

## La sagesse chrétienne comme instance critique en philosophie : une introduction à la lecture du «*De perlegendis philosophorum libris*»

Tiziana Suarez-Nani (Fribourg)

Le «*De perlegendis philosophorum libris*» – dont nous donnons la première traduction française – revêt à bien des égards une valeur programmatique dans l'ensemble de la production olivienne. Dans les pages qui suivent nous voudrions proposer quelques clés de lecture de ce texte afin d'en faciliter la compréhension et d'en dégager la signification.

Le diagnostic de Pierre de Jean Olivi sur l'Église et sur la culture philosophique et théologique de son temps est sans ambiguïté : l'une et l'autre encourent un grand danger, la première menacée par les richesses, la deuxième par la philosophie païenne. Les richesses et le pouvoir de l'Église trahissent l'idéal évangélique, et la philosophie païenne occulte la sagesse chrétienne. D'où le double projet olivien : restaurer la vie évangélique d'une part, et réviser la sagesse mondaine de l'autre. Si le combat est engagé sur deux fronts, la cible est une seule, à savoir l'attachement au monde et à ses valeurs (pouvoir, biens matériels, sciences profanes) au détriment de la perfection spirituelle d'une vie authentiquement chrétienne. Olivi consacrera toute son énergie à ce double combat, dont les armes seront la défense de la pauvreté (dans l'acception radicale de l'*usus pauper*) et la critique de l'asservissement à la philosophie païenne (ou « mondaine »). La *pars construens* de ce projet réside dans la pratique de la vie évangélique (en conformité avec l'idéal franciscain) et dans la promotion de la sagesse chrétienne.<sup>1</sup> L'ensemble des écrits d'Olivi poursuit ces objectifs ; parmi eux, toutefois, deux les illustrent de manière particu-

---

1 Cf. Flood, David, Le projet franciscain de Pierre Olivi, dans : *Études franciscaines* XXIII (1973), pp. 367–379 ; Burr, David, L'histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté (*Vestigia* 22), Fribourg/Paris 1997, en particulier pp. 65–94 (la version originale anglaise est de 1976) ; Vian, Paolo, *Pietro di Giovanni Olivi, Scritti scelti*, Firenze 1989, pp. 7–45.

lièrement explicite : les *Quaestiones de perfectione evangelica*<sup>2</sup> et l'opuscule *De perlegendis philosophorum libris*<sup>3</sup>.

### I. Le *De perlegendis philosophorum libris* : quelques remarques préliminaires

Transmis par deux manuscrits<sup>4</sup>, ce petit traité n'a pas reçu de datation définitive et son statut littéraire reste incertain. En 1960, C. Partee suggérait l'appartenance de ce texte au commentaire d'Olivi sur la première *Épître aux Corinthiens*<sup>5</sup>, mais, plus récemment, M. Bartoli récusait cette hypothèse en observant que dans les manuscrits qui ont transmis le *De perlegendis* le commentaire de l'*Épître aux Corinthiens* ne figure pas.<sup>6</sup> Sans avancer pour autant une date de rédaction, M. Bartoli penchait pour l'idée que ce texte fut composé pour les jeunes franciscains qui commençaient leurs études de philosophie<sup>7</sup>, à savoir pendant les premières années d'enseignement du maître provençal. Du même avis est S. Piron, qui,

2 Notamment la question 8, éditée par Johannes Schlageter dans : *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM, Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl 1989.

3 Ce texte a été édité par Ferdinand Delorme, dans : *Antonianum* 16 (1941), pp. 31-44. Pour un aperçu du contenu et de la signification de cet opuscule cf. Burr, David, *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers*, dans : *Franciscan Studies* 31 (1971), pp. 41-71, repris dans : Burr (note 1), pp. 70-74, ainsi que les travaux de Ernst Stadter, Hildebert Alois Huning, François-Xavier Putallaz et Sylvain Piron indiqués dans les notes suivantes.

4 Cf. Ciceri, Antonio, *Pietro di Giovanni Olivi. Censimento-inventario dei manoscritti*, dans : *Archivum Franciscanum Historicum* 90 (1997), pp. 3-83, voir p. 78.

5 Cf. Partee, Carter, Peter John Olivi. *Historical and Doctrinal Study*, dans : *Franciscan Studies* 20 (1960), pp. 215-260, voir p. 258, note 205.

