

UNE VISION INTELLECTUELLE NOUVELLE, APPROCHE D'UN NOUVEAU MONDE

par

Pierre-Jean MAIRESSE

Je vais essayer de montrer que la position de Pierre d'Ailly, durant cette période instable du XIV^e siècle a un double caractère.

D'une part, il est un certain novateur au niveau de la pensée métaphysique en tant que théologien, en tant que philosophe, dans le courant du nominalisme, mais, paradoxalement, il reste un penseur attardé, dépendant de ses contemporains quand il a une pensée physique. Et c'est justement, je pense, ce paradoxe qui est intéressant, c'est une pensée qui remet en cause, -et c'est là le point essentiel, le point d'achoppement de la réflexion-, qui remet en cause la notion de cosmos antique. On peut bien dire que c'est à cette époque que se clôt culturellement l'univers antique, le cosmos antique. Mais cette critique de la notion du cosmos n'apparaît pas encore dans la pensée physique. Donc cette pensée physique reste fortement dépendante de cette idée de cosmos aristotélicien. On peut la voir à travers quelques idées, notamment cette idée d'un orbe qu'il appelle empyrée, sur la notion de lieu.

Un autre point qui a été traité hier c'est celui de l'astrologie, parce qu'on ne savait que faire des astres qui étaient à la fois créés mais aussi incorruptibles. Il y a encore cette notion de lieu, de valeur qui est présente, et qui justifie chez Pierre d'Ailly et ses contemporains l'idée d'une astrologie. Ça veut dire qu'il est en quelque sorte à mi-chemin, c'est ce qui crée à la fois son ambiguïté et sa richesse, entre une pensée des XIII^e et XIV^e siècles, et cette révolution qui apparaîtra au XVII^e, qui nécessite un univers infini et un espace mathématique, c'est-à-dire géométrique. Il y a donc une métaphysique nouvelle mais une physique

très antique et, paradoxalement, c'est à travers les hypothèses, heureuses ou malheureuses, qu'on trouve dans l'*Imago Mundi*, que cet ouvrage obtiendra une certaine célébrité.

Je vais essayer de rationaliser un peu, d'essayer de comprendre, par exemple l'attitude de Christophe Colomb face à ce monde, à peu près un siècle plus tard. On peut se demander, un peu comme boutade : mais qu'allait-il faire dans cette caravelle ? Ce genre de démarche apparaît totalement insensée, on a l'image romantique de l'inventeur, du découvreur, ayant une idée subite, une impulsion plus ou moins folle, qui va à la conquête du monde. Or, certes, il y a une part de génie, du génie individuel, tout le monde ne s'est pas rué sur mer pour aller découvrir de nouveaux continents, mais il y a aussi des conditions qui rendent possible, une interrogation qui rend possible une telle démarche.

Quelle était la situation de tout clerc au XIV^e siècle ? Il fallait une connaissance globale, qui implique à la fois une physique, c'est-à-dire une science de la nature, au sens antique, mais cette physique est en relation avec une métaphysique. Il n'y a pas de physique sans métaphysique, et réciproquement. Le grand problème du Moyen-Age, en quelque sorte, est celui de cette unité du savoir. Tantôt la physique tend à s'échapper de la métaphysique, à s'y opposer, il faut donc essayer de rassembler à nouveau ces différents aspects, et inversement tantôt c'est la métaphysique qui oublie la physique. Au niveau de la métaphysique se pose le problème d'une unité, c'est celui de la philosophie et de la théologie. Il y a un peu cette image que l'on trouve au centre du transept nord de la cathédrale de Laon, où il y a ce double symbole central, celui de la théologie et de la philosophie et toutes les autres sciences rayonnent, sont dépendantes, il y a un lien étroit, une dépendance entre les différents savoirs. Le problème qui apparaît au XIV^e siècle, c'est d'abord celui de cette conciliation métaphysique entre d'une part la théologie et d'autre part la métaphysique. Et, à cette époque, il y a un réel problème. Le XIII^e siècle, c'est celui de la scolastique, de la découverte d'Aristote, d'une rationalité efficace, tout au moins au niveau de la physique, étant donné les conditions d'observation de l'époque. Or cette physique repose sur une certaine métaphysique qui est celle du cosmos. Or, au XIII^e siècle, certains courants, il s'agit moins ici du thomisme, que de l'averroïsme, conduisent à certaines contradictions. Cette logique conduit à éliminer toute place pour la théologie. Il n'y a plus de place pour la théologie, pour la puissance divine. La célèbre condamnation de 1277 qui s'adresse moins à saint Thomas qu'à certaines déviations averroïstes, condamne moins cette physique qu'une métaphysique où règne une nécessité totale, absolue, et où la puissance divine n'a plus place. Elle est totalement évacuée. Dieu ne peut plus intervenir dans le monde, donc il y a là incohérence. A l'époque de Pierre d'Ailly c'est, on ne peut pas dire une pensée dominante qui ne laisserait

plus de place à d'autres pensées, mais c'est sans doute la pensée présentant le plus d'intérêt, la première, sans que les autres soient négligées. Le cosmos était plein de nécessités. Il y a de la nécessité partout. Le nécessaire élimine la contingence. Or ce que veut montrer Pierre d'Ailly, c'est que si le cosmos n'est pas le fruit d'une nécessité logique, il peut néanmoins nous conduire à une pensée possible. On est tenté aujourd'hui de parler de probable, ça implique la notion de probabilité qui, bien sûr, était absente à l'époque de Pierre d'Ailly. Et ce possible n'est même pas du vraisemblable. On peut dire que, d'une certaine manière, c'est même du quasi certain. Il y a une énorme confiance dans la raison. C'est en cela qu'il y a une spécificité chez Pierre d'Ailly, alors que certains de ses contemporains commençaient à tomber dans un certain scepticisme et un certain fidéisme. C'est ce rappel à la raison, à la confiance dans la raison. Mais cette raison c'est une raison logique. Cette raison logique est valable pour la métaphysique, mais il y a un obstacle qui apparaîtra au niveau de la physique, non par une ignorance des mathématiques mais par cette image d'une mathématique qui ne se réduise pas à la mesure, une mathématique qui soit un véritable concept, qui soit une géométrie. Et cette notion d'infini pose problème. On est vraiment à la porte de Newton. Avec les lois de Képler, on est vraiment dans un monde totalement infini, mathématique. C'est cette révolution que Pierre d'Ailly ne pouvait pas faire, finalement, c'est cette difficulté que l'on trouve au niveau de l'astronomie qui reste une cosmographie. *Imago Mundi*, c'est l'image du monde, ça reste une cosmographie. Si l'on décrit telle ou telle région du monde, ce n'est pas parce qu'on y est allé voir. Il est paradoxal que Pierre d'Ailly ignore qu'il y a des recensions de voyages à son époque, il semble les ignorer. Mais c'est parce que le monde doit être comme ça, parce qu'on a toutes les raisons de penser que le monde doit avoir cette image et qu'il ne devrait pas avoir une autre image.

Qu'est-ce que le cosmos grec ? C'est un univers totalement rationnel, mais une rationalité qui n'est pas quantitative, qui n'est pas mathématique, qui est avant tout qualitative. Nous avons une représentation qualitative de l'espace où dominent les notions de haut et de bas absolus. C'est cette idée de lieu naturel. Il y a un ordre, l'univers, le monde est une réalité totalement rationnelle, et il y a cette idée grecque que la perfection est dans la finitude, et cette finitude c'est la réalisation de l'ordre parfait. Or ce monde est fini, il y a un certain nombre de cercles, c'est la cosmographie de Ptolémée, qui surgira, qui apparaît chez Eudoxe, à l'époque de Platon. Cette cosmographie est parfaitement ordonnée. Le problème c'est le désordre, le seul problème de la pensée antique, c'est le désordre humain. Si le monde lunaire est ordonné, le monde humain c'est le désordre.

C'est le problème de la politique, le Grec est avant tout un citoyen.

Que disent les penseurs grecs ? Regardez ce monde parfaitement fini, au sens d'être achevé, il y a un concept qui sera modifié ; le monde parfait c'est le monde fini, étant donné que ce qui est infini, jusqu'à Philon d'Alexandrie, c'est ce qui n'est pas achevé, c'est ce qui est imparfait. Il y a un monde fini qui est le monde des astres, un monde incorruptible, éternel. Il y a un monde infini, au sens d'inachevé, c'est le monde de la cité, de la guerre civile. Donc il y a cette idée de construire une cité sur le mode de ce monde fini, de ce monde des astres.

Les choses, c'est un monde de la qualité où règne la nécessité. Chaque chose est incorruptible, les astres sont incorruptibles, chaque chose a sa vertu. Ainsi les corps sont lourds ou légers, chauds ou froids, et c'est en fonction de cette incorruptibilité que l'on va essayer de penser l'univers. Il y a ici dans cette idée de cosmos un sentiment esthétique, le monde grec est surtout un sentiment esthétique et c'est cette dimension qui sera présente au Moyen-Age dans l'idée esthétique de la perfection du monde créé. Il y a ici présence d'une esthétique également qui sera reprise au Moyen-Age. Une nature totalement déterminée, chaque chose est guidée par sa nature profonde, par sa vertu qui est de rejoindre dans ce monde son lieu naturel. C'est de rejoindre sa place dans l'ordre qui lui est nécessairement imparti. Il y a cette idée de remettre chaque chose à sa place. Il y a aussi une sorte de détermination, chaque chose est profondément déterminée. C'est ici que se pose le problème. Si chaque chose est déterminée, on aboutit au fatalisme stoïcien, on ne peut qu'accepter le destin, le sort, ce qui nous arrive. Il n'y a plus de place pour la liberté. Et c'est cette notion de liberté qui va amener à la remise en cause du cosmos.

Pour le christianisme, l'homme n'est pas situé dans la nature, comme un élément dans un ensemble, il n'a pas sa place en elle comme les choses ont leur place, il est transcendant au monde physique, il n'appartient pas à la nature, mais à la grâce qui est surnaturelle. Il ne peut avoir que la première place, tout en précisant qu'il n'est pas né de la nature et qu'il n'est pas fait pour y rester. alors que l'homme antique, pour l'âme antique, sa place est dans le monde, subordonnée à l'ensemble, elle ne tire pas hors du monde. Et c'est un peu, nous revenons à l'époque de Pierre d'Ailly, au Moyen-Age, au XIV^e siècle, cette idée qui est réalisée à travers l'averroïsme qui apparaît comme une sorte de perfection. Certains diront qu'il est plus aristotélicien qu'Aristote, de cette logique qui est conduite à ses dernières extrémités. On a un monde totalement ordonné, totalement rationnel. L'homme n'a plus sa place. On a un certain nombre ici de difficultés, la nature grecque est créée, éternelle, ce qui ne s'oppose pas à la notion de création divine et, au niveau moral, il y a cette dépendance de l'âme par rapport à un certain ordre de la pensée. Cette âme doit s'insérer dans un cosmos, il y a une hiérarchie qui sera transposée également au niveau politique. La place de

l'homme c'est sa place dans la cité et cela justifiera à travers le pseudo Denys l'Aréopagite l'image d'un état ordonné où toute pensée cherchera sa justification.

Or, nous verrons qu'un des aspects de cette remise en cause de la notion de nécessité c'est la nécessité physique, mais aussi la nécessité politique, il n'y a pas de hiérarchie nécessaire, il n'y en aura plus, ou bien ça se discute. La hiérarchie doit être fondée. D'où la remise en cause d'un certain pouvoir absolu du pape à cette époque. Pourquoi remet-on en cause à la fois l'ensemble des pouvoirs terrestres ? Un empereur d'Allemagne, le roi de France, etc... sont remis en cause dans leur pouvoir, le pape lui-même avec ses difficultés, est remis en cause ? Il n'y a plus cette nécessité, l'homme prend conscience justement de son jugement. Il n'y a plus une nécessité mais le roi peut être élu dans la limite du possible. C'est une autre dimension de la pensée de Pierre d'Ailly, qui est celle du XV^e siècle, avec son intervention dans les affaires religieuses, en relation étroite avec les dimensions politiques de l'époque. Pour l'antiquité, cette idée de cosmos conduisait à modeler les mœurs de l'homme, alors qu'au Moyen-Age l'homme trouve une nouvelle dignité par sa dimension surnaturelle, l'âme est amenée à échapper à la génération et à la corruption.

Comment concilier cette idée éminente de création, de pouvoir absolu, de la puissance divine, avec l'idée d'un monde ordonné, d'une physique ?

On peut se demander : l'idée d'une physique est-elle encore possible ? On peut attendre une nouvelle physique, et c'est peut-être l'échec du XIV^e siècle, il retombe en grande partie sur l'ancienne physique. Nous ne sommes pas encore dans cette situation pascalienne, "le silence éternel des espaces infinis", qui est celle d'une conscience, quant à elle très moderne, qui a rompu totalement avec l'idée d'une nature ordonnée. Le cri de Pascal c'est la prise de conscience que l'homme n'a plus sa place dans la nature. C'est en quelque sorte la remise en cause de l'idée de nécessité. L'idée essentielle c'est la puissance divine, il y a une primauté de l'exigence religieuse. La nature n'est plus une nature nécessaire, c'est une nature contingente, créée par l'amour divin. Et en cela on peut dire qu'il y a une relation avec les œuvres plus mystiques de Gerson.

Qu'implique cette notion de toute-puissance divine ? D'abord, le rejet de cette conception de la nature qui ferait seulement du miracle un scandale périodique, c'est le problème du miracle et des sacrements, et de la grâce un scandale permanent. Deuxièmement, la critique des averroïstes, essentiellement de l'école de Padoue. Or ce problème, Pierre d'Ailly va essayer de le résoudre en distinguant deux types de connaissance, la connaissance absolue et la connaissance conditionnée. Cette connaissance absolue relevant de la lumière surnaturelle, la

connaissance conditionnée relevant de la raison naturelle. Il y a d'abord une démarche critique, notamment dans les commentaires des *Sentences* qui est l'ouvrage clef au niveau de la pensée, tout docteur devait commenter ce manuel ancien de Pierre Lombard pour déterminer sa propre philosophie. D'où l'influence de l'école d'Oxford qui tend à déprécier toute forme de raisonnement qui n'est pas mathématique. Mais les conclusions de la raison naturelle n'en sont pas moins certaines. C'est là l'originalité de Pierre d'Ailly qui montre une quasi certitude dans le raisonnement, donc une référence à la raison logique. Cette distinction de la lumière naturelle et de la raison naturelle a pour but de critiquer d'abord le fidéisme. On ne peut pas refuser à la nature humaine le pouvoir d'atteindre à des vérités indéniables. Mais il y a plusieurs degrés de certitude, c'est là toute la nouveauté, cette notion de possibilité, du moins de probabilité. La lumière naturelle donne une connaissance qui peut être par elle-même, et en toute hypothèse, absolument indubitable, alors que la raison naturelle ne présente qu'une évidence relative. A l'intérieur de cette raison naturelle il faut néanmoins distinguer la connaissance sans erreur de la connaissance apparente. C'est la condition pour que les démonstrations retrouvent une valeur positive. Il ne s'agit pas de faire des raisonnements qui ne reposent sur rien, que sur des apparences.

Nous allons voir que le domaine de la lumière naturelle va être très réduit, pratiquement toute connaissance va relever de la raison naturelle, dont un des éléments de la critique de la nature du cosmos c'est la critique de la notion de substance, de ses réalités abstraites, de sa distinction en genres et en espèces que l'on trouve dans le thomisme. Pour lui ces abstractions n'ont aucune réalité. En quelque sorte, il y a là des résurgences d'un certain platonisme, la seule réalité c'est celle que nous offrent la sensation, c'est le réel, c'est, en quelque sorte, l'être présent. Pierre d'Ailly admettra d'ailleurs l'existence de certaines espèces, donc l'acte par lequel les sens appréhendent le sensible n'est jamais assuré d'une manière absolument infaillible d'atteindre à la certitude d'une double existence. On ne peut pas parler de subjectivisme, l'objectivité de la perception est garantie en fait au niveau de la raison naturelle. Et, de même, la considération de la toute-puissance divine nous oblige, en face d'une sensation quelconque, à n'attribuer aux renseignements qu'elle nous offre qu'une valeur relative ou, plus exactement, conditionnée. Le raisonnement garde une certaine valeur, une certaine certitude, mais il est conditionné par cette idée d'une toute-puissance divine. Notre raison, qui est prémunie par la foi contre toute vaine enflure, doit se résoudre à n'accepter comme certitude absolue que le seul énoncé du principe de contradiction. La seule certitude c'est le principe de contradiction. C'est le critère de validité. On ne peut pas se contredire. Un raisonnement doit être valide. La vérité reste conditionnée. La validité peut être certaine mais la vérité reste

conditionnée. C'est ce dualisme qui apparaît véritablement nouveau. Donc d'un côté nous avons une évidence première, commune à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel. Selon le cosmos antique Dieu aurait été contraint par les lois logiques à créer un monde déterminé. La seule vérité qui puisse s'imposer à Dieu c'est justement cette impossibilité de se contredire.

On peut s'attendre à une pensée de l'expérience, à une physique de l'observation, de la mesure. Or en fait que se passe-t-il ? On retombe dans un monde cosmique, de la valeur. Il y a quelques exemples, c'est celui de cet empyrée, de cet ordre. En cela Pierre d'Ailly reste dépendant, notamment de Buridan, son prédécesseur, Oresme, etc... donc il y a ici dépendance par rapport au cosmos. Donc cette théorie du lieu naturel reste présente. Même si le monde est organisé d'une manière différente, le monde reste hiérarchisé. C'est un peu le problème qui avait été posé hier après-midi, à propos de l'astrologie. Comment celle-ci est-elle encore possible ? Or il y a un monde sublunaire qui reste particulier, c'est le statut de l'astre. Ils sont certes créés, ils appartiennent à la création, mais le monde tel qu'il est observé, le XVII^e siècle montrera que ce n'est pas vrai, reste incorruptible. D'où un statut particulier des astres, certes, qui ne sont pas totalement des choses, qui appartiennent au monde de la matière, de la création, mais il leur reste néanmoins une dimension divine. On peut un peu risquer cette image d'ange matériel, de corps intermédiaire à la fois créé mais en relation étroite avec le monde divin. D'où cette possibilité d'intervention des astres qui peut apparaître sensée à cette époque. Les astres ont une certaine dimension divine. Ce ne sera qu'au XVII^e siècle qu'on dira que ce n'est que de la matière, ils ne relèvent plus que de la mesure. Alors que, si l'on suit le raisonnement initial de Pierre d'Ailly, il y a là des hésitations, on ne pouvait prédire puisque les calculs n'étaient pas certains, si on veut être logique avec la détermination. Les mathématiques ne peuvent nous donner une certitude absolue, c'est une connaissance conditionnée. Je relève également cet échec, cette incapacité à penser.

Il y a une condamnation du nécessitarisme grec d'une part, mais cette incapacité au niveau de la physique à penser un univers infini. Le monde reste clos, la formule de Koyré "du monde clos à l'univers infini", alors que l'univers pourrait être pensé d'une manière infinie. Ce qui manque c'est un problème conceptuel, ce sont surtout les mathématiques, la technique mathématique n'est pas suffisamment développée à l'époque, la géométrie n'est pas développée suffisamment. On ne peut pas décrire totalement le cosmos, on ne peut pas rendre l'univers infini, on ne peut pas géométriser l'espace. Quoique la métaphysique rende cela possible. On n'arrive pas à penser l'univers comme une boule ronde au milieu d'un espace infini. Il y a cette notion de vide, on ne peut pas penser le vide parce que c'est un vide physique.

Ce sont un peu les hésitations de Kepler, comment penser une action à travers le vide ? C'est pour cela qu'il ne trouve pas la gravitation universelle et qu'il recourt à des démons, etc... L'univers comme une boule ronde au milieu de l'infini reste impossible, quoique certains l'aient entrevu.

Il y a ici, et pour conclure, une certaine ouverture au niveau de la pensée qui se traduira plutôt par l'humanisme politique, mais la pensée physique du cosmos reste classique. Son apport c'est celle du raisonnement, c'est celle d'un homme du XIII^e siècle, un tel propose telle idée, tel autre telle idée, et ainsi de suite, il y a un débat donc essayons de raisonner pour savoir quelle est l'hypothèse possible. Mais cela reste au niveau de la démonstration. Il n'y a pas encore cette notion d'expérimentation qui reste ici impossible. Il n'y a pas d'originalité mais on reste dans le système d'un cosmos, comment peut-on mieux faire ? Il s'agit presque d'un exercice de style au niveau du raisonnement. Il n'y a pas cette ouverture à la physique, alors que celle-ci avait été faite peut-être plus profondément chez un Jean Buridan ou par l'école d'Oxford.

*

* *

DÉBAT

François CALLAIS : C'est une leçon de philosophie, très nuancée, pour approcher de la vérité, complexe, et vous avez bien montré le contraste entre la métaphysique nouvelle et la physique antique mais aussi la recherche par Pierre d'Ailly de la concordance entre Dieu et la Raison.

Lady Phillimore : Je voulais vous demander comment vous reliez ceci avec la conception de l'infini de l'univers de Nicolas de Cuse qui précède la découverte de l'Amérique. Il y a là déjà une idée très claire de l'infini.

Pierre-Jean Mairesse : Elle repose sur une approche différente, elle reprend des hypothèses antiques, mais il le présente au niveau d'une simple hypothèse.

Lady Phillimore : Mais la conquête intellectuelle du cosmos était déjà faite par Nicolas de Cuse et il résout aussi le problème de contradiction dont vous avez parlé en disant que Dieu est au sommet de la contradiction.

Pierre-Jean Mairesse : Il y a d'autres auteurs également qui ont posé ce problème, il y avait toute une tradition, il reste au niveau d'une hypothèse ; c'est un peu le problème que l'on trouve chez Copernic.

Lady Phillimore : Cette idée était bien vivante.

Pierre-Jean Mairesse : Oui, pas dans l'antiquité mais dès l'antiquité tardive.

Lady Phillimore : Mais il y avait aussi un renouvellement de ces inquiétudes avant la découverte de l'Amérique, c'est juste après Pierre d'Ailly.

Pierre-Jean Mairesse : Le monde s'ouvre à l'exploration, bien qu'on ne connaisse pas encore ses limites, on ne peut pas encore le décrire.

Jean-Pierre Laurant : Dans les dates que vous donnez, entre le XIII^e siècle et le concile de Trente, on a une définition du purgatoire qui, d'après les textes, au lieu d'être une certaine forme de purification devient un lieu réel, mais un lieu qui n'est pas éternel.

Pierre-Jean Mairesse : C'est un peu cette confrontation qui amène certaines contradictions de ce type qui vont créer le débat. Il y a des ouvertures sur des problèmes qui ne seront résolus qu'au XVII^e siècle. Il y a une sorte d'émergence, c'est très sympathique, de bouillonnement, chacun émet ses hypothèses sans mesurer l'ensemble de leurs conséquences, mais elles restent l'objet d'un débat dans la mentalité de l'époque. Il reste cette notion de dispute, cela ne relève encore que de la dispute. On ne peut qu'avancer des arguments selon le principe de la démonstration, donc c'est un peu une invitation. On reste au niveau de la cosmographie, il y a le lieu utopique métaphysique. Il faudra Pascal, Descartes, Kepler et Galilée. Kepler est un auteur qui est, au départ, du XV^e siècle et il termine pratiquement au XVIII^e siècle avec les plus grandes transformations mentales puisqu'à l'origine il était plutôt un poète, il avait une vision du monde plus esthétique que mathématique. Kepler fait de l'astrologie et des almanachs pour des raisons financières.

Jacques Halbronn : Dans le discours de Pierre d'Ailly, j'avais fait remarquer hier que la notion de révolution saturnienne qu'il utilise est une pseudo référence astronomique et qu'en réalité il s'agit simplement d'un découpage du temps en phases de trois cents ans qui n'a rien d'astronomique et il préfère utiliser la formule de dix révolutions saturniennes au lieu de dire trois cents ans, expression qui se réfère au cosmos et renvoie à un ordre cosmique qui fait plus sérieux. C'est pour cela que beaucoup de lecteurs de Pierre d'Ailly ont beaucoup de mal à comprendre sa pensée astronomique, ils ne voient pas qu'il y a des références réelles au cosmos quand il parle des conjonctions Jupiter-Saturne encore que la représentation de l'astronomie soit quelque peu en passe d'être dépassée et contestée au XVI^e siècle, puisque sa théorie des grandes conjonctions est de neuf cent cinquante trois ans, on s'aperçoit qu'en réalité elle devrait être de huit cents ans. Mais ces références sont combinées avec les révolutions saturniennes qui sont une pure fiction cosmique. Si on essaie de comprendre comment tout cela s'agence on ne comprend pas grand chose, il y a un dosage très subtil entre les référentiels astronomiques réels et des référentiels qui sont peut-être plus importants en réalité pour lui, notamment cette importance de 1789 ou du chiffre 89, on ne sait pas très bien d'où ça vient. Il présente cela dans un contexte cosmique qui nous fait croire qu'il faut aller du côté du cosmique pour comprendre son raisonnement, alors qu'en réalité il s'agit d'une tradition assez archaïque sur l'importance du chiffre 89 et sur des cycles de trois cents ans qui n'ont absolument aucun support astronomique.

Pierre-Jean Mairesse : Il y a justement toute cette ambiguïté, un esthétisme qui reste présent, des ouvertures au niveau de la pensée, des archaïsmes et la difficulté de mesurer la dimension de chacun de ces éléments. C'est un monde où il reste des confusions qui subsistent dans le langage.

Philippe Racinet : A quel moment y a-t-il une remise en cause ?

Pierre-Jean Mairesse : Dans le courant nominaliste par rapport à Pierre d'Ailly, disons que le nominalisme va servir à certaines théories, globalement c'est évident au niveau religieux. Je n'ai pas mis ça dans un contexte historique précis, c'est valable pour le schisme, tout ce courant nominaliste va amener à des réflexions critiques, être le terreau de toute réflexion critique, à la limite jusqu'à Suarez, ce sera plus radical chez Suarez. Quand on compare à saint Bernard, un siècle plus tôt, voire à Thomas, il y a un monde assez différent, c'est là qu'est la nouveauté qui laisse le terrain vierge peut-être à la réflexion, à la pensée du XV^e et du XVI^e siècles qui seront ouverts à ces problèmes. Il y a cette dimension d'Occam qui avait lui-même directement remis en cause certains pouvoirs, il a eu des problèmes politiques à la fin de sa carrière, l'empereur d'Allemagne déposé, la lutte contre le pape. Le problème des pouvoirs apparaît chez Occam puisqu'il doit fuir, on ne sait même pas où il est mort, lui-même est directement plongé dans les contradictions de la politique, du pouvoir papal, du pouvoir de l'Empereur. On peut trouver là des racines, toute une démarche de la réflexion.

Jacques Halbronn : On pourrait se demander : est-ce que Pierre d'Ailly est un auteur français ? au sens politique du terme, puisqu'il y avait des terres de langue française qui n'étaient pas rattachées au royaume. Il y a donc là encore une ambiguïté, pour l'historien de

tout corpus de langue française, il y a ce clivage entre les auteurs qui sont d'expression française mais qui sont rattachés à l'empire et ceux qui sont rattachés au royaume. Donc politiquement et culturellement Pierre d'Ailly n'est pas un auteur qui est au service de la couronne de France, il n'a pas de lien véritablement. C'est aussi une ambiguïté intéressante puisqu'il est à la fois au niveau linguistique et au niveau matériel dans une sphère française, mais au niveau institutionnel il ne l'est pas. Il fait partie de ces populations un peu marginales aux confins de cultures.

Pierre-Jean Mairesse : Historiquement, l'évêché de Cambrai a été, au cours du XIV^e voire du XV^e, l'objet d'une lutte d'influences, de nominations, il y a eu une période de vacation... On a déconseillé à Pierre d'Ailly d'y entrer, il risquait de se faire assassiner, c'était à ce point. L'évêché de Cambrai, étant à l'époque limitrophe, avait une relative autonomie et était l'objet d'une lutte d'influences.

Jacques Halbronn : Plus généralement, par-delà le problème de l'évêché de Cambrai, la sphère culturelle à laquelle il appartient de par sa naissance et le milieu dans lequel il évolue, est également relativement ambigu.

François Callais : Pierre d'Ailly appartient à l'institution ecclésiastique européenne, mais il est très enraciné dans son milieu du collège de Navarre, de l'université parisienne et profondément engagé dans la politique "nationale" française puisqu'il restera jusqu'au bout impliqué dans les luttes pour le pouvoir, du côté du duc d'Orléans et un fidèle jusqu'à sa mort à Avignon du dauphin, du futur Charles VII et il organisera même une rencontre avec celui-ci à la veille de sa mort. Donc il est profondément engagé dans la politique française, tout en appartenant évidemment à cette structure ecclésiastique européenne.

Nota Bene :

Ce texte provient de l'enregistrement sonore effectué pendant le colloque et n'a pas été remanié par l'auteur.