



**ILIESI**  
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY  
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

*Théologie et astrologie dans la culture médiévale: un subtil face-à-face*  
di Tullio Gregory

«Bulletin de la Société Française de Philosophie», 84, 1990, pp. 104-130.

Parole chiave: filosofia medievale, filosofia della natura

# Bulletin

de la

## Société française de Philosophie

---

Séance du 19 mai 1990

### THÉOLOGIE ET ASTROLOGIE DANS LA CULTURE MÉDIÉVALE : UN SUBTIL FACE-À-FACE

*M. Tullio Gregory, Professeur à l'Accademia dei Lincei de Rome, se propose de développer les points suivants :*

Le débat sur l'astrologie qui s'instaure déjà dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle en reprenant les thèmes de la science hellénistique et arabe, met en évidence les limites ambiguës du savoir astrologique qui, d'un côté, entend définir un domaine de connaissance naturelle et de l'autre, de par sa prétention totalisante, inclut dans les nouveaux horizons de la science les grands problèmes de la réflexion théologique : la prescience divine et le *fatum*, la liberté et la contingence, l'ordre rationnel de la création et la présence du désordre et du mal. La confrontation entre astrologie et théologie devient continuelle et inévitable : la science astrologique se situait au centre d'un débat séculaire offrant une méthodologie scientifique à la solution de problèmes qui traditionnellement appartenaient à la *sacra doctrina* ; la théologie, à son tour, se trouve devant un savoir scientifique qui impose une conception du monde à laquelle il devient nécessaire de faire référence et qui conditionne les termes mêmes du discours théologique. C'est ce qui apparaîtra de plus en plus clairement au cours du XIII<sup>e</sup> siècle quand la science grecque et arabe, après avoir surmonté les

premières condamnations, devient la *philosophia* solidement ancrée dans l'enseignement universitaire. L'astrologie constitue non seulement la partie essentielle de cette *philosophia*, mais, en tant que science des principes, son sommet le plus élevé, rivalisant avec la métaphysique et la théologie, allant même jusqu'à réabsorber le sacré dans les lois de la causalité céleste universelle.

### SUMMARY

*Stemmed from hellenistic and arabic science, astrology was considered in the early XII<sup>th</sup> century as a field of natural knowledge. Yet, in its holistic pretences, it met the main theological issues (God's foreseeing versus freedom, fatum versus contingency, universal order versus evil and disorder). In the XIII<sup>th</sup> century, it became the core of philosophia and, considered as the science of first principles, it competed with metaphysics and theology. So that any matter of Holy doctrine and divinity was subjected to the laws of universal heavenly causation.*

## COMPTE RENDU DE LA SÉANCE

*La séance est ouverte à 16 h. 30, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet, sous la présidence de M. Jacques D'Hondt.*

**M. Jacques D'Hondt.** — Avant d'ouvrir cette séance proprement dite, permettez-moi, Mesdames et Messieurs, d'évoquer la mémoire de philosophes, membres ou amis de notre Société, décédés récemment.

Henri Birault était une figure marquante de la philosophie française. Professeur à la Sorbonne jusqu'à une date très récente, il avait publié des recherches sur Pascal et sur Nietzsche. Mais il s'était fait surtout connaître comme l'un des introducteurs en France de Heidegger auquel il avait consacré plusieurs livres, notamment *Heidegger et l'expérience de la pensée* qui lui avait valu, en 1978, le prix Nietzsche.

Le Père François-Xavier Houang, originaire de Chine, était venu en France un peu avant la dernière guerre. Il s'y convertit au catholicisme et se voua à la philosophie. Esprit très cultivé et très ouvert, informé de la pensée européenne autant que de la pensée extrême-orientale, expert dans tous les problèmes de relations intellectuelles franco-chinoises, il avait publié, entre autres nombreux ouvrages, des études sur Lao Tseu, sur le Néo-hégélianisme, sur l'Ame chinoise et le Christianisme, sur Vatican II — manifestant donc son intérêt ardent aussi bien pour les questions actuelles que pour l'histoire de la pensée.

Jacques Roger, bien que n'étant pas philosophe au sens professionnel du terme, s'était intéressé profondément à l'histoire et à la philosophie des



sciences, notamment de la biologie. Sa thèse de doctorat, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle* avait connu un grand retentissement. Il poursuivait infatigablement ses recherches, en particulier sur Buffon, tout en assurant la direction du Centre International de Synthèse (Fondation Pour la Science), comme il avait assuré aussi la direction du Centre Koyré.

Tous nos amis connaissent les conditions misérables dans lesquelles vit notre Société Française de Philosophie. En particulier, elle ne dispose dans le vieil et historique Hôtel de Nevers que d'un local vétuste, aussi peu fonctionnel que possible, qu'elle doit partager avec la Fondation Pour la Science. Une égale misère, vécue dans un même lieu, nous ménageait de fréquentes rencontres avec Jacques Roger, qui manifesta toujours la plus grande compréhension de notre situation et la plus grande sympathie pour notre Société.

Ces trois hommes ont bien travaillé, chacun à sa manière, pour la philosophie. Nous garderons leur mémoire.

Monsieur le Professeur Gregory voudra bien m'excuser de ce retard que j'inflige à sa conférence. J'ai plaisir à préciser que, d'abord historien de la philosophie du Moyen Age, il s'est tourné bientôt vers la philosophie moderne, en particulier celle du xvii<sup>e</sup> siècle – ce qui explique entre autre sa collaboration avec l'équipe de recherche d'André Robinet, équivalente en France à la sienne en Italie. Membre de l'Accademia dei Lincei, M. Tullio Gregory a souvent enseigné en France, en Sorbonne et à l'École des Hautes Études.

Nous sommes heureux de l'accueillir ici et de constater une fois de plus son fidèle attachement au Moyen Age dans le sujet qu'il a choisi de traiter pour nous : *Théologie et astrologie dans la culture médiévale : un subtil face à face*. Je lui donne la parole sans tarder davantage.

**M. Tullio Gregory.** — Je remercie infiniment la Société Française de Philosophie de m'avoir invité à cette réunion.

« Les mathématiques sont tout à fait nécessaires à l'étude de la théologie pour sept raisons. Avant tout pour la connaissance des réalités célestes : rien en effet n'est mieux adapté à la théologie et à ses professeurs. Si nous nous tournons vers les cieux du point de vue de la théologie, nous voyons tout de suite que les théologiens, dans les *Sentences* et dans les commentaires, se posent la question de savoir si les sphères célestes sont continues ou

discontinues, quel est leur nombre [...] quelles sont les propriétés des cieux [...] leurs influences sur le monde inférieur [...] si les corps célestes n'exercent leur pouvoir que sur les choses engendrées et corruptibles ou aussi sur l'âme rationnelle ; ils s'interrogent également sur le destin et tout ce qui concerne les décrets astronomiques ; et beaucoup d'autres problèmes semblables apparaissent chaque jour et se multiplient dans les questions de théologie »<sup>1</sup>.

Ce témoignage de Roger Bacon évoque avec une extrême précision des aspects non marginaux du nouveau cours de la réflexion théologique vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle : et si, dans un autre texte<sup>2</sup>, Bacon déplorait la présence prédominante des questions philosophiques dans l'enseignement des théologiens, dans ce passage qui célèbre l'*utilitas* des mathématiques et surtout de l'astrologie pour une herméneutique scientifique de l'histoire sainte et pour une nouvelle apologétique, le savoir astrologique trouve sa justification la plus pleine : « *Necesse est theologum bene scire coelestia* », « *oportet theologum ... scire bene radices astronomiae* ».

Le chemin triomphal de l'astrologie – science où confluaient à la fois des aspirations rationnelles et d'anciennes réminiscences mythologiques – avait débuté dans l'Occident latin médiéval au cours du XII<sup>e</sup> siècle avec les traductions des textes philosophiques et scientifiques grecs et arabes : toute la nouvelle conception du monde et de l'homme qu'ils imposaient gravitait autour de l'axiome de la causalité universelle et essentielle des cieux sur le monde sublunaire, de sorte que l'astronomie et l'astrologie – sciences des mouvements célestes et de leurs influences – s'affirmaient d'emblée comme le fondement et le sommet de tout le savoir : « *Siderum stellarumque scientia cunctis disciplinis genere nobilior et dignitate celsior invenitur* »<sup>3</sup>.

On n'a peut-être pas assez souligné que la « découverte de la nature » considérée comme caractéristique du XII<sup>e</sup> siècle trouve dans l'astrologie son expression la plus élevée : c'est à elle que se rattachent toutes les disciplines du *quadrivium* et les arts mécaniques, d'elle dépendent aussi bien l'agriculture que la médecine, la *scientia de iudiciis* que la magie avec toutes les techniques en mesure de prévoir et de modifier les influences célestes ; l'*opus naturae* se spécifie comme le *ducatus* des cieux, la nature s'identifie avec la *qualitas* et la *potestas planetarum*, la *scientia de iudiciis* est

1. Roger Bacon, *Opus majus*, éd. J. H. Bridges (réimpression Frankfurt/Main, 1964), vol. I, p. 180-182.

2. Cf. Roger Bacon, *Opus minus*, in *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, éd. J. S. Brewer (London, 1859), p. 322-323.

3. Daniel de Morley, *Philosophia*, éd. G. Maurach, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, XIV (1979), p. 228.



synonyme de *scientia naturalis*. En traçant de nouvelles cosmologies qui s'accordent pour attribuer aux cieux une suprématie en tant que causes et signes, l'Europe semble prendre conscience de la césure profonde que représentait dans son histoire intellectuelle la rencontre avec la culture arabe « quae in quadruvio fere tota existit »<sup>4</sup> ; sortant d'un état d'humiliation ancienne et des ténèbres d'une ignorance arrogante, mue par une « insatiata philosophandi aviditas »<sup>5</sup>, la *latinitas* se sent protagoniste d'un moment crucial qui la rend l'héritière légitime de la science arabe résumée de manière exemplaire dans le *studium astrorum* : « nos primi latinorum fueramus ad quos post arabum traslationem hec scientia pervenerat »<sup>6</sup>.