6 Cf. Bartoli, Marco, *Opere teologiche e filosofiche di Pietro di Giovanni Olivi*, dans : *Archivum franciscanum historicum* 91 (1998), pp. 455-468, voir p. 455.

7 Cf. *ibid.*, p. 466. Marco Bartoli suggère par ailleurs qu'il faudrait confronter le *De perlegendis* avec un texte extrait du commentaire d'Olivi sur les Actes des Apôtres – un texte qui a circulé de manière indépendante – portant le titre : *Quando licet uti auctoritatibus paganorum et quando non* (*ibid.*, p. 455).

rassemblant différentes données chronologiques, a établi qu'Olivi a reçu sa formation à Paris entre 1266 et 1273 et que sa carrière d'enseignant a débuté dans les années 1271-1273, au moment « des tensions les plus vives entre dominicains, franciscains et maîtres ès arts »<sup>8</sup>. Par ailleurs, la découverte de trois questions inédites portant sur des thèmes de philosophie naturelle a conduit S. Piron à formuler l'hypothèse qu'il s'agit de questions issues d'un enseignement sur la « Physique » d'Aristote qu'Olivi aurait été appelé à donner pour les jeunes frères du *studium* franciscain de Paris : à partir de là, il envisage le « *De perlegendis* » comme une « leçon introductive » à cet enseignement.<sup>9</sup>

Malgré quelques incertitudes quant au statut littéraire du « *De perlegendis* » – qui pourrait également faire penser à un sermon universitaire –, à l'heure actuelle il y a donc un large consensus parmi les spécialistes quant au fait de situer sa rédaction au début de la carrière d'enseignement d'Olivi, c'est-à-dire au début des années 1270 et probablement autour de 1274-76.<sup>10</sup>

8 Cf. Piron, Sylvain, Olivi et les averroïstes, dans : *Les Sectatores Averrois. Noétique et cosmologie aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, éd. Dragos Calma, Emanuele Coccia, Fribourg 2006 (extrait de la revue : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53, 1/2), pp. 273-275. Cet avis est partagé par Cross, Richard, *Absolute Time. Peter John Olivi and Bonaventuran Tradition*, dans : *Medioevo XXVII* (202), pp. 261-300.

9 Cf. Piron (note 8), pp. 274-275 et, du même auteur, *Les œuvres perdues d'Olivi. Essai de reconstitution*, dans : *Archivum franciscanum historicum* 91 (1998), pp. 357-394. La même hypothèse avait été formulée en 2003 dans : *The Formation of Olivi's Intellectual Project*, dans : *Oliviana* 1 (2003), p. 3 : <http://www.oliviana.org/document6.html>.

10 C'est l'hypothèse la plus récente, formulée par Piron, Sylvain, *Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's Interpretation of the Pseudo-Dionysius*, dans : *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, éd. Isabel Iribarren, Martin Lenz, Ashgate 2008, pp. 29-44, voir p. 30, note 3. L'absence d'échos de la condamnation de 1277 invite aussi à situer l'écrit avant cette date, et non vers 1282, comme le suggère Putallaz, François-Xavier, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle* (Vestigia 15), Fribourg/Paris 1995, pp. 160-161.

## II. La structure et les sources du *«De perlegendis philosophorum libris»*

### II.1 Structure

Construit sous forme d'exégèse d'un passage de la première «Lettre aux Corinthiens» – *Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi* (I, 20) –, dans l'édition dont nous disposons ce texte est composé de 23 paragraphes, articulés selon la structure suivante :

§§ 1–3 : Introduction :

- § 1 : signification du verset (quatre aspects)
- § 2 : justification de l'interprétation donnée
- § 3 : attitude à adopter vis-à-vis de la philosophie mondaine

§§ 4–7 : Première partie : fausseté de la philosophie mondaine

- § 4 : fausseté dans les principes, les arguments et les conclusions
- § 5 : fausseté des principes
- § 6 : fausseté des arguments
- § 7 : fausseté des conclusions

§§ 8–12 : Deuxième partie : la philosophie en tant que sagesse

- § 8 : sagesse dans la matière, le mode et la finalité prochaine
- § 9 : dans la matière ou le sujet
- § 10 : dans la forme ou le mode
- § 11 : dans la finalité prochaine
- § 12 : dans la philosophie il y a une part de vérité, mêlée à de la fausseté

