophique catholique ; l'interprétation des procès des philosophes comme expression de l'effort de la part de l'« Eglise » pour réaffirmer cette orthodoxie ; l'impact des condamnations, et notamment de celle de Galilée, sur la recherche scientifique italienne qui auraient entravé son développement. Cette conceptualité est marquée, dans sa genèse, par les affrontements idéologiques propres à une autre époque, c'est-à-dire au combat, dès le milieu du 19^e siècle, visant la laïcisation de la société européenne. On sait que, au niveau des représentations, ce combat s'est concentré sur de grandes figures symboliques telles Galilée ou Giordano Bruno, la 'science' ayant à remplacer la 'foi' pour fonder une nouvelle société. L'inadéquation de ces catégories historiographiques concerne en particulier le concept d'« Eglise », en fait trop imprécis, surtout dans une dimension de longue durée, et qui ne fait que reprendre —en l'employant comme catégorie d'analyse historique— une notion proprement métahistorique, développée par les théologiens

* Les recherches d'archives nécessaires à la rédaction de ce travail ont été financées par le Fonds national suisse de la recherche scientifique, dans le cadre d'un projet d'édition des actes du procès de Galilée.

qui postulent une continuité substantielle de l'orthodoxie ecclésiastique depuis les origines. Je crois qu'on aurait intérêt à remplacer toujours « Eglise » par le terme concret qui est, chaque fois, visé —le pape, la hiérarchie ecclésiastique, les théologiens— et à comprendre l'orthodoxie comme processus, comme produit toujours pluriel et en évolution permanente d'affrontements entre les représentants de conceptions différentes.¹

Le sous-titre « Essai d'interprétation » souligne que je me limite à proposer une contribution au renouvellement de l'outillage conceptuel, tout en synthétisant les acquis de l'historiographie et en présentant quelques cas, de la fin du 15^e siècle au procès de Galilée, qui paraissent comme particulièrement significatifs.² Les procès des philosophes seront analysés en tant qu'expression du fonctionnement d'un espace savant dans lequel se situent des acteurs qui se caractérisent par différents types d'outillage intellectuel et qui sont en concurrence, voire en conflit entre eux. Cet espace intellectuel se configure en champs disciplinaires distincts mais qui présentent des intersections —pour ce qui est de notre sujet la philosophie naturelle et la théologie— et il se structure autour d'institutions de production et de régulation du savoir.³

Au cœur de l'enquête se trouve la question de la production d'orthodoxie en matière de philosophie naturelle. Deux éléments caractérisent l'espace intellectuel italien aux 16^e-17^e siècles: premièrement, la présence d'une pluralité de positions, d'un conflit entre différentes conceptions de l'orthodoxie philosophique: aristotélisme séculier des Universités; aristotélisme christianisé des Ordres mendiants, puis des jésuites; platonisme et philosophies naturelles alternatives, plus ou moins christianisées selon la situation des acteurs dans l'espace intellectuel. Deuxièmement, la mise en place, dès la deuxième moitié du 16^e siècle, de l'Inquisition romaine, institution judiciaire qui dispose d'un pouvoir de coercition important, dont ses membres profiteront pour imposer officiellement leur propre conception de l'orthodoxie philosophique. La condamnation de Galilée à abjurer l'héliocentrisme représente l'une des expressions de ce phénomène et elle soulève une question qui sera le point de départ de notre enquête: pourquoi le jésuite Melchior Inchofer applique les dispositions du Concile de Latran V (1513) —qui concernent les tenants de l'aristotélisme séculier, ceux-là mêmes qui seront un siècle plus tard des adversaires farouches de Galilée— à la nouvelle astronomie héliocentrique?

¹ S. ELM/E. REBILLARD/A. ROMANO (éds), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rome, Ecole française de Rome, 2000.

² Pour cette raison, les références bibliographiques seront limitées au maximum.

³ Je m'inspire de l'analyse du champ scientifique proposée par P. BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001, pp. 67-165.

La naissance du champ philosophique au 13^e siècle : trois formes d'orthodoxie

Avant d'analyser la configuration de l'espace intellectuel italien au temps de Latran V, dans lequel s'inscrit cette importante production d'une législation pénale en matière de philosophie naturelle, il faut remonter au 13^e siècle, car c'est à l'époque de la réception de l'œuvre d'Aristote dans l'Occident latin que les théologiens ont développé la critériologie promulguée officiellement en 1513. Par critériologie, j'entends une réflexion sur la validité de la connaissance dont le but est de définir le degré de certitude des assertions produites par les disciplines scientifiques afin d'établir une hiérarchie entre elles.

La doctrine de Thomas d'Aquin, qui exercera une grande influence par la suite, illustre parfaitement les deux principes essentiels de la critériologie scolastique. Premièrement, le théologien dominicain considère que tout le contenu de l'Écriture appartient à la foi, même les parties ne concernant pas directement le salut: « se rattache à l'objet de la [foi] par accident et de façon secondaire tout ce qu'on trouve dans la Sainte Écriture que Dieu nous a donnée: par exemple qu'Abraham eut deux fils ».⁴ Dieu, Vérité première, est l'auteur de l'Écriture et garantit sa véracité qui est donc absolue.⁵ Deuxièmement, pour Thomas d'Aquin, la théologie est une science, au sens aristotélicien, qui fonde ses démonstrations sur les principes révélés par Dieu. En vertu de la véracité de la Révélation biblique, son degré de certitude est supérieur à celui des disciplines fondées sur le savoir humain. Cette conception de la critériologie fonde une hiérarchie des sciences et attribue à la théologie l'aptitude à juger des conclusions des autres disciplines : « tout ce qui, dans ces sciences, se trouverait contredire la vérité exprimée par la science sacrée doit être condamné comme faux ».⁶ De plus, selon le théologien dominicain, les thèses des philosophes qui contredisent la foi ne sont pas seulement fausses, elles sont indémonstrables : « En effet, puisque la foi s'appuie sur la vérité infaillible, et qu'il est impossible de démontrer le contraire du vrai, il est manifeste que les arguments qu'on apporte contre la foi ne sont pas de vraies démonstrations, mais des arguments réfutables »⁷.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiæ* IIa IIæ, q.2, a.5. Pour la traduction française, nous suivons, avec quelques modifications, THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 t., Cerf, Paris 1984-1986.

⁵ *Ibid.*, Ia, q.1, a.10; IIa IIæ, q.1, a.1 et a.4. Cf. E. MANGENOT, *Inspiration de l'Écriture*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, Paris 1922, coll. 2068-2266: 2219-2221.

⁶ *Ibid.*, Ia, q.1, a.2 / 5-7. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au 13^e siècle*, Paris, Vrin, 3^e éd. revue et augm. 1969.

⁷ Ia, q.1, a.8. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I, 7 et *Somme contre les Gentils. Livre I. Dieu*, C. MICHON (éd.), Flammarion, Paris 1999, pp. 37-45.

L'originalité de Thomas d'Aquin réside dans le fait d'avoir tenté de sauvegarder l'idéal augustinien de l'unité du savoir, qui avait caractérisé jusque-là le travail théologique, tout en lui appliquant la nouvelle notion de science produite par la révolution intellectuelle qui se manifeste dans l'Occident latin au cours du 13^e siècle, avec la réception de la philosophie naturelle aristotélicienne.⁸ Pour ce qui est de la méthode, le nouveau savoir scientifique se structure autour de deux éléments essentiels : le développement d'un outillage logique très poussé qui est le produit de l'engouement pour la dialectique que connaît l'Occident latin depuis le début du 12^e siècle ; la redécouverte, grâce au mouvement de traductions qui se déploie depuis le milieu du 12^e siècle, d'un corpus de textes hérités de l'Antiquité qui est exploité pour obtenir de nouvelles connaissances sur le monde, la nature, l'homme. Au milieu du 13^e siècle, après des résistances et des atermoiements, les œuvres d'Aristote deviennent les textes de base de l'enseignement philosophique, ce qui est officialisé, par exemple, dans les statuts de la Faculté des arts de Paris, en 1255. On assiste ainsi à l'émergence d'une nouvelle orthodoxie du paradigme scientifique. Cette orthodoxie n'est pas imposée de l'extérieur, elle résulte de l'évolution de l'outillage intellectuel des acteurs : désormais pour être considéré comme spécialiste du savoir philosophique, il faut maîtriser un outillage dialectique développé et l'appliquer à un corpus de textes étendu, réunissant les œuvres d'Aristote et de ses commentateurs.

Comme il n'y a pas, jusqu'au milieu du 13^e siècle, de distinction structurelle entre champ philosophique et champ théologique, la réception du savoir aristotélicien a été l'œuvre des théologiens, ce qui a profondément modifié leur façon de concevoir leur propre discipline. La dialectique en est ainsi devenue le fondement, suscitant la discussion d'innombrables questions et conduisant à accorder une importance fondamentale, à côté de la Bible, au recueil des *Sentences* de Pierre Lombard. En outre, la réception des œuvres d'Aristote s'est faite d'abord selon des lectures conformes à l'outillage intellectuel des théologiens, en intégrant des œuvres apocryphes, tel le *Liber de causis*, ou en privilégiant certains commentateurs, tel Avicenne. On sauvegardait ainsi la conception augustinienne de l'unité du savoir qui voit dans la culture profane une simple propédeutique à la théologie : la science sacrée se fonde

⁸ Pour ce qui suit, voir A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993 ; L. BIANCHI/E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg/Paris, Editions universitaires/Cerf, 1993 ; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, avec la collab. de C. Lafleur, Paris, Vrin, 1999 ; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (13^e-14^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

sur la certitude de l'Écriture, alors que les autres disciplines ne sont que ses servantes, lui fournissant des connaissances complémentaires fondées sur la seule raison humaine.⁹

La nouvelle façon de pratiquer la théologie, dite scolastique, implique le développement d'une corrélation étroite entre discours philosophique et théologique. De plus, tout en se ressourçant à un même outillage scientifique considéré désormais comme indispensable, les théologiens ont produit des constructions intellectuelles différentes —par exemple celle de Thomas d'Aquin ou celle de Jean Duns Scot— et, dans le sillage des fondateurs, des traditions antagonistes se sont institutionnalisées dans des Ordres religieux qui rivalisent pour le prestige intellectuel et pour l'influence à exercer auprès des élites sociales, ecclésiastiques et laïques. Il s'agit d'un deuxième type d'orthodoxie, que nous appellerons orthodoxie de la corrélation disciplinaire, pour souligner le fait que les options philosophiques influencent les conceptions théologiques des différentes écoles, et réciproquement. On remarquera que cela pose également le problème de la production d'orthodoxie à l'intérieur même du champ théologique, mais nous n'aborderons pas ici cette question.¹⁰

La réception des œuvres d'Aristote a vite montré la consistance propre du nouveau discours philosophique, d'où l'apparition, dès les premières décennies du 13^e siècle, d'expressions telles que « loquens ut naturalis » ou « secundum theologos, secundum philosophos »¹¹. Le problème se manifeste dans toute son ampleur à partir de l'activité d'Albert le Grand, qui inaugure la réception d'une autre tradition d'interprétation de l'œuvre du Stagirite, celle d'Averroès, et qui reconnaît explicitement l'existence de deux ordres de connaissance distincts : comment concilier ces deux vérités, parfois contradictoires, l'une produite à partir des principes de la raison naturelle, l'autre à partir de la Révélation ? À ce problème théorique s'ajoute, dès les années 1260, une composante institutionnelle : quelques jeunes professeurs, tels Siger de Brabant et Boèce de Dacie, choisissent de contredire l'adage « On ne doit pas vieillir à la Faculté des arts »¹², qui exprime bien le caractère propédeutique qu'avait jusque-là le savoir philosophique par rapport aux autres disciplines, la théologie, le droit et la médecine. Ils décident donc de rester à la Faculté des arts et de consacrer à la philosophie la suite de leur carrière. C'est la conjonction de ces deux éléments —une méthode scientifique dialectique appliquée à un corpus de textes fournissant un discours complet sur le monde et sur l'homme ; des acteurs qui en deviennent les spécialistes et qui disposent

⁹ CHENU, *op. cit.*, pp. 48-49.

¹⁰ Voir à ce sujet ma contribution à paraître dans les actes du colloque « Alfred Loisy, cent ans après », tenu à Paris en mai 2003.

¹¹ BIANCHI/RANDI, *op. cit.*, p. 44.

¹² BIANCHI/RANDI, *op. cit.*, pp. 26-27.

désormais d'une assise institutionnelle— qui donne naissance à un nouveau champ disciplinaire virtuellement autonome.

Les théologiens vont développer des solutions théoriques différentes face à ce problème : Roger Bacon critique la position d'Albert le Grand et s'efforce de réaffirmer l'unité augustinienne du savoir ;¹³ Thomas d'Aquin —nous l'avons vu— accepte le nouveau paradigme philosophique et l'intègre dans un système unitaire du savoir ; Jean Duns Scot va plus loin dans la reconnaissance de la distinction des domaines de la connaissance, mais ne manque pas d'insister sur la supériorité de la théologie.¹⁴ En dépit de ces différences, qui s'inscrivent dans la rivalité pour l'orthodoxie de la corrélation disciplinaire, les théologiens s'accordent sur le fait qu'il faut empêcher une autonomisation complète du champ de la philosophie naturelle, et ceci d'autant plus que les nouvelles figures d'artiens s'efforcent d'affirmer non seulement l'autonomie de leur méthode scientifique, qui peut s'appliquer à tout domaine du savoir, mais encore une consistance identitaire autosuffisante, autour de la notion d'un bonheur qui peut être atteint par le philosophe à travers la contemplation spéculative.¹⁵ Face à ce phénomène, les théologiens s'efforcent de préserver le contrôle qu'ils exercent sur le champ philosophique, dont ils sont eux-mêmes des acteurs en raison de leur formation d'artiens qui précède les études théologiques. Il s'agit pour eux de s'opposer à l'institutionnalisation d'une orthodoxie philosophique 'naturaliste', ou 'averroïste', qui pourrait remettre en cause la place qui revient aux doctrines chrétiennes dans les représentations des élites sociales.

Cette situation explique leur demande d'intervention adressée aux autorités ecclésiastiques : le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, condamne 219 propositions sélectionnées par une équipe de théologiens, relevant principalement de la philosophie naturelle, et menace d'excommunication et d'autres sanctions ceux qui les soutiendraient. Comme le montre le prologue du décret épiscopal, son fondement théorique réside dans la critériologie scolastique, c'est-à-dire dans le fait d'affirmer, par principe, la fausseté de propositions qui contredisent la vérité formulée par l'Écriture sainte, en repoussant l'idée de l'existence de « deux vérités contraires », dont l'une serait strictement philosophique.¹⁶ Les experts du savoir fondé sur la Bible, les « doctores sacrae paginae », sont ainsi autorisés à juger de la vérité des thèses produites par les autres disciplines et à repousser

¹³ BIANCHI/RANDI, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴ O. BOULNOIS, *Duns Scot la rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998.

¹⁵ PICHE, *op. cit.*, pp. 272-276.

¹⁶ PICHE, *op. cit.*, pp. 72-79.

comme fausses les assertions des philosophes qui contredisent la doctrine chrétienne, telle l'affirmation de l'éternité du monde, du déterminisme astral ou de la mortalité de l'âme humaine. Cet outil théorique, qui fonde une hiérarchie intellectuelle entre spécialistes, permet aux théologiens de s'opposer à une autonomisation complète du champ philosophique, même s'ils lui reconnaissent une autonomie relative fondée sur le paradigme scientifique aristotélicien.