Bien que la nouvelle science s'appuyât sur des références aux Écritures – des cieux *signa* de la *Genèse* (I, 14), à l'étoile qui indique le Christ aux hommes – la culture traditionnelle perçut immédiatement ce qu'il y avait de païen et de profane dans l'astrologie, surtout lorsqu'elle envahissait le domaine des mystères de l'histoire sainte ou qu'elle prétendait pénétrer les secrets du futur en recourant aussi à des techniques divinatoires faites d'*imagines*, de *carmina*, de rites géomantiques et d'*invocationes* magiques ouvrant les portes d'un monde obscur et illicite de forces spirituelles célestes ou infernales. C'est pourquoi, si d'un côté l'astrologie défendait – contre les « canini dentes » des « tonsurati »<sup>7</sup> – sa propre légitimité en exorcisant les aspects démoniaques de ses pratiques, de l'autre elle revendiquait sa propre *dignitas* et *utilitas* comme *philosophiae scientia altior*, capable, mieux que toute autre, de conduire l'homme *in theologica*, en partant de la lecture attentive des signes célestes pour arriver aux desseins de la providence qu'ils manifestent et réalisent<sup>8</sup>.

L'astrologie – qui, au cours de son histoire, s'était toujours développée dans des contextes nourris de références religieuses – semble trouver à l'intérieur de l'horizon chrétien une nouvelle vigueur de la position particulière que les astres prennent en tant que créatures de Dieu : les influences qu'ils exercent, les destins qu'ils marquent renvoient à leur

4. *Ibidem*, p. 212.

5. Cf. *Liber Mamonis in astronomia*, dans Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science* (New York, 1960), p. 99 ; « unde factum est ut que fere plenitudinem posset habere artium nunc ceteris gentibus Europa videatur humilior » ; *ibid.*, p. 100 : « in astronomia mihi suscepta disputatione laboranti, de qua pauca certe habet latinitas eorumque pleraque erroris obfuscata caligine ».

6. Raymond de Marseille, *Liber cursuum planetarum*, dans Haskins, *op. cit.*, p. 97 ; R. Lemay, *Abu Ma'shar and latin aristotelianism in the twelfth century* (Beirut, 1962), p. 143.

7. Cf. Raymond de Marseille, *Liber...*, cit. dans Lemay, *op. cit.*, p. 142 n. 2 ; p. 153 n. 1.

8. Daniel de Morley, *Philosophia*, p. 239 ; cf. le prologue à une trad. lat. de l'*Almageste*, dans Haskins, *op. cit.*, p. 192-193.

créateur<sup>9</sup> ; les cieux sont un nouveau texte sacré, le livre où Dieu invite à lire – *secretis litteris* – le cours de toute l'histoire : « Celum velim videas multiformi imaginum varietate descriptum – dit le Créateur à *Natura* dans le poème de Bernard Silvestre – quod quasi librum, porrectis in planum paginis, eruditioribus oculis expliq̄ui, secretis futura litteris continentem »<sup>10</sup>.

Si les cieux déploient dans le temps les desseins de la providence, si l'histoire reflète le mouvement des signes célestes, la *dispensatio temporalis divinae providentiae* devient objet de la science astrologique, l'astrologue se fait exégète et prophète. Ce n'est pas un hasard si Raymond de Marseille, chantant les louanges de l'astrologie, indique un parallélisme précis : comme les prophètes, *Spiritu sancto repleti, vera populis praedixisse*, l'astrologue aussi pourra *futura praedicare*, car c'est l'esprit de Dieu même qui a écrit dans les cieux, pour les créatures rationnelles, les desseins de la providence<sup>11</sup>. Au charisme de la prophétie correspond la connaissance du futur conquise à travers l'observation des mouvements célestes ; l'Esprit Saint ne se manifeste pas seulement dans la grâce heptaforme, mais dans les mouvements des sept planètes. A travers un jeu complexe de correspondances, un enchevêtrement de différents plans, l'astrologie semble prendre place dans la sphère du sacré grâce à un charisme prophétique particulier, tandis que le sacré lui-même semble se dissoudre dans les formes d'une connaissance rationnelle et dans le mouvement inflexible des cieux.

Tout le débat sur l'astrologie qui s'ouvre dès la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, en reprenant des thèmes de la science hellénistique et arabe, met en évidence les limites ambiguës du savoir astrologique qui, alors qu'il entend définir un domaine de connaissance naturelle, inclut dans les nouveaux horizons de la science les grands problèmes de la réflexion théologique : la prescience divine et le *fatum*, la liberté et la contingence, l'ordre rationnel de la création et la présence du désordre et du mal. La confrontation entre astrologie et théologie devient continue et inévitable : la science astrologique se situait au centre d'un débat séculaire offrant une méthodologie scientifique à la solution de problèmes qui, traditionnellement, appartenaient à la *sacra doctrina* ; la théologie, à son tour, se trouve devant un savoir scientifique qui impose une conception du monde à laquelle il devient nécessaire de faire référence et qui conditionne les termes mêmes du discours théologique. C'est ce qui apparaîtra de plus en plus clairement au

9. Cf. Raymond de Marseille, *Liber cursuum planetarum*, dans M.-Th. d'Alvemy, Abélard et l'astrologie, in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable* (Paris, 1975), p. 619 n. 28.

10. Bernard Silvestre, *Cosmographia*, éd. P. Dronke (Leiden, 1978), p. 121.

11. Raymond de Marseille, *Liber cursuum planetarum*, dans M.-Th. d'Alvemy, *op. cit.*, p. 626 n. 52 ; Lemay, *op. cit.*, p. 151 n. 2.



cours du XIII<sup>e</sup> siècle quand la science grecque et arabe, après avoir surmonté les premières condamnations, devient la *philosophia* solidement ancrée dans l'enseignement universitaire. Dès lors le théologien parlera le langage appris à la Faculté des Arts.

En s'affirmant comme sciences, l'astrologie et la théologie ne se rapprochaient pas seulement par leurs fondements philosophiques communs et par l'analogie de leurs propres méthodes scientifiques : au-delà des polémiques qui s'en prenaient au caractère ambigu, magique et démoniaque des techniques liées à la *scientia iudiciorum*, le principe de la causalité céleste universelle – descente de formes et d'influences ayant des caractéristiques différentes selon la nature et la qualité des astres et des intelligences motrices – repropoait des problèmes communs aux deux : les rapports entre Dieu et le monde, entre la cause première et les causes instrumentales secondes, entre les formes archétypes dans l'esprit divin et leur multiplication et détermination au fur et à mesure de leur descente le long de l'échelle des causes motrices et des choses mues, jusqu'à leur action sur le fond obscur de la matière ; ou bien encore la relation entre nécessité et contingence, entre le dessein de la providence, les figures célestes et la liberté humaine, entre le charisme prophétique et la prévision astrologique ; enfin entre l'histoire sainte faite d'interventions divines et l'histoire écrite dans les cieux scandée par la succession des grandes conjonctions. Les deux sciences ont en commun l'exigence de ramener le multiple à l'intérieur de schémas universaux unificateurs, de ramener ce qui est causé à son principe selon un processus ascendant où les cieux jouent un rôle essentiel comme causes incorruptibles et changeantes – placés comme ils le sont entre Dieu (*causa incorruptibilis et immutabilis*) et l'ordre des causes *corruptibiles et mutabiles* –, dont dépendent directement l'existence et le mouvement des êtres du monde sublunaire<sup>12</sup>.

C'est sur cette structure verticale de causes et de moteurs célestes que Thomas d'Aquin construira la *prima via* : « videmus enim omnia que moventur ab aliis moveri : inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora celestia ; et in elementis quod fortius est movet id quod debilius est ; et in corporibus etiam celestibus inferiora a superiori aguntur. Hoc in infinitum procedere impossibile est [...] »<sup>13</sup>.

C'était la reprise du discours aristotélicien du livre XII de la *Metaphysica* qui conjugait les suggestions théologiques et la théorie générale du

12. Cf. Thomae Aquinatis *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, éd. M.-R. Cathala (Taurini, 1926), n. 1207, p. 366.

13. *Compendium theologiae*, I, 3 ; cf. Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris, 1963).

mouvement des cieux en faisant de la divinité des astres et de la rationalité de leurs mouvements un chapitre fondamental de la métaphysique.

L'issue théologique de l'astrologie appartenait d'ailleurs à toute son histoire, depuis ses origines babyloniennes jusqu'aux formulations les plus raffinées de l'âge hellénistique, et aux différentes formes de théologie solaire et astrale ; et si cela avait provoqué la polémique anti-astrologique des écrivains chrétiens des premiers siècles, tant contre la divinisation des astres que contre le *fatum* dont le Christ a libéré les hommes, il était naturel, après le retour de l'astrologie dans l'Occident latin – purgée à travers les Arabes de ses références païennes les plus directes –, d'en reprendre la perspective théologique, et de la considérer comme une « théologie naturelle » capable d'amener avec des arguments rationnels de la contemplation de l'ordre des mouvements célestes non pas à la divinité des astres, mais à leur créateur. C'est un thème sur lequel insistent d'un commun accord les astrologues pour chanter les louanges et la dignité de la science astrologique : pour Guido Bonatti, elle rivalise avec la métaphysique pour donner à l'homme – à travers l'étude des corps célestes – la connaissance de Dieu ; l'astrologie – répètera Pierre d'Abano – non seulement réalise l'exhortation de Paul aux Romains (« per corpora namque caelestia potissime in cognitionem devenimus principii primi, unde apostolus ad Romanos [...] »), mais se place au-dessus du savoir métaphysique et théologique par la certitude de ses démonstrations (« scientia certa ultra negotium divinum et naturale [...] ita ut eius certitudo superet valde negotium divinum seu metaphysicum ipsum »)<sup>14</sup>. C'est aussi l'opinion défendue par le *Speculum*, œuvre attribuée à Albert le Grand, qui polémique contre les détracteurs de l'astrologie (*magna sapientia*) et l'ignorance des censeurs ecclésiastiques : c'est justement l'astrologie dans sa partie *de iudiciis astrorum* – « ligamentum naturalis philosophiae et mathematicae » – qui permet mieux que toute autre science de saisir dans l'ordre de l'univers les *gesta Dei per caelos* et « provocat hominem ad Deum evidentius diligendum »<sup>15</sup>.

C'est avec ces motifs, et en s'appuyant sur les mêmes *auctoritates*, qu'au début du xv<sup>e</sup> siècle le cardinal Pierre d'Ailly pourra insister sur la valeur de

14. Guidonis Bonati *De astronomia tractatus decem* (Basileae, 1550), col. 1 ; Petri de Abano *Conciliator* (Venetiis, 1565), p. 17rb ; *Lucidator dubitabilium astronomiae*, éd. G. Federici Vescovini (Padova, 1988), p. 134 ; cf. *Conciliator*, p. 16vb, 17rb ; *Lucidator*, p. 142 : « ita ut simul excedat fortassis scientiam de anima et metaphysicam, cum demonstrationibus utatur firmissimis » ; cf. *ib.*, p. 144-145.

15. Albert le Grand, *Speculum astronomiae*, éd. S. Caroti, M. Pereira, S. Zamboni, dirigée par P. Zambelli (Pisa, 1977), p. 13-14 ; cf. Pierre d'Abano, *Lucidator*, p. 142 : « ducit nos potissime in cognitionem divinam ». Pour le problème du *Speculum astronomiae*, cf. P. Zambelli, Albert le Grand et l'astrologie, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XLIX (1982), p. 141-158.

l'astrologie comme *theologia naturalis*, en pleine harmonie avec la théologie surnaturelle : « et ideo astronomia non inconvenienter naturalis theologia nominatur »<sup>16</sup>.

Derrière cet accord se cachait en réalité une série de problèmes, tous liés aux mêmes principes métaphysiques et physiques, qui se retrouvent dans les débats de toute l'histoire de la pensée astrologique et des philosophies qui s'y rapportent : le premier, et non des moindres, était le problème du rapport entre la providence, le destin, l'ordre rationnel du cosmos inscrit dans les cieux et la liberté de l'individu, sa responsabilité. Problème que Cicéron avait formulé sous la forme d'un dilemme péremptoire dans des pages largement discutées par Augustin avec des références précises aux problèmes de la prophétie, de la divination et de la prévision astrologique, jusqu'à l'admission extrême – pour sortir du dilemme de Cicéron (« aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum ») que « multo sunt autem tolerabiliores, qui vel sidera fata constituunt, quam iste qui tollit praescientiam futurorum »<sup>17</sup>.

Mais si Augustin refusait les *coniecturae mathematicorum* et avec elles toute la science astrologique, et sortait du dilemme liberté-destin par un appel à la foi, la position des théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle est bien différente : c'est dans cette science qu'ils trouvaient les fondements de toute leur conception du monde, au point de ne pouvoir éviter une confrontation précise sur le plan philosophique et scientifique entre la providence et la *divina dispositio* déployée par les cieux, entre le *fatum* et la liberté de la volonté, entre prophétie et prévision astrologique.

Le vieux dilemme cicéronien, refusé par Augustin, semble réapparaître dans une page du *Speculum* à la suite d'une discussion beaucoup plus complexe sur les concepts de nécessité et de possibilité qui renvoie à une page célèbre de l'*Introductorium maius* d'Albumasar : analysant la valeur et la possibilité « de interrogationibus quae de futuro sunt », l'auteur souligne avec force – faisant une allusion précise aux discussions théologiques – que si « determinare autem de interrogationibus facti, qualiter maneat cum arbitrii libertate difficillimum est », le problème est identique à celui de la possibilité de concilier la divine providence avec le libre arbitre : « eadem aut saltem similis genere est ista dubitatio ei dubitationi, quae est de divina providentia », puisque les desseins divins se réalisent *per caelum* (« nam in his quae operatur Dominus per caelum, nihil aliud est caeli significatio

16. Pierre d'Ailly, *Concordantia astronomie cum theologia. Concordantia astronomie cum hystorica narratione. Et elucidarium duorum precedentium* (Augsburg, 1490), verbum primum.

17. Augustini *De civitate Dei*, V, 9 : éd. B. Dombart-A. Kalb (Turnholti, 1955) (Corpus Christianorum, series lat., XLVII), I, p. 136-137.

quam divina providentia ») ; il faudra donc conclure que « eadem est determinatio de compossibilitate liberi arbitrii cum divina providentia et cum interrogationis significatione. Si ergo divinam providentiam stare cum libero arbitrio annullari non possit, neque annullabitur quin stet magisterium interrogationum cum eo »<sup>18</sup>.

Un tel rapprochement revient constamment dans la littérature théologique et philosophique : dans son commentaire à l'*Ethica*, Albert le Grand discute en même temps, et avec des arguments analogues, de la *necessitas* qui domine l'homme « ex ortu stellarum ad nativitatem suam » et « ex divina praedestinatione » : dans les deux cas les arguments pour la nécessité partent du principe de la dépendance des mouvements inférieurs des supérieurs ou des choses causées de la cause, à savoir les cieux ou la *divina scientia* ; les arguments contre trouvent leur référence centrale dans le principe que « res non recipiunt necessitatem a primis causis, sed a causis proximis » : ce qui est dit au sujet de l'influence des étoiles vaut aussi pour la *scientia Dei* « causa omnium rerum et necessaria » qui se réalise en s'articulant dans les causes proches (« secundum dispositionem causarum proximarum »)<sup>19</sup>.

C'est dans les mêmes termes qu'Albert discutait sur le destin dans une *disputatio de fato* qui s'était tenue à la Curie Romaine à Anagni en 1256. Le *fatum* – qui, précise Albert, peut aussi être entendu comme « ordo praescientiae divinae » – en tant que « forma ordinis esse et vitae inferiorum », se situe entre le nécessaire et le possible, entre l'inflexible période céleste et l'écran opaque de la matière engendrée et corruptible qui reçoit les formes célestes selon ses propres dispositions, laissant une place à la contingence et imposant aux jugements astrologiques un caractère conjectural à cause de l'écart qui existe entre la science des mouvements célestes et leurs effets « qui in mutabilibus mutabiliter recipiuntur »<sup>20</sup>. C'est ce qu'enseignait la tradition astrologique qu'Albert rappelle avec des renvois précis à des textes classiques de Ptolémée ; à la même tradition se réfère Thomas d'Aquin en éclaircissant le caractère général, *ut in pluribus* de la

18. *Speculum astronomie*, p. 42-44.

19. Alberti Magni *Super Ethicam*, éd. W. Kübel (Monasterii Westfolorum, 1968-1972), III, 7, p. 176-177.

20. Alberti Magni *De fato*, éd. P. Simon (Monasterii Westfolorum, 1975), a. 2, p. 68 ; a. 4, p. 73 ; *ibid.* : « Propter hoc dicit Ptolemaeus, quod elector non nisi probabiliter et communiter iudicare debet, hoc est per causas superiores communes, quas propriae rerum causae frequentissime excludunt », cf. *Super Ethicam*, III, 7, éd. cit., p. 176 ; *De caelo et mundo*, II, 3, 14, éd. P. Hossfeld (Monasterii Westfolorum, 1971), p. 175. R. Bacon (*Opus maius*, I, p. 245) : « ... manifestum est, quod de intentione Ptolomaei non est quod astrologus det in particulari certum iudicium et sufficiens in singulis ; sed in universali, et medium inter necessarium et

causalité céleste, dont la *necessitas* est discutée en correspondance ponctuelle avec la nécessité implicite dans la providence divine<sup>21</sup>.

C'est avec des arguments semblables – qui se développent parallèlement à ceux de Thomas d'Aquin – que Siger discute à la fois le problème de l'action de la cause première et des causes célestes, de la nécessité et de la contingence dans l'ordre descendant des causes, offrant des solutions peu éloignées de celles des *doctores fidei catholicae*<sup>22</sup>. En revanche, c'est avec plus de dureté que Biagio Pelacani de Parme – *doctor diabolicus* – souligne l'impossibilité de réfuter la thèse astrologique « quod quicquid eveniet, de necessitate et inevitabiliter eveniat », de même qu'il est impossible de concilier prescience divine et contingence<sup>23</sup>.

Comme l'avait bien vu l'auteur du *Speculum*, le problème astrologique coïncide avec le problème théologique à partir du moment où les cieux sont posés comme de grands médiateurs auxquels il revient de réaliser les desseins de Dieu : ils représentent le *fatum* en tant que connexion de causes subordonnées « per modum naturalis principii » qui distribuent la divine providence ; la *significatio caeli* est une écriture sacrée dont les lettres – les figures célestes – sont la manifestation sensible de ce qui est écrit *in libro aeternitatis* : « qui creaverat ipsas stellas [...] formans librum universitatis, noluit litteris eius deesse, ex eis quae secundum providentiam suam in libro aeternitatis sunt scripta »<sup>24</sup>.

Celui qui serait en mesure de pénétrer pleinement l'écriture céleste aurait donc la connaissance du passé, du présent et du futur. Le thème, qui occupait déjà une place centrale dans le stoïcisme et qui, encore une fois, a été résumé de manière très efficace par Cicéron<sup>25</sup>, instaurait une confrontation directe entre la connaissance de Dieu et celle de l'homme, entre la prescience divine et la prévision astrologique, établissant une correspondance ponctuelle entre problématique théologique et astrologique. Si Alkindi pouvait soutenir qu'en connaissant « totam condicionem celestis

impossibile, et non in omnibus potest determinatum dare iudicium » ; cf. *Speculum astronomiae*, p. 43-44.

21. Thomae Aquinatis *In Metaphysicam*, VI, n. 1212, p. 366 ; VI, n. 1217-1218, p. 367.

22. Cf. J. J. Duin, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant* (Louvain, 1954), p. 360-366 ; *De necessitate et contingentia causarum*, *ibid.*, p. 22-23, 26-30.

23. Cf. G. Federici Vescovini, *Le Quaestiones de anima di Biagio Pelacani da Parma* (Firenze, 1974), p. 136-137.

24. *Speculum astronomiae*, p. 37 ; cf. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputate de veritate*, q. 5, *De providentia*, art. 9, ad XVIII : « inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur, sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta, sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis » ; *Summa theologica*, I, q. 116, a. 2, resp.

25. M. Tulli Ciceronis *De divinatione*, I, 127, éd. A. S. Pease (Darmstadt, 1963), p. 322-323.

armonie », on connaîtrait le passé, le présent et le futur « *tanquam causatum per causam* »<sup>26</sup>, on pouvait bien affirmer du côté des théologiens que « *si plene cognosceretur Dei voluntas et dispositio in se* » toute la réalité serait connue « *in causis primordialibus* »<sup>27</sup> ; ce n'est que la limite posée à l'horizon des connaissances humaines qui empêche la lecture précise de ce qui constitue la véritable structure de la réalité, la *divina dispositio* présente dans son unité dans le Verbe archétype, déployée et multipliée à travers les cieux : « *ignorantia hominis causa opinionis eventuum futurorum* » avait écrit Alkindi, ce qui n'est pas très éloigné de la thèse théologique qui, d'un côté, refuse à tout intellect créé la vision totale et certaine du futur, mais cependant, dans l'échelle des modes de connaissance, privilégie les intelligences angéliques et admet que celles-ci puissent atteindre à la connaissance des futurs contingents dans la mesure où elles ont l'intuition de l'essence divine (« *in Verbo* – écrit Thomas d'Aquin – *plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet sciunt* »)<sup>28</sup>.

Des thèses beaucoup plus radicales seront soutenues par les philosophes latins qui, suivant une tradition arabe prédominante, estimaient que l'homme avait la possibilité de se libérer de la sphère de la sensibilité pour recevoir directement les formes des intelligences séparées jusqu'à s'unir à elles et contempler d'en haut, dans un acte de connaissance intuitive, la réalité tout entière dans son principe<sup>29</sup>. Du reste, même si Thomas d'Aquin repousse cette thèse, il repropose toutefois comme idéal humain de connaissance à priori, *per causas*, la connaissance de tout l'ordre naturel *in corporibus caelestibus*<sup>30</sup>.

C'est de ce modèle de connaissance que se rapproche la prophétie, qui s'inscrit dans la dépendance naturelle de l'âme des intelligences supérieures qui l'élèvent et la perfectionnent (« *inferiores intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus.* »<sup>31</sup>) : si dans l'ordre surnaturel de la grâce le don prophétique vient directement de Dieu et rarement des anges en tant que ministres, dans l'ordre de la nature ce sont toujours les intelligences

26. Al-Kindi, *De radiis*, éd. M.-Th. d'Alverny-F. Hudry, dans *Archives d'histoire doctr. et litt. du Moyen Age*, XLI (1974), p. 223, 228.

27. Cf. *Bonaventurae I Sent.*, d. XLV, a. 2, q. 2, ad quartum.

28. Thomae Aquinatis *De veritate*, q. 8, *De cognitione angelorum*, a. 12, resp. : « *Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent ; sed quia quidam perfectius aliis divinam providentiam intuentur, quamvis nullus eorum perfecte comprehendat, ideo quidam in Verbo plura futura, etiam de contingentibus ad utrumlibet, aliis sciunt* » ; cf. *ibid.*, a. 4, p. 147-148 ; *Summa theologica*, I, q. 57, a. 3.

29. Cf. G. Fioravanti, « *Scientia* », « *fides* », « *theologia* » in *Boezio di Dacia*, dans *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 104 (1969-1970), en partic. p. 557 sqq.

30. *Contra Gentiles*, III, 80.

31. Thomae Aquinatis *De veritate*, q. 12, *De prophetia*, a. 3, ad quintum, p. 243 : cf. *ibid.*, resp.



et les cieux qui donnent à l'âme, disposée « ad recipiendum a substantiis spiritualibus », une connaissance des événements futurs<sup>32</sup>.

Et si la prophétie surnaturelle et la prophétie naturelle ont une ampleur et une certitude différentes, dans certains cas – quand il s'agit « de rebus necessariis ut de scibilibus », écrit Thomas d'Aquin – les deux atteignent à une certitude intuitive identique « ut quodam modo conformiter substantiis separatis intelligat »<sup>33</sup>.

La science astrologique était allée beaucoup plus loin : Pierre d'Abano, reprenant une page du commentaire de Haly au *Quadripartitum*, n'hésite pas à indiquer dans la *scientia de iudiciis* la possibilité de saisir comme si elles étaient présentes les réalités futures, et de devenir ainsi semblables à Dieu, en se soustrayant au temps « primo similes reddamur principio, cuius est futura scire tamquam presentia, cum tempus non cadat in ipso »<sup>34</sup>. Et si ce type de connaissance reste un idéal lointain à cause des difficultés qui font obstacle à la pleine connaissance des influences célestes et de leurs concours dans la détermination des événements particuliers, il convient de souligner que – toute référence à la connaissance prophétique d'ordre surnaturel ayant été éliminée – la ressemblance avec Dieu assurée par l'astrologie dans la mesure où elle est capable de saisir les événements futurs comme s'ils étaient présents (« ei consimiles efficiamur » écrit Pierre d'Abano) se réalise dans la connaissance des mouvements célestes suivant un itinéraire rationnel qui ne doit rien à la foi ni à la grâce<sup>35</sup>.

Pour qui lit les questions adressées en 1271 par le ministre général des Dominicains Jean de Verceil à trois grands théologiens de l'ordre, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Robert de Kilwardby, au lendemain de la condamnation parisienne de 1270, il apparaît clairement – dans une synthèse significative – que le nouveau contexte scientifique proposait des problèmes inconnus à la théologie biblique, symbolique et allégorique du haut Moyen Age<sup>36</sup>.

32. *De veritate*, q. 12, a. 3, resp.

33. *De veritate*, q. 12 a. 3, resp., cf. T. Gregory, I sogni e gli astri, dans *I sogni nel Medioevo*, éd. T. Gregory (Roma, 1985), p. 111-148.

34. Pierre d'Abano, *Lucidator*, p. 142. Cf. Guido Bonatti (*op. cit.*, col. 19) : « Omnia enim praecepta Astronomiae tunc tendunt ad unum finem scilicet ad sciendum, seu considerandum praeterita, praesentia et futura, et in istis praeceptis tota intentio Astrologiae consistit ».

35. Cf. Pierre d'Abano, *Conciliator*, p. 17ra ; Cecco d'Ascoli, *In Spheram mundi enarratio*, éd. L. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators* (Chicago, 1949), p. 346, 345.

36. Thomas d'Aquin, *Responsio ad Magistrum Ioannem de Vercelliis de 43 articulis* in *Opera Omnia*, t. XLII (Roma, 1979), p. 327-335; éd. partielle de la réponse de Robert de Kilwardby par M.-D. Chenu, *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil*, dans *Mélanges Mandonnet*, vol. I (Paris, 1930), p. 191-222 ; la réponse

Si « in dubium nulli sapienti vertitur quin omnes motus naturales inferiorum corporum ex motu caelestis corporis causentur »<sup>37</sup>, comment s'exerce la causalité de Dieu après la création, quel est le rôle des anges s'ils sont les moteurs des cieux, quelle est l'influence exercée par les astres sur les hommes ? Le forgeron peut-il bouger le bras si les cieux s'arrêtent ? La réponse de Thomas d'Aquin, malgré la liberté réaffirmée de la volonté, est négative, car l'âme rationnelle ne pourrait imprimer un mouvement au corps si le mouvement des cieux cessait<sup>38</sup>. Les sphères célestes peuvent-elles s'arrêter naturellement ? Non, car pour elles le mouvement est surnaturel et si elles s'arrêtaient tout le monde des composés serait tout à coup ramené aux quatre éléments ; seule la volonté de Dieu peut l'arrêter, comme il adviendra quand le temps sera absorbé dans l'éternité et les corps ne seront plus soumis à la génération et à la corruption. L'eschatologie chrétienne intervenait pour suspendre les lois du monde aristotélicien qui, une fois purifié, constitue l'horizon cosmologique de la cité future<sup>39</sup>.

D'autres questions du général des Dominicains – et ce sont les plus nombreuses – insistent sur le rôle des anges dans le mouvement des cieux et donc l'influence qu'ils exercent sur les processus de génération et de corruption et sur la vie des hommes : le problème se posait nécessairement par rapport à la célèbre page du livre XII de la *Metaphysica* où Aristote démontre l'existence de substances immatérielles motrices des cieux et en fixe le nombre par rapport à celui des sphères célestes. Principes spirituels de mouvement éternel et nécessaire, ces substances requises par le lien hiérarchique des causes, devaient trouver une place dans l'univers chrétien ; d'où la tentation de les identifier avec les anges, au moins avec certains de leurs ordres. Thomas d'Aquin n'a pas de doute sur une telle identification, il l'estime même cohérente avec l'enseignement des philosophes et des saints ; en revanche Albert le Grand la refuse et Robert de Kilwardby considère que cette doctrine « nec est philosophica, nec memini eam esse ab aliquo

d'Albert le Grand a été éditée par J. A. Weisheipl, *The Problemata determinata XLIII adscribed to Albertus Magnus*, dans *Mediaeval Studies*, XXII (1960), p. 303-354. Cf. aussi J. Destrez, *La lettre de Saint Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise*, in *Mélanges Mandonnet*, p. 103-189.

37. Thomas d'Aquin, *Responsio*, art. 3, p. 328 ; Robert de Kilwardby, *Les réponses*, q. 2, p. 196 ; Albert le Grand, *Problemata*, q. 6, p. 328.

38. Thomas d'Aquin, *Responsio*, art. 8-9, p. 129 : « cessante motu celi organum corporis non posset ab anima moveri quia non remaneret vivum, quia corpora caelestia ad vitam movent inferiora corpora » ; et aussi Robert de Kilwardby, q. 8, p. 200-201 ; tout à fait différente la réponse d'Albert le Grand, p. 317.

39. Thomas d'Aquin, *Responsio*, art. 23, 24, 25, p. 331. Cf. T. Gregory, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale*, dans *Giornale critico della filosofia italiana* (1961), p. 163-174 ; *Sull'escatologia di Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, dans *Studi medievali*, 3<sup>e</sup> série, VI (1965), p. 79-94.



sanctorum approbatam tanquam certam et veram », et préfère expliquer le mouvement des cieux *naturalibus inclinationibus, instinctu propriorum ponderum*, pour réserver aux anges des missions divines comme l'enseigne la Bible<sup>40</sup>.

Mais la réflexion théologique, si elle est loin d'atteindre l'unanimité en ce qui concerne l'identification des intelligences motrices avec les anges, s'accorde en revanche sur le fait de ramener le mouvement des cieux à des créatures intellectuelles. Leur existence est exigée par la *connectio et ordo sensibilibum et intelligibilium* selon un *ordo a supremis ad infima* régi par le principe de la causalité descendante, où la cause agent ontologiquement supérieure exerce une influence plus large que l'inférieure qui dépend d'elle : c'est le principe qui sert à définir l'ordre des planètes – rappelle Thomas d'Aquin à la suite de Ptolémée – selon la particularisation progressive de leurs influences, de Saturne à la Lune (« *necessarium est quod [...] planeta superior [...] sit altioris et universalioris virtutis quam planeta inferior* ») – en correspondance précise avec l'ordre descendant des substances séparées motrices des cieux<sup>41</sup>.

Quelques hiérarchies angéliques assumant la tâche des substances séparées aristotéliennes motrices des cieux – auxquelles, selon Thomas d'Aquin, elles s'unissent comme moteurs et non comme formes – le principe général « *Deus gubernat inferiora per superiora* » se précise comme gouvernement des intelligences angéliques qui assument le rôle des chronocrateurs, les véritables maîtres du temps.

Les anges entrent ainsi dans l'échelle des causes descendantes et s'organisent selon la structure pyramidale d'une société hiérarchiquement ordonnée ; c'est à eux que revient le gouvernement de l'ordre naturel à travers les cieux puisqu'ils en sont les moteurs, ainsi qu'une *praesidentia* directe sur les corps inférieurs pour les opérations qui ne peuvent se rapporter directement aux corps célestes<sup>42</sup>.

40. Thomas d'Aquin, *Responsio*, art. 2-5, p. 328-329 ; Robert de Kilwardby, q. 2, p. 195-199 ; Albert le Grand refuse l'identification des anges aux substances séparées motrices des cieux : « *non est dubium quod corpora caelestia non movent Angeli* », « *Quinimmo sicut divina scriptura loquitur de angelis et philosophia de intelligenciis, intelligencie non sunt angeli* », « *non est infallibiliter probatum angelos esse motores corporum caelestium apud aliquos qui sciant philosophiam* » (q. 2, 4, 5, p. 325, 327, 329).

41. Thomae Aquinatis *In Metaphysicam*, XII, n. 2561, p. 723 ; *ibid.*, n. 2562, p. 723 : « *Sic igitur quanto corpus caeleste est superius, tanto habet universaliolem, diuturniorem et potentiolem effectum. Et cum corpora caelestia sint quasi instrumenta substantiarum separatarum moventium, sequitur quod substantia quae movet superiolem orbem sit universalioris conceptionis et virtutis ; et per consequens oportet sit nobilior* » ; cf. *Tractatus de spiritualibus creaturis*, art. 7, resp., éd. L. W. Keeler (Romae, 1946), en partic. p. 77-78 ; *Summa contra Gentiles*, II, 80.

42. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, I, q. 110, a. 1, resp.

L'action concrète des anges, directe ou médiate, a des limites incertaines, sauf dans le cas de missions spéciales que Dieu leur confie, surtout si l'on observe l'insistance avec laquelle Thomas tient à référer aux anges ce que les philosophes ont dit des substances séparées. Il est certain que dans la rigoureuse angéologie thomiste le principe général de la chaîne descendante des causes détermine aussi les tâches des différents ordres angéliques : si au plus bas (anges) incombe le gouvernement des individus, aux principautés, « utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum », revient le gouvernement de l'histoire, la « dispositio regnorum et mutatio dominationis a gente in gentem » leur permettant ainsi de réaliser les plans de la providence, les « divina iudicia circa diversa regna » ; les *virtutes*, ordre plus élevé que les précédents, se voient confier le rôle spécifique des intelligences motrices du livre XII de la *Metaphysica*<sup>43</sup>. Dans cet ordre scalaire, les *virtutes* étant supérieures aux *principatus*, même le gouvernement des peuples et des royaumes qui leur est confié dépend des moteurs des cieux supérieurs. L'action des anges, une fois que ceux-ci sont assimilés aux substances motrices des cieux, suivra les lois de la cosmologie aristotélicienne : l'*influxus* de leur *voluntas* et de leur *potestas* se détermine et se spécifie hiérarchiquement pour réaliser dans l'ordre temporel ce qui est implicitement renfermé dans le Verbe créateur.

Si d'autres théologiens refusaient d'identifier les anges avec les intelligences motrices, ce n'était pas seulement pour leur réserver le rôle biblique de messagers de Dieu, mais aussi pour établir un lien plus fort entre le principe moteur et le ciel, et rendre plus décisive son efficacité en tant que cause nécessaire du devenir : ainsi Dietrich de Freiberg, développant l'enseignement d'Albert le Grand en polémique directe avec Thomas d'Aquin, souligne que si les anges « serviunt Deo secundum ordinem voluntariae providentiae », dans le domaine de la nature (*ordo naturalis providentiae*) la causalité essentielle – non accidentelle comme celle du monde élémentaire – doit être exercée par des principes intellectuels qui s'unissent aux cieux *per modum formae* et pas seulement comme moteurs : « ipse motus caeli ultimus reducitur in causam formalem quae est principium sui motus ». Ces principes formels sont des intelligences en acte qui ont « suorum causatorum cognitionem intellectualem ». Des moteurs célestes, « causali et essentiali ordine », à travers les cieux, descendent les *formae entium generabilium* qui existent « in motore caeli altiori et nobiliori modo » et agissent comme causes essentielles dans le monde de la génération et de la corruption où n'existent que des causes instrumentales et accidentelles : « homo instrumentaliter, sol autem essentialiter ».

43. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, I, q. 113, a. 8, resp. ; *Contra Gentiles*, III, 80.

Il faut insister sur cette réduction des causes élémentaires à de purs instruments des cieux – doctrine communément acceptée – si l'on veut comprendre le conditionnement astrologique tant de la métaphysique que de la physique du temps, indissolublement liées suivant l'ordre vertical et descendant des causes : de même que le marteau est un instrument dans la main du forgeron, de la même façon, selon une comparaison très répandue, les cieux sont les instruments des intelligences (« *supercaelestia corpora sunt quaedam organa intelligentiarum* ») et le monde élémentaire l'instrument des cieux (« *omnia ista inferiora [...] sunt quaedam organa supercaelestium corporum* ») ; et puisque dans l'ordre naturel les intelligences sont les moteurs des cieux, on doit leur reconnaître – notera Gilles de Rome – la prescience des événements futurs « *in quadam generalitate et non directe* »<sup>44</sup>.

Les modes de connaissance et d'action des substances séparées – qu'il s'agisse de principes formels ou de moteurs extrinsèques – reproposent nécessairement ce qui constitue le problème central du débat autour de l'astrologie : si toutes les formes dans le monde de la génération et de la corruption descendent des cieux, si l'histoire est régie par des chronocrateurs intelligents, quel espace reste-t-il pour la liberté de l'homme ? Les théologiens et les astrologues s'accordent sur la supériorité de l'âme rationnelle par rapport aux cieux, ce qui la soustrait donc à leur influence directe, mais l'espace pour la liberté de la volonté semble se rétrécir au fur et à mesure que sont analysées concrètement les façons dont s'exercent les facultés rationnelles, de sorte que se posent à nouveau dans la science théologique tous les problèmes complexes de la *scientia de iudiciis astrorum*.

Non seulement – soulignait le *Speculum*<sup>45</sup> – lors des grands événements qui scandent l'histoire du cosmos et des hommes, des cataclysmes naturels

44. Dietrich von Freiberg, *De animatione caeli, Opera omnia*, vol. III (Hamburg, 1983), p. 31, 24-27, 32, 16 ; cf. Albert le Grand, *De caelo et mundo*, II, 3, 6, p. 152 : « Et quod quaeritur, utrum habeant agere formas essentialiter vel accidentaliter, dicimus, quod habent eas agere essentialiter [...] Et sic stellae essentialiter agunt formas, sed habent eas spiritualiter et intellectualiter, secundum quod sunt instrumenta intellectuum moventium » ; Gilles de Rome, *In librum II Sent. questiones*, d. 14, q. 3, a. 2, dub. 2 later. ; dub. 3 later. (Venetiis, 1581) pars I, p. 612, 613.

45. *Speculum astronomiae*, p. 38 : « Si enim ex figura revolutionis anni, aut eclipsis, aut coniunctionis, quae significat sectam, significatur terraemotus sive diluvium, aut scintillae, aut super divites et universitatem vulgi guerra vel pax, fames sives mortalitas, caeterum apparitio alicuius magni prophetae sive haeretici, aut ortus horrendi schismatis universalis vel particularis, secundum quod providit Deus altissimus, quid ad arbitrium liberum ? Numquid est in potestate hominis talia immutare ? Apparet quod et istae partes stare meruerint neque reprehensione indigeant, nisi aliud obstet quod nondum audivi fuisse propositum contra eas ».

aux changements de religions et d'empires, on ne peut mettre en cause la liberté de l'individu, tant les événements le transcendent, mais même sur le plan du comportement personnel, si l'âme, à cause de sa nature spirituelle, n'est pas soumise aux cieux, dans la condition historique concrète, l'homme ne peut échapper à l'influence céleste justement à cause de sa nature terrestre, à cause de ce corps dont la complexion est déterminée par les étoiles déjà avant la naissance, s'il est vrai, comme le rappelle Thomas d'Aquin, que même la distinction des sexes dépend des étoiles : « oportet sexuum diversitatem in aliquas causas caelestes reducere »<sup>46</sup>.

L'opinion des théologiens est unanime. Une fois réaffirmé l'axiome fondamental selon lequel « multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum caelestium »<sup>47</sup>, bien que n'agissant pas directement et nécessairement sur les facultés de l'âme rationnelle, les cieux opèrent sur elle *indirecte* et *per accidens* en disposant diversement et nécessairement les complexions, les mouvements du corps, les *phantasmata* auxquels elle est liée<sup>48</sup> ; il s'agit d'une *inclinatio* qui, parfois, semble devenir déterminante tant sa force est grande : « in intellectum redundare potest actio vel impressio corporis caelestis quasi per viam necessitatis » note Thomas d'Aquin<sup>49</sup> qui revient constamment sur le thème de l'*inclinatio* induite par les corps célestes. On trouve un avis assez semblable chez une grande partie des théologiens, même s'ils s'engagent de manière différente dans la récupération de la science aristotélicienne<sup>50</sup>.

L'influence des planètes devient d'autant plus décisive que l'analyse de la situation humaine descend des principes abstraits vers la considération des opérations qui lient l'âme au corps, vers l'étude des conditionnements imposés par la nature environnante, les climats, les qualités des planètes<sup>51</sup>. L'*inclinatio* – terme qui prend une valeur technique – devient dominante là

46. Thomae Aquinatis *De veritate*, q. 5, *De providentia*, a. 9 ad nonum.

47. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, I, q. 115, a. 4 ad secundum ; cf. *De veritate*, q. 5, a. 9, resp.

48. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, I, q. 115 a. 4, resp.

49. Thomae Aquinatis *De veritate*, q. 5, *De providentia*, a. 10, resp. ; « Male dicit beatus Thomas, scilicet quod homines insequuntur inclinationem suam » écrit Nicole Oresme dans la *Quaestio contra divinatores horoscopios*, éd. S. Caroti dans *Archives d'histoire doctr. et litt. du Moyen Age*, XLIII (1976), p. 233.

50. Cf. Bonaventurae, *II Sent.*, dist. XIV, pars II, art. 2, q. 3, resp. ; R. Bacon, *Opus maius*, vol. I, p. 249 ; *ibid.*, p. 251-252, 266-267 ; *Opus tertium*, éd. Little, p. 10, 14, 52, 66 ; Duns Scot, *II Sent.*, d. XIV, q. 3, Scholium (Lugduni, 1639), vol. VI, 2, p. 741. Pour les maîtres ès Arts, cf. la *Philosophica disciplina*, éd. Cl. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (Montréal-Paris, 1988), p. 273-274 ; Sigier de Brabant, *Quaest. in libros Meteorum*, éd. Duin, p. 117-118.

51. Cf. Albert le Grand, *De somno et vigilia*, lib. III, 1, 8, éd. A. Borgnet, vol. IX (Parisiis, 1890), p. 189a.



où n'existe pas une primauté de la raison : donc seul le « savant dominera les étoiles », comme le répètent astrologues et théologiens à la suite du *Centiloquium*, tandis que *l'infinitus numerus stultorum* suit l'élan des passions qui naissent de la *complexio* induite par les cieux : « plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est »<sup>52</sup>.

Ce thème revient constamment : la multitude (les *plurimi*, *multitudo*, *homines brutales*) est soumise aux passions, aux instincts ; aucune ombre de raison n'apparaît dans ses actes, tous conditionnés par la *complexio* et par *l'inclinatio* causée par les cieux ; d'où la validité de la technique des prévisions astrologiques – la plus ambiguë quant à ses résultats – et la justification de toute l'astrologie : « et ideo ut in pluribus verificantur quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum » écrit Thomas d'Aquin<sup>53</sup>.

Et puisque la *multitudo* mue par *l'inclinatio naturalis* est de fait la protagoniste des grands mouvements historiques, même la *scientia de revolutionibus* (les prévisions sur les destins des peuples) assume une légitimité et l'astrologue une dignité. La thèse des « philosophes » selon laquelle « ex virtute corporum caelestium quandoque movetur tota multitudo unius provinciae ad bellandum » trouve un fondement, note Thomas d'Aquin, justement dans la dépendance de la *multitudo* des *inclinationes naturales*, donc des corps célestes, ce qui fait que « astrologi in multis vera praenuntiant et praecipue in communibus eventibus, qui

52. Thomae Aquinatis *Contra Gentiles*, III, 154 ; *De veritate*, q. 5, a. 10, ad septimum.

53. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, I, II, q. 9, a. 5 ad tertium ; cf. I, q. 115, a. 4 ad tertium : « dicendum quod plures hominum sequuntur passionem, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia : pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistent. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi, non autem in speciali : quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt, quod sapiens homo dominatur astris, in quantum scilicet dominatur suis passionibus » ; *ibid.*, II, II, q. 95, a. 5, ad secundum : « – pauci autem sunt, id est soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera praenuntiant, et praecipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine » ; Bonaventurae, *II Sent.*, d. XIV, pars II, art. II, q. 3, resp. : « Planum est enim quod dispositio corporis varia multum facit ad variationem affectorum et morum animae », Albert le Grand, *De prophetia*, éd. J.-P. Torrel, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, LXV (1981), p. 34 ; Duns Scot, *loc. cit.* ; cf. le *De anima* (dont l'authenticité est incertaine), q. XI ad primum, vol. II, p. 518 : « dicendum quod Astrologi ut in pluribus, verum dicunt ; et hoc ideo accidit, quia homines ut in pluribus, sequuntur suas phantasias, in quas possunt directe agere corpora caelestia : tamen hoc non est necessarium, modo homines virtuosus sequentes iudicium rationis reprimant huiusmodi passionem. Unde dicit Ptolemaeus in *Almagesto*, quod sapiens dominabitur astris, id est, dispositioni causatae a corporibus caelestibus ... ».

dependent ex multitudine ». Et Bonaventure de son côté : « multi se subi-ciunt impressionibus astrorum. Et ideo frequenter astrologi vera praedicunt, maxime circa homines animaliter viventes »<sup>54</sup>.

Roger Bacon, beaucoup plus expert en science astrologique et partisan convaincu de sa nécessité pour la *respublica fidelium*, insistera sur la valeur de la connaissance de l'heure de la conception et de la naissance, donc des *complexiones*, assujetties aux influences des cieux, non seulement pour formuler des prévisions sur les comportements individuels (« de actibus moralibus singularis personae prudenter iudicare »), mais encore plus pour étudier les natures propres aux différents lieux et temps et formuler des prévisions plus valables *per iudicium universale, de persona publica*, sur les princes, les villes, les peuples, les royaumes et les religions<sup>55</sup> ; et puisqu'avec ses techniques l'astrologie exerce un pouvoir positif même sur les influences célestes, le savant pourra « altérer » individus et peuples en agissant sur leurs *complexiones* de façon à rendre les hommes meilleurs ou pis *in scientialibus, in moralibus, in consuetudinalibus*, et même les inciter à une religion plutôt qu'à une autre ; même si la liberté individuelle est sauve, et que seule la grâce *facit christianos*, « tamen nichilominus complexiones hominum excitant eos ad diversos mores et leges »<sup>56</sup>. Une thèse semblable sera soutenue, mais avec moins de précautions, par Blaise Pelacani de Parme dans son commentaire au *De anima* : « an sit possibile unumquemque secundum suam legem et septam salvari et vita beata gaudere. Respondetur quod sic, et hoc moraliter persuadeo [...] septae habuerunt originem a coniunctionibus [...] licite homo debet insequi septam in qua naturaliter inclinatur, quia naturaliter inclinabitur a constellatione quam tempore suae conceptionis obtinuit in figura, quae constellatio fuit beneplacito Dei » ; l'*inclinatio* déterminée par l'influence des étoiles – sur l'efficacité desquelles Blaise insiste beaucoup plus que les théologiens que nous avons rappelés à cause du fort accent antidualiste de sa psychologie –

54. Thomae Aquinatis *De veritate*, q. 5, *De providentia*, a. 10, septimus et ad septimum ; *Summa theologica*, II, II, q. 95, a. 5 (cf. supra, n. 53) ; Bonaventurae *II Sent.*, d. XIV, pars II, art. II, q. 3 ad secundum.

55. R. Bacon, *Opus maius*, vol. I, p. 250-252.

56. R. Bacon, *Opus tertium*, ed. Little, p. 52 : « Eodem modo precipit astronomo ut eligat constellationes certas, quas experimentator vult, et in eis facit opera, et cibos, et potus et medicinas, quibus potest personam omnem et multitudinem alterare, et excitare ad quaecumque velit, sine coactione liberi arbitrii. Sed sicut cibus, et potus, et medicine alterant homines in complexione, et in sanitate et infirmitate, et in tantum complexionem alterant quod animus sequitur corporis inclinationem, licet non cogatur, sed quod gratis velit ad quod complexio alterata inclinatur. Ut sic homo totus alteretur in scientialibus, in moralibus, in consuetudinalibus et in omnibus, et fiat prudens, et gaudens, et diligat bonos mores et pacem, et justitiam ; vel ad contraria horum excitetur [...]. Et longe potentius possunt fieri quando virtus celi concurrat specialiter cum his » ; cf. p. 66.



devient la voie pour ramener l'option religieuse à l'intérieur de limites naturelles ; « anima insequitur complexionem corporis et ideo infideles facti sunt fideles »<sup>57</sup>. C'est d'ailleurs le rapport précis entre *complexio* et figures célestes qui constitue un élément central de l'horoscope des religions dans la coïncidence ponctuelle entre qualité des planètes, tempéraments des peuples, caractéristiques des dogmes, des rites et des coutumes religieux. Dans un horizon naturel « quantum ad illa quae in eis naturalia sunt vel naturaliter fiunt » toutes les *leges*, les *sectae* « astronomicae potestati, seu constellationi, seu dispositioni caelesti aliquo modo subesse possunt », écrira Pierre d'Ailly en reprenant le discours de Bacon avec quelques prudentes restrictions<sup>58</sup>.

Il est à peine utile de rappeler, car le thème a déjà été souligné et étudié, la reprise dans ce contexte de l'horoscope des religions suivant la loi des grandes conjonctions<sup>59</sup> : thème qui dès le XIII<sup>e</sup> siècle, à la suite d'Albumasar, est utilisé comme instrument apologétique de la foi chrétienne, confirmation de l'histoire sainte, méthode herméneutique pour saisir les signes prémonitoires de la fin des temps. C'est Bacon qui au XIII<sup>e</sup> siècle représente la position la plus avancée dans l'utilisation de l'astrologie pour la définition précise de la succession des *leges* jusqu'à l'avènement de l'Antechrist et le triomphe final de l'Église, reliant le prophétisme biblique et chrétien – où se retrouvent des accents précis de la tradition joachimite – aux *viae astronomiae* pour acquérir une certitude *de tempore Antichristi*. Dans la même perspective, au moment dramatique du grand schisme, au début du XV<sup>e</sup> siècle, Pierre d'Ailly définira une double *concordantia*, la *concordantia astronomie cum theologia* et la *concordantia astronomie cum historica narratione*, à travers la correspondance précise de l'histoire sacrée et profane et la succession des grandes conjonctions, qui aboutira à une vision globale de l'histoire future, jusqu'à la huitième grande conjonction à laquelle fera suite la dixième révolution de Saturne ; ce sera la date fatidique de 1789 : « his itaque suppositis dicimus quod si mundus usque illa

57. Blaise Pelacani de Parme, *Quaestiones de anima*, p. 81-82 ; *Quaestiones metheorum*, dans G. Federici Vescovini, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma* (Firenze, 1979), p. 388.

58. Pierre d'Ailly, *De legibus et sectis* (ou *Contra astrologos*), cap. 7, dans G. Gersonii *Opera omnia* (Antwerpiae, 1706), vol. I, col. 790.

59. Cf. E. Garin, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* (Roma-Bari, 1976) ; P. Zambelli, *Astrologers's theory of history*, introd. au vol. « *Astrologi allucinati* ». *Stars and the end of World in Luther's time* (Berlin-New York, 1986), p. 1-28 ; cf. *ibid.*, K. Pomian, *Astrology as a naturalistic theology of history*, p. 29-43, et J. D. North, *Celestial influence – the major premiss of astrology*, p. 45-100 ; du même auteur, *Astrology and the fortunes of Churches* (dans *Centaurus*, XXIV (1980), p. 181-211) et *Horoscopes and history* (London, 1986).

tempora duraverit quod solus Deus novit, multe tunc et magne et mirabiles alterationes mundi et mutationes future sunt et maxime circa leges et sectas »<sup>60</sup>. Et bien que dans toutes les repositions du thème des grandes conjonctions, à la suite d'Albumasar, l'horoscope du Christ occupe dans les textes théologiques chrétiens une position cruciale – non seulement l'étoile fut un *signum* de sa naissance mais son humanité ne se soustrait pas à l'influence céleste – cette récupération de l'événement central de l'histoire du salut à l'intérieur d'une vision astrologique de l'histoire a des résultats toujours ambigus : on a l'impression que le schéma astrologique, une fois accepté, réduit la théologie chrétienne de l'histoire aux lois d'une philosophie naturelle où il n'y a plus d'espace ni pour le déroulement de l'histoire sainte selon des correspondances prophétiques et typologiques, ni pour la tension qui relie péché et rédemption, ancien et nouvel Adam, dans l'attente anxieuse de la fin des temps. L'expérience chrétienne du temps et de l'histoire semble enfin se dissoudre dans le mouvement circulaire des étoiles.

**M. Jacques D'Hondt.** — Nous remercions bien vivement M. Tullio Gregory pour cette description d'un face à face de la théologie et de l'astrologie qui semble parfois se changer en embrassade, et finalement en absorption. Sans doute cet exposé remarquable appellera-t-il de la part du public des questions aussi subtiles.

**M. Edgar Wolff.** — L'astrologie se développe à un moment où la Terre était considérée comme le centre du Monde, où l'Univers était considéré par les Stoïciens comme un être vivant qui était *conspirans, consentiens* et *consentaneus*.

D'autre part, je voulais faire remarquer que pour Newton, les *Principia mathematica Philosophiae naturalis* sont encore liés à la connaissance du Monde. Le Monde céleste, le monde humain sont encore liés entre eux. Newton considérait que l'attraction terrestre s'exerçait jusque sur les planètes. D'un autre côté, considérez Leibniz et Kant : ils s'opposent. Pour Leibniz, tout est prévu, l'existence humaine est une équation..., alors que pour Kant, il existe des conventions absolues. Pour Kepler, les lois de Copernic sont l'œuvre de Dieu. Pour Pascal, le monde est infini... Pour Platon, le monde est clos, non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps ; il y a le retour éternel comme chez Nietzsche : lorsque les astres ont repris la même position, les choses reprennent leurs cours. C'est ainsi que

60. Pierre d'Ailly, *Concordantia astronomie cum historica narratione*, Augsburg, 1490, cap. 60 ; sur le grand schisme, cap. 59.



Platon pouvait dire qu'il se peut que par une grâce divine, le fils d'un roi soit philosophe...

**M. Edmond Ortlgues.** — Ma question est une question de vocabulaire à propos de l'*inclinatio*. Vous avez dit que, pour Saint Thomas, l'influence des astres ne s'exerce pas de façon nécessaire sur tous les hommes, mais seulement sur une proportion plus ou moins grande de la multitude. Si je traduis cette idée dans notre vocabulaire actuel, je dirai que l'influence astrale n'a pas un caractère déterministe, mais seulement probabilitaire, au sens mathématique du mot « probabilité ». Je voudrais savoir quels sont les mots et les concepts dont on disposait au XIII<sup>e</sup> siècle pour traiter ce genre de notions intermédiaires entre la nécessité et la virtualité.

**M. Tullio Gregory.** — *Inclinatio* est un terme technique qui indique la façon d'agir des astres sur l'homme qui — composé d'une âme rationnelle et d'un corps — est soumis directement à l'influence céleste pour tout ce qui appartient à la sphère corporelle : autrement dit la sphère de la sensibilité, des passions, des tempéraments.

Et puisque l'âme rationnelle est liée au corps, celui-ci oriente la volonté dans ses choix et, indirectement, l'intellect. L'homme aveuglé par les passions n'est pas libre, il est déterminé dans ses actes par son tempérament qui, lui-même, est le fruit de l'influence céleste. Et plus l'*inclinatio* aura de place dans les actions humaines, plus le corporel prévaudra sur le spirituel et les passions sur la libre volonté : c'est pourquoi les *homines brutales* qui composent la multitude sont plus directement et nécessairement soumis aux influences célestes. Plus la sphère du corporel est vaste, plus celle de la nécessité augmente ; mais l'éventail entre l'une et l'autre est très étendu et renvoie au problème plus vaste du rapport entre le nécessaire et le possible, entre l'influence universelle des cieux et les *media* à travers lesquels elle se particularise, entre *dicere specialiter* et *in universali enuntiare*, entre la prévision de chaque événement et la prévision *ut in pluribus*. Il s'agit là de problèmes discutés parallèlement aussi bien dans les textes philosophiques et théologiques que dans les traités d'astrologie.

On doit insister, je crois, sur cette causalité des cieux qui est causalité essentielle et non accidentelle : il n'y aurait aucun mouvement, aucun processus de génération dans le monde sublunaire s'il n'y avait pas le mouvement des cieux et des moteurs célestes.

Il serait erroné de réduire le concept aristotélicien de causalité à une causalité horizontale de type mécanique : la causalité aristotélicienne est une influence qualitative verticale (l'homme engendre l'homme avec le

Soleil, lit-on dans la *Physique*, où le Soleil est cause essentielle nécessaire et recouvre l'ensemble des mouvements célestes). Il ne faut pas non plus oublier que les corps célestes sont mus par des intelligences que quelques théologiens du Moyen Age identifient avec certaines hiérarchies angéliques. C'est ainsi que les anges – ou les intelligences motrices – deviennent, à travers les cieux, les véritables seigneurs du temps et de l'histoire : c'est à travers eux que s'exerce le gouvernement de Dieu dans le monde.

**M. André Robinet.** — J'aimerais obtenir trois précisions. La première : il semble que dans le début de votre exposé vous insistiez sur la liaison entre cette interprétation rationnelle de l'astrologie et l'irruption des philosophies arabes. Est-ce un commencement absolu ? Où trouve-t-on dans les précédents *quadrivia* déjà une place marquée de l'astrologie, notamment dans l'École philosophique française ?

**M. Tullio Gregory.** — Je ne voudrais pas donner l'impression que l'interprétation rationnelle de l'astrologie que j'ai présentée me soit personnelle : l'astrologie est une science fondée sur le principe aristotélicien de la causalité, que la science hellénistique et arabe a développée en absorbant des influences d'astrologies orientales plus anciennes. C'est à partir de la redécouverte de la science grecque et arabe, à savoir du second quart du XII<sup>e</sup> siècle, que l'on peut, au Moyen Age, véritablement parler de l'astrologie comme d'une science. Avant, le Moyen Age avait une cosmologie extrêmement vague, issue en partie des fragments de cosmologies orientales transmis par la Bible, en partie des textes de Marcianus Capella et de Macrobie (le *Timée* commence à exercer son influence au XII<sup>e</sup> siècle) : trop peu pour tirer de ces textes une vision cohérente du monde physique et métaphysique tel qu'il sera présenté par le système aristotélicien et la science arabe.

**M. André Robinet.** — Deuxièmement, sur l'essence même de ce que vous révélez dans votre communication, il semble que vous n'ayez employé qu'une seule occurrence du mot *loi*, notamment dans un commentaire terminal, et le mot semble plus dû à votre plume qu'aux textes que vous citez. Est-ce que les théories des causes prochaines conduisent à ce moment-là déjà à un concept de loi ?

**M. Tullio Gregory.** — Le concept de loi est équivoque et, de toutes façons, différent selon les contextes culturels et les époques.

**M. André Robinet.** — Le terme loi lui-même, *leges, ordo, connectio...* d'accord, mais l'invocation des lois de la nature...



**M. Tullio Gregory.** — Dans le sens de loi de la causalité, des mouvements célestes, etc., mais dans un contexte essentiellement métaphysique, qualitatif, qui n'a rien en commun avec un concept moderne de loi ou de causalité mécanique. Dans la conception aristotélicienne du monde, la loi, l'ordre, définit une hiérarchie de causes métaphysiquement ordonnées et subordonnées.

**M. André Robinet.** — Ma troisième demande de précision porterait sur ce que Leibniz appelle *fatum mahometanum* ; vous semblez y intégrer le *fatum stoïcum*. Tout à fait d'accord là-dessus, mais comment cela se relie-t-il pour vous à ce qu'on sait être une de vos grandes préoccupations : est-ce que cela pourrait faire partie de l'archéologie de l'esprit libertin ?

**M. Tullio Gregory.** — Il est difficile de parler d'archéologie de l'esprit libertin à une époque qui se trouve plongée dans le temps de l'Église, de la religion, de la théologie chrétienne, même si dans certains milieux libertins du xvii<sup>e</sup> siècle sont présents quelques thèmes de matrice astrologique (surtout l'horoscope des religions, la réduction des miracles à des phénomènes naturels causés par les influences célestes) utilisés de manière polémique contre la religion et la théologie traditionnelle. Certes, le naturalisme aristotélicien de Pomponace à Vanini et au *Teophrastus redivivus* alimente une polémique antithéologique ; mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un naturalisme qui a éliminé les anges et le Dieu des théologiens, qui insiste sur les forces de la nature (entendues comme influences des cieux, rapports qualitatifs, dans un contexte souvent animiste, magique) contre des interventions surnaturelles d'origine divine.

**M. Charles Aymonier.** — A la fin de votre conférence, vous avez évoqué le concept de la grande conjonction céleste et de l'horoscope du Christ. Je n'ai pas compris à quel philosophe vous faisiez allusion et j'aimerais connaître la portée de ce concept au Moyen Age.

**M. Tullio Gregory.** — Le point de repère de l'horoscope du Christ est un texte d'Albumasar (*Introductorium maius*, VI, diff. I) où il parle d'une *Virgo pulchra atque honesta et munda* qui nourrit un enfant et qui se présente dans la constellation de la Vierge (« scimus – écrit le *Speculum* – quod sub ascendente eiusdem partis caeli, scilicet Virginis, natus fuit Dominus Jesus Christus »). Texte pris et repris à partir du xii<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Renaissance comme démonstration de la vérité de l'astrologie et confirmation du gouvernement des cieux par la providence qui donne des *signa* lisibles pour les hommes.

**M. Olivier Bloch.** — Ma question reprend la seconde de celles qu'a posées André Robinet. L'explication que vous avez présentée de l'apparition et du destin des religions, comme déterminées par le mouvement céleste, m'a fait penser à l'idée de religion naturelle. Religion naturelle prise, non pas au sens qui, pour nous, est le plus familier, sens en quelque sorte épistémologique d'une religion accessible à la raison naturelle de l'homme, d'une religion correspondant à sa nature, mais au sens physique, ou objectif, d'une religion produite par une nécessité naturelle, par les lois de la nature. Je pense à cela, en particulier, parce que dans le chapitre XII du *Léviathan* de Hobbes, « De la Religion », on trouve le terme de « religion naturelle » pris en ce sens-là.

Je voudrais donc vous demander si, dans quelle mesure, et comment, il y a un rapport de filiation entre cette philosophie astro-théologique de l'histoire, et l'apparition de l'idée de religion naturelle.

**M. Tullio Gregory.** — « Naturel » a la même ambiguïté que « nature » puisqu'il revêt des significations différentes selon les contextes. Certes, pour les astrologues – ainsi que pour certains théologiens comme Roger Bacon et Pierre d'Ailly – les religions dépendent, dans tout ce qu'elles ont de naturel, de l'influence des planètes et de leurs conjonctions : dans les rites, les parements, les doctrines et dans leur succession même.

Les religions hébraïque et chrétienne aussi, pour ce qu'il y a de naturel en elles, ont les mêmes causes, tandis qu'elles se différencient des autres religions pour ce qu'elles ont de surnaturel, s'élevant au-dessus du *fatum* céleste. Mais j'ai l'impression que l'idée moderne de religion naturelle a une autre matrice et, de toutes façons, se réfère à une nature entendue différemment, telle qu'elle s'est justement affirmée au cours du xvii<sup>e</sup> siècle. Quant à Hobbes, son analyse des origines et causes naturelles de la religion ne me semble avoir aucun rapport avec l'aristotélisme ou l'astrologie : elle se fonde plutôt sur une sorte de phénoménologie du comportement humain, des passions et des peurs, de la nécessité d'assurer l'obéissance, la sécurité, la paix.

**M. Jacques D'Hondt.** — De votre exposé, on pourrait retenir, peut-être à tort, l'impression qu'il y a toujours eu accord pendant la longue période que vous avez examinée entre l'astrologie, la théologie et la philosophie. Est-ce qu'il n'y a pas eu d'hostilités ?

**M. Tullio Gregory.** — La tension est constante entre théologiens et astrologues : ce qu'ils ont en commun ce sont les fondements métaphysiques et physiques de la conception de l'univers de l'époque qui fut la leur ; ce qui



les différencie en revanche – et souvent avec de vives polémiques – c'est la façon d'entendre le domaine des influences célestes, la possibilité et la légitimité des prévisions astrologiques, des pratiques magiques qui lui sont liées. Mais il leur reste en commun le fondement métaphysique et physique de leur conception de l'univers.

**M. Jacques D'Hondt.** — Incontestée ?

**M. Tullio Gregory.** — Certainement. La causalité est pour tous une causalité verticale où les cieux ont un rôle primaire et essentiel tandis que les corps du monde sublunaire sont des instruments de la causalité céleste.

**M. Jacques D'Hondt.** — Elle n'est pas seulement verticale, elle est aussi hiérarchique.

**M. Tullio Gregory.** — Oui.

**M. Jacques Brunschwig.** — Je me demande si l'on a tout à fait le droit de dire « aristotélien, donc astrologue ». En particulier, la formule que vous avez citée à plusieurs reprises, « L'homme engendre l'homme, et aussi le soleil (engendre l'homme) », est une formule susceptible d'un certain nombre d'interprétations différentes, selon l'importance et la nature de l'efficacité causale que l'on attribue aux deux facteurs en question, l'homme et le soleil. Vous avez dit, d'une part, qu'à votre avis le soleil l'emporte de beaucoup en efficacité causale, dans la mesure où, selon vous, l'homme, en l'occurrence le père, n'est que la cause occasionnelle de la naissance de l'enfant...

**M. Tullio Gregory.** — Tout à fait.

**M. Jacques Brunschwig.** — ... tandis que le soleil est la cause essentielle de cette naissance. Mais vous avez dit aussi, pour justifier votre interprétation, que si le mouvement des cieux s'arrêtait, toute génération s'arrêterait dans le monde. Je ne sais pas si ces deux arguments vont bien ensemble. En effet, dire que si le mouvement des cieux s'arrêtait, aucune génération n'aurait plus lieu dans le monde, c'est faire du mouvement du soleil une simple condition *sine qua non* de la génération. En revanche, si vous dites que le père n'est que la cause occasionnelle de la naissance de l'enfant, vous donnez au soleil un rôle infiniment plus fort et plus efficace causalement que celui d'une condition *sine qua non*. Je me demande comment vous articuleriez ces deux arguments. Personnellement, je ne vois rien d'astrologique dans l'invocation de la causalité du soleil chez Aristote.

Cette causalité ne me paraît pas liée à l'événement de la naissance de tel enfant à tel moment, encore bien moins au caractère de cet enfant, à sa destinée future, au fait qu'il deviendra général ou cordonnier, etc. Tout cela ne me paraît avoir aucune espèce de rôle dans l'idée aristotélicienne de la causalité du soleil ; il me semble qu'il s'agit simplement d'une condition *sine qua non* de la génération animale en général, par le biais de la chaleur, du mouvement, etc.

**M. Tullio Gregory.** — Si on lit le livre XII de la *Métaphysique*, la *Physique*, les *Météores*, le *De generatione et corruptione*, on se rend compte, me semble-t-il, que la causalité céleste est essentielle et nécessaire pour tout mouvement sublunaire, tandis que dans le monde sublunaire se trouvent des causes secondes instrumentales. Cela ne veut pas dire « aristotélicien donc astrologique » : l'astrologie se développe dans un contexte aristotélicien, reprenant et élargissant la conception métaphysique et physique de la causalité aristotélicienne, à l'époque hellénistique puis arabe, absorbant d'autres influences aussi bien orientales que platoniciennes et stoïciennes.

**M. Jacques Brunschwig.** — Une chose est de dire qu'il y a analogie de structure entre les mouvements circulaires des astres, le cycle des générations et corruptions, et aussi, le cas échéant, les cycles périodiques de l'histoire de l'humanité. Autre chose est de dire que les sphères célestes influent sur le contenu du déroulement de ces cycles, qu'il s'agisse de celui de la génération et de la corruption en général, de celui de l'histoire des hommes ou de l'histoire de l'humanité.

Et si vous me permettez un mot simplement pour finir, j'observerai que, lorsque Cicéron parle des astrologues dans le *De Fato*, il les appelle encore « les Chaldéens ». L'astrologie n'est pas chose grecque, même si des Grecs en sont venus à s'y intéresser.

**M. Tullio Gregory.** — Que la sphère de la génération et de la corruption dans son caractère cyclique même dépende nécessairement du mouvement des cieux et des intelligences motrices, cela est clairement affirmé aussi bien dans les *Metereologica* que dans le *De generatione et corruptione*, et tout cela trouve ses fondements dans la physique et la métaphysique ; il en va de même pour le caractère cyclique de l'histoire de l'humanité. Mais l'influx n'est pas un reflet direct, il s'exerce à travers un ensemble de causes qui s'intersèquent et qui préparent et modifient de différentes manières la matière diversement disposée. Quant aux origines chaldéennes de l'astrologie, j'y ai déjà fait allusion.



**Jean-Marie Beyssade.** — J'aurais voulu reprendre la question de M. Ortigues sur le sens de *inclinatio* dans la causalité verticale comme vous dites. C'est beaucoup plus, disiez-vous, qu'une possibilité, c'est une influence et non une possibilité ; mais cela n'est pas tout à fait une nécessité. Dans quelle mesure le vocabulaire employé permet-il de penser quelque chose d'intermédiaire entre une stricte nécessité où cela arriverait *dans tous les cas*, et puis quelque chose qui est certes plus qu'une possibilité mais qui reste simplement ce qui arrive *dans beaucoup de cas* ? A la question « Est-ce que vous pensez que *res communes* va dans ce sens ? », vous répondez « non » : mais les textes que vous citez emploient très souvent *ut plurimum* ou *ut in pluribus*, ce qui est sans doute la traduction du *hôs epi to polu* d'Aristote. Ce vocabulaire semble inviter, dans ces causalités verticales, à distinguer le cas de Dieu et le cas de l'influence astrale.

Il me semble que, dans le cas de Dieu, on ne dirait pas que le lien de causalité verticale est un lien *hôs epi to polu* ; il me semble qu'on ne dirait pas que tout le monde, sauf le sage, est en quelque sorte déterminé par la volonté divine. Est-ce donc la même différence qui passe entre le *ut plurimum* et le *dans tous les cas* d'une part, et d'autre part, dans la structure des sciences, entre un savoir qui rattache à Dieu (cause universelle, si j'ose dire comme le Soleil, mais en plus, et bien plus que le Soleil, cause déterminante dans tous les cas) et un savoir qui rattache à l'influence des cieux, laquelle est aussi une cause verticale, mais une cause verticale de rang et de statut différents ?

**M. Tullio Gregory.** — Bien sûr, il faut distinguer entre le Dieu d'Aristote – à savoir le moteur immobile de la sphère première – et le Dieu chrétien. Il est certain que le Dieu chrétien aussi, créateur et providentiel (ce que n'est pas le moteur aristotélicien), agit toujours à travers des intermédiaires (anges et cieux), sauf dans les cas d'interventions miraculeuses. Ainsi, même le thème de la réalisation de l'influence céleste *ut in pluribus* rappelle un thème très discuté surtout par l'astrologie arabe (et repris dans des milieux chrétiens) : celui de l'influence des astres, universelle et nécessaire, et de sa réalisation dans des manifestations particulières à travers diverses causes subordonnées qui opèrent de manière différente et qui souvent trouvent un obstacle dans l'indisposition de la matière ou dans la capacité de l'homme à se soustraire à l'influence des cieux.

**M. Jacques D'Hondt.** — Nous remercions bien vivement le Professeur Tullio Gregory pour cette conférence si savante et pour l'amabilité avec laquelle il a bien voulu répondre aux questions posées.