§§ 13–16 : Troisième partie : la vanité de la philosophie mondaine

- § 13 : à cause de sa présomption, de son orgueil et de sa finalité
- § 14 : témérité et présomption
- § 15 : curiosité et orgueil
- § 16 : finalité insuffisante et vaine

§§ 17–23 : Quatrième partie : étroitesse et partialité de la philosophie mondaine

- § 17 : dans ses enquêtes sur les choses, sur le discours, sur les mœurs et la volonté
- § 18 : dans l'analyse de la nature corporelle
- § 19 : dans son examen de la nature rationnelle

- § 20 : dans sa compréhension des substances séparées
- § 21 : dans sa connaissance de la nature première
- § 22 : dans la philosophie du discours
- § 23 : dans sa doctrine sur les mœurs et le gouvernement des hommes

Cette structure révèle un enchaînement rigoureux du discours, en dépit de l'apparence qui se dégage d'une première lecture : la profusion de citations scripturaires donne en effet l'impression d'un assemblage purement rhétorique. Un premier examen de cette structure permet de relever deux aspects :

1) Premièrement, l'on constate une subdivision tripartite de chacune de ses composantes : l'introduction justifie trois éléments essentiels du développement qui va suivre, à savoir les implications du verset commenté en ce qui concerne la philosophie, la partialité et l'étroitesse de celle-ci, et l'attitude à adopter face à la philosophie « du monde ». La première partie explique que la « fausseté de la philosophie mondaine » réside en trois points (principes, arguments, conclusions), la deuxième considère la philosophie comme une sagesse en vertu de trois composantes (matière, mode et finalité prochaine), la troisième attribue la vanité de la philosophie à trois défauts (présomption, curiosité et insuffisance) et la quatrième illustre l'étroitesse de la philosophie mondaine par rapport aux trois domaines que sont la philosophie spéculative, la philosophie rationnelle (ou du discours) et la philosophie pratique. La structure interne du traité est donc triadique et rappelle le procédé suivi par Bonaventure dans la plupart de ses écrits – que l'on songe à l'*Itinerarium mentis in Deum*, au *De reductione artium ad theologiam* ou à la quatrième des « Conférences sur les sept dons du Saint-Esprit » : cette proximité structurelle sera confirmée par certains aspects du contenu du *De perlegendis philosophorum libris*.<sup>11</sup>

11 On peut rappeler ce que plusieurs spécialistes ont déjà relevé, à savoir que Olivi doit une partie de sa formation à Bonaventure, dont il a écouté, selon son propre témoignage, les *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, tenues à Paris au printemps 1268 : cf. Delorme, Ferdinand, Saint Bonaventure et le nombre apocalyptique 666, dans : La France franciscaine 8 (1925), pp. 519–525 ; Partee (note 5), p. 216 ; Bettoni, Efrem, Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore LXXIII), Milano 1959, p. 12. Selon Sylvain Piron, Olivi aurait égale-

2) En second lieu, on aura remarqué que, malgré un certain équilibre des parties, la deuxième (5 paragraphes) et la quatrième (7 paragraphes) sont quantitativement plus importantes. Il s'agit de la partie qui porte sur la philosophie comme sagesse et de celle qui illustre ses limites (partialité et étroitesse de ses enquêtes) : la partie positive ou constructive du traité est donc plus étendue (12 paragraphes au total) que sa partie *destruens* (8 paragraphes). En d'autres mots, Olivi semble avoir donné plus d'importance à la considération de la philosophie comme sagesse, tout en relevant les limites, qu'à la présentation de sa fausseté (première partie) et de sa vanité (quatrième partie). La structure de l'écrit annonce ainsi la couleur de son contenu, qui ne saurait être interprété de manière simpliste comme un pamphlet contre la philosophie.<sup>12</sup>

## II.2 Les sources

Ces considérations peuvent être complétées par le relevé des sources convoquées dans ce texte : les écrits bibliques (18 renvois), Augustin (3 renvois) et Aristote (6 renvois). Elles sont réparties comme suit :

	Bible	Augustin	Aristote
Introduction	-	I	I
I <sup>e</sup> partie	7	-	I
II <sup>e</sup> partie	I	-	I

ment assisté aux *«Collationes in Hexaemeron»* tenues par Bonaventure au printemps 1273 : cf. Piron (note 8), p. 271 et sa contribution dans ce volume.