L'expression la plus claire de cette troisième forme d'orthodoxie, que nous appellerons orthodoxie de la hiérarchie disciplinaire, se trouve dans les statuts que les maîtres de la Faculté des arts de Paris adoptent en 1272. Ce texte apparaît comme un instrument d'autorégulation imposé par des théologiens soucieux de dresser des limites précises à l'autonomie à laquelle aspirent les artiens, en excluant toute remise en cause des représentations religieuses : les maîtres ès arts n'ont pas le droit d'appliquer leur méthode scientifique à des questions purement théologiques ; pour les objets qui concernent en même temps la philosophie et la théologie, ils ne doivent jamais donner des conclusions en un sens contraire à la foi, sous peine d'hérésie et d'exclusion de la Faculté ; si en exposant les doctrines des philosophes païens, et notamment d'Averroès, ils rencontrent de telles questions, ils sont tenus d'en réfuter les thèses qui contredisent la foi, ou de déclarer qu'elles sont erronées, ou de les passer sous silence.¹⁷ La fonction de l'orthodoxie de la hiérarchie disciplinaire, fondée sur la critériologie scolastique, est donc celle d'éviter l'autonomisation complète du champ philosophique et d'en régler l'intersection avec le champ théologique dans un sens favorable aux spécialistes de ce dernier.

La situation en Italie à la fin du 15^e siècle et le décret *Apostolici regiminis* (1513)

Cette analyse rapide de trois formes d'orthodoxie philosophique au 13^e siècle — orthodoxie du paradigme scientifique, de la corrélation disciplinaire et de la hiérarchie disciplinaire—, nous permet de disposer du cadre théorique nécessaire pour comprendre le sens du décret *Apostolici regiminis* promulgué par le Concile Latran V, de même que celui des procès des philosophes aux 16^e-17^e siècles. En effet, l'enjeu reste structurellement le même, bien que la dynamique de l'espace intellectuel italien soit différente, à maints égards, de celle de la France du 13^e siècle.

¹⁷ DENIFLE H./CHATELAIN E. (éds), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, Delalain, 1889, pp. 499-500, texte corrigé par BIANCHI, *op. cit.*, p. 175, qui analyse en détail la signification de ce texte, pp. 165-201.

Dans l'Italie de la deuxième moitié du 15^e siècle, on relève l'existence d'un important secteur séculier du champ philosophique qui jouit d'une très large autonomie et qui se structure autour d'un réseau d'Universités dont les plus importantes pour l'enseignement de la philosophie naturelle sont Bologne et Padoue.¹⁸ Les Universités italiennes comprennent en général deux Facultés, celle de droit et celle réunissant les étudiants des arts et de médecine. Si l'enseignement des arts garde sa fonction propédeutique par rapport aux études supérieures, les professeurs de philosophie naturelle jouissent d'un grand prestige intellectuel et sont souvent parmi les mieux rémunérés de l'Université. Cette situation s'explique par le lien étroit qu'entretient la philosophie avec la science médicale, ce qui concentre l'intérêt des philosophes sur les problèmes naturels et notamment sur ceux relevant de la psychologie, mais aussi par la fonction qui revient au cursus philosophique dans la formation culturelle des élites sociales italiennes, voire étrangères comme dans le cas de Padoue.

L'autonomie du secteur séculier dans le champ philosophique est accentuée par le fait que les Universités italiennes ne comprennent pas de Faculté de théologie. Comme le clergé séculier préfère la formation de canoniste, qui ouvre la voie aux carrières de l'administration ecclésiastique, les théologiens italiens sont généralement des religieux, et notamment des Mendians, et ils se forment en dehors des Universités, dans les centres d'études des Ordres respectifs. C'est là qu'ils acquièrent la formation philosophique préalable au cursus théologique, ce qui renforce l'orthodoxie de la corrélation disciplinaire, selon la tradition thomiste pour les dominicains, ou scotiste pour les cordeliers. Les théologiens ne disposent pas d'une présence institutionnalisée au sein des Universités, comme à Paris ou dans le Nord de l'Europe, qui leur permettrait de surveiller de près l'orthodoxie des professeurs de philosophie : ceci explique la diffusion presque sans entraves d'interprétations averroïstes d'Aristote.¹⁹

Un dernier groupe d'acteurs du champ philosophique italien est constitué par les représentants de philosophies naturelles alternatives, souvent issus ou liés au milieu humaniste et à l'entourage des princes. Ces acteurs vont lancer au long des 15^e et 16^e siècles un double défi à l'orthodoxie du paradigme scientifique qui règne dans les Universités : un défi concernant la méthode dialectique, que les humanistes, adeptes d'une approche plus littéraire des sources, critiquent pour son aridité et pour ses acrobaties spéculatives ; un défi

¹⁸ Pour ce qui suit, voir P. F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore/London, John Hopkins UP, 2002, pp. 249-313 (par la suite abrégé GRENDLER) et C. VASOLI Cesare/P. C. PISSAVINO (éds), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, B. Mondadori, 2002.

¹⁹ J. MONFASANI, *Aristotelians, Platonists, and the missing Ockhamists : Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy*, « Renaissance Quarterly », 46, 1993, pp. 247-276.

concernant le corpus de textes qui doit être pris comme base de l'enseignement, avec la tentative de remplacer Aristote par d'autres auteurs de l'Antiquité.²⁰ L'orthodoxie aristotélicienne des Universités italiennes est sortie globalement renforcée de ce challenge, car elle a su intégrer les apports de l'humanisme. En abandonnant les subtilités des logiciens anglais qui dominaient auparavant, elle s'est concentrée sur les problèmes fondamentaux de la démonstration scientifique. Aussi, une meilleure connaissance du grec a permis de renouveler la connaissance d'Aristote, grâce à de nouvelles éditions de ses œuvres, et de celles de ses commentateurs grecs et arabes, et aussi d'intégrer dans l'enseignement —dont la base reste le corpus aristotélicien— des thèmes néoplatoniciens.

Une nouvelle dynamique apparaît dès les dernières décennies du 15^e siècle, avec la tentative des Mendiants de renforcer leur contrôle sur le secteur séculier du champ philosophique. Le 4 mai 1489, l'évêque de Padoue Pietro Barozzi, chancelier de l'Université, et le cordelier Martino da Lendinara, inquisiteur de la même ville, signent un édit dans lequel ils interdisent, sous peine d'excommunication et d'instruction d'un procès, les disputes publiques concernant l'unité de l'intellect, même si selon Averroès, « savant mais scélérat », telle aurait été la doctrine d'Aristote.²¹ Mesure surprenante, car c'est une tâche habituelle du professeur de philosophie de s'interroger sur la *mens* d'Aristote et de proposer sa propre interprétation de la doctrine du Stagirite, tout en se référant aux commentateurs. Dans le domaine de la psychologie, il peut suivre Averroès, qui affirme l'existence d'un seul intellect supraindividuel, s'unissant aux phantasmes de la faculté cogitative de chaque personne, ou Alexandre d'Aphrodise, qui postule l'existence d'une âme informante pour chaque humain, qui est inséparable du corps et qui disparaît avec la mort.²² C'est précisément dans cette démarche d'interprétation de la pensée d'Aristote que consiste le paradigme scientifique alors en vigueur dans les Universités italiennes.

L'intervention des autorités ecclésiastiques apparaît donc comme une tentative de limiter l'autonomie du secteur séculier du champ philosophique. Car, du point de vue des théologiens, l'exercice académique institutionnalisé qu'est la dispute publique comporte le danger non seulement que le professeur soutienne, avec force arguments, certaines thèses qui

²⁰ E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1994.

²¹ Texte publié en entier par P. RAGNISCO, *Documenti inediti e rari intorno alla vita e agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo*, « Atti e memorie della R. accademia di scienze, lettere ed arti in Padova », n.s. 7, 1891, pp. 275-302 : 279. Cf. S. OFFELLI, *Il pensiero del Concilio lateranense V sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana*, «Studia patavina», 1, 1954, pp. 7-40 / 2, 1955, pp. 3-17: 1, 1954, pp. 39-40.

²² A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 2e éd. revue et augmentée 1991, pp. 24-35.

contredisent la foi chrétienne, comme celle de l'unité de l'intellect, mais encore que ces arguments influencent le public qui prend part à de telles disputes. L'enjeu est donc celui du contrôle des représentations des élites sociales, dont l'inspiration religieuse doit être préservée : selon le décret de 1489, oublier la « *christiana philosophia* » et enseigner l'unité de l'intellect, et donc l'absence d'une rétribution individuelle des vices et des vertus dans l'au-delà, ouvre la voie « aux plus grandes débauches ».

Dans une lettre adressée à Nicoletto Vernia, titulaire de la principale chaire de philosophie naturelle de l'Université de Padoue, l'évêque Barozzi lui fait remarquer que par son enseignement et par ses disputes « il a amené toute l'Italie vers l'erreur ».²³ Le professeur n'est pas mentionné nommément dans le décret, mais c'est bien lui qui est implicitement visé. Vernia s'empressera de rédiger des *Questions contre la perverse doctrine d'Averroès concernant l'unité de l'intellect* dans lesquelles il « produit la réfutation de tous les arguments des philosophes qui s'opposent à la vérité ». Ceci lui vaut l'approbation enthousiaste du cordelier Antonio Trombetta, qui le félicite pour avoir proposé une interprétation d'Aristote « qui est utile à la foi catholique et s'accorde avec la vérité professée par la Sainte Eglise Romaine ». La décision du philosophe de changer de camp s'explique tout autant par la crainte de l'intervention des autorités ecclésiastiques que par l'espoir de recevoir un canonicat du patriarche d'Aquilée Domenico Grimani, auquel il dédiera son ouvrage.

L'intervention de l'évêque Barozzi s'inscrit dans le contexte de l'effort déployé par les Mendiants pour étendre leur contrôle sur l'enseignement universitaire. À Padoue, ils peuvent profiter des nouvelles chaires de métaphysique et de théologie —deux d'orientation thomiste, deux scotiste—, créées par le Sénat au sein même de la Faculté des arts, respectivement en 1442/1474 et 1476/1490, afin d'augmenter l'attrait de l'Université.²⁴ Très significative dans ce sens est la raison qu'avance Barozzi, en 1504, en demandant l'augmentation du salaire du professeur de théologie scotiste : son enseignement doit être « une médecine à l'égard d'erreurs telle que l'éternité du monde, ou l'unité de l'intellect », pour éviter que le *Studio* de la République se transforme en une Université de païens.²⁵ Le cordelier Trombetta, régent du *studium* de son Ordre à Padoue et professeur de métaphysique à la Faculté des arts dès 1476, est une figure importante de ce mouvement d'imposition d'une orthodoxie philosophique et il sera récompensé, en 1511, par sa promotion à l'évêché d'Urbino. Trombetta, qui a été l'un

²³ Pour ce qui suit, voir G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963, pp. 181-193 (par la suite abrégé DI NAPOLI). Pour les citations, voir les pp. 187-189.

²⁴ GRENDLER, pp. 367-368.

²⁵ Cité par MONFASANI, *op. cit.*, p. 265.

des inspireurs du décret de Barozzi, publie en 1498 un traité dans lequel il ne se limite pas à réfuter les arguments des philosophes mais —en abandonnant la position de son chef d'école Duns Scot, sceptique quant à la possibilité de prouver l'immortalité de l'âme— il s'efforce d'en fournir une démonstration. À la fin de l'ouvrage est inséré un nouveau décret de l'Inquisiteur de Padoue, daté de 1498, qui proscrie comme hérétiques quelques thèses d'Averroès et menace d'excommunication ceux qui les soutiendraient comme vraies.²⁶

Si Trombetta intervient en tant qu'acteur du champ philosophique, en spécialiste qui montre quelle est la bonne interprétation d'Aristote, son but est de restreindre l'autonomie du secteur séculier du champ, en imposant l'orthodoxie philosophique propre aux théologiens. Désormais, le combat va se jouer autour du maintien du paradigme scientifique, c'est-à-dire de la légitimité pour le professeur de produire des interprétations d'Aristote s'opposant à la foi lorsqu'il se situe sur le terrain strictement philosophique. En 1473-1474, une polémique avait déjà surgi à l'Université de Pise : l'enseignement de la philosophie naturelle y avait été confié à un dominicain qui, abandonnant l'interprétation traditionnelle d'Aristote, avait soutenu avec Thomas d'Aquin la possibilité de la démonstration de l'immortalité de l'âme.²⁷ En 1506, lors d'une dispute publique en vue de l'obtention du doctorat à Rome, le jeune Geronimo Taiapietra, patricien de Venise, souligne qu'il lui revient d'exposer la pensée des philosophes et il refuse de s'exprimer sur le fond de la question de l'immortalité de l'âme, qui relève de la compétence des théologiens. L'un des cardinaux présents fait néanmoins remarquer que l'une de ses thèses est hérétique mais l'hôte de la dispute, le cardinal Grimani, intervient en faveur de Taiapietra, ce qui permet au candidat d'obtenir son doctorat.²⁸

Quant à Agostino Nifo, professeur de philosophie à Padoue, puis dans d'autres villes italiennes, il choisit d'abandonner l'interprétation averroïste, peut-être suite à « l'accusation d'hérésie de la part de ses émules », et il fournit dans ses publications quelques preuves philosophiques de l'immortalité de l'âme. Pour ce faire, il ne s'inspire pas seulement des arguments de Thomas d'Aquin, mais encore de ceux des platoniciens.²⁹ Cette démarche de Nifo témoigne de l'influence, dans le débat autour de l'immortalité de l'âme, du courant platonicien qui tente ainsi de présenter son approche philosophique comme alternative au paradigme aristotélicien des Universités. Comme le soulignait déjà Leonardo Bruni, humaniste traducteur de Platon, l'enseignement du plus sage des philosophes païens s'accorde

²⁶ A. TROMBETTA, *De animarum humanarum plurificatione*, Venezia, 1498, f.20r. Cf. OFFELLI, *op. cit.*, 1, 1954, pp. 22-25.

²⁷ GRENDLER, pp. 282-283.

²⁸ DI NAPOLI, pp. 201-202.

²⁹ DI NAPOLI, pp. 203-214. Pour la citation, voir p. 204.

en cela avec la doctrine chrétienne. Cinquante ans plus tard, en 1482, Ficin publie sa *Theologia platonica de immortalitate animorum* et il s'insurge contre les aristotéliens, qu'ils soient averroïstes ou alexandristes, car leur philosophie sape les fondements de la religion.³⁰

Ce courant platonicien, qui se développe autour des cours princières, et notamment de celle de Florence, reste minoritaire dans le champ philosophique italien et se trouve, structurellement, dans l'impossibilité de supplanter l'aristotélisme, considéré comme irremplaçable en raison de son lien étroit avec la science médicale. Les textes d'Aristote restent donc la base de l'enseignement universitaire, même si le platonisme y exercera une certaine influence. En revanche, quelques membres de la hiérarchie ecclésiastique, tel l'évêque de Padoue Barozzi qui possédait plusieurs ouvrages de Ficin, semblent apprécier cette alternative platonicienne à l'aristotélisme universitaire, prônée par les milieux humanistes. Aussi, parmi les religieux ne manquent pas ceux qui optent pour le platonisme, tel le général des Augustins Gilles de Viterbe, qui remplace Aristote par Platon comme référence philosophique dans son commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard.³¹ Toutefois, même dans le domaine ecclésiastique, une remise en cause de l'orthodoxie de corrélation, fondée sur l'aristotélisme, apparaît comme structurellement impossible, étant donné l'importance pour la formation des religieux des *studia* des Ordres, et de leurs traditions intellectuelles respectives. Le procès intenté à Jean Pic de la Mirandole en 1487 montre bien que les théologiens scolastiques n'étaient pas pressés de suivre les humanistes sur la voie du renouvellement de la philosophie.³²

L'actualité de la question de l'immortalité de l'âme au tournant du 16^e siècle —en fait, celle de l'orthodoxie dans le champ philosophique— explique pourquoi un décret du Concile qui se réunit à Rome en mai 1512, au palais du Latran, sera spécialement consacré à ce problème. L'occasion de la convocation du Concile par Jules II est tout aussi politique que religieuse : il s'agit de faire pièce au Concile réuni à Pise par le roi de France, suite à la défaite des Vénitiens en 1509, et au revirement politique du pape qui souhaite désormais expulser les Français d'Italie.³³ Les théologiens vont profiter de l'occasion, en exploitant leur fonction d'experts au Concile, pour promouvoir une prise de position officielle en faveur de l'orthodoxie philosophique scolastique. Si les documents préparatoires du décret *Apostolici*

³⁰ DI NAPOLI, pp. 80/133-134 ; GRENDLER, p. 285.

³¹ DI NAPOLI, p. 178 ; MONFASANI, *op. cit.*, pp. 267-269.

³² A. BIONDI, « La doppia inchiesta sulle *Conclusiones* e le traversie romane di Pico nel 1487 », dans *Giovanni Pico della Mirandola*, G. C. GARFAGNINI (éd.), Firenze, Olschki, 1997, t. 1, pp. 197-212.

³³ G. ALBERIGO (éd.), *Les conciles Œcuméniques*, t.1, Paris, Cerf, 1994, p. 293.

regiminis ne sont pas connus, la présence dans la commission doctrinale de protagonistes du débat des décennies précédentes, tel le cordelier Trombetta, désormais évêque d'Urbino, explique l'orientation du texte promulgué le 19 décembre 1513. S'ajoute l'influence de quelques représentants de la réception du platonisme, tel le franciscain Georgius Benignus, archevêque titulaire de Nazareth, ou le général des Augustin Gilles de Viterbe.³⁴

Apostolici regiminis commence en relatant la diffusion d'erreurs concernant l'âme humaine par quelques philosophes téméraires qui soutiennent comme vrai, sur le plan philosophique, la mortalité de l'âme ou l'unicité de l'intellect : les deux courants de l'aristotélisme, alexandriste et averroïste, sont ainsi visés par le décret. Le Concile condamne solennellement ceux qui soutiennent de telles thèses ou qui mettent en doute la foi catholique, d'après laquelle l'âme est la forme du corps, immortelle et multiple, comme l'enseigne le concile de Vienne de 1312 et l'Écriture sainte. Plus généralement, *Apostolici regiminis* réprovoque l'affirmation de l'existence d'une double vérité, l'une philosophique, l'autre théologique : toute assertion contraire à la vérité éclairée par la foi est définie comme fautive et insoutenable. Ceux qui soutiennent de telles propositions seront poursuivis comme hérétiques.³⁵

La nouveauté du décret de Latran V consiste dans le fait d'avoir érigé en loi ecclésiastique les principes de la critériologie scolastique qui fondent la hiérarchie entre philosophie et théologie : comme c'est la lumière de la vérité révélée qui conduit à la vraie connaissance, et non la science fallacieuse de ce monde, l'erreur d'une proposition au point de vue théologique implique sa fausseté. De plus, la législation criminelle en matière d'Inquisition, développée depuis le Moyen Âge, est explicitement appliquée aux philosophes soutenant des thèses contraires à la foi. *Apostolici regiminis* représente donc — tout comme les statuts de la Faculté des Arts de Paris, en 1272, mais avec une portée virtuellement universelle — un succès pour les tenants de l'orthodoxie philosophique scolastique, car il fournit désormais une assise officielle, doctrinale et judiciaire, permettant d'imposer des restrictions importantes à l'autonomie du champ philosophique.

Cette visée apparaît avec clarté dans la partie disciplinaire du décret qui impose aux professeurs de philosophie, lorsqu'ils abordent dans leur enseignement des questions telles que la mortalité de l'âme ou l'unité de l'intellect, ou encore l'éternité du monde, de proposer

³⁴ M. D. PRICE, *The Origins of Lateran V's Apostolici Regiminis*, «*Annuario historiae conciliorum*», XVII, 1985, pp. 464-472; MONFASANI, *op. cit.*, pp. 268-269.

³⁵ Pour le texte d'*Apostolici Regiminis*, voir ALBERIGO (éd.), *op. cit.*, t. II/1. Les décrets, pp. 1236-1239 (COD, pp. 605-606). Cf. DI NAPOLI, pp. 222-223.

des thèses conformes à la vérité de la religion chrétienne, en réfutant les arguments des philosophes qui s’y opposent. Or, c’est précisément sur ces dispositions pratiques, imposant officiellement l’orthodoxie de la hiérarchie disciplinaire, que portent les objections de deux Pères conciliaires : celle de Niccolò Lippomanno, évêque de Bergame, qui n’admet pas que les théologiens imposent aux philosophes leur propre interprétation d’Aristote au sujet de l’unité de l’intellect, car il faut leur laisser la possibilité d’opter pour celle d’Averroès, même si cette opinion est fautive dans l’absolu ; celle du général des dominicains, Thomas de Vio Cajetan, qui considère qu’il ne faut pas obliger les philosophes à enseigner des vérités qui relèvent de la foi.³⁶ Ces deux interventions se présentent donc comme une défense de l’autonomie traditionnellement reconnue au secteur séculier, fondée sur le paradigme scientifique du champ philosophique. Pour ce qui est de Cajetan, il a publié en 1510 un commentaire du *De anima* dans lequel il abandonne l’interprétation thomiste et adopte celle d’Alexandre d’Aphrodise, postulant l’indissociabilité de l’âme du corps, et donc la mortalité. Il adopte cette position en tant qu’acteur du champ philosophique qui propose l’interprétation d’Aristote techniquement la plus avancée. On mesure là toute la différence par rapport à la position de Trombetta, même si Cajetan ajoute —conformément à la critériologie scolastique— qu’une preuve de la mortalité de l’âme ne peut pas être donnée car cette doctrine contredit la foi.³⁷

Cette reconnaissance de l’autonomie relative du secteur séculier est partagée par un autre théologien célèbre de l’époque, le cordelier Francesco Licheto, auteur d’un commentaire de Duns Scot très répandu, dans lequel il maintient la position ‘sceptique’ de son chef d’école au sujet de la possibilité de prouver philosophiquement l’immortalité de l’âme.³⁸ La doctrine des théologiens qui, comme Trombetta, souhaitent soumettre à leur contrôle les professeurs séculiers, et qui sont soutenus par les tenants de l’alternative philosophique platonicienne — qui espèrent ainsi remettre en question le paradigme aristotélicien—, représente donc une nouveauté dans l’espace intellectuel italien. Ces théologiens ont réussi à faire promulguer officiellement leur doctrine par le Concile, c’est-à-dire par l’institution de régulation intellectuelle suprême, bien qu’éphémère, dans la Chrétienté. Reste à savoir si la situation structurelle du champ philosophique italien permettra d’imposer effectivement les dispositions disciplinaires d’*Apostolici regiminis*.

³⁶ J. D. MANSI et al. (éds), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 32, Paris, 1902, col. 843.

³⁷ DI NAPOLI, pp. 216-219.

³⁸ OFFELLI, *op. cit.*, 1, 1954, p. 15.

Le procès des philosophes au 16^e siècle : l'Inquisition romaine, institution permanente de régulation intellectuelle

L'affaire Pomponazzi montre qu'au début du 16^e siècle les religieux ne disposaient pas du pouvoir suffisant pour imposer leur conception de l'orthodoxie philosophique. Elève de Vernia, ayant commencé sa carrière d'enseignement à Padoue, Pietro Pomponazzi se transfère à Bologne suite à la crise universitaire provoquée par la défaite des Vénitiens de 1509. Un aspect central de sa recherche philosophique est précisément celui de déterminer quelle a été la pensée d'Aristote au sujet de l'âme humaine. Etant parti de la position averroïste, il adopte progressivement la position alexandriste qu'il expose dans son *Tractatus de immortalitate animae*, publié à Bologne en 1516. Or, Pomponazzi est bien conscient du fait que le décret de Latran V condamne comme hérétiques ceux qui s'opposent à la doctrine catholique de l'âme humaine, mais il souligne en même temps que l'objet de sa recherche est de déterminer la « mens philosophorum ». Il adopte donc une position strictement exégétique qui l'amène à montrer la contradiction entre la position des théologiens et celle des philosophes, et à critiquer l'exégèse du texte d'Aristote par Thomas d'Aquin qui en a proposé une interprétation trop influencée par la foi chrétienne.³⁹

Sous les apparences d'une posture exégétique se cache en réalité l'effort de Pomponazzi de défendre l'autonomie du philosophe qui, à partir des principes de sa propre discipline et en se tenant dans les limites de la connaissance naturelle, « remoto lumine fidei », expose son point de vue sur la question de l'immortalité de l'âme. Selon lui, une distinction essentielle s'impose entre deux ordres de connaissance, la « foi » et la « science », et si la raison naturelle est incapable de prouver l'immortalité de l'âme et, en fait, s'y oppose, on est en revanche tenu d'y adhérer avec une « foi sincère ». Pomponazzi rappelle l'exemple d'Albert le Grand qui a admis la distinction et l'autonomie des deux ordres de connaissance, « quia ut philosophus loquitur, et philosophica non sunt miscenda cum theologis », et il s'insurge contre les religieux de son temps qui béatifient Albert mais veulent faire de lui un hérétique.⁴⁰

Cette réaffirmation radicale de l'autonomie du discours philosophique séculier, dont l'occasion immédiate est peut-être la tentative des théologiens d'introduire un enseignement institutionnalisé de leur discipline à l'Université de Bologne, comme cela s'est déjà fait à Padoue, va susciter une réaction importante des religieux qui attaquent Pomponazzi dans des ouvrages imprimés et obtiennent du patriarche de Venise que le *Tractatus de immortalitate*

³⁹ DI NAPOLI, pp. 232-234.

⁴⁰ DI NAPOLI, pp. 254-255 et 272-273 ; B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, p. 27.

animae soit brûlé publiquement. Dans un rescrit du 13 juin 1518, Léon X constate que Pomponazzi est frappé par le décret de Latran V, puisque « secundum propria philosophia et mentem Aristotelis » il a affirmé la mortalité de l'âme, et il lui impose de se rétracter sous peine d'un procès. Toutefois, l'intervention de Pietro Bembo et la prudence du légat pontifical à Bologne, qui ne veut pas froisser les élites politiques locales, hostiles à l'entrée des religieux dans l'Université, permettent à Pomponazzi d'être confirmé dans ses fonctions de professeur sans aucune rétractation.⁴¹

De la polémique, nous retiendrons les textes publiés par Bartolomeo Spina, maître des étudiants au *studium* dominicain de Bologne et inquisiteur à Modène, qui accuse Pomponazzi d'hérésie pour avoir soutenu « non disputative, sed assertive » des thèses philosophiques contraires à la foi. Spina lui reproche également de n'en avoir proposé aucune réfutation, comme le demande le décret de Latran V, et de mettre ainsi en danger les consciences de ses jeunes auditeurs.⁴² L'intervention du dominicain illustre bien la tentative des religieux d'imposer leur orthodoxie de la hiérarchie disciplinaire, dans le but de contrôler les représentations des élites sociales. Le témoignage de Gaspare Contarini, patricien vénitien qui a suivi l'enseignement de Pomponazzi à Padoue, et qui intervient également dans la discussion publique des thèses de son maître, confirme l'importance décisive qu'on attribuait à la question de la mortalité de l'âme : de la réponse qu'on donne à cette question dépend la « règle de vie » qu'on va adopter. Quant à Contarini, il a abandonné la position averroïste, qui prédominait alors dans l'enseignement universitaire, pour passer à l'interprétation alexandriste d'Aristote et aboutir enfin à une position philosophique qui est en accord avec la foi.⁴³

Dans ses ouvrages, Spina attaque également son confrère Cajetan pour sa critique de l'interprétation thomiste d'Aristote et pour avoir ainsi remis en cause l'orthodoxie de corrélation propre à l'Ordre des Prêcheurs : il a ainsi provoqué des dissensions entre les dominicains et ouvert la voie à Pomponazzi lui-même. En réalité, la position de Cajetan semble exprimer celle d'un courant dans l'Ordre qui souhaite se confronter avec le succès croissant des commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, dont la traduction latine circule dès 1495 et l'édition grecque est imprimée en 1513-1516.⁴⁴ En 1551, le Chapitre général des

⁴¹ DI NAPOLI, p. 268 ; NARDI, *op. cit.*, p. 26 ; GRENDLER, p. 382.

⁴² DI NAPOLI, pp. 304-308.

⁴³ DI NAPOLI, pp. 277-297. Pour la citation, voir p. 278.

⁴⁴ DI NAPOLI, pp. 189-190 ; GRENDLER, p. 275.

dominicains imposera de suivre Thomas d'Aquin dans l'interprétation d'Aristote.⁴⁵ Des réactions à la diffusion de l'exégèse alexandriste apparaissent également parmi les philosophes séculiers dont certains, tel Marcanonio Zimara, luttent pour le maintien de l'interprétation averroïste. C'est à cette lutte pour l'orthodoxie interne au champ disciplinaire, et non à l'affrontement avec les théologiens, que se réfère la célèbre phrase de Pomponazzi : «il faut être hérétique en philosophie, si on cherche la vérité ».⁴⁶

Si le philosophe de Mantoue se tire de son affaire sans trop de conséquences, la situation va changer radicalement dès le milieu du 16^e siècle avec la mise en place d'une puissante institution de régulation intellectuelle, l'Inquisition romaine. Le pouvoir qu'acquiert la nouvelle Congrégation cardinalice, fondée en 1542 dans le but de réorganiser les structures de répression de l'hérésie dans la péninsule italienne, résulte d'un double phénomène : d'une part, le conflit entre quelques cardinaux issus de la mouvance humaniste, ouverts aux aspirations de l'évangélisme, auxquels s'opposent les membres du parti qui souhaite la préservation des pratiques religieuses traditionnelles ; d'autre part, la réorganisation et le renforcement d'un réseau d'Inquisitions locales qui sont de plus en plus étroitement surveillées par la centrale romaine. La bataille est gagnée par le parti scolastique avec l'élection de Paul IV Carafa, en 1555, qui a été l'inspirateur de la fondation de la nouvelle administration inquisitoriale. Ses successeurs —et notamment les papes inquisiteurs Pie V Ghislieri, dominicain, et Sixte Quint Peretti, cordelier, qui établit officiellement la Congrégation de l'Inquisition au sommet du gouvernement ecclésiastique, en 1588— vont mettre au point le système, en centralisant les nominations des inquisiteurs, en imposant progressivement un style judiciaire uniforme et en réservant au pape le verdict des procès les plus importants.⁴⁷

Cette opération, qui correspond à un souhait de stabilisation de la part des élites sociales italiennes, comporte un renforcement considérable du pouvoir des religieux, notamment des dominicains et des cordeliers qui gèrent la structure inquisitoriale. Leur position est renforcée non seulement à l'égard du clergé séculier et des évêques, dont l'Inquisition romaine s'efforce de restreindre autant que possible les compétences reconnues par le Concile de Trente, mais encore à l'égard de l'espace culturel italien, avec la tentative d'imposer une vision du monde issue de la scolastique au dépens du renouvellement de la religiosité et de la culture promu par

⁴⁵ A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma, Pontificium Athenaeum Angelicum, 2^e éd. 1948, p. 493.

⁴⁶ DI NAPOLI, p. 320 ; NARDI, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁷ Pour une synthèse, avec bibliographie, voir E. BONORA, *La Controriforma*, Roma/Bari, Laterza, 2001 et G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma/Bari, Laterza, 2002.

l'humanisme.⁴⁸ Cette visée concerne en particulier le champ philosophique, comme le montre le fait que Francisco Peña, théologien et canoniste espagnol actif à la cour pontificale, auteur d'une réédition du *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymeric qui devient une référence, insère le décret *Apostolici regiminis* de Latran V parmi d'autres documents fondateurs de la législation inquisitoriale et rappelle, dans son commentaire, l'obligation imposée aux professeurs de manifester la vérité de la doctrine catholique et de réfuter les opinions des philosophes païens qui contredisent la foi.⁴⁹ L'orthodoxie de la hiérarchie disciplinaire scolastique fait donc officiellement partie du droit qu'un inquisiteur doit appliquer.

Surtout, dans la nouvelle institution de régulation intellectuelle permanente que représente l'Inquisition romaine, les théologiens exercent la fonction d'experts chargés, lors d'un procès, de se prononcer sur la valeur doctrinale des propositions imputées aux accusés.⁵⁰ Ils disposent ainsi, structurellement, de la possibilité d'imposer leur conception de l'orthodoxie philosophique. Le procès de Jérôme Cardan, médecin et philosophe, professeur à l'Université de Bologne dès 1562, illustre bien la nouvelle situation. C'est l'inquisiteur de Como qui, en 1570, attire l'attention de la Congrégation sur l'ouvrage *De rerum varietate* de Cardan et l'accuse de soutenir des erreurs concernant l'influence des astres et les miracles des saints, dans le livre, mais sans doute aussi dans son enseignement.⁵¹ Le rouage de l'Inquisition se met en mouvement, Cardan est arrêté et, bien qu'il proteste « n'avoir écrit qu'en matière de philosophie », il est condamné à abjurer en 1571, ce qui se fera sans publicité, étant donné son renom et les protections dont il jouit. Toutefois, le pape Pie V suit personnellement l'affaire et il souhaite que le professeur ne puisse plus enseigner, ni publier, ce qui coûtera à Cardan son poste à Bologne. Il réussira toutefois à retrouver une position, à Rome, sous Grégoire XIII. Si la censure des théologiens qualificateurs du Tribunal romain, qui se sont prononcés pour l'hérésie de ses thèses, a été perdue avec le dossier judiciaire, une expertise du consultant dominicain Alfonso Chacon montre bien quel est le fond de la question : le dominicain

⁴⁸ G. FRAGNITO (éd.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge UP, 2001; H. WOLF (éd.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Paderborn, Schöningh, 2001; C. STANGO (éd.), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra cinquecento e seicento*, Firenze, Olschki, 2001.

⁴⁹ N. EYMERICH, *Directorium Inquisitorum cum commentariis Francisci Pegnæ*, F. PEÑA (éd.), Roma, 1587, p. 242 (éd. 1578, pp. 53-54).

⁵⁰ Voir ma contribution *La Congrégation de l'Inquisition et la censure doctrinale au 17^e siècle. Affermissement du pouvoir d'une institution de régulation intellectuelle*, dans G. AUDISIO (éd.), *Inquisition et pouvoir*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2004, pp. 41-54.

⁵¹ U. BALDINI/L. SPRUIT, *Cardano e Aldrovandi nelle lettere del Sant'Uffizio romano all'inquisitore di Bologna (1571-1573)*, « Bruniana & Campanelliana », 6, 2000, pp. 145-163 : 152-153.

repousse la tentative de Cardan d'invoquer le caractère purement philosophique de ses œuvres, car « le chrétien est tenu de philosopher selon la doctrine du Christ » et un enseignement contraire à celle-ci est à considérer comme une « *eversio verae philosophiae* ». ⁵²

Un cas bien plus tragique est celui de Giordano Bruno qui, après avoir quitté l'habit dominicain, a parcouru l'Europe en cherchant sa place comme philosophe, sans réussir toutefois à trouver une situation stable. ⁵³ Lorsqu'il rentre en Italie, et qu'il est dénoncé par son hôte Mocenigo, en 1592, il se trouve ainsi livré, sans protections, à l'Inquisition : la République de Venise n'oppose qu'une résistance *pro forma* à l'extradition d'un religieux défrôqué presque inconnu en Italie. Si le procès romain se prolonge jusqu'en 1600, c'est que Bruno a choisi de se défendre en insistant sur le caractère philosophique de son œuvre. Le dossier judiciaire est perdu mais un résumé des chefs d'imputations montre que, en réalité, la doctrine du Nolain mettait en cause les principaux dogmes du christianisme, alors que la doctrine cosmologique, et notamment la question du mouvement de la terre n'ont joué qu'un rôle marginal dans le procès. Les experts du Tribunal semblent toutefois avoir connu des difficultés pour isoler quelques propositions soutenues par l'accusé dont le caractère hérétique soit manifeste, condition indispensable pour que la cause puisse être terminée. L'intervention d'un technicien des controverses théologiques, le jésuite Robert Bellarmine, permettra d'en trouver huit dont la seule connue avec certitude concerne la doctrine de l'âme humaine, conçue par Bruno comme le pilote d'un navire : cette doctrine, probablement d'inspiration averroïste, s'oppose manifestement à la doctrine scolastique promulguée au Concile de Vienne et reprise par Latran V. ⁵⁴ Refusant d'abjurer ces propositions, Bruno sera condamné à mort par Clément VIII, le 20 janvier 1600, et brûlé le 17 février. Son cas représente une application effective, bien qu'implicite, des dispositions d'*Apostolici regiminis* : le fait d'avoir soutenu des propositions philosophiques contraires à la foi, sans se rétracter, lui a valu la

⁵² M. VALENTE, 'Correzioni d'autore' e censure dell'opera di Cardano, dans *Cardano e la tradizione dei saperi*, M. BALDI/G. CANZIANI (éds), Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 437-456 : 449 ; U. BALDINI, *L'edizione dei documenti relativi a Cardano negli archivi del Sant'Ufficio e dell'Indice: risultati e problemi*, *ibidem*, pp. 457-515.

⁵³ Pour ce qui suit, voir entre autres : G. BRUNO, *Documents I. Le procès*, intr. et texte de L. FIRPO, trad. et notes de A.-Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2000 ; S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno Editrice, 2000 ; L. SPRUIT, *La psicologia di Bruno nel processo*, dans *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*, N. PIRILLO (éd.), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 263-285 ; mon étude *Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo*, « Bruniana & Campanelliana », 7, 2001, pp. 15-49.

⁵⁴ BRUNO, *Documents*, *op. cit.*, p. 390 avec la note 36 et p. 440 avec la note 5. Cf. DI NAPOLI, 348-351 et M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, union con Dios, perfeccion del hombre*, Barcelona, Herder, 2002.

peine des hérétiques impénitents, le bûcher.

En revanche, dans la longue poursuite de Cesare Cremonini et de ses œuvres, les autorités inquisitoriales vont se référer explicitement, à plusieurs reprises, à la doctrine de Latran V.⁵⁵ Il est vrai que le cas du célèbre professeur de philosophie naturelle de Padoue se rattachait directement à l'affrontement intellectuel qui avait été l'occasion du décret. Admonesté par l'inquisiteur, en 1599, qui lui enjoint de ne pas enseigner de thèses contraires à la vérité catholique sous peine de suspicion d'hérésie, dénoncé en 1604, puis de nouveau en 1608, Cremonini se défend en affirmant que la tâche de son enseignement consiste à reproduire la doctrine d'Aristote avec la plus grande fidélité possible. Selon lui, des «solutions», des réfutations des arguments d'Aristote s'opposant à la foi chrétienne existent, mais il considère qu'il n'appartient pas au philosophe, mais au théologien de les développer. Comme pour Pomponazzi, la posture exégétique dissimule la volonté de défendre l'autonomie du secteur séculier du champ philosophique, l'enjeu étant celui du contrôle des représentations des élites sociales, et notamment celles des médecins qui se forment dans les Universités.

En février 1608, le cordelier Girolamo Hasteo, inquisiteur du Frioul, se plaint de l'enseignement de Cremonini car il apprend « à la jeunesse qui étudie à Padoue » la doctrine alexandriste de la mortalité de l'âme et que la seule béatitude réservée aux humains est celle de la « connaissance spéculative ». Hasteo raconte avoir prêché à Padoue quelques années auparavant, lors de la fête de Pâques, et avoir exposé les arguments philosophiques qui prouvent l'immortalité, mais « un groupe d'écoliers de Cremonini s'efforçait de dénouer ses arguments en se référant à la doctrine de Pomponazzi ». Beau témoignage de la rivalité entre l'inquisiteur et le philosophe pour forger les représentations des étudiants. Avec sa lettre, Hasteo envoie au Saint-Office romain quelques textes qu'il a confisqué chez un médecin suspect, dont les auteurs s'emploient « avec diligence et subtilité à mettre par terre toutes les raisons des catholiques, sans en excepter aucune, ce qui n'était pas nécessaire s'ils voulaient simplement exposer la pensée d'Aristote ».⁵⁶ Après avoir lu ces écrits, Thomas de Lemos, célèbre théologien dominicain et consultant de la Congrégation, propose leur proscription au nom d'*Apostolici regiminis* car ils enseignent que la mortalité de l'âme est conforme à la

⁵⁵ Pour ce qui suit, voir A. POPPI, *Cremonini, Galilei e gli inquisitori del Santo a Padova*, Padova, Centro Studi Antoniani, 1993 ; L. SPRUIT, *Cremonini nelle carte del Sant'Uffizio Romano*, dans *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti*, E. RIONDATO/A. POPPI (éds), Padova, Academia Galileiana, 2000, vol. 1, pp. 193–204 ; mon étude *Galileo, Urban VIII and the prosecution of natural philosophers*, dans *The Church and Galileo*, E. MCMULLIN (éd.), Notre Dame (Indiana), Notre Dame UP, 2005, pp. 234–261 : 239–243.

⁵⁶ Archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi (par la suite abrégé ACDF), Saint-Office, St. st. O 1 f, fasc. 4, f. 128rv.

raison naturelle.⁵⁷

Les archives du Saint-Office romain conservent les traces d'abjurations imposées à quelques élèves de Cremonini, qui ont reconnu avoir adhéré à la doctrine de la mortalité de l'âme humaine. Mais le philosophe lui-même est intouchable : il attire par son enseignement de nombreux étudiants et il est donc l'un des professeurs les mieux rémunérés de l'Université. En 1608, les témoins sollicités n'osent pas parler et l'enquête s'enlise. En 1613, la publication de sa *Disputatio de Coelo* provoque une nouvelle crise et on voit le pape Paul V intervenir, en 1614, pour qu'on demande à Cremonini, par l'intermédiaire de l'inquisiteur de Padoue, de corriger le livre conformément au décret de Latran V, en fournissant lui-même une réfutation des doctrines pernicieuses d'Aristote. Si le philosophe n'accepte pas, il faudra procéder contre lui comme suspect d'hérésie et d'athéisme. Mais Cremonini, protégé par le Sénat de Venise, évite de se soumettre à cet exercice et son livre sera mis définitivement à l'Index, en juin 1623.

Urbain VIII Barberini, élu pape en août de la même année, décide de prendre en main la situation. En juin 1625, une circulaire est adressée à tous les Inquisiteurs d'Italie pour qu'ils cherchent dans leurs archives les dossiers relatifs aux disciples de Cremonini et à ceux qui ont soutenu la mortalité de l'âme. En 1627, le cordelier Filippo Fabri, professeur de théologie à l'Université de Padoue, publie un traité dédié au cardinal neveu du pape dans lequel il prouve l'immortalité de l'âme par les arguments rationnels et réfute les arguments contraires des philosophes.⁵⁸ En 1631, c'est le tour du conseiller théologique personnel d'Urbain VIII, Agostino Oreggi, d'entrer en lice avec un traité qui présente la vraie doctrine d'Aristote au sujet de l'immortalité de l'âme et qui, sous prétexte de rapporter un entretien avec Maffeo Barberini alors cardinal, indique bien quelle est l'intention du pape : Urbain VIII est prêt à supprimer l'enseignement du *De anima* — chose inouïe étant donné le contexte universitaire de l'époque— si Aristote a vraiment soutenu la mortalité de l'âme humaine.⁵⁹ Cet ouvrage sortait l'année même de la mort de Cremonini, pendant que la Congrégation du Saint-Office continuait de recevoir des informations inquiétantes concernant la diffusion de la doctrine de la mortalité de l'âme parmi les patriciens et les médecins, voire même dans les milieux populaires. N'ayant pas pu se saisir de la personne du philosophe, l'Inquisition tentera de

⁵⁷ *Ibid.*, f. 115.

⁵⁸ F. FABRI, *Adversus impios atheos Disputationes quatuor philosophicae*, Venezia, 1627.

⁵⁹ A. OREGGI, *Aristotelis vera de rationalis animae immortalitate sententia accurate explicata*, Roma, 1631, pp. 35–36. Cf. L. BIANCHI, Agostino Oreggi, *Qualificatore del Dialogo, e i limiti della conoscenza scientifica*, dans *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, J. MONTESINOS/C. SOLIS (éds), La Orotava, Fundacion Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, pp. 575–584.

trouver la preuve de ses croyances hétérodoxes en faisant inspecter secrètement les écrits laissés par le défunt. Mais la protection de la République de Venise s'étendra également à ses manuscrits, en lui évitant un procès posthume. Le cas de Cremonini, surtout comparé à celui de Bruno, montre bien les limites de l'intervention de l'Inquisition, en raison du statut social du philosophe.

Affermissement de l'orthodoxie scolastique et échec des remises en cause du paradigme disciplinaire

Ce constat nous amène à nous interroger sur la configuration du champ philosophique italien au tournant du 17^e siècle. En dépit des transformations survenues au long du 16^e siècle, le paradigme aristotélien reste prédominant car il est enraciné institutionnellement dans le système universitaire. Comme le montre le cas de Cremonini, l'autonomie du secteur séculier est menacée, mais pas vraiment remise en cause, en dépit de la pression accrue des religieux, qui s'exerce par l'Inquisition, par la création de nouvelles chaires de théologie à l'intérieur des Universités et par la concurrence de centres d'études créés par les nouveaux Ordres.⁶⁰ Les religieux eux-mêmes continuent de se former dans leurs *studia* et ils doivent suivre une formation complète en philosophie avant d'aborder les études de théologie, comme l'imposent, par exemple, les actes du Chapitre général des dominicains, en 1615. L'orthodoxie de corrélation est formellement exigée, avec l'obligation d'étudier Aristote en philosophie, à l'aide de commentateurs dominicains, et Thomas d'Aquin en théologie, en le suivant jusqu'à la lettre.⁶¹

L'édition de la *Somme théologique* de l'Aquinat commentée par le dominicain Serafino Capponi, qui connaîtra une large diffusion, illustre concrètement ce programme. Dans son commentaire, Capponi insère la démonstration philosophique de l'immortalité de l'âme et cite à plusieurs reprises le décret *Apostolici regiminis*. Selon lui, sont hérétiques, et à punir comme tels, non seulement ceux qui affirment la mortalité de l'âme mais encore ceux qui soutiennent comme vraie n'importe quelle autre proposition philosophique contraire à la foi. En commentant la première question de la *Somme*, Capponi rappelle le principe qui fonde l'orthodoxie scolastique de la hiérarchie disciplinaire : la supériorité de l'Écriture sainte,

⁶⁰ GRENDLER, 371-381 ; U. BALDINI, *Die Philosophie an den Universitäten*, J.-P. Schobinger (éd.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 1: Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien*, Basel, Schwabe, 1998, pp. 636-646.

⁶¹ B.M. REICHERT (éd.), *Acta capitulorum generalium ordinis predicatorum*, t. 6, Roma, Typographia Polyglotta, 1902, pp. 245-247.

divinement révélée, par rapport à la raison, « permet à la théologie de purger les sciences humaines de l'infection ».⁶²

La grande nouveauté du champ philosophique italien du tournant du 17^e siècle est représentée par l'essor de la Compagnie de Jésus : vers 1630, les jésuites ont réussi à fonder quatre-vingt collèges dont une quinzaine s'adresse spécifiquement aux enfants de la noblesse, ce qui crée une concurrence directe avec les Universités —dans le domaine de la philosophie naturelle car ni la médecine, ni le droit n'y sont enseignés— pour la formation des élites sociales.⁶³ Dans ce but, les jésuites choisissent d'adopter le paradigme aristotélien dominant, tout en le christianisant selon les dispositions de Latran V qui sont explicitement évoquées dans la *Ratio studiorum* de 1599.⁶⁴ De plus, ils proposent une méthode d'enseignement différente, et plus efficace, que celle des Universités, remplaçant le commentaire littéral d'Aristote par le traitement thématique des principales questions philosophiques. Les conflits qui se produisent dans plusieurs villes universitaires atteignent leur sommet à Padoue, où le collège jésuite attire 450 étudiants en 1589. Les professeurs de philosophie naturelle, et notamment Cremonini, s'engagent pour défendre l'exclusivité de leur enseignement et, en même temps, l'autonomie de l'activité philosophique, alors que les jésuites les accusent de vouloir s'opposer à l'enseignement d'un aristotélisme christianisé. Le débat sera tranché par le Sénat de Venise, en 1591, en défaveur des jésuites qui, en 1606, seront expulsés du territoire de la République lors de la crise de l'Interdit.

Le combat de la Compagnie de Jésus pour une formation des élites sociales conforme à l'orthodoxie philosophique scolastique est ainsi perdu à Padoue, mais il sera gagné dans de nombreuses autres villes italiennes, comme le montre également le succès des manuels jésuites, tel celui rédigé par Benito Pereira, professeur au Collège romain.⁶⁵ Ce programme de production d'une culture christianisée s'exprime de façon paradigmatique dans la *Bibliotheca selecta* d'Antonio Possevino, rééditée plusieurs fois après sa parution en 1593. Pour ce qui est de la philosophie, l'auteur affirme la valeur éminente de la pensée d'Aristote, bien supérieure à celle des autres philosophes de l'Antiquité, et insiste, en même temps, sur la nécessité d'en

⁶² S. CAPPONI, *Summa totius theologia D. Thomae de Aquino [...] cum elucidationibus formalibus*, Venezia, 1612, pp. 15 et 469-470.

⁶³ Pour ce qui suit, voir GRENDLER, pp. 479-483 ; U. BALDINI, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992 ; GIARD Luce (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995.

⁶⁴ A. DEMOUSTIER et al. (éds), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, 1997, pp. 124-125.

⁶⁵ B. PEREIRA, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, Roma, 1576.

corriger les erreurs à la lumière de la foi. En s'inspirant explicitement de Latran V, Possevino affirme que la doctrine chrétienne est appelée à constituer le fondement de toute vraie philosophie, « Christiana, et vera Philosophia », et que les philosophes doivent subordonner leur discipline à la théologie sous peine d'être notés non seulement d'hérésie, mais même d'athéisme.⁶⁶

Le double renforcement de l'orthodoxie scolastique dans le champ philosophique italien —celui mis en œuvre par les Mendiants grâce à la nouvelle institution inquisitoriale, et celui promu par les jésuites dans leur œuvre de formation des élites sociales— devait s'avérer particulièrement défavorable aux tenants de philosophies naturelles alternatives, surtout pour ceux, tel Giordano Bruno, qui ne disposaient pas d'un statut social suffisamment solide. Un autre cas très significatif concerne l'œuvre de Bernardino Telesio, ce qui nous permettra d'aborder la question de l'entreprise d'expurgation des livres mise en œuvre lors de l'application de l'Index de Clément VIII.

Les religieux qui contrôlent l'institution inquisitoriale ont lancé avec l'Index de Paul IV, en 1559, une vaste opération de production d'orthodoxie dans l'espace culturel italien, dans le but d'imposer la culture religieuse et intellectuelle scolastique, en tentant de supprimer toute expression imprimée de la culture humaniste et évangélique. L'affrontement avec les représentants de la culture séculière mais aussi à l'intérieur de la hiérarchie ecclésiastique, entre religieux-inquisiteurs et évêques formés à la culture humaniste, se manifeste dans les résistances à l'application de l'Index de 1559, puis dans sa révision par le Concile de Trente, en 1564, qui laisse une marge de manœuvre plus importante aux évêques, et enfin dans la lutte en vue de la production d'un nouvel Index sous Sixte Quint, puis Clément VIII, qui voit l'Inquisition reprendre le dessus avec l'*Observatio* imposée au pape au moment de la publication du nouveau catalogue des livres interdits, en 1596. Le combat principal se joue autour de lecture de la Bible en vulgaire, mais il touche à tous les domaines de la culture, du droit, à la médecine, à la littérature.⁶⁷

⁶⁶ *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Köln, 1607, t. 2, pp. 14, 39 et 43-45. Cf. A. POPPI, *La difficile integrazione dell'aristotelismo padovano nella teologia tridentina: Iacopo Zabarella e Antonio Possevino*, dans *Aristotelica et lulliana*, F. DOMINGUEZ et al. (éds), Steenbrugis : in Abbatia S. Petri/The Hague : M. Nijhoff 1995, pp. 245-58.

⁶⁷ G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997 ; EADEM, *L'applicazione dell'Indice dei libri proibiti di Clemente VIII*, « Archivio storico italiano », 159, 2001, pp. 107-149 ; V. FRAJESE, *La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571-1596)*, « Archivio italiano per la storia della pietà », 11, 1998, pp. 269-356 ; IDEM., *La congregazione dell'Indice negli anni della competizione con il sant'Uffizio (1593-1603)*, « Archivio italiano per la storia della pietà », 14, 2002, pp. 207-255.

Les normes d'application de l'Index de 1596 prévoient une remise en circulation généralisée des ouvrages interdits qui intéressent la culture —dont la lecture était jusque-là permise seulement de façon ponctuelle— moyennant l'expurgation des éléments contraires à la doctrine catholique. Elles manifestent la tentative de la part de la Congrégation de l'Index, fondée en 1572, de raffermir son pouvoir face à celle du Saint-Office et de renforcer, en même temps, la position des évêques par rapport aux inquisiteurs dans le contrôle des lectures du peuple chrétien. Le 8 mars 1597, la Congrégation de l'Index confie à l'évêque de Padoue la direction de l'expurgation des œuvres de médecine et de philosophie, celle des œuvres de droit canon ayant été confiée à l'Université de Bologne. À Padoue, l'expurgation doit être réalisée par les professeurs de l'Université avec l'assistance de « théologiens réguliers et séculiers ».⁶⁸ Le 17 mai, la Congrégation écrit également au Collège des docteurs qui répondent, le 11 juillet, avoir élu à cette fin douze de leurs collègues. Le 28 juillet, la Congrégation demande à l'évêque de choisir à son tour les théologiens associés à la commission.⁶⁹

En dépit du zèle affiché dans la correspondance, rien ne parvient à Rome de Padoue. Le 16 juillet 1599, la Congrégation sollicite de nouveau l'évêque et l'inquisiteur qui répondent avoir réuni la commission mais ne pas disposer d'exemplaires des livres à expurger et qu'il faudrait les acheter hors d'Italie. Il est vrai que l'inquisiteur, qui se plaint d'être « un pauvre religieux » sans moyens financiers, se félicitait le 4 avril 1597 d'avoir fait brûler vingt neuf sacs de livres interdits, en application du nouvel Index, dont probablement une partie de ceux qui étaient maintenant à expurger. La Congrégation répond à l'évêque le 16 août, en s'étonnant que dans une ville si riche « en hommes illustres et en bibliothèques célèbres », on ne trouve pas de livres à expurger. Puis elle l'invite à vérifier à quelles personnes il a donné l'autorisation de lire les livres interdits pour chercher les exemplaires nécessaires, et menace de révoquer toutes les licences de lecture à défaut d'un résultat. L'évêque se donne d'abord pour malade, puis répond le 10 septembre qu'il va donner les dispositions nécessaires à l'exécution de l'expurgation.⁷⁰

En réalité, étant donnée la situation de Padoue décrite ci-dessus, on imagine mal un Cremonini s'empresse de remettre à l'inquisiteur les ouvrages de philosophie ou de médecine à expurger. L'autonomie relative dont disposaient les professeurs séculiers devait leur permettre de lire les livres qui les intéressaient, sans trop s'inquiéter de leur expurgation. Dans

⁶⁸ ACDF, Index, vol. V, f. XXVv et 50.

⁶⁹ ACDF, Index, vol. V, f. 65v, 67v, 70v. *Ibid.*, vol. IV, lettre P sans pagination.

⁷⁰ ACDF, Index, vol. V, f. 94v, 97, 104. *Ibid.*, vol. III.4, f. 162, 163, 164.

le même sens, la révision préalable à l'impression du commentaire au *De anima* d'Aristote, que souhaitent publier les héritiers de Jacopo Zabarella, célèbre logicien professeur à Padoue décédé en 1589, s'avère impossible. Le 28 juillet 1601, la Congrégation de l'Index demande au dominicain Alfonso Soto, titulaire de la chaire d'Écriture sainte de l'Université, d'assurer la révision de l'ouvrage, « en dénouant les arguments que [Zabarella] tire du texte d'Aristote pour prouver la mortalité de l'âme ». Le 25 août, Soto répond que l'entreprise est impossible : relever les lieux contraires à la vérité chrétienne peut se faire facilement, mais réfuter les arguments en faveur de la mortalité revient à réécrire l'ouvrage, ce que les héritiers ne veulent pas, et ce que le dominicain, ayant abandonné depuis longtemps les études de philosophie, n'est pas en mesure de faire.⁷¹

Plus généralement, l'entreprise d'expurgation prévue en application de l'*Index* de Clément VIII était vouée à l'échec non seulement car elle était en décalage avec la réalité de l'espace culturel italien, mais encore parce que les théologiens, représentant différentes traditions intellectuelles, ne s'accordaient pas entre eux, et que le pouvoir de la Congrégation de l'Index, et des milieux ecclésiastiques qui soutenaient l'opération, s'avérait insuffisant, à la différence de l'Espagne où l'Inquisition a produit quelques Index expurgatoires. Lorsque le maître du Sacré Palais, Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella, publie enfin, en 1607, le premier volume de l'*Index librorum expurgandorum* —comprenant entre autres les corrections à apporter au *De subtilitate* qui avait valu à Cardan son procès— le livre est vite retiré de la circulation, car d'autres experts y ont trouvé des défauts. La tentative d'expurgation générale n'aura pas de suite et les autorités inquisitoriales romaines continueront à délivrer des permis de lecture ponctuels à ceux qui en demandent.⁷²

Quant à la commission instituée à Padoue, elle ne semble avoir produit que trois censures, transmises à Rome par l'inquisiteur le premier décembre 1600, dont deux —concernant les ouvrages de médecine de Leonhard Fuchs et d'Arnau de Vilanova— ont été reprises dans l'*Index librorum expurgandorum* de Guanzelli.⁷³ La troisième censure, rédigée par le cordelier Gerolamo Pallanteri, professeur de théologie à l'Université, et qui a été souscrite par quinze autres membres de la commission lors de la séance du 25 novembre 1600, concerne le

⁷¹ ACDF, Index, vol. V, f. 142 et III.7, f. 376. Cf. *ibid.*, Diari vol. 1, f.147v-148. Dans l'édition de Francfort de 1606, la seule que j'ai pu consulter, une simple réaffirmation en quelques lignes de la doctrine catholique, en caractère italique, semble avoir été ajoutée, G. ZABARELLA, *Commentarii in III. Aristotelis libros de anima*, réimpression Frankfurt a. M., Minerva, 1966, col. 741.

⁷² G. FRAGNITO (éd.), *Church, Censorship, op.cit.*, pp. 45-46.

⁷³ ACDF, Index, vol. III.7, f.374. *Ibid.*, Protocolli 12 (N), f. 72-88. G. M. [GUANZELLI] da Brisighella, *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti. Tomus primus*. Roma, 1607, pp. 36 et 648-652.

De rerum natura iuxta propria principia de Bernardino Telesio. Après avoir étudié à Padoue, le philosophe de Cosenza avait été actif à Rome et à Naples, où il publiait, en 1586, l'édition définitive de son traité de philosophie naturelle, avant de s'éteindre deux ans plus tard à Cosenza. Sa pensée philosophique, qui remettait en cause celle d'Aristote, avait connu une certaine diffusion en Italie, notamment en Toscane et dans la République de Venise, et avait suscité la réaction des aristotéliens et quelques débats publics. Le *De rerum natura* sera inscrit dans l'Index de 1596 avec la clause « donec expurgetur », sans qu'on connaisse les considérants de cette décision.

En revanche, la censure de Pallanteri illustre bien la réaction d'un théologien scolastique à la nouvelle approche de la philosophie naturelle. L'exorde du cordelier rappelle l'utilité pour les écoles et pour l'« universa republica literaria » de la doctrine d'Aristote, reconnu depuis des générations au titre d'un maître divinement institué pour la connaissance de la nature, et il stigmatise la témérité et l'iniquité de Telesio qui se propose d'en abolir la philosophie. Le cordelier avance ensuite une série d'arguments pour montrer que la nouvelle approche du philosophe de Cosenza s'oppose aux sens, à la raison et à l'Écriture sainte, dont Telesio tente de détourner en sa faveur certains passages. Enfin, il l'accuse de ne rien comprendre à la philosophie, ni à la théologie.⁷⁴ Bien que la note d'hérésie ne soit pas évoquée, la stratégie de Pallanteri est claire et elle vise non la correction, mais l'interdiction définitive de l'ouvrage : il s'agit de mobiliser la critériologie scolastique dans le but de sauvegarder le paradigme aristotélien. Cette célébration d'Aristote par le cordelier ne peut donc que recevoir le soutien des professeurs de philosophie —dont Cesare Cremonini !— qui signent avec lui la censure envoyée à Rome. Le 17 novembre 1601, la Congrégation de l'Index autorisera les héritiers de Telesio à tenter de leur côté une expurgation de l'ouvrage, bien que celle-ci soit considérée comme impossible et que l'auteur doive en tout cas rester à l'Index.⁷⁵

L'utilisation de la critériologie scolastique comme instrument pour sauvegarder l'orthodoxie du paradigme scientifique, en même temps que celle de la corrélation disciplinaire, apparaît encore plus clairement lors de l'affaire Patrizi. Cette affaire se situe dans le prolongement des tentatives, mises en œuvre depuis plus d'un siècle, pour affirmer le platonisme comme philosophie naturelle alternative à l'aristotélisme.⁷⁶ Les représentants de

⁷⁴ ACDF, Index, Protocolli 12 (N), f.86-88, publiée par L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma. IV. La proibizione di Telesio*, « Rivista di filosofia », 42, 1951, pp. 30-47: 40-45.

⁷⁵ FIRPO, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁶ Pour ce qui suit, voir GRENDLER, pp. 297-309, ainsi que L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma. II. La condanna di F. Patrizi*, « Rivista di Filosofia », 41, 1950-1951, pp. 150-173 ; T.

ce courant s'efforçaient, tel Andrea Camuzio ou Francesco Verino, de montrer qu'il y avait des points communs entre la pensée d'Aristote et celle de Platon et, surtout, que celle-ci s'accordait bien mieux avec les doctrines chrétiennes que celle du Stagirite, en espérant obtenir ainsi le soutien des théologiens. Quant à Francesco Patrizi, il avait découvert le platonisme au moment de commencer les études de médecine à Padoue et, après un long parcours d'études extra-universitaires, et la publication, en 1571, d'une discussion critique approfondie de l'aristotélisme, les *Discussiones peripateticae*, une chaire de philosophie platonicienne était créée pour lui, en 1577, à l'Université de Ferrare. Après dix ans de discussions publiques de ses thèses philosophiques, il publiait sa *Nova de universis philosophia*, dont l'édition définitive paraît à Ferrare en 1591. Dans son chef d'œuvre, Patrizi s'efforce de proposer une vaste somme de métaphysique et de philosophie naturelle platonicienne, intégrant également la pensée d'autres philosophes de l'Antiquité et des Pères de l'Eglise, comme alternative à l'aristotélisme.

En octobre 1591, le cardinal Ippolito Aldobrandini, l'un des dédicataires de l'ouvrage, félicite Patrizi pour son effort de produire une philosophie « qui concorde avec la piété chrétienne » et espère lui obtenir un enseignement à l'Université de Rome. Le 30 janvier suivant, Aldobrandini devient le pape Clément VIII et, au printemps 1592, Patrizi peut inaugurer son enseignement à la *Sapienza*. Ce succès inattendu, qui fait entrer l'enseignement du platonisme dans l'Université pontificale, ne peut que susciter l'hostilité du parti scolastique. Le maître du Sacré Palais, Bartolomeo de Miranda, aidé par son adjoint Pierre de Saragosse, soumet le chef d'œuvre de Patrizi à une censure acérée.⁷⁷ Dans l'exorde de ce texte, jusqu'ici inédit, Miranda s'insurge contre la tentative du philosophe de détruire l'orthodoxie de corrélation fondée sur la pensée d'Aristote, qu'ont pratiquée « pendant environ quatre cent ans les théologiens scolastiques », et lui reproche d'accuser d'impiété des auteurs tels Thomas d'Aquin et Duns Scot, pour avoir retenu l'aristotélisme comme fondement de leur théologie.

La longue liste de passages censurés, car ils sont « contra bonam et receptam philosophiam », comprend deux groupes de propositions : celles qui relèvent proprement de la théologie, concernant l'intellect divin, la procession de l'Esprit saint, la Trinité, qui sont

GREGORY, *L' 'Apologia' e le 'Declarationes' di Francesco Patrizi*, dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, Sansoni, 1955, t.1, pp. 385-424 ; P. O. KRISTELLER, *Francesco Patrizi, Emendatio in libros suos Novae Philosophiae*, « Rinascimento », ser. II, 10, 1970, pp. 215-218; A. L. PULIAFITO BLEUEL, *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, Firenze, Olschki, 1993.

⁷⁷ ACDF, Index, Protocolli 11 (M), f. 129-145.

censées s’opposer à l’Ecriture, au consensus des théologiens, voir être carrément hérétiques ; celles qui se rapportent à la Création, et relèvent donc plus directement de la philosophie naturelle, mais qui, de l’avis des deux dominicains, méritent également des censures assez lourdes. De ce deuxième groupe, nous retiendrons l’affirmation par Patrizi que c’est la terre qui tourne, et pas le ciel, en faveur de laquelle il cite l’opinion de Copernic. Selon les censeurs, il s’agit d’une doctrine « fausse et contraire aux Lettres Sacrées » car celles-ci affirment à plusieurs endroits la stabilité du monde et le mouvement des astres, et notamment du soleil, et que selon la « *sententia theologorum* » le ciel cessera de bouger lors du Jugement dernier.⁷⁸ Dans la conclusion de la censure, Miranda rappelle les dispositions de Latran V, qui imposent aux philosophes de réfuter les thèses contraires à la foi, et s’étonne de voir un auteur qui n’a aucune formation théologique s’exprimer autour de sujets surnaturels sans se référer aux « formulations autorisées de l’école des théologiens ». Il demande donc la prohibition ou l’expurgation approfondie de l’ouvrage.⁷⁹

Le 7 novembre 1592, Patrizi se présente devant les cardinaux de la Congrégation de l’Index et se dit prêt à se rétracter. Il reçoit peut-être à ce moment-là la censure de Miranda, dont l’original conservé comporte des annotations de la main du philosophe indiquant que les thèses retenues par les censeurs sont partiellement mutilées ou qu’elles lui ont été attribuées à tort. Sur cette base, Patrizi rédige une *Emendatio* et une *Apologia* dans laquelle il défend sa proposition de remplacer Aristote par le platonisme, tout en accusant les censeurs d’avoir « épingle des propositions philosophiques comme si elles étaient théologiques », d’avoir mal cité les Conciles et les Pères, et d’avoir eux-mêmes formulé des thèses « *sapientes haeresim* ». Quant au mouvement de la terre, Patrizi dit n’en avoir soutenue que la rotation autour de son propre axe, ce qui permet, avec saint Basile, de « sauver tous les passages de l’Ecriture invoqués contre lui ». Il se déclare en même temps prêt à supprimer ce passage.⁸⁰

En dépit de la demande de Patrizi de lui éviter une mise à l’Index infamante, la Congrégation décide, le 5 décembre 1592, d’inscrire l’ouvrage dans le nouveau catalogue en préparation, avec la clause d’expurgation. À la demande des cardinaux de l’Index, le général des Jésuites sollicite Benedetto Giustiniani, professeur de théologie au Collège romain, pour qu’il prépare une révision de l’ouvrage. La censure de Giustiniani, très modérée, s’efforce de montrer le bien fondé de la démarche de Patrizi, qui correspond à celle de tant de Pères de l’Eglise ayant introduit des éléments du platonisme dans leur théologie. Certes, le censeur

⁷⁸ *Ibid.*, f. 139rv.

⁷⁹ *Ibid.*, f.143-145.

⁸⁰ GREGORY, *op. cit.*, p. 412 ; KRISTELLER, *op. cit.*, p. 218.

jésuite indique une série de propositions qui, théologiquement, posent problème et qui doivent être modifiées pour ne pas induire le lecteur en erreur. Mais, en même temps, il demande aux péripatéticiens de modérer leur jugement car il est normal que cet « homme platonicien » soit amené, en suivant ses propres principes philosophiques, à critiquer Aristote. En particulier, Giustiniani considère que le mouvement de la terre, tel que l'a formulé Copernic après bien des philosophes de l'Antiquité, ne s'oppose pas ouvertement à l'Écriture car celle-ci peut être interprétée selon le principe d'accommodation : « Il faut donc laisser aux philosophes de discuter ce problème ».⁸¹

En juillet 1593, les cardinaux de l'Index font remettre à Patrizi la censure de Giustiniani et le philosophe prépare des *Defensiones* qu'il rend à la Congrégation assorties de l'approbation d'un autre jésuite, Juan Azor, préfet des études au Collège romain. L'attestation d'Azor, datée du 22 avril 1594, montre bien quel est l'enjeu. Le jésuite y reconnaît que l'enseignement de Patrizi contredit la philosophie d'Aristote, utilisée depuis des siècles par les théologiens et les philosophes, mais qu'il s'agit, du moins en partie, d'objets qui relèvent des « controverses physiques », et qu'il n'y trouve rien de contraire à la foi.⁸² Se dessine ainsi, parmi les experts sollicités par la Congrégation, une opposition entre ceux qui admettent une autonomie relative du discours philosophique et ceux qui au contraire tentent d'imposer l'orthodoxie aristotélicienne, au nom de la critériologie scolastique entérinée par Latran V. Ce sera l'intervention d'un autre jésuite, le cardinal Francisco de Toledo, qui amènera la Congrégation de l'Index à décider la prohibition définitive de l'ouvrage, le 2 juin 1594. Lors de la même séance, Patrizi se soumet à l'admonestation des cardinaux. Dans l'Index de 1596, son ouvrage est proscrit sous réserve qu'il en produise une nouvelle édition corrigée et approuvée par le Maître du Sacré Palais. Ce qui n'eut pas lieu, Patrizi étant décédé à Rome en février 1597.

La censure du dominicain Miranda —appliquant aux thèses platoniciennes de Patrizi la censure d'hérésie— montre bien de quelle manière la critériologie scolastique pouvait être utilisée par les tenants de l'aristotélisme afin de légitimer leur propre orthodoxie du paradigme scientifique. Renoncer à celle-ci revenait à remettre en question la corrélation disciplinaire construite par des générations de théologiens, représentant le fondement du système doctrinal que, depuis quarante ans, les Mendicants s'efforçaient d'imposer à la société italienne par le biais de l'Inquisition et des Index. Toutefois, il y avait aussi des théologiens, tels Giustiniani et Azor, qui étaient en mesure d'admettre la relativité de cette corrélation car,

⁸¹ PULIAFITO, *op. cit.*, p. XXXII.

⁸² GREGORY, *op. cit.*, p. 396.

selon eux, elle n'engageait pas directement la foi. Ces prises de position témoignent, en même temps, d'une ouverture au platonisme dans la Compagnie de Jésus —confirmée par le long chapitre que Possevino consacre à Platon dans sa *Bibliotheca selecta*— à une époque où l'orthodoxie philosophique jésuite semble encore se chercher avant d'être fixée, du moins officiellement, par la *Ratio studiorum* de 1599.

D'où l'importance de l'intervention de Francisco de Toledo, professeur au Collège romain et consultant de l'Inquisition, premier cardinal jésuite en 1593, auteur d'une série de commentaires d'Aristote très prisés. Au sein de la Congrégation de l'Index, sa fonction d'expert est renforcée par son prestige de cardinal, ce qui permet à cet acteur d'exercer une influence décisive et de diriger le choix de l'institution de régulation intellectuelle vers les options de son propre parti. En fait, étant donné les équilibres intellectuels au sein de la Curie romaine, les chances de Patrizi et de ses sympathisants —y compris Clément VIII— d'affirmer un paradigme philosophique alternatif à l'aristotélisme étaient minimes. Après le décès du successeur de Patrizi à la chaire de la Sapienza, Jacopo Mazzoni, survenu dès 1598, l'enseignement de la philosophie platonicienne ne sera pas reconduit.

L'émergence d'un nouveau paradigme scientifique et la condamnation de Galilée

L'orthodoxie aristotélicienne et scolastique était donc solidement installée dans l'espace intellectuel italien lors de la prise de position claire par Galilée, dès 1610, en faveur d'un nouveau paradigme scientifique. Le philosophe toscan, professeur de mathématiques à Pise de 1589 à 1592, puis à Padoue, est un représentant important de l'émergence d'un nouveau champ disciplinaire. Dans la deuxième moitié du 16^e siècle, l'enseignement des mathématiques dans les Universités italiennes connaît une transformation considérable.⁸³ La réception de textes redécouverts de l'Antiquité, notamment de l'œuvre d'Archimède, orientent l'attention des mathématiciens vers les applications pratiques de leurs méthodes, la construction de machines, l'art militaire. D'une discipline subordonnée à la philosophie naturelle et à la médecine, qui utilisait les prévisions astrologiques pour pronostiquer le développement d'une maladie, les mathématiques se transforment en discipline autonome, qui étend ses recherches vers des domaines qui relevaient traditionnellement de la philosophie naturelle, telle la science du mouvement ou l'hydrostatique.

Cette mise en concurrence avec les philosophes provoque la réaction de ces derniers, qui refusent d'admettre la scientificité des mathématiques. D'où le développement d'un débat

⁸³ GRENDLER, pp. 408-429.

autour de la « quaestio de certitudine mathematicarum », au cours duquel les mathématiciens s'efforcent de montrer le degré supérieur de certitude de leur discipline, fondée sur sa méthode démonstrative, tout en relevant les faiblesses de la dialectique aristotélicienne.⁸⁴ L'enjeu de ce débat, qui relève de la critériologie, est évidemment celui de renverser la hiérarchie traditionnelle des disciplines, qui subordonnait les mathématiques à la philosophie naturelle, et d'affirmer l'autonomie des premières. On assiste ainsi à la naissance d'un nouveau champ disciplinaire, fondé sur un nouveau paradigme scientifique, dont les représentants enseignent à Padoue, tel Francesco Barozzi, Pietro Catena et Giuseppe Moletti, ou à Pise, tel Filippo Fantoni et Francesco Buonamici, mais qu'on retrouve également au sein de la Compagnie de Jésus, dans l'école de mathématiciens inaugurée par Christoph Clavius (Klau), professeur au Collège romain, qui propose une alternative, bien que minoritaire, à l'aristotélisme jésuite. Selon Clavius, seules les mathématiques ont le caractère d'une « véritable science », alors que les écoles d'interprétation d'Aristote se sont multipliées au point « qu'on ne sait absolument pas ce qu'il a voulu dire ». Son confrère Benito Pereira, représentant le courant majoritaire dans la Compagnie, réplique dans son manuel de philosophie naturelle que les « mathématiques ne sont pas à proprement parler une science » et réaffirme la supériorité de l'épistémologie aristotélicienne.⁸⁵

L'émergence du nouveau paradigme scientifique concerne également l'astronomie, avec la mise en cause de la distinction traditionnelle entre philosophie naturelle, traitant de la nature effective des mouvements célestes, et mathématiques, se limitant à prévoir la position des astres par des hypothèses de calcul fictives. Ainsi Nicolas Copernic, dans son *De revolutionibus orbium coelestium*, publié en 1543 à Nuremberg, présente le système héliocentrique non comme fiction de calcul, mais comme véritable structure du monde que la précision de la méthode astronomique a permis de retrouver. Dédié au pape Paul III, le traité de Copernic attire l'attention du dominicain Bartolomeo Spina, devenu entre-temps maître du Sacré Palais, et de son confrère Giovanni Maria Tolosani qui rédige un opuscule de réfutation, resté inédit à l'époque, dans lequel il s'oppose à la nouvelle astronomie au nom de l'« ordre de la raison et des Lettres Sacrées »,⁸⁶ sans toutefois que les autorités ecclésiastiques

⁸⁴ V. R. REMMERT, *Ariadnefäden im Wissenschaftslabyrinth. Studien zu Galilei: Historiographie - Mathematik - Wirkung*, Bern e.a., 1998, pp. 79-89.

⁸⁵ A. ROMANO, *La Contre-Réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma, École française de Rome, 1999, pp. 134-161 ; U. BALDINI, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù*, Padova, CLEUP, 2000, pp. 17-98.

⁸⁶ M.-P. LERNER, *Aux origines de la polémique anticopernicienne (I). L'Opusculum quartum de Giovanmaria Tolosani (1547-1548)*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 86, 2002, pp. 681-721: 706.

interviennent, à une époque où les luttes autour de la Réforme protestante et de l'évangélisme italien occupaient le devant de la scène. En 1582, la réforme du calendrier se fera en partie sur la base des résultats obtenus par Copernic, sans que la réalité effective de son hypothèse héliocentrique soit prise en compte.

La situation va changer radicalement avec les découvertes astronomiques révolutionnaires que l'utilisation de la lunette astronomique a permises à Galilée, dès 1610, et qui l'amènent à s'exprimer ouvertement en faveur de la vérité du système du monde copernicien. La même année, en abandonnant l'enseignement à Padoue, Galilée accède au statut prestigieux de philosophe personnel du grand-duc de Toscane.⁸⁷ Un représentant du nouveau paradigme scientifique, fort minoritaire à l'époque, se trouve ainsi occuper un poste qui lui confère une grande visibilité. Galilée exploite à fond cette chance en faveur de sa cause, mais les difficultés à surmonter sont très importantes en raison de la configuration du champ philosophique italien. Ainsi Cremonini, son collègue et ami de Padoue, se moque de ses découvertes sous prétexte d'un passage de Plutarque concernant les illusions des verres optiques.⁸⁸ Il est évident que l'acceptation de la réalité des découvertes astronomiques de Galilée comporte une mise en question radicale du paradigme scientifique aristotélicien. La reconnaissance publique viendra des mathématiciens jésuites du Collège romain, en mai 1611, lors d'un séjour de Galilée à Rome.

En même temps, la nouvelle astronomie, et la nouvelle approche de la méthode scientifique dont elle est l'une des expressions, détruisent l'orthodoxie de corrélation disciplinaire, ce que souligne le dominicain Niccolò Lorini, en février 1615, au moment de transmettre aux autorités inquisitoriales romaines une copie de la célèbre lettre adressée par Galilée, en décembre 1613, à son disciple Benedetto Castelli : « on piétine la philosophie d'Aristote qui est tellement utile à la théologie scolastique », pour proposer une doctrine contraire à l'Écriture.⁸⁹ L'héliocentrisme va désormais remplacer la mortalité de l'âme comme lieu d'affrontement, le but étant d'éviter l'autonomisation d'un nouveau champ disciplinaire et l'arme restant la critériologie théologique fondée sur la véracité de l'Écriture.

⁸⁷ M. BIAGIOLI, *Galileo, Courtier. The practice of science in the culture of absolutism*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1993 ; A. FANTOLI, *Galilée pour Copernic et pour l'Église*, Paris, Vatican Observatory Foundation, 2001 ; BUCCIANTINI Massimo, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2003 ; M. CAMEROTA, *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della Controriforma*, Roma, Salerno, 2004.

⁸⁸ G. GALILEI, *Opere. Edizione nazionale*, A. FAVARO (éd.), 20 vol., Firenze, Giunti Barbera, 1890-1908 (= OG), XI, p. 100.

⁸⁹ S. M. PAGANO (éd.), *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Scientiarum, 1984, pp. 69-70.

Comme dans le cas de l'aristotélisme séculier, l'enjeu est celui du contrôle des représentations des élites sociales : en novembre 1612, Lorini écrit à Galilée avoir affirmé que l'opinion de Copernic est contraire à l'Écriture parce qu'il souhaite qu'à Florence « la noblesse soit parfaitement catholique ». En février 1615, il le répète dans sa dénonciation, en faisant appel à la vigilance des cardinaux inquisiteurs.⁹⁰

Dans la lettre à Castelli, Galilée affirme la véracité absolue de la Bible, qui est indiscutable, puis il applique le principe d'accommodation et propose une interprétation héliocentrique de l'Écriture : selon lui, dans le domaine de l'astronomie, la recherche scientifique doit précéder le travail des exégètes qui doivent adapter leur interprétation de la Bible aux découvertes des savants.⁹¹ L'enjeu du débat ne concerne donc pas principalement l'herméneutique biblique, mais la critériologie, c'est-à-dire la possibilité d'affirmer la certitude supérieure, selon le nouveau paradigme scientifique, de la connaissance astronomique, et donc l'autonomie de la nouvelle discipline par rapport à la théologie. Ceci apparaît avec évidence dans la *Lettre à Christine de Lorraine*, rédigée au printemps 1615, dans laquelle Galilée rapporte la prise de position des théologiens : selon eux, leur discipline se limite à « définir la vérité d'une conclusion, avec l'absolue autorité et la certitude de ne pas pouvoir se tromper ». Si une telle conclusion, fondée sur l'Écriture, se trouve en opposition avec les démonstrations d'une science inférieure, telle l'astronomie, « il revient aux professeurs de cette science de dénouer eux-mêmes leurs démonstrations et de montrer la faiblesse de leurs propres expériences ». La critériologie scolastique est ainsi appliquée à la nouvelle astronomie dans le but d'empêcher l'autonomisation du nouveau paradigme scientifique. Galilée s'insurge contre l'imposition d'une telle hiérarchie disciplinaire, surtout lorsqu'il s'agit de « propositions naturelles » dont a acquis « par des expériences, de longues observations et des démonstrations nécessaires, une entière certitude ».⁹² C'est la certitude du nouveau paradigme scientifique —se ressourçant non aux livres des Anciens, mais à la connaissance directe de la nature— qui fonde son autonomie.

Le 20 mars 1615, Tommaso Caccini dénonce Galilée au Tribunal romain de l'Inquisition : selon le dominicain, l'héliocentrisme est contraire à la foi puisqu'il a contre lui plusieurs passages de l'Écriture, interprétés dans le sens littéral conformément au consensus

⁹⁰ GALILEI, *Opere*, XI, p. 427 ; PAGANO, *I documenti*, p. 70.

⁹¹ GALILEI, *Opere*, V, pp. 279-288 ; PAGANO, *I documenti*, pp. 71-77.

⁹² G. GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena*, F. MOTTA/M. PESCE (éds), Genova, Marietti, 2000, pp. 110-120 ; traduction de M. CLAVELIN, *Galilée copernicien. Le premier combat (1610-1616)*, Paris, Albin Michel, 2004.

exégétique des Pères de l'Église.⁹³ Si Lorini et Caccini s'adressent au Saint-Office romain, c'est que l'inquisiteur de Florence n'intervient pas, peut-être à cause de la protection grand-ducale, mais surtout parce qu'il ne semble pas considérer l'héliocentrisme comme chef d'accusation imputable à Galilée.⁹⁴

De fait, tous les théologiens de l'époque ne partagent pas l'avis des deux dominicains florentins : ainsi, le carme Paolo Antonio Foscarini, théologien réputé, provincial de Calabre, vient de publier un petit traité sous forme de lettre adressée au général de son ordre, dans lequel il s'emploie à montrer que la doctrine copernicienne n'est pas en contradiction avec l'Écriture. Dans sa *Lettera*, et dans un écrit latin adressé au cardinal inquisiteur Robert Bellarmin, Foscarini reconnaît que les nouvelles découvertes astronomiques apportent une confirmation importante du système du monde héliocentrique : il lui semble donc opportun d'abandonner l'interprétation littérale de l'Écriture dans le domaine astronomique, qui ne concerne ni la foi, ni les mœurs.⁹⁵ Dans la célèbre réponse que Bellarmin lui adresse le 12 avril 1615, le cardinal jésuite repousse cette solution et affirme —comme Thomas d'Aquin— que la cosmologie biblique relève elle aussi de la foi, bien qu'indirectement, parce que c'est l'Esprit Saint qui parle dans l'ensemble de l'Écriture. La doctrine copernicienne est donc à considérer comme virtuellement hérétique.⁹⁶

Au cœur du débat concernant l'héliocentrisme, se trouve désormais une question décisive : la cosmologie de la Bible relève-t-elle de la foi ? Seule une réponse affirmative à cette question, telle que la donnent Caccini et Bellarmin, permet d'appliquer la critériologie scolastique à l'héliocentrisme —qui devient une doctrine hérétique— et de soumettre par ce biais la nouvelle astronomie au contrôle de la théologie. Si, en revanche, on suit Foscarini, ou le jésuite Giustiniani dans sa censure de l'ouvrage de Patrizi, et on considère que le géocentrisme biblique ne relève pas de la foi, on peut abandonner l'interprétation littérale de la Bible et admettre l'autonomie de la recherche astronomique. En dénonçant Galilée devant le Saint-Office romain, Lorini et Caccini espèrent mobiliser les membres de la Congrégation de l'Inquisition, qu'ils savent majoritairement acquis à leur propre conception, pour obtenir une condamnation officielle de l'héliocentrisme.

⁹³ PAGANO, *I documenti*, pp. 81-82.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 70, 82 et 88.

⁹⁵ P. E. FOSCARINI, *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico. Della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico Sistema del Mondo*, Napoli 1615, publiée dans: T. CAMPANELLA, *Apologia per Galileo*, P. PONZIO (éd.), Milano, Rusconi, 1997, pp. 201-237 ; E. BOAGA, *Annotazioni e documenti sulla vita e sulle opere di Paolo Antonio Foscarini teologo "copernicano" (1562c.-1616)*, « Carmelus », 37, 1990, pp. 173-216 : 205-214.

⁹⁶ BOAGA, *op. cit.*, pp. 215-216 ; GALILEI, *Opere*, XII, pp. 171-172.

Le 24 février 1616, les théologiens qualificateurs du Tribunal signent ès qualités la censure des deux propositions qui, dans la dénonciation de Caccini, définissent l'héliocentrisme: elles sont absurdes du point de vue de la philosophie naturelle ; du point de vue théologique, l'affirmation de la stabilité du soleil est formellement hérétique, celle du mouvement de la terre est seulement erronée en matière de foi, son opposition à la lettre de l'Écriture étant moins évidente.⁹⁷ À relever la volte-face du jésuite Giustiniani —nous ne saurions dire si par conviction ou par opportunisme— qui participe à la séance des experts et signe cette censure, de même que l'absence —qui n'est probablement pas due au hasard— du théologien qualificateur Angelo Palazzi, confrère de Foscarini et recteur du *studium* romain des carmes.

Etant donné cette prise de position des experts du Tribunal, la stratégie des dominicains de Florence semble être couronnée de succès. Mais le lendemain, au cours de la séance de la Congrégation de l'Inquisition du 25 février 1616, le pape Paul V se limite à déclarer que la doctrine copernicienne est contraire à l'Écriture —et pas hérétique— et qu'on ne doit pas la soutenir comme vraie. Le 26 février, le cardinal Bellarmin en informe Galilée qui se soumet, permettant au Tribunal de suspendre l'instruction du procès.⁹⁸ La déclaration pontificale sera publiée par un décret de la Congrégation de l'Index, daté du 5 mars 1616, selon lequel la doctrine héliocentrique est fautive et tout à fait contraire à l'Écriture. Sur cette base, la *Lettera* de Foscarini est définitivement proscrite car elle affirme la compatibilité entre la doctrine héliocentrique et l'Écriture sainte, tandis que le traité astronomique *De revolutionibus orbium cælestium* de Copernic est suspendu jusqu'à sa correction. Les dispositions relatives seront publiées, en 1620, par le secrétaire de la Congrégation de l'Index. Elles se fondent sur l'interprétation du système du monde héliocentrique comme hypothèse astronomique : il s'agit d'un système de calcul faux du point de vue de la philosophie naturelle, mais qui permet de prédire avec exactitude les mouvements apparents des astres. L'expurgation revient donc à transformer dans un sens hypothétique les passages du *De revolutionibus* qui affirment la vérité du système héliocentrique.⁹⁹

Le décret de l'Index du 5 mars 1616 représente une victoire importante pour les tenants de l'orthodoxie philosophique scolastique car l'institution de régulation intellectuelle est intervenue en leur faveur avec une décision officielle. De plus, les dispositions d'expurgation

⁹⁷ PAGANO, *I documenti*, pp. 99-100.

⁹⁸ Cf. mon étude *Le procès de Galilée et les Archives du Saint-Office*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 83, 1999, pp. 441-490 : 470-476.

⁹⁹ M.-P. LERNER, *Copernic suspendu et corrigé : sur deux décrets de la Congrégation romaine de l'Index (1616-1620)*, « Galilaeana », 1, 2004, 21-89.

de 1620 réaffirment le paradigme scientifique aristotélicien : l'astronomie mathématique est réduite à un pur instrument de calcul. Toutefois, la question décisive de savoir si la cosmologie de l'Écriture relève de la foi n'a pas été tranchée : si on admet ce principe, l'héliocentrisme mérite la censure d'hérésie ; dans le cas contraire, on peut dire qu'il s'oppose à un consensus exégétique mais pas à la foi, qu'il est donc téméraire mais pas hérétique, et qu'une révision de l'interprétation traditionnelle de la Bible sera possible un jour.¹⁰⁰

C'est dans ce même sens qu'on peut interpréter les propos d'Urbain VIII rapportés à Galilée en 1624, selon lesquels la doctrine copernicienne avait été condamnée comme téméraire, et non comme hérétique.¹⁰¹ Le philosophe, qui cultive depuis des années une relation de patronage avec le pape Barberini, peut donc espérer obtenir le permis d'imprimer un ouvrage dans lequel il va proposer des arguments en faveur du mouvement de la terre, le plus important étant celui tiré de l'explication du phénomène des marées.¹⁰² Il essaiera de le faire en jouant sur l'ambivalence de la notion d'hypothèse qui admet en même temps une signification fictive et réaliste —selon qu'on se place dans la perspective de l'ancienne hiérarchie des disciplines ou dans celle de la nouvelle astronomie—, ce qui lui permet d'apporter un argument physique en faveur de la vérité du mouvement de la terre, tout en donnant l'impression de respecter les dispositions de l'Index de 1620.

L'opération est assez risquée mais Urbain VIII semble accepter de couvrir Galilée par l'intermédiaire de son maître du Sacré Palais Riccardi, à condition qu'il ne touche pas à l'interprétation de l'Écriture et qu'il insère dans la conclusion de l'ouvrage l'argument de la toute-puissance divine qu'il lui a lui-même suggéré. Or, si nous connaissons la teneur de cet argument grâce à un traité publié en 1629 par Agostino Oreggi, conseiller théologique personnel d'Urbain VIII, le plus intéressant est le contexte du récit concernant l'argument pontifical, qui montre que le problème de fond est celui de l'existence de vérités philosophiques et théologiques contradictoires. Selon Oreggi, en présence de thèses philosophiques qui contredisent la Révélation et qui semblent insolubles pour la raison humaine, on n'a qu'à recourir à l'argument de la toute-puissance divine, en avouant que Dieu a pu produire ce que nous apprend l'Écriture sous des formes bien plus parfaites que celles

¹⁰⁰ Pour le témoignage d'un théologien contemporain, voir L. FROIDMONT, *Ant-Aristarchus sive orbis-terrae immobilis liber unicus [...]*, Antwerpen, 1631, p. 29.

¹⁰¹ GALILEI, *Opere*, XIII, p. 182. Pour ce qui suit, voir mes études *Urbain VIII Barberini protagoniste de la condamnation de Galilée*, dans *Largo campo di filosofare*, op. cit., pp. 549-573 et *Une deuxième abjuration de Galilée ou l'inaltérable hiérarchie des disciplines*, « Bruniana & Campanelliana », 9, 2003, pp. 9-43.

¹⁰² G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massmi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, O. BESOMI/M. HELBING (éds), Padova, Antenore, 1998, t.2, pp. 3-58.

que nous pouvons imaginer.¹⁰³ Le sens de l'insertion de cet argument dans le nouvel ouvrage de Galilée —voulue par le pape— est clair : il s'agit de dénouer d'un seul coup tous les arguments apportés en faveur de la vérité du mouvement de la terre et de fournir ainsi la réfutation qu'impose la critériologie scolastique d'une doctrine déclarée, en 1616, comme contraire à l'Écriture.

Le *Dialogue des deux grands systèmes du monde ptoléméen et copernicien* paraît à Florence en février 1632, avec le double *imprimatur* du maître du Sacré Palais et de l'inquisiteur de la capitale toscane. La qualité littéraire de son chef d'œuvre a permis à Galilée de prendre subtilement, mais efficacement position dans le débat relatif à l'autonomie de la nouvelle astronomie, tranché provisoirement par le décret de l'Index de 1616. Urbain VIII croit lui avoir prouvé, en vertu de l'argument de la toute-puissance divine, les limites infranchissables de la raison humaine. Mais pour Galilée le scepticisme qu'implique cette conception est inadmissible : avec argutie, il s'approprie l'argument pontifical pour prouver la légitimité, même théologique, de l'hypothèse réaliste du mouvement de la terre et il va jusqu'à affirmer, dans la dernière réplique du *Dialogue*, que la *libertas philosophandi* a été divinement instituée.¹⁰⁴

Lorsque le livre arrive à Rome, en juillet 1632, Urbain VIII ne peut que se considérer trahi et ridiculisé par son protégé : lors d'une séance du Tribunal de l'Inquisition, le 23 septembre 1632, il ordonne d'ouvrir un procès.¹⁰⁵ Sans entrer ici dans les détails de l'instruction, retenons seulement que dans l'expertise remise au Tribunal pour prouver que Galilée croit vrai l'héliocentrisme, en avril 1633, le jésuite Melchior Inchofer propose une analyse très précise de la stratégie adoptée par le philosophe en jouant sur la double signification de la notion d'hypothèse : en fait, dans le *Dialogue*, l'hypothèse du mouvement de la terre est utilisée non comme système astronomique fictif, mais comme principe physique dont Galilée s'efforce de démontrer la vérité. S'il avait vraiment voulu se tenir sur le terrain hypothétique, il aurait fallu qu'il apporte une réfutation des arguments avancés en faveur du mouvement de la terre.¹⁰⁶

¹⁰³ A. OREGGI, *De Deo Uno. Tractatus Primus*, Roma, 1629, p. 184. La partie du traité concernant l'argument pontifical est reproduite dans GALILEI, *Dialogo, op. cit.*, t.2, pp. 899-901.

¹⁰⁴ L. BIANCHI, *Galilée, Urbain VIII et la toute-puissance divine*, dans *Galilée en procès, Galilée réhabilité ?*, F. BERETTA (éd.), Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2005, pp. 67-90 : 88.

¹⁰⁵ PAGANO, *I documenti*, p. 225.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 144 sq, numéros 2 à 5.

Le 16 juin 1633, Urbain VIII prononce le verdict et condamne Galilée à abjurer comme véhémentement suspect d'hérésie¹⁰⁷. Dans le texte de l'abjuration, prononcée le 22 juin suivant, le philosophe est déclaré suspect d'hérésie car, dans le *Dialogue*, il « apporte en faveur [de l'héliocentrisme] des raisons pleines d'efficacité sans avancer aucune solution ».¹⁰⁸ Dans ce passage-clé de l'abjuration, dans lequel le rédacteur reprend à son compte l'argumentation de l'expertise d'Inchofer, le dispositif théorique et judiciaire d'*Apostolici regiminis* est appliqué, implicitement, à Galilée : comme il a soutenu des thèses philosophiques contraires à la foi, sans en produire la réfutation, il est frappé des peines prévues pour les hérétiques, dans son cas celles concernant la suspicion d'hérésie. L'argument de la toute-puissance divine aurait pu lui éviter ce sort, mais nous avons vu à quel traitement il a été soumis dans son ouvrage. Urbain VIII utilisait ainsi l'institution inquisitoriale pour faire payer son affront à Galilée et il réaffirmait en même temps l'orthodoxie de la hiérarchie disciplinaire, mise en question dans le *Dialogue*.

Toutefois, l'abjuration de l'héliocentrisme imposée au philosophe soulevait la question de sa légitimité. En effet, dans le cadre du Tribunal romain de l'Inquisition, seules les propositions qui portent atteinte à la foi pouvaient être abjurées, mais pas celles notées de la censure inférieure de témérité. Or, même si la sentence de condamnation, rédigée sur la base du verdict pontifical et promulguée par les cardinaux inquisiteurs le 22 juin, s'efforce de montrer que le fondement doctrinal de l'abjuration de Galilée était représenté par la décision pontificale de 1616, nous avons vu que Paul V n'avait pas tranché la question de l'hérésie de l'héliocentrisme, ce que reconnaissait, en 1624, Urbain VIII lui-même. Son verdict du 16 juin 1633 représente donc une nouvelle production d'orthodoxie. Le même jour, il ordonnait de faire connaître le sort de Galilée à tous les professeurs de mathématiques et de philosophie, et en particulier à ceux des importants centres universitaires de Bologne et de Padoue, pour qu'ils évitent d'être punis de la même manière : remettre en question le géocentrisme de l'Écriture représentait désormais un délit d'hérésie.

Mais un tel choix doctrinal n'avait été l'objet d'aucune discussion à l'intérieur du Tribunal romain de l'Inquisition et n'était même pas partagé par tous ses membres : en octobre 1632, le commissaire du Saint-Office Ippolito Maria Lanci s'était montré peu favorable à trancher la question de l'héliocentrisme par la seule autorité de l'Écriture ; en

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁸ GALILEI, *Opere*, XIX, p. 406. Cf. mon étude *Rilettura di un documento celebre : redazione e diffusione della sentenza e abiura di Galileo*, « Galilaeana », 1, 2004, pp. 91-115.

décembre, il était remplacé par Vincenzo Maculano, entièrement dévoué aux Barberini.¹⁰⁹ Si le dominicain a été le rédacteur probable de la sentence et de l'abjuration, ce fut à Melchior Inchofer qu'on s'adressa pour qu'il produise publiquement une légitimation doctrinale du verdict d'abjuration de Galilée.¹¹⁰

Dans le *Tractatus syllepticus*, publié au courant de l'été 1633, le théologien jésuite expose une série d'arguments scripturaires et patristiques permettant d'affirmer que le géocentrisme est objet de foi, bien qu'indirectement, puisqu'il s'agit d'une doctrine enseignée par la Bible mais dont la connaissance n'est pas indispensable au salut. C'est précisément cette conclusion —la même que celle de Bellarmin dans la lettre à Foscarini— qu'autorise Inchofer à appliquer aux astronomes les dispositions d'*Apostolici regiminis* et à affirmer que la condamnation généralisée des assertions philosophiques contraires à la foi, formulée par le Concile, comprend virtuellement l'héliocentrisme. Galilée n'est jamais mentionné dans les *Tractatus* mais, après avoir fait clairement allusion au *Dialogue*, Inchofer rappelle l'obligation imposée aux astronomes, comme à tout autre philosophe disputant de thèses contraires à la foi, telle l'éternité de l'univers ou la mortalité de l'âme humaine, de réaffirmer la vérité de la doctrine chrétienne et de produire une réfutation des arguments avancés.¹¹¹ Le verdict d'abjuration prononcé par Urbain VIII, dont le sens est explicité par le *Tractatus* d'Inchofer, a donc produit une nouvelle orthodoxie officielle, faisant du géocentrisme biblique un objet de foi et permettant ainsi d'appliquer les dispositions de Latran V aux astronomes, dans le but d'empêcher l'autonomisation du nouveau champ disciplinaire par rapport au contrôle des théologiens.

Conclusion

Au terme de cet essai, nous devons nous interroger sur l'apport de l'outillage conceptuel proposé ici. Peut-on affirmer que la condamnation de Galilée résulte de la simple application par l'Eglise de l'orthodoxie philosophique catholique, qui aurait entravé le développement de la recherche scientifique ? L'analyse du fonctionnement de l'espace intellectuel italien sur une période de trois siècles, en termes d'évolution des champs disciplinaires, d'émergence de

¹⁰⁹ GALILEI, *Opere*, XIV, p. 401, lignes 21-47 : il s'agit de Lanci, Maculano ne l'ayant remplacé que fin décembre 1632, ACDF, Saint-Office, Iuramenta 1575-1655, f. 395.

¹¹⁰ Cf. mon étude *Melchior Inchofer et l'hérésie de Galilée: censure doctrinale et hiérarchie intellectuelle*, « Journal of Modern European History », 3, 2005, pp. 23-49.

¹¹¹ M. INCHOFER, *Tractatus syllepticus, in quo, quid de terræ, solisq. motu, vel statione, secundum S. Scripturam, et Sanctos Patres sentiendum, quæ certitudine alterutra sententia tenenda sit, breviter ostenditur*, Roma, 1633, pp. 45-58 et 91-93.

nouveaux paradigmes scientifiques et de concurrence entre acteurs et institutions pour l'imposition de différents types d'orthodoxie, permet de saisir la complexité de la situation, tout en fournissant un cadre théorique apte à en mettre en évidence les éléments structurels.

Dans la deuxième moitié du 15^e siècle, le champ philosophique italien se caractérise par la présence de deux courants prédominants : l'aristotélisme séculier solidement enraciné dans les Facultés des arts des Universités et l'aristotélisme christianisé enseigné dans les *studia* des Ordres mendiants. Dès cette époque, on assiste à une tentative de la part des théologiens de limiter l'autonomie du secteur séculier du champ philosophique, expression d'une rivalité entre religieux et professeurs des Universités dont l'enjeu est le contrôle des représentations des élites sociales. S'ajoute la présence d'un troisième courant, minoritaire, représenté par des savants, souvent liés aux cours princières, qui proposent des approches philosophiques alternatives au paradigme aristotélien prédominant. Ceux qui se ressource aux textes platoniciens s'efforcent de consolider leur position en gagnant l'appui des théologiens, et essayent de plaider pour une plus grande conformité de leur philosophie avec la doctrine chrétienne, notamment au sujet de la doctrine de l'immortalité de l'âme.

C'est autour de cette question que se concentre l'affrontement. Si les philosophes séculiers tentent de préserver l'autonomie de leur discipline, en adoptant une posture d'interprètes fidèles de la pensée d'Aristote, les théologiens poussent l'autorité ecclésiastique à intervenir en faveur de leur conception de la hiérarchie disciplinaire et à appliquer aux philosophes la législation pénale inquisitoriale. Un succès est marqué, en 1489, avec le décret de l'évêque de Padoue, auquel fait suite, en 1513, un exploit bien plus important avec la promulgation par le Concile de Latran V de la constitution *Apostolici regiminis*, érigeant en loi ecclésiastique la critériologie qui fonde l'orthodoxie scolastique de la hiérarchie disciplinaire : toute proposition philosophique contraire à la foi est déclarée comme fausse, et ses tenants soumis aux peines des hérétiques.

Comme le montre l'affaire Pomponazzi, cette innovation considérable, qui comporte virtuellement une restriction importante de l'autonomie traditionnelle propre au secteur séculier du champ philosophique italien, est inapplicable à l'époque du Concile du Latran, faute d'une institution suffisamment forte pour l'imposer. Mais la situation change au cours du 16^e siècle, avec la mise en place de l'Inquisition romaine. Élément central de la nouvelle administration pontificale issue du combat victorieux du parti scolastique contre les partisans de l'humanisme et de l'évangélisme, cette nouvelle institution permanente de régulation intellectuelle permet aux dominicains et aux cordeliers d'imposer leur propre conception de l'orthodoxie philosophique. Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, la critériologie

scolastique entérinée par Latran V est considérée comme fondement doctrinal et judiciaire de ces interventions : c'est *Apostolici regiminis* qui permet au dominicain Capponi, dans son célèbre commentaire de la *Somme* de Thomas d'Aquin, de soutenir que l'adhésion à n'importe quelle proposition philosophique contraire à la foi entraîne l'hérésie, ce qui fournit la légitimation théorique du bûcher de Bruno.

Si les représentants de l'aristotélisme séculier, tel Cremonini, réussissent à garder une certaine autonomie, en raison de l'enracinement solide de leur paradigme scientifique dans les Universités, et de la protection des autorités politiques, ce sont les tenants de philosophies naturelles alternatives, tel Cardan, Patrizi ou Telesio, qui feront les frais de la nouvelle configuration de l'espace intellectuel italien. Dans ce mouvement d'imposition de l'orthodoxie philosophique scolastique, les inquisiteurs reçoivent une aide importante de la Compagnie de Jésus, dont l'impact sur la production et la reproduction du savoir est important dès la fin du 16^e siècle, grâce au succès de ses collègues et de ses manuels de philosophie naturelle. Bien que la Compagnie ait choisit d'imposer officiellement en son sein le paradigme de l'aristotélisme christianisé, certains de ses membres s'intéressent à d'autres approches philosophiques et admettent une autonomie relative du champ philosophique, comme le montre l'affaire Patrizi.

À l'intérieur de la Compagnie se crée également une école de mathématiciens, inaugurée par Clavius, qui s'associe aux efforts de quelques professeurs des Universités pour défendre la certitude des mathématiques, et donc le caractère scientifique de cette discipline, en étendant son application à l'étude des phénomènes physiques. Bien qu'encore très minoritaire au début du 17^e siècle, ce phénomène comporte une mise en question du paradigme scientifique aristotélicien qui va bien au-delà du défi que représentait la critique des humanistes ou des platoniciens : ce n'est pas seulement une nouvelle méthode, inspirée de la géométrie et du calcul mathématique, qui se propose comme alternative à la dialectique, c'est surtout l'étude directe de la nature qui doit remplacer le commentaire des textes des anciens philosophes. En même temps, l'émergence du nouveau paradigme remet en question l'orthodoxie de la corrélation et de la hiérarchie disciplinaire, car la nouvelle science de la nature ne saurait admettre des limites imposées à son autonomie de la part de théologiens qui se fondent sur la Bible, un livre qui, dans ce domaine, s'exprime selon les conceptions périmées des Anciens.

Les découvertes astronomiques de Galilée posent le problème avec une surcharge de visibilité due à son statut de philosophe personnel du Grand-Duc de Toscane. La question de l'héliocentrisme devient le lieu d'un affrontement dont l'enjeu est une autonomisation du nouveau champ disciplinaire qui se fait en même temps à l'égard de la philosophie naturelle et

de la théologie. Pour s'y opposer, certains théologiens auront recours à la même arme développée, au 13^e siècle, lors de l'émergence du champ philosophique aristotélicien : la critériologie scolastique. Mais d'autres ne les suivront pas, tel Foscarini qui pose une question décisive concernant l'applicabilité de cette critériologie : le géocentrisme de la Bible relève-t-il vraiment de la foi ? Les membres du parti scolastique, profitant de leur position privilégiée au sein de l'Inquisition romaine, orienteront en leur faveur la décision du pape Paul V, publiée par le décret de l'Index du 5 mars 1616, qui déclare que l'héliocentrisme est tout à fait contraire à l'Écriture. Première prise de position publique de l'Inquisition romaine dans le domaine de la philosophie naturelle, le décret de 1616 produit une nouvelle orthodoxie officielle mais ne tranche pas explicitement la question soulevée par Foscarini.

Une nouvelle étape sera franchie en 1633, avec la condamnation de Galilée à l'abjuration de l'héliocentrisme dont Urbain VIII souhaitera qu'elle soit portée à la connaissance du monde savant. Cette condamnation s'inscrit dans une politique de réaffirmation par le pape Barberini de la hiérarchie scolastique des disciplines qui, comme nous l'avons vu, concerne également l'aristotélisme séculier mais qui, dans le cas de Galilée, produit une nouvelle orthodoxie officielle. L'instrument employé à cette fin est l'institution inquisitoriale, en exploitant son pouvoir de régulation intellectuelle, mais sans que soit explicité le fondement théorique de l'abjuration de Galilée. C'est au jésuite Inchofer qu'on confiera de justifier le verdict pontifical avec son *Tractatus syllepticus*, en prouvant par l'argumentaire théologique que le géocentrisme de la Bible relève de la foi et que, par conséquent, le dispositif juridique d'*Apostolici regiminis* peut s'appliquer également aux astronomes soutenant l'héliocentrisme.

La triple réaffirmation de l'orthodoxie qu'implique la condamnation de Galilée —celle du paradigme scientifique, celle de la corrélation et celle de la hiérarchie disciplinaire— apparaît comme l'expression d'une configuration propre au champ philosophique italien au début du 17^e siècle, qu'elle n'a pas modifiée substantiellement. L'entrave principale à l'affirmation du nouveau paradigme scientifique résulte de sa situation fortement minoritaire et de sa faiblesse institutionnelle. Le changement des équilibres n'interviendra qu'à partir du milieu du 18^e siècle, lorsque la nouvelle science s'imposera progressivement dans les institutions séculières de production du savoir, provoquant la crise de l'orthodoxie scolastique, la remise en question du rôle des religieux dans la direction intellectuelle de la société italienne et l'effondrement de l'institution inquisitoriale.