

LA FACE CACHÉE DU MONDE

Alain de Libéra

Les Éditions de Minuit | « Critique »

2003/6 n° 673-674 | pages 430 à 448

ISSN 0011-1600

ISBN 9782707318206

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-critique-2003-6-page-430.htm>

Pour citer cet article :

Alain de Libéra, « La face cachée du monde », *Critique* 2003/6 (n° 673-674),
p. 430-448.

Distribution électronique Cairn.info pour Les Éditions de Minuit.

© Les Éditions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La face cachée du monde

Ils s'attachent à ce que des satans récitent sur le règne de Salomon. Or Salomon n'était pas un dénégateur ; mais bien le furent les satans qui enseignaient aux hommes la magie et ce qui est descendu sur les deux anges de Babel, Hârût et Mârût.

Coran, II, 102

El sueño de la razon produce monstruos. Apophtegme pour apophtegme, il est permis de préférer la légende de la quarante-troisième eau-forte de *Los caprichos* à l'absurde formule attribuée à Malraux : « Le ^{xxi} siècle sera religieux ou ne sera pas. » De fait, le siècle qui commence n'est pas tant religieux que plongé dans le sommeil de la raison. Un sommeil lourd que peu de chose distingue de la mort. Long sommeil, en vérité, et peuplé de monstres plus effrayants que l'énigmatique vol de chouettes – le symbole de Minerve-Athéna – agité en 1799 par Goya au-dessus des épaules du dormeur anonyme, appesanti sur son bureau. Monstres ou démons ? Vieux démons, en tout cas, recyclés par la fièvre de réenchantement du monde, qui partout s'attaque à la courte parenthèse qu'aura été son supposé désenchantement.

Sous le règne de Néron, la magie était pratique courante. La « descente » du dieu sur terre, sa révélation directe ou indirecte étaient recherchées par tous les moyens, depuis le « dressage spirituel » – la concentration ou « ligature » des sens – jusqu'à l'usage des drogues et des excitants nerveux : fumigations, narcotiques, boissons enivrantes, baumes appliqués sur les yeux. La lychomancie, apparition du dieu dans la flamme d'une lampe ou d'une torche, la lécanomancie, apparition du dieu dans l'eau d'un bassin, le recours aux médiums, la divination goétique, où le dieu n'apparaissait pas, mais « animait un objet » en lui communiquant certains mouvements ou en changeant certaines de ses propriétés, composaient un arsenal où le mysticisme antique alimentait son désir de « vision ».

Mais que disait Malraux au juste, lui qui, dès 1926, dans *La Tentation de l'Occident*, expliquait qu'à la mort de Dieu succéderait celle de l'homme ? « Je pense que la tâche du prochain siècle, en face de la plus terrible menace qu'ait connue l'humanité, c'est-à-dire la perte de toute notion profonde de l'homme, va être d'y intégrer les dieux » (*L'Express*, 21 mai 1955). Que les enfants de Billy Graham et de *Mecca-Cola* se rassurent, la tâche sera courte, sinon légère : les dieux sont bien intégrés. Le merveilleux nous encercle et nous étouffe. Les dieux pullulent et la *Force* est avec nous. Les créatures imaginaires naissent et meurent sur les écrans de contrôle des esprits qui ont nom *Game Boy* ou *X Box* – molgolins et kinatarnos, épolcons et kuzeelars, rolphers et bargans, kinohles et deathpigors, hyokings et pragokelis –, comme sont venus et sont morts un jour, vers 1452, en Morée, sur la colline de Mistra dans le Péloponnèse, les *iynges* (ou « transmetteurs »), les « assembleurs » (ou « mainteneurs ») et les « téléтарques » (ou « maîtres de l'initiation »), et tout le reste du monde « chaldaïque », dont Julien père et Julien fils avaient obtenu, dans une sorte de transe médiumnique, la révélation, des lèvres mêmes de Platon. Charlatans de tout poil, occultistes et fous littéraires, ésotéristes, spirites, médiums, théosophes, mages et marabouts, jeteurs de sorts, envoûteurs et désenvoûteurs disputent aux médiums et aux astrologues, aux numérologues et autres marchands de sable l'interminable bout de trottoir du grand marché de la superstition. Comment expliquer ce naufrage collectif ? D'où vient que ce que l'on nommait jadis la fausse science prenne aussi massivement le pas sur la raison en cet âge que l'on s'obstine, contre toute évidence, à dire encore *l'âge de la science* ?

On pardonnera peut-être à un médiéviste de poser un diagnostic sur la longue durée, qui tient en la mise au jour d'une structure ou, si l'on veut, de la permanence d'un double dispositif : celui qui, depuis l'Antiquité tardive, conjoint ou disjoint alternativement deux couples, philosophie et théologie, d'une part, théurgie et goétie, de l'autre, par la médiation d'un troisième, théologie/théurgie, qui tantôt se forme et tantôt se défait, qui parfois aussi s'éclipse ou s'évanouit, laissant seuls face à face, et sans médiation, les termes extrêmes : philosophie et goétie. Mesurée à cette aune, notre époque que l'on dit à la fois, et concurremment, celle du désenchantement du

monde, de la mort de Dieu ou du nihilisme et celle du retour du religieux, de la montée du communautarisme ou du choc des fondamentalismes, apparaît comme celle du brouillage généralisé et de l'absence de médiation. En clair : là où la distinction de la théologie et de la théurgie n'est plus de mise, la philosophie reste seule, et socialement impuissante, face aux mille visages de la superstition. Le siècle qui commence n'est pas nouveau. Il a été maintes fois essayé. Il a le goût du x^e siècle à Byzance, celui d'un monde où une voyante, Dositheé, protégée par un patriarche, Michel Cérulaire, faisait « parler » la Trinité, la Vierge et les prophètes dans des séances de spiritisme ecclésiastique qui feraient bien aujourd'hui la joie d'Endemol ; ou, quelques années plus tard, celui d'un monde où, l'astrologie faisant florès et tous les arts divinatoires ayant leurs praticiens, un Michel Psellos, philosophe, pouvait accuser Cérulaire d'être maître en spatulomancie – cet art de lire dans les épaules de mouton que les Arabes appelaient *'ilm al-katif* et les Latins *agnitio spatulae*. Avons-nous toujours été aussi crédules ? C'est à craindre. Il faut le dire, rien n'a changé depuis Augustin, sinon la volonté d'en découdre avec les faussaires.

*

La *Doctrine chrétienne* définit clairement le champ de la superstition : « ... tout ce qui a été institué par les hommes en vue de la fabrication et du culte des idoles, tout ce qui tend soit à adorer comme Dieu la création ou une de ses parties, soit à consulter les démons, soit à conclure avec eux par des signes convenus des pactes d'alliance, comme ces machinations des arts magiques (*molimina magicarum artium*) que les poètes, il est vrai, ont l'habitude d'évoquer (*commemorare*) plutôt que d'enseigner (*docere*). » Augustin croit aux démons. Comme des milliers d'internautes. Il ne voit, en revanche, que tromperie grossière dans les « ligatures et les remèdes, les livres des aruspices et des augures, les amulettes, les incantations, les tatouages, appelés "marques" (*characteres*), la façon de suspendre les objets, de les attacher ou de les faire sauter », à quoi l'on « peut ajouter les pendants au bout de chaque oreille, les anneaux d'osselets d'autruche aux doigts, et le geste qu'on te recommande quand tu as le hoquet, savoir, tenir de la

main droite le pouce gauche » (*De Doctrina christiana*, II, XX, 30). Le premier visage de la superstition est le ridicule. Le second relève de la psychopathologie de la vie quotidienne, et l'évêque d'Hippone ne se prive pas de décrire sous ce jour les rituels obsessionnels et les conduites phobiques qui font le gros de la magie ordinaire : « piétiner devant sa porte, quand on passe devant sa maison, revenir au lit, si, en se chaussant, on a éternué, rentrer chez soi, si on trébuche en sortant » (II, XX, 31). Au principe de l'absurde, une même fallacie : attribuer à certains « signes » des vertus particulières, en fonction de leurs supposées propriétés naturelles, d'où « le nom adouci de "physiques" qu'on leur attribue (*quae mitiore nomine "physica" vocant*) pour montrer qu'ils ne sont pas impliqués dans la superstition, mais ont une efficacité naturelle » (II, XX, 30). L'hypertrophie du signifiant, l'inflation du signe, les « milliers d'observations – ou d'observances – insanes » (*inanissimarum observationum*) qui font l'ordinaire de l'enchantement du monde n'ont qu'une source, l'erreur qui consiste à croire que « c'est en raison de leur valeur qu'on reconnaît les signes », alors que, au contraire, « c'est en faisant de certaines choses des signes qu'on les fait valoir » (II, XXIV, 37). Au faite de la « superstition pernicieuse » trône l'astrologie, l'art mensonger des « ces genethliques qui, en raison de leurs considérations sur les jours de naissance, sont appelés aujourd'hui communément "mathématiciens" » (II, XXI, 32). Imaginons Augustin juré de thèse en Sorbonne. Lisons son rapport préliminaire sur la *situation épistémologique de l'astrologie à travers l'ambivalence fascination/rejet dans les sociétés postmodernes*. Ou plutôt, allons directement à sa conclusion. On la trouvera lapidaire. *Magnus error et magna dementia*. « Une grande erreur. Une grande folie » (II, XXII, 33).

La messe est-elle dite ? Non, hélas ¹. Il faut être Chesterton pour affirmer que « l'Église est la seule sur terre à reconnaître que la raison est suprême », qu'elle « est seule sur terre à affirmer que Dieu lui-même est tenu par la raison ». Les amateurs d'horoscope et de flashes datés ont leur contre-argument : l'éternel combat de l'institution – ici l'Église romaine – contre la

1. Voir R. Bague, *Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, p. 180-186.

liberté intellectuelle et le progrès. Bruno brûle pour nous. Le défilé s'organise : nous sommes tous des cartomanciennes. Variante : nous sommes tous des poètes, des romantiques déchirés, tel *Heinrich von Ofterdingen*, entre l'attente et l'accomplissement. Magie n'est ni « futile » ni « nocive » (*nugatoria vel noxia*), c'est le nom de l'alliance suprême, contractée à la grande nuit stellifère, par Nature, Science et Poésie. L'alliance du poète et du *voyant*, au nom de la science : beau sujet de pendule. Pourtant, même si cela choque notre mémoire laïque, force est de reconnaître que l'Église a plus fait contre théurgie et magie que les Lumières, qui ont tout éclairé sauf la superstition, ou la Renaissance, âge d'or de tous les hermétismes. C'est elle, en tout cas, qui dès Martin de Braga († 579) s'est penchée sur la superstition populaire pour délivrer les paysans de la terreur des enchantements et des maléfices². Elle qui, avec le *De fide et legibus* de Guillaume d'Auvergne, a poussé le plus loin la réflexion sur les supposés « pouvoirs prodigieux » des mots et des signes, dans le souci de distinguer fermement signes magiques et signes sacramentels – la thèse de Guillaume étant que les mots n'ont pas de pouvoir en eux-mêmes, et n'agissent que par le pouvoir de ceux à qui ils sont adressés³. Comment distinguer l'Eucharistie de l'incantation ? Ce problème, les théologiens, les philosophes et les médecins du Moyen Âge se le sont posé bien avant les libertins. On peut naturellement soutenir que l'interprétation astrologique de l'eucharistie comme pratique incantatoire (*praecantatio*), lancée au xiv^e siècle par Pierre d'Abano, était « progressiste », tandis que la thèse logico-linguistique des scolastiques du xiii^e, parce qu'inféodée aux « intérêts » de l'institution, ne l'était pas. Reste que, conservatrice ou non – mais au regard de quelle conception du « progrès scientifique » ? – l'investigation, anti-astrologique, de la dimension performative et illocutionnaire des sacrements tels que l'Eucharistie ou le baptême par les Guillaume d'Auvergne ou les Thomas d'Aquin – particulièrement le baptême, dans la mesure où l'équation entre *dire* et *faire* s'y

2. Voir le *De correctione rusticorum*, éd. Ch.W. Barlow, *Martini Episcopi Bracarenensis Opera omnia*, New Haven, Yale University Press (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XII), 1950.

3. Sur Guillaume d'Auvergne et la magie : I. Rosier, *La Parole comme acte*, chap. 6, Paris, Vrin (Sic et Non), 1994.

réalisait de manière à leurs yeux parfaitement claire (la formule baptismale présentant le cas idéal d'un énoncé « effectuant ce qu'il disait ») a au moins fait avancer la réflexion sur l'efficacité symbolique, ce que, n'en déplaise aux chantres de la magie et de l'alchimie qui voient en elles poindre les Lumières⁴, les spéculations des astrologues sur le « pouvoir des pierres, des herbes et des mots » n'a guère stimulé⁵.

*

Pourtant, le fait est là et la constatation amère : la magie est « progressiste », et la théologie ne l'est pas. Pourquoi ? À cause, entre autres choses, d'un préjugé historiographique, puissamment relayé par l'image positive dont jouit à nos yeux la « Renaissance », préjugé qui veut que les sciences « cachées » aient fait le lit de la science moderne⁶. À l'introuvable citation d'Albert Einstein affirmant : « L'astrologie est une science en soi, illuminatrice. J'ai beaucoup appris grâce à elle et je lui dois beaucoup. Les connaissances géophysiques mettent en relief le pouvoir des étoiles et des planètes sur le destin terrestre. À son tour, en un certain sens, l'astrologie le renforce. C'est pourquoi c'est une espèce d'élixir de vie pour l'humanité », répond la mise en équation de la *scientia experimentalis* médiévale et postmédiévale avec la notion moderne d'expérimentation, d'où tous les portraits de l'homme renaissant tirent leurs discours de légitimation de l'hermétisme comme figure séminale de la science moderne. Il est temps sans doute de se

4. Voir U.R. Jeck, « Magie, Alchimie und Aufklärung », in K. Flasch, U.R. Jeck (éd.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, Munich, 1997, p. 146-161.

5. Pour l'interprétation astrologique de l'Eucharistie comme pratique incantatoire, voir Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum*, Venetiis, 1476, d. 156, f. 213ra. Sur ce texte, voir D.-P. Walker, *La Magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella* (Bibliothèque de l'Hermétisme), Paris, Albin Michel, 1988, p. 41 et 197 (note 21) et G. Federici Vesco-vini, « *Arti* » e *Filosofia nel Secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i « moderni »*, Florence, Enrico Vallecchi, 1983, p. 186-187.

6. C'est en un sens l'idée centrale de L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science, during the First thirteen Centuries of our Era*, II, New York, Columbia University Press, 1923.

demander une bonne fois quels textes admirables ont préparé la voie de la vraie science, quels trésors d'*emperia* dorment dans les bibliothèques, dans les réserves et les enfers, que l'impitoyable censure théologique aurait si longtemps soustraits à nos besoins de savoirs poético-poïétiques. On ne reprendra pas ici tout le dossier de l'alchimie. Que l'on se plaise à imaginer quelque vénérable expérimentateur en costume de genre maniant les fioles de jus de mouron, d'euphorbe ou de joubarbe, l'urine de garçon vierge, l'eau de fleurs de fève et les écailles d'ablette est une chose. Que l'on y cherche la moindre trace d'un savoir occulte des choses cachées depuis la fondation du monde en est une autre. Il y va plutôt d'une pré-histoire de la chimie⁷, dont l'essentiel a été élaboré par les Arabes, et dont les textes fondateurs sont bien connus : du *De alumimibus et salibus* édité par R. Steele à l'*Epistola ad Hasem regem* attribuée à Avicenne⁸, en passant par le *De anima in arte alchemiae*, également attribué à Avicenne, mais probablement apocryphe⁹, le *Liber trium verborum* attribué à Khâlid ibn Yazîd¹⁰ ou le *corpus* des textes dérivés de l'œuvre de Râzî, tel le

7. Sur ce point, voir R. Halleux, « Albert le Grand et l'alchimie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), p. 57-80.

8. Avicenne, *Ad Hasem regem epistola*, in *Theatrum chemicum*, IV, Strasbourg, 1659, p. 863-874. Sur ce texte qui, selon R. Halleux, « a des chances d'être authentique », voir H.E. Stapleton, R.F. Azo, M. Hidayat Husain, G.L. Lewis, « Two alchemical Treatises attributed to Avicenna », *Ambix*, 10 (1962), p. 41-82. Sur le corpus alchimique d'Avicenne (authentique et pseudépigraphe), voir G.C. Anawati, « Avicenne et l'alchimie », in *Oriente et Occidente nel Medioevo : Filosofia e scienze*, Rome, 1971, p. 285-341 (avec une importante bibliographie). Et aussi J. Ruska, « Die Alchemie des Avicenna », *Isis*, 21 (1934), p. 14-51.

9. Ps.-Avicenne, *De anima in arte alchemiae*, in *Artis chemicæ principes*, Bâle, 1752, p. 1-471. Le titre complet de l'édition bâloise fait apparaître la figure de « Geber », l'auteur de la *Summa perfectionis*, rédigée, semble-t-il, vers la fin du XIII^e siècle. Sur « Geber », voir W. Newman, « The Genesis of the *Summa perfectionis* », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 35 (1985), p. 240-302 et, naturellement, du même auteur, *The Summa perfectionis of pseudo-Geber*, Leyde, E.J. Brill, 1991, p. 17-20.

10. Cette attribution est rejetée par R. Halleux, *op. cit.*, p. 72, n. 120, qui renvoie à M. Ullmann, « Halid ibn Yazid und die Alchemie : eine Legende », *Der Islam*, 55 (1978), p. 181-218.

pseudo-Aristote, *De perfecto magisterio*¹¹, sans oublier, évidemment, le livre IV des *Météorologiques*, transmis avec l'œuvre aristotélicienne en trois livres, qui contient une riche matière « chimique » et le célèbre *De congelatione et conglutinatione lapidum* d'Avicenne. Rien de magique dans tout cela. Qu'est-ce alors – au Moyen Âge – que la magie ?

Comme pour le reste des sciences et des arts, il faut distinguer sur ces quelque mille ans deux âges au moins : le haut Moyen Âge et l'âge arabo-latin, ouvert, vers la seconde moitié du XIII^e siècle, par les traductions tolédanes des textes arabes. Dans le premier âge, la magie est une « pratique sans théorie », où cohabitent les réceptaires (textes-recettes) et les descriptions sommaires, généralement empruntées aux *Etymologiae* d'Isidore de Séville ; dans le second, c'est, aux yeux de quelques-uns du moins, dont les traducteurs de l'arabe, une discipline à part entière qui revendique une place éminente dans la hiérarchie des savoirs, la *divisio scientiarum*. C'est ainsi que, dans les années 1170, le philosophe espagnol Gundissalinus (ou Gundisalvus, archidiacre de Talavera dans le diocèse de Tolède, selon les hypothèses les plus récentes) classe la « science des images » (talismans) et « la science de la nécromantie selon la physique » (*nigromantia secundum physicam*) dans une catégorie générale, la *scientia naturalis universalis*, englobant médecine, astrologie, agriculture, navigation, optique et alchimie ; geste où l'expression « selon la physique », jadis dénoncée par Augustin, confère à la magie le *baptême de la science*, que ne lui retirera pas Guillaume d'Auvergne en lui substituant le titre de *magica naturalis* (magie naturelle), qui s'imposera après lui. Les traductions de l'arabe et de l'hébreu sont le point de départ d'un véritable engouement, qui saisit les cours et les princes, bien plus que les clercs, exemplaire étant, ici, le cas d'Alphonse le Sage (1252-1284), roi de Castille, commanditaire de la traduction du *Livre de l'ange Raziel* (*Sefer Raziel HaGadol*, *Livre des Secrets de Raziel le Grand*), cité à deux reprises dans le *Speculum Astronomiae* attribué à Albert le Grand, sous le titre de *Liber magnus de institutionibus* (ou *Liber institutionis*). Attribué à Salomon, le *Sefer Raziel* fait partie de la

11. Le *Liber trium verborum* et le ps.-Aristote, *De perfecto magisterio* sont tous deux édités dans J.J. Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, t. I, Genève, 1702. Sur ce point, voir R. Halleux, p. 61, n. 38, 72, n. 115, 120, 73, n. 125.

masse des traités de magie rituelle « salomonienne » (les *Libri Salomonis*), riches en formules de prières, d'invocations et de conjurations diverses, que le *Speculum* lui-même qualifie de « détestables », sans pour autant renoncer à en dresser l'inventaire : *Liber De quatuor annulis*, *Liber De novem candariis*, *Liber de figura Almandal*, *Liber De sigillis ad daemónicas*, etc., en mentionnant pour plus de sûreté leurs *incipit* respectifs. Cette « théurgie chrétienne » n'est évidemment pas tolérée par l'Église. Le 2 mars 1277, elle est explicitement condamnée par l'évêque de Paris, qui, dans le prologue de son syllabus, interdit, dans la foulée, « le livre de géomancie qui commence par *Estimaverunt Indi* et s'achève par *ratiocinare ergo super eum, et invenies*, etc., ainsi que les livres, rôles ou cahiers nécromantiques et tout ce qui contient des recettes de sortilèges, des invocations aux démons, et tout ce qui par conjuration peut mettre les âmes en péril, et... pareillement tout ce qui traite de matières qui [...] s'attaquent sous tel ou tel rapport à la pureté des mœurs et à l'orthodoxie de la foi ». La science des images, la magie astrale hermétique, la magie rituelle salomonienne occupent à l'évidence la place de la théurgie et de la goétie dans le dispositif à quatre places légué par l'Antiquité tardive. Ni magie noire ni magie blanche : magie grise, où, en l'espèce d'une révélation des « secrets de la nature », s'ébauche la volonté de « maîtrise et possession » dont la *mathesis* cartésienne formulera à distance, et en *rupture*, le programme scientifique véritable. Car il faut le redire, la science moderne n'est pas la fille de l'*Ars notoria* qui, au tournant des XII^e et XIII^e siècles, promettait à son adepte « moyennant un long rituel, un savoir total, englobant l'ensemble des arts libéraux et mécaniques ¹² » : la science ne s'acquiert pas par des rituels, ni n'avance par prestidigitation. Pourtant, dira-t-on, il y a bien au Moyen Âge des savants sages comme des mages. Qu'en faites-vous ?

12. L'ouvrage traduit du latin à l'anglais par Robert Turner sous le titre de *Ars Notoria. The Notory Art of Solomon* (1657), est, comme la plupart des classiques de la magie, téléchargeable sur l'internet (*Classics of Magick* : <http://w3.one.net/~browe/classics.htm>, sous-division de *Norton's Imperium. Enochian Magick Papers & Links*, <http://w3.one.net/~browe/index.htm>). Il va de soi que si l'on cherche un « médium véritable », celui-ci est tout trouvé : c'est le Web, vecteur de toutes les *télépathies*, m@ge funeste, incontrôlable et, pour une fois, efficace.

*

Dressons donc, puisqu'il le faut, le portrait d'un mage, le plus grand qu'ait connu l'époque médiévale : l'auteur du *Grand* et du *Petit Albert*¹³, Albert le Grand. De *Magnus* à *Magus*, il n'y a qu'une différence de consonne. Ledit Albert était-il mage ? Beaucoup de gens l'ont cru. Voici, pour quelque scénariste hollywoodien en mal d'idées, quelques extraits de sa titulature. Premier chapitre, tiré des *Rheinland Sagen* du *Deutscher Sagenschatz* : Albert construit un « androïde » en trente années de travail « avec la faveur du ciel et des planètes », véritable statue parlante, *Vénus d'Isle* ou *Golem*. Arrive Thomas d'Aquin, son élève, qu'importune le « trop grand babillage et caquet » du bel objet d'art. Il faut se méfier des étudiants napolitains : profitant de l'absence du maître, Thomas s'introduit dans la cache, y tire le rideau défendu, découvre, horrifié, la « statue merveilleuse » qui l'accueille d'un triple *Salve!*..., puis la jette au sol, l'écrase à grands coups, tente de fuir et, finalement pris sur le fait, doit subir les reproches d'un Albert déchiré « par la colère et la douleur » : « Thomas, Thomas, qu'as-tu fait ? Ton ignorance a détruit l'œuvre à laquelle j'avais consacré le meilleur de ma vie ! » Faut-il parler ici de magie ? Le Thomas de la légende croit à une diablerie. Il hurle *Apate, satanas!* Nous n'avons, quant à nous, guère lieu de nous effrayer. L'imagination populaire a seulement brodé sur le fait que, dans son *De anima*, Albert avait décrit une Minerve de bois, un automate jadis fabriqué par Dédale (aux dires d'Aristote, *De l'âme*, I, 3, 406b15-19, relayant lui-même Démocrite et « Philippe l'auteur comique »), et expliqué en détail son fonctionnement¹⁴. Aurons-nous plus de chance avec les autres chapitres ? On peut en douter. Le plus militant est celui qui voit Albert protéger le pape contre une flottille du roi de Sicile, Manfred, en la dispersant par « son art » et obtenir, du même coup, l'autorisation pontificale « d'exercer librement et sans pécher la magie noire ».

13. Le *Grand Albert* est le titre populaire du *Liber aggregationis seu liber secretorum Alberti Magni de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam*. Pour ce livre, sans grand intérêt mystérial, voir le travail récent de D. Webb (éd.), *Das Geheimwissen des Albertus Magnus*, übersetzt von U. Schuler, Genève-Munich, 1989 (extraits et trad. all.).

14. Albert le Grand, *De anima*, I, 2, 7 ; éd. Stroick, p. 32, 49-69.

Ce « fait d'armes » fantaisiste, raconté dans la *Vita b. Alberti doctoris magni* de Pierre de Prusse¹⁵, est moins plausible encore dans sa conclusion que dans sa prémisse : il va de soi qu'aucun pape n'eût concédé à qui que ce soit un tel « privilège ». La source de cette fiction est peut-être « l'autorisation de lire les livres du bien et du mal » accordée à Albert par Innocent IV (pape de 1243 à 1254), qu'évoque le franciscain Bonaventure d'Iseo dans une page pour le moins obscure. Autres prouesses : jeune étudiant encore, Albert enlève la fille du roi de France et la met par artifice dans son lit. Prodige ? L'épisode, raconté en détail dans une poésie du xv^e siècle, a un point de départ plus prosaïque : une dispute sur le *rapt des femmes* (*De raptu mulierum*) ayant opposé l'évêque de Paris au maître général de l'ordre dominicain Jean de Wildeshausen, à laquelle Albert aurait lui-même participé. Passons rapidement sur la « reine sanglante », meurtrière de « neuf jeunes gens », dont le mage supposé fait révéler le crime par « neuf petits oiseaux¹⁶ », ou sur l'exploit rapporté par le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (livre XX, 3), qui voit Albert sauver la réputation du pape en obligeant un démon à lui restituer la pantoufle d'une femme qui l'eût compromis ; on sait que, dans la « réalité » – c'est-à-dire dans d'autres légendes –, la « mule » du pape avait déjà été arrachée de haute lutte au démon par l'évêque *Antidius*, aux premiers âges de la chrétienté. On voit, sur ces exemples, ce qu'est le « mage Albert » : un personnage d'*heroic fantasy* forgé par l'imagination populaire, la poésie mineure, le folklore rhénan et les légendes urbaines. Naturellement, rien n'empêche de rêver. Les érudits ne s'en privent pas. Dans ses *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel lui-même rapproche le jardin d'hiver de Faust du jardin où, selon diverses légendes, se serait déroulé un « banquet

15. Pierre de Prusse, *Vita B. Alberti Doctoris Magni ex Ordine Praedicatorum Episcopi Ratisponensis* [= *B. Alberti Doctoris Magni De adhaerendo deo libellus. Accedit eius Alberti Vita*], Antverpiae, 1621, p. 61-351 (chap. 51 pour l'anecdote).

16. Voir *Die neun Vögelein*, poésie attribuée à Martin Schleich, reprise par Achim von Arnim et Clemens Brentano dans le *Cor merveilleux de l'enfant* (*Des Knaben Wunderhorn*, t. 2, Heidelberg, 1808, p. 237-243). Dans l'édition Arnim-Brentano, le poème (interminable) porte le titre *Albertus Magnus* et est sous-titré *Von den Geheimnissen der Weiber*.

magique » auquel participait Albert. Hegel, cependant, n'a rien à dire sur la magie d'Albert qu'il n'ait tiré de Brucker. L'histoire n'est ici que la légende continuée par d'autres moyens. Et ces *Légendes* – de la *Legenda I* (aujourd'hui perdue), utilisée par Henri de Herford vers 1355, à la *Legenda litteralis Alberti Magni* de Rodolphe de Nimègue – ne sont que des œuvres littéraires, mêlant allégrement le fait à la fiction. Albert peut donc bien, pour notre plus grand plaisir, parcourir le monde avec Alexandre, visiter l'enfer durant dix jours ou se travestir en femme pour pouvoir étudier la médecine hors des murs hostiles du couvent, nous savons bien que ces prodiges n'ont pas plus d'existence que les *arpeleüs*, les sciapodes, les épiphages ou les épistyles de la crypyo-zoologie de Pline.

Faut-il en conclure qu'Albert le Mage n'est qu'une invention pour almanach ? On pourrait être tenté de le faire, puisque après tout son œuvre la plus connue du « grand public » – les *Secrets des femmes* – est un classique de la littérature de colportage¹⁷. N'allons pas trop vite, pourtant. Il y a bien un visage nocturne d'Albert. Et c'est lui qui nous le tend, quand, dans un passage célèbre du *De anima*, il s'affirme « expert en magie ». On a beaucoup commenté ce texte. Dès le Moyen Âge, Ulrich de Strasbourg, disciple d'Albert, affirmait que « son maître et docteur, divin en toute science, stupeur et miracle de son temps, était en outre expert en magie », *in magicis expertus*. Faut-il le croire ? Dans le texte que reprend Ulrich, le divin Albert pose seulement que « selon les dires du très ancien Trismégiste, de Socrate et de ceux qui s'adonnent aujourd'hui encore aux incantations », « les dieux incorporels, qu'ils appellent anges ou démons, et de même les âmes sorties de leur corps peuvent se mouvoir d'un lieu à l'autre », et que ces dires sont « corroborés par ceux des livres de magie, comme il a pu le constater » (*cuius veritatem etiam nos ipsi sumus experti in magicis*¹⁸). Qu'est-ce à dire, sinon qu'Albert a lu des livres de magie ? La lecture est, on le sait, un vice. De la lecture à la pratique, la distance est grande : c'est pourquoi la lecture est

17. Pour une traduction (angl.) commentée des *Secrets des femmes*, voir *Ps.-Albertus Magnus, Women's Secrets. A Translation of Pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum, with commentaries by H.R. Lemay, Albany (N.Y.), 1992.*

18. Albert le Grand, *De anima*, I, 2, 6 ; éd. Stroick, p. 32, 25-31.

un « vice impuni ». Comment imaginer qu'Albert ait été autre chose qu'un grand lecteur ? Nous ne l'imaginerons pas ici. Au contraire, nous nous demanderons ce qu'Albert pouvait bien lire. La mention du « Trismégiste » suffit à nous mettre sur la piste. Inutile de trembler : les livres de magie albertiniens ne sauraient faire grande ombre au *Necronomicon*¹⁹, ni agiter durablement nos nuits d'effroi littéraire. Ils sont sinon dans toutes les librairies, du moins le seront bientôt, accessibles en édition critique. Il s'agit, pour l'essentiel, des *Textus magici* du *corpus* hermétique (Hermès, Balenuz, Germath, Toz), les *De imaginibus sive annulis septem planetarum*, *Liber planetarum (Liber Saturni)*, *Liber Mercurii*, *De imaginibus et horis*, *Liber septem planetarum ex scientia Abel*, *Liber orationum planetarum septem*, *Liber imaginum Lunae*, *De viginti quattuor horis*, *De imaginibus diei et noctis*, *De quattuor imaginibus magnis*, *De discretionem operis differentia ex iudiciis Hermetis*, *De imaginibus septem planetarum*, *De lapidibus Veneris*, *De stationibus ad cultum Veneris*, *Liber Veneris*, *De quattuor speculis*, *De duodecim annulis*, et autres *Flores super opera artis magicae*²⁰. À quoi l'on ajoutera les textes arabes, qui circulaient au Moyen Âge, du *Liber prestigiorum (Maqâlâ fi-'l-talismât)* de Thabit ibn Qurra au *Picatrix (Ghâyat al-Hakîm)*, traduits au XII^e siècle par Adélard de Bath et les autres textes de la magie dite « salomonienne ». Cela posé, il est clair qu'Albert n'avait pas besoin de pratiquer quotidiennement la magie pour en parler. Tous les maîtres ès arts parisiens des années 1245 parlent de magie. Toutes les *Introductions à la philosophie* qui fleurissent à l'université dans cette période d'intense mise en ordre des savoirs font une place à la *magica* dans leurs dispositifs épistémologiques. Cela ne signifie évidemment pas que leurs auteurs s'adonnent aux disciplines qu'ils décrivent, ni qu'ils songent à

19. Le livre de « l'Arabe fou », rédigé, selon Lovecraft lui-même, par Abdul Alhazred (« a mad poet of Sanaa, in Yemen, who is said to have flourished in the time of the Omniade Caliphs, circa A.D. 700 »), sous le titre original de *Al Azif* (« *al azif* being the word used by the Arabs to designate that nocturnal sound made by insects supposed to be the howling of demons »).

20. Voir Hermes Trismegistus, *Scripta Magica*, éd. crit. par V. Perrone Compagni (*Hermes Latinus*. IV), Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 44), sous presse.

les introduire dans le programme des leçons *de forma* ! Cela signifie seulement, la plupart du temps, qu'ils ont lu le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor, lequel, en l'abbaye fondée par Guillaume de Champeaux, ne s'y était certainement pas plus exercé qu'eux, se contentant de mettre en pratique le conseil qu'il aimait donner aux autres : « Lis tout ! »

Lorsque l'anonyme *Philosophica disciplina* décrit les cinq arts qui composent la mantique – nécromancie, géomancie, hydromancie, aërimancie, pyromancie – ou les quatre qui forment la mathématique vaine – sciences des aruspices, des augures, de l'auspice, de l'horoscope –, à quoi s'ajoutent, pour compléter l'ensemble, la sorcellerie (*maleficium*), le sortilège et l'illusionnisme (*prestigium*), la plupart des informations glanées viennent du *Didascalicon* (la principale contribution de l'Anonyme étant de faire passer à quatre les espèces de mathématique vaine, comptées pour trois chez Hugues, *i.e.* aruspices, auspice, horoscope, ou d'introduire une sixième espèce de mantique : la chiromancie (« *ceromantia* – a *ceros*, quod est “manus” –, que docet inspicere in manu secundum dispositionem manus vel secundum protractionem linearum »). De même, lorsque Robert Kilwardby, futur archevêque de Cantorbéry, introduit la magie dans son *De ortu scientiarum*, il recopie, ni plus ni moins, tout le chapitre de l'œuvre du maître Victorin ²¹ !

Si, rapporté à ses contemporains, Albert peut être suspecté de magie, c'est donc comme lecteur plus exigeant, non comme praticien plus affirmé. Ses sources sont plus variées, sa curiosité plus réelle. Surtout, la dimension hermétiste est chez lui obsédante, comme elle le sera... à la Renaissance. Apulée, l'*Asclepius*, voilà le cœur de la philosophie magique albertinienne : on est, il faut l'avouer, bien loin ici d'Augustin.

21. Pour tout cela, voir Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, VI, 15, éd. Ch.H. Buttimer, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon, De studio legendi* (The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, X), Washington (D.C.), 1939, p. 132-133, trad. fr. *L'Art de lire. Didascalicon*, Introd., trad. et notes par M. Lemoine, Paris, Éd. du Cerf (Sagesses chrétiennes), 1991, p. 235-237 (« Appendice B ») ; *Anonymi Magistri artium Philosophica disciplina*, éd. Cl. Lafleur, in *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique* (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, XXIII), Montréal-Paris, Vrin, 1988, p. 286, 530-

Mais c'est précisément dans cet entre-deux que réside Albert : entre la dénonciation augustinienne de la superstition et le goût effréné, teinté au passage d'arabisme, pour les *mirabilia*. Se maintenir sur cette ligne de crête réclame un certain sens de l'acrobatie. Albert le possédait sans doute. Insuffisamment, cependant, pour ne pas être tôt ou tard stigmatisé pour cause de confusion. Curieusement, c'est au xv^e siècle, en plein essor de l'humanisme parisien, que la légende d'Albert le magicien a pris son plein régime : quand le chancelier de l'université de Paris, Jean Gerson, lui a reproché d'avoir soutenu que « l'on pouvait parvenir à la vision de l'essence divine ou à celle des esprits des saints grâce à certains arts magiques » ou, pour citer un autre passage, d'avoir admis que « les saints prophètes et d'autres avaient eu leurs prophéties, avaient accompli des miracles et expulsé des démons grâce à de tels arts ²² ». En évoquant, car il le fait bel et bien, la possibilité de tels « miracles », Albert pensait-il plus à l'art magique qu'aux thèses d'Avicenne sur la condition du prophète – source évidente de tous les textes où Albert chante les *mirabilia* accomplis par les « âmes des hommes excellents » ? On peut en douter. Il n'est que de comparer les textes d'Albert au passage du *De anima* où Avicenne fait la théorie des pouvoirs prophétiques grâce auxquels « l'influence de l'âme noble et très forte dépasse le corps qui lui est propre », et ainsi « guérit les malades, rend malades les méchants, détruit certaines natures et en édifie d'autres, transmue les éléments de telle sorte que ce qui n'est pas feu devienne feu, et que ce qui n'est pas terre devienne terre ²³ ».

La rencontre, sous le patronage d'un philosophe musulman, de la figure du philosophe, du mage et du prophète n'a rien à envier aux figurations renaissantes de la *magia*. Dans

287, 569 ; Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. A.G. Judy, Robert Kilwardby, O.P., *De ortu Scientiarum* (Auctores Britannici Medii Aevi, IV), Toronto-Oxford, 1976, p. 225-226.

22. Jean Gerson, *art.* 13, G 10, p. 89 : « Quod sancti prophetae et alii per tales artes habuerunt suas prophetias, et miracula fecerint aut daemones expulerint » (cité par Z. Kaluza, « Gerson critique d'Albert le Grand », in F. Cheneval, R. Imbach, Th. Ricklin (éd.), *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge, Separatum de la Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45 (1998) p. 200, n. 56).

23. Avicenne, *De anima*, IV, 4 ; éd. Van Riet, p. 65, 35-66, 58.

les deux cas est affirmée l'idée que « la nature obéit aux pensées de l'âme ». On peut lui préférer les pages où Albert emprunte à « Hermès » la certitude que « l'âme du sage (savant) domine les astres », centrale dans sa discussion philosophique de la Providence et du destin. Quant à réveiller la raison endormie, Gerson n'avait sans doute pas tort de secouer un peu la mitre de l'évêque de Regensburg posée sur la tête du nécromant. On est, de fait, saisi d'inquiétude quand on voit Albert entreprendre de mélanger le raifort et le jus de lombric (*De veget.*, VI, 2, 16), singulière expérience placée sous l'autorité du Trismégiste. Pourtant, c'est bien là toute la dimension « expérimentale » de cette magie naturelle qui, effectivement, n'expérimente pas grand chose en dehors de ce qu'elle trouve dans les livres dont elle reproduit indéfiniment les bonnes feuilles. Magie de seconde main, magie de lecteur, magie de la durée longue, où l'on voit revenir, cuits et recuits, les mêmes *topoi* et les mêmes *mirabilia*, de « la poule qui, lorsqu'elle vainc le coq dans un combat », a « un ergot qui lui pousse à la patte » au « basilic », serpent venimeux « fascinant », qui tue par le regard²⁴. Magie de la Renaissance. L'idée d'un Albert précurseur « d'une philosophie guidée par les observations, les expériences et les mathématiques » est certainement fautive, si l'on parle de science véritable. Elle l'est moins si l'on pense aux pseudo-sciences qui – faut-il s'en étonner ? – peuplent les *Trésors des pauvres*. Elle est en tout cas le trait d'union entre le Moyen Âge et les diverses modernités hantées par l'ange du bizarre et prenant issue de la superstition. L'impayable binôme magie-science expérimentale, vieille lune de l'historiographie, doit beaucoup au personnage théorique d'Albert, comme il doit beaucoup au caprice homonymique qui fait communiquer Francis et Roger sous le patronyme de Bacon. Lancée au XVII^e siècle avec une vigueur particulière par le célestin Appiano Buonafede (*alias* Agatopisto Cromaziano), l'image d'Albert chercheur « renaissant » n'a pas peu fait pour donner à la magie et à l'astrologie leur statut de disciplines fréquentables

24. Deux cas qui figurent aussi chez Roger. Bacon, *Opus Maius*, IV, *Mathematica*, I, éd. J.H. Bridges, *loc. cit.*, p. 143 et *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magia*, chap. III, éd. Brewer, in *Opus Minus. Fratri Rogeri Bacon, Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, Londres, Longman, 1859, p. 529.

(« non servi bassamente all'autorità [...], volle toccare, vedere, sperimentare e scoprire, esaminò con sue proprie diligenze i metalli, le pietre, gli animali, compose macchine ingegnose e andò guardando con gli occhi suoi stessi i nascondigli della natura »). Gerson attendait du « grand Albert » (*magnus Albertus*), un docteur si éminent (*tantus doctor*), qu'il rejetât explicitement les pratiques « superstitieuses ». Dans son petit traité de 1426, *Contra superstitionem sculpturae leonis* (le sceau du Lion), il lui reproche de n'en avoir rien fait, contrairement à Thomas, qui seul a étudié le dossier de la magie « en plein accord avec la foi catholique » (*consone ad fidem catholicam*). Les auteurs de la Renaissance ont été moins sévères, qu'ils attribuent ou non à Albert la paternité du texte devenu à l'époque d'importance cruciale : le *Speculum astronomiae*.

Pour Pic de la Mirandole : « ... La magie est double. L'une repose tout entière sur l'œuvre et l'autorité des démons, chose, par ma foi, exécrationnelle et monstrueuse, l'autre, si on y regarde bien, n'est rien d'autre que la philosophie naturelle. » C'est la première sorte de magie – que les « Grecs », en fait, « n'estimaient pas même digne du nom de magie », puisqu'ils « l'appelaient *goëteia*, et non *mageia*, c'est-à-dire sagesse parfaite et souveraine » –, qui est condamnable. Albert n'y a aucune part. Pas plus que Pic lui-même, qui revendique hautement le droit de « s'adonner à la *magia naturalis* ». Adversaire de l'astrologie divinatoire, Pic, cherchant à parer l'argument de ceux qui se réclamaient d'Albert, *theologum praestantissimum, fautorem tamen astrologorum*, répond en niant la paternité albertinienne du *Speculum astronomiae*, avant de conclure : « De deux choses l'une : ou Albert a écrit ce livre ou il ne l'a pas écrit. S'il l'a écrit, il ne reste qu'à dire avec l'Apôtre : "Là je le loue, ici je le blâme." » L'abbé Jean Trithème, au contraire, dans ses *Annales Hirsaugienses*, sûr de la paternité albertinienne, invoque le *Speculum* pour dédouaner son auteur, la ligne de défense adoptée consistant à rappeler que, selon le *Speculum astronomiae* lui-même, il ne fallait pas confondre « magie superstitieuse » et « magie naturelle » ! Pour Pic comme pour Trithème, une chose est hors de doute : Albert n'a rédigé aucun ouvrage de nécromancie ; s'il a jeté un coup d'œil sur ce genre de textes, c'était pour les réfuter, non pour les mettre en pratique. Et de clamer que la plupart des textes qui circulent sous son nom sont des faux, forgés sciemment par les « charlatans et amis des ténèbres » (*nebulones et tenebriones*) qui

vivent de la nécromancie, et trouvent là un expédient commode pour séduire les curieux. Les libertins n'ajouteront rien sur ce point, à commencer par Naudé, qui rejette les preuves « que l'on a coutume de produire pour bien flestrir l'innocence » d'Albert : la plupart, dit-il, reposent sur de fausses attributions, notamment du *Speculum astronomiae*. L'Androïde (qui « a donné sujet à une milliaire de fables et impertinences ») ? Naudé y voit un simple simulacre de métal, semblable « aux statues d'animaux forgées par Boèce » (*sic* !), et écarte d'un trait de plume l'hypothèse selon laquelle le Malin aurait parlé par son canal. Pourquoi attendre, pour jouer les ventriloques, qu'Albert ait œuvré toute une vie sur une statuette improbable, quand il lui suffisait de s'exprimer à l'aide d'une bouteille ou d'une trompette ! Si magie il y a, en l'affaire, ce n'est donc pas « magie superstitieuse ». Tout relève ici des arts mécaniques ou, pour mieux dire, de « cette partie de la magie naturelle qui dépend des mathématiques » – la boucle est bouclée ²⁵.

Que retenir de l'épisode albertinien ? Peut-être la pertinence de la formule *ambivalence fascination/rejet*, si inélégante soit-elle. Ou plutôt son caractère multiséculaire de *topos* de légitimation, fondé sur la distinction, elle-même increvable, des « deux sortes de », la bonne et la mauvaise, la véritable et la fausse : la magie véritable, « naturelle » et la fausse magie, « démoniaque », ou la bonne et la mauvaise astrologie. Chantre d'une « méthode expérimentale » qu'il a, sans doute, essentiellement pratiquée en paroles et promoteur inlassable des « nouveaux savoirs », Roger Bacon, dans sa *Lettre à Clément IV*, a donné, de ce point de vue, la plus remarquable formule médiévale de ce que j'appellerai la *Constante de Hanselmann*. Prétendant réformer la société chrétienne tout entière par une refonte des programmes universitaires ouvrant, d'un même coup, l'institution de Chrétienté à l'alchimie et à l'astrologie, il a imposé le constat à l'amiable dont vivent tous les charlatans : la distinction des deux sortes de « mathématiques », celles qui font partie de la philosophie et celles qui appartiennent à la magie superstitieuse, les unes utiles au chrétien et recommandées

25. Voir G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, La Haye, chez Adrian Vlac, 1653, p. 512-540.

par les Pères, les autres, nuisibles et justement réprouvées²⁶. Il n'a pas été suivi. Est-il permis de penser que la grandeur de l'université médiévale est de ne s'être jamais ouverte aux folies « scientifiques » tant prisées dans les milieux curiaux et l'entourage des princes laïcs ? C'est ma conviction. Elle en vaut d'autres. Que retenir encore ? L'interminable collusion de l'astrologie, de la médecine et de l'art talismanique, que l'ironie d'Augustin n'aura pas suffi à expulser de la conscience chrétienne, et par voie de conséquence, de Renaissance en Lumières, de toutes les prépost-modernités. Les récents travaux de Nicolas Weil-Parot sur Arnaud de Villeneuve ou Jérôme Torella ont montré l'importance des sceaux astrologiques dans la médecine médiévale – Arnaud lui-même allant jusqu'à vouloir employer le sceau du Lion pour soulager Boniface VIII des douleurs causées par ses calculs rénaux. En un âge, qu'on dira bien un jour « moyen » à son tour, où l'on va répétant que l'auteur de *Fides et ratio*, le pape Jean-Paul, doit à un régime d'extraits de papaye, formulé par un ancien de l'Institut Pasteur, d'avoir surmonté les handicaps d'une maladie invalidante, il est inutile de se demander comment Albert, canonisé par Pie XI en 1931, peut représenter dans l'imaginaire populaire, et jusque dans l'historiographie, la figure accomplie du nécromant. Ce cumul de fonctions – homme de science, mage – est devenu banal, comme le recours à la numérologie dans les cabinets de recrutement ou la consultation des guérisseurs, magnétiseurs et autres rebouteux agités du bocage. Le sommeil de la raison est lourd. La fonction des rêves est de retarder le réveil.

Alain de LIBERA

26. Voir Roger Bacon, *Lettre à Clément IV*, trad. J.M. Meilland, in R. Imbach et M.-H. Méléard (éd.), *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècles)*, éd., Paris, 10/18, 1986, p. 145-146 : « On ne peut rien objecter aux mathématiques qui sont une partie de la philosophie, mais seulement aux mathématiques qui sont une partie de la magie. C'est contre ces dernières seulement que les saints ont parlé, alors qu'ils exaltaient les vraies mathématiques. Car les mathématiques sont doubles, les unes sont superstitieuses quand elles soumettent toutes les choses et le libre arbitre à la nécessité, et qu'elles prétendent à une connaissance certaine du futur ; mais ces mathématiques ont été rejetées par les saints et par les philosophes, comme je le montrerai très clairement. Quant aux autres mathématiques, qui sont une partie de la philosophie, bien qu'elles portent le même nom que les précédentes, elles leur sont opposées par la manière dont elles sont étudiées et sont très fortement recommandées par les saints. »