- 12 Ferdinand Delorme, dans son introduction à l'édition du *«De perlegendis»*, avait déjà souligné – contre l'interprétation de Bernhard Jansen – qu'il serait faux de considérer l'opuscule olivien comme un traité anti-philosophique ou anti-aristotélécien : cf. Delorme, Ferdinand, *Fratri Petri Iohannis Olivi tractatus de perlegendis*, dans : *Antonianum* 16 (1941), p. 33. Ce jugement a été partagé par Huning, Hildebert Alois, *Artes liberales und Philosophie in der Olivischule*, dans : *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age* (Actes du IV<sup>e</sup> congrès international de philosophie médiévale), Montréal 1967, pp. 673–682), par Burr (note 3) et Burr (note 1), p. 74, par Putallaz (note 10), pp. 131–135 et par Piron (note 8), p. 275. D'un autre avis sont D'Alverny, Marie-Thérèse, *Un adversaire de saint Thomas d'Aquin. Petrus Ioannis Olivi*, dans : *St. Thomas Aquinas, 1274–1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, vol. II, pp. 180–218 et Stadter, Ernst, *Die spiritualistische Geschichtstheologie als Voraussetzung für das Verständnis von fides und auctoritas bei Petrus Ioannis Olivi*, dans : *Franziskanische Studien* 48 (1966), pp. 243–253.

III <sup>e</sup> partie	7	-	-
IV <sup>e</sup> partie	3	2	3

Ce tableau permet de constater que les renvois bibliques sont présents surtout dans les parties proprement critiques, c'est-à-dire dans la première et la troisième, où l'on trouve 14 des 18 citations. Le recours à la Bible sert donc à illustrer les défauts de la philosophie, c'est-à-dire de la sagesse mondaine dès lors qu'elle est confrontée à la sagesse chrétienne.

Quant à Augustin, Olivi y fait recours à trois reprises pour confirmer la valeur instrumentale de la philosophie, pour appuyer l'idée de la relativité de ses vérités et pour dénoncer le culte des faux dieux pratiqué par les philosophes grecs. Enfin, le recours à Aristote sert à confirmer l'idée des limites du savoir mondain et celle de son origine empirique, mais aussi à appuyer la dimension de sagesse inhérente à la démarche philosophique ; Aristote est par ailleurs convoqué pour mettre en évidence le caractère partiel et imparfait de la connaissance atteignable par la philosophie. Augustin et Aristote viennent ainsi appuyer la partie constructive du traité, même si cette partie comporte une forte relativisation de la sagesse mondaine.

## II.2.1 *Le contenu du «De perlegendis philosophorum libris»*

Suivant la structure du traité, nous allons parcourir les grandes lignes de ce texte et considérer quelques éléments de son contenu qui nous permettront de mieux comprendre le rapport à la philosophie qui s'en dégage. Il convient par ailleurs d'interpréter ce texte à la lumière de deux autres écrits, qui témoignent de l'attention prêtée à ce thème par le franciscain provençal<sup>13</sup> – un intérêt d'ailleurs partagé par ses confrères : comme il a été relevé, il s'agissait d'une question fortement ressentie par les membres de l'ordre franciscain, qui était confronté aux mises en garde du fondateur vis-à-vis du savoir profane.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cf. *infra*, II.2.2.

<sup>14</sup> Cf. Huning (note 12) ; Bataillon, Louis-Jacques, Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques, dans : L'enseignement des disciplines à la faculté des arts, éd. Olga Weijers, Louis Holtz, Turnout 1997, pp. 445-456. Il va de soi que bien d'autres penseurs, en dehors de l'ordre franciscain, ont traité cette question : on en trouve un aperçu dans l'étude de Louis-Jacques Bataillon que nous venons de signaler.

II.2.2 *Dominative, non serviliter* (§§ 1–3)

Le verset de la « Lettre aux Corinthiens » commenté dans ce texte invite à considérer quatre aspects inhérents à la philosophie dite « mondaine » : sa fausseté (ou « folie »), sa vérité (ou sagesse), la vanité de sa tradition et l'étroitesse de sa perspective et de ses résultats. Ces différents aspects produisent une image contrastée de la philosophie : elle est fausse, mais constitue néanmoins une forme de sagesse ; elle est cependant une « sagesse du monde » et, mieux encore, de « ce » monde. Par cette dernière précision Olivi met en avant le caractère partiel, particulier et limité des connaissances atteintes par la philosophie : sa « petitesse » est à la fois d'ordre quantitatif et qualitatif, en raison de l'insuffisance de la lumière naturelle lorsqu'elle ne bénéficie pas du concours de la lumière de la foi. Dans ce contexte intervient le premier renvoi à Aristote pour appuyer l'idée des limites de l'intellect humain, dont l'acuité est analogue à la capacité visuelle de la chauve-souris : faisant ainsi appel au « Philosophe » pour argumenter les limites de la philosophie, Olivi l'associe à son propos et reconnaît à la philosophie elle-même la capacité de prendre conscience de ses propres limites.

Cette mise au point permet de préciser « comment il faut lire les œuvres des philosophes ». L'attitude à adopter vis-à-vis de la philosophie païenne est celle de la prudence (*caute*), qui exige à son tour la pratique du discernement (*discrete*). La manière correcte d'envisager la philosophie mondaine est par conséquent celle qui la considère comme un instrument – une « voie » – et non comme une finalité (*utendo ea ut via, non ut fine seu termino*)<sup>15</sup>. Cette valeur instrumentale autorise celui qui recherche la sagesse à s'en servir et à la juger dans sa valeur de vérité, comme l'indique l'expression particulièrement efficace qu'on lit au troisième paragraphe et qui est en quelque sorte l'emblème de cet écrit : *le-*

15 On reconnaît ici l'influence de Bonaventure et un écho de la IV<sup>e</sup> de ses *Colationes de septem donis Spiritus Sancti*, dans laquelle Bonaventure insistait sur la valeur purement instrumentale de la philosophie : *Philosophica scientia via est ad alias scientias ; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras* (Opera omnia, ed. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi, t. 5, p. 476). Avant Bonaventure, Jean de la Rochelle avait formulé la même idée en ces termes : *« In ordine » notatur quod philosophia non sunt addiscende propter se, sed propter sacram scripturam. « In cursu » notatur quod non semper in studio illo sedendum est, sed quod transeundo transcurrentium ad theologiam* (Sermon pour l'Avent, cité par Bataillon (note 14), p. 452).



*genda est dominative, non serviliter : debemus enim esse eius iudices potius quam sequaces.*

Pour mieux comprendre cette formule il convient de faire recours à un texte qui porte sur un thème très proche, celui de la valeur de l'étude dans la perspective de la connaissance de Dieu. Il s'agit d'un *principium* que ses éditeurs ont intitulé *De studio* : conformément au genre littéraire des *principia*, le *De studio* est une introduction à l'étude de la Bible pour les jeunes franciscains.<sup>16</sup> Dans ce texte, tout en mettant en garde ses jeunes confrères contre les dangers de l'étude, Olivi en défend la valeur et l'utilité dès lors qu'elle est entreprise de manière correcte. Parmi les exigences qui se rattachent à l'étude correctement menée, il y a celle de l'ordre du procédé ; cet ordre est double : il y a un ordre (descendant) selon le fondement et un ordre (ascendant) selon l'apprentissage. D'après le premier, il faut commencer par les articles de foi et l'Écriture sainte ; selon le deuxième, il faut commencer par l'enseignement des maîtres et les sciences subalternes.<sup>17</sup> Dans ce contexte, Olivi signale la perversion de l'ordre de l'étude qui intervient lorsqu'on fonde le savoir « sur les dires d'Aristote ou les autres philosophes païens ou mondains » plutôt que sur les « dires des docteurs catholiques », et que l'on préfère les « dires des maîtres modernes à ceux des saints »<sup>18</sup> : on reconnaît ici les formules du

16 Peter John Olivi on the Bible. *Principia quinque in sacram scripturam*, Postilla in Isaiam et in I Ad Corinthios, éd. David Flood, Gedeon Gál, St. Bonaventure (N. Y.) 1997, p. 5 et p. 17. Sur ces *Principia* cf. aussi Stadter, Ernst, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach Petrus Ioannis Olivi*, dans : *Franziskanische Studien* 44 (1962), pp. 129–191. La proximité doctrinale du *De perlegendis* et du *De studio* a été suggérée par Sylvain Piron (note 9), p. 3. Quant à la datation du *De studio*, on peut supposer qu'il remonte aussi aux années 1270. Pour de plus amples considérations sur le travail exégétique d'Olivi cf. Vian, Paolo, *L'opera esegetica di Pietro di Giovanni Olivi*, dans : *Archivum franciscanum historicum* 91 (1998), pp. 395–454.

17 Cf. *ibid.*, p. 27 : *Sextum est debitus ordo tam in addiscendo seu inquirendo quam in aestimando et innitendo. In innitendo quidem est ordo necessarius quod plus innitatur principiis fidei, scilicet articulis eius et auctoritati sacrae Scripturae quam tuae vel alterius rationi aut quam cuiquam auctoritati humanae. [...] Verumtamen, in ordine addiscendi seu acquirendi [...] sunt primo videnda dicta paedagogica magistrorum* (l'on notera la présence du terme *paedagogica*, qui qualifie la démarche philosophique au § 3 du *De perlegendis*).

18 Cf. *ibid.* : *perverterunt ordinem qui plus innituntur dictis Aristotelis aut ceterorum philosophorum paganorum vel mundanorum quam dictis doctorum*

«*De perlegendis*» et la proximité doctrinale des deux traités. Les considérations du «*De studio*» invitent donc à interpréter l'expression «*dominative, non serviliter*» comme désignant un rapport au savoir profane conforme à la hiérarchie de valeur qui place la connaissance de la foi et de l'Écriture Sainte au sommet de la sagesse : c'est en ce sens que la vérité de la religion chrétienne s'impose comme une instance critique (*domina*) vis-à-vis de toute autre vérité. Conscient de cette supériorité, le théologien doit envisager le savoir philosophique «*en maître*» et le situer à la place qui lui convient : celle du premier degré (selon l'ordre d'apprentissage) sur la voie qui conduit à la sagesse chrétienne. Aussi, la critique formulée dans le «*De perlegendis*» ne vise pas la philosophie comme telle, mais un rapport particulier à la philosophie «*du monde*» : celui qui néglige ou occulte la supériorité (absolue) de la sagesse chrétienne. La cible des invectives d'Olivi est par conséquent, et plus précisément, le rapport d'asservissement à la philosophie qu'il croit reconnaître dans la pratique de certains maîtres de son temps.

Cet asservissement trouve l'une de ses expressions éclatantes dans le «*culte d'Aristote*», considéré comme une «*règle infaillible de toute vérité*»<sup>19</sup> : tout au long de ses «*Questions sur le II<sup>e</sup> livre des Sentences*», Olivi fustigera ce rapport au «*Philosophe*» et à la philosophie païenne, un rapport qu'il qualifie d'idolâtre.<sup>20</sup> Le culte des idoles étant une forme de servilisme, «*lire les philosophes en maître*» exige la relativisation de toute autorité philosophique par la soumission du savoir mondain au crible et au *dominium* de la sagesse chrétienne.

Ces considérations trouvent une confirmation significative dans la troisième des «*Questions sur la perfection évangélique*», qui demande «*An studere in Sacra Scriptura sive in scientiis sit opus de genere suo perfec-*

---

*catholicorum, dictaque magistrorum modernorum praeferunt dictis sanctorum* ; cette affirmation n'implique pas que cette démarche ne soit légitime du point de vue de l'apprentissage.

19 Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 27, éd. B. Jansen, Quaracchi 1922, t. 1, p. 479 : *hoc enim est occulte et etiam aperte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis veritatis*.

20 Pour les invectives d'Olivi contre Aristote cf. Burr (note 3), pp. 58–59 (qui donne une longue série de passages) et Bettini, Orazio, Olivi di fronte ad Aristotele. Divergenze e consonanze nella dottrina dei due pensatori, dans : *Studi francescani* 55 (1958), pp. 176–197. Pour le lien entre le thème de l'idolâtrie et celui de la liberté chez Olivi cf. Putallaz (note 10), pp. 153–160.

tum»<sup>21</sup>. Dans cette question, Olivi explique que l'étude des arts libéraux et de la philosophie est nécessaire et utile dans la recherche de la perfection et qu'elle a l'avantage d'éloigner des occupations mondaines.<sup>22</sup> Par conséquent, l'étude des sciences profanes, dans la mesure de leur utilité pour la compréhension de l'Écriture, ne peut que profiter aux jeunes.<sup>23</sup> Ici encore – comme dans le *De perlegendis* et le *De studio* – il apparaît que l'enjeu critique ne concerne pas la philosophie comme telle, mais la manière dont on s'y rapporte : la lire « en maître » signifie ne pas lui attribuer une valeur et une autorité qui ne lui reviennent pas.<sup>24</sup> Dans cette question on reconnaît par ailleurs plus clairement que dans les deux textes précédents les destinataires des propos oliviens : il apparaît en effet qu'ils sont adressés aux jeunes franciscains qui entament leur formation en théologie et pour lesquels l'étude des sciences profanes est un passage obligé. Ce destinataire pourrait aussi expliquer l'articulation du *De perlegendis*, qui alterne la partie constructive et la *pars destruens* afin de mettre en évidence les précautions à prendre dans l'approche d'un savoir qui s'avère nécessaire à la formation du théologien et qui, malgré ses limites, mérite le nom de sagesse.

21 Emmen, Aquilino, Simoncioli, Feliciano, La dottrina dell'Olivi sulla contemplazione. La vita attiva e mista, dans : Studi francescani 61 (1964), pp. 108–167.

22 Cf. ibid., p. 150 : *Studere autem in illis, quae necessario sunt homini scienda, est ad perfectionem et etiam ad gratiam necessarium. Secundum autem, quo ultra necessitatem in divinis et in his, quae ad haec intuenda valent, mentem exacuit et plenius luminat, est perfectum utile et accommodum ; et pro tanto necessarium, in quantum perfectionis consummate plenitudo sine intellectus perfecta illustratione esse non potest. [...] optimum est valde, et expediens, in studio pro tempore occupari, saltem illis qui in aliis occupare se nesciunt vel non possunt. Cum etiam studium valde mentem abstrahit a mundanis et a negotiationum tumultibus [...] optimum est [...].*

23 Cf. ibid., p. 156 : *addiscere alias scientias, pro quanto sunt utiles ad Scripturae sacrae difficultates intelligendas et explicandas, plus iuvant ad bonum quam impediunt, maxime hominem iuvenem et ingeniosum.*

24 Cf. ibid., p. 157 : *dicendum quod studere in libris paganorum ei, qui instructus est in fide, non attribuendo eis plus auctoritas debito, ut aestimando quod quidquid dixerint, est verum, aut credendo eis in aliquo, quos esset contra Scripturam sacram vel fidem, vel ex quo tale aliquid sequi posset, non est periculosum.* À ce propos cf. Huning (note 12).

### II.2.3 *Veritatem incomprehensibilem omni philosopho animali* (§§ 4–7)

La première partie du traité illustre la fausseté de la philosophie en la situant à trois niveaux : celui des principes, celui des arguments et celui des conclusions. En vertu de l'enchaînement qui détermine le procédé syllogistique, la fausseté de la philosophie se situera principalement dans les prémisses ou les principes qu'elle adopte. Or, ceux-ci sont pris du monde matériel par le biais de la sensation : la philosophie (aristotélienne) bâtit en effet son savoir à partir de l'expérience, c'est-à-dire à partir des données recueillies par la perception sensible, qui vont ensuite être élaborées afin de produire la connaissance rationnelle. Aux yeux d'Olivi, cette origine sensible des principes est précisément ce qui compromet la valeur de vérité de la philosophie par rapport à la sagesse chrétienne : c'est la raison pour laquelle il en fait l'œuvre de l'« homme animal », en écho à la première « Lettre aux Corinthiens » (2, 14 : « l'homme animal ne perçoit pas les choses qui relèvent de l'Esprit de Dieu ») – l'« homme animal » étant précisément celui qui vit au niveau des fonctions sensibles partagées avec les autres animaux. Une philosophie basée sur les données des facultés sensibles est donc le produit du « philosophe animal », qui donne à son savoir un fondement purement empirique. Les principes de la vraie sagesse sont en revanche « très spirituels et très abstraits » (§ 5) et ne sont accessibles qu'à l'« homme spirituel » : construite à partir d'un accès limité à la réalité, une philosophie fondée empiriquement ne peut être que fausse et imparfaite, car privée des vrais fondements de la vérité et de la sagesse.

Il convient de relever que, par-delà cette critique, Olivi annonce la possibilité d'un nouveau départ pour la « vraie » philosophie : ses nouvelles bases seront de nature spirituelle, la dimension spirituelle étant la seule susceptible de fonder un savoir proprement « humain », c'est-à-dire non-animal.<sup>25</sup> Or, la transcendance de la dimension spirituelle par rap-

25 La critique de l'origine sensible des connaissances de la philosophie mondaine n'implique pas une dépréciation des facultés sensibles et de leur fonction dans l'élaboration de la connaissance : bien au contraire, Olivi va innover sur ce point par une conception de l'âme sensible comme articulation centrale de l'âme humaine et de l'activité sensorielle comme capable d'un jugement et d'une réflexivité qui en expriment la dimension spirituelle : cf. Boureau, Alain, Les cinq sens dans l'anthropologie cognitive franciscaine. De Bonaventure à Jean Peckham et Pierre de Jean Olivi, dans : *Micrologus X* (2002) : Les cinq sens, Firenze 2002, pp. 277–294 (en particulier pp. 290–294). Pour Olivi il s'agit en réalité de transcender la vie sensitive dans celle de

port à l'animalité de l'homme ne renvoie pas seulement à un au-delà des facultés sensibles, mais aussi à un au-delà de l'intellect, selon le célèbre énoncé qui veut que les hommes, privés de liberté, ne seraient que des « bêtes intellectuelles »<sup>26</sup>.

#### II.2.4 *Habet in se [aliquid] sapientiae et veritatis* (§§ 8–12)

Illustrant la sagesse de la philosophie, Olivi en brosse un portrait qui ne cache pas son appréciation positive du savoir mondain. Celui-ci peut être qualifié de sagesse en vertu de sa matière (ou sujet), de sa forme (ou mode) et de sa finalité prochaine.

Tenant compte de l'étendue de son objet – « l'étant et ses parties » – et des conditions de la connaissance humaine – « la mesure de notre intellect » –, Olivi organise la philosophie en plusieurs disciplines, suivant les grandes lignes des classifications du savoir formulées au XIII<sup>e</sup> siècle. Une première tripartition – qui rappelle le modèle platonicien et stoïcien – comprend la science « réelle » (ou spéculative), la science du discours (ou rationnelle) et la science pratique, associées respectivement au domaine du *quadrivium*, à celui du *trivium* et à celui de la métaphysique et de l'éthique. D'autre part, compte tenu du procédé de l'intellect, la science réelle ou spéculative est subdivisée – suivant le modèle aristotélicien – en science de la nature (physique), en mathématique et en métaphysique (ou science divine) ; la science du discours comprend la grammaire, la logique, la rhétorique et la poétique ; enfin, la philosophie pratique est subdivisée en éthique ou politique, en médecine (ou « curative ») et en métaphysique. La classification olivienne rassemble ainsi les arts libéraux de la tradition latine et les divisions de la philosophie issues du modèle gréco-arabe (Platon, Aristote, Al-Farabi) ; à noter que la métaphysique intervient à deux reprises et qu'au sein de la philosophie pratique figure la

---

l'esprit, qui dépasse infiniment toute autre manière d'exister : cf. Quaestiones in II Sententiarum, q. 57, éd. B. Jansen, p. 334 : *quodam intimo sensu sentimus cor nostrum quasi in infinitum excedere omnem alium modum existendi. Unde si cui daretur optio in quod minus vellet redigi, scilicet, in unum animal aut in purum nihil tantum : unusquisque vellet esse nihil acsi intimo sensu clamet quod omne esse comparatum ad suum est quasi purum nihil.*

<sup>26</sup> Cf. Quaestiones in II Sententiarum, q. 57, éd. B. Jansen, p. 338 : *Patet igitur quod hic error [sc. negatio libertatis] omne bonum humanum et etiam divinum exterminat. [...] Nec mirum, quia, ut ita dicam, id quod proprie sumus, personalitatem scilicet nostram, a nobis tollit nihilque amplius nobis dat nisi quod simus quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes.*

médecine.<sup>27</sup> La philosophie se présente ainsi comme un savoir englobant, qui s'étend à l'ensemble du réel – que celui-ci soit donné, produit par l'intellect ou par l'agir des hommes. En tant que telle, elle possède une valeur et des compétences propres, fondées sur les capacités de la raison humaine et indépendantes de la théologie.<sup>28</sup>

La méthode (« forme ou mode ») propre à la philosophie prouve également sa valeur de sagesse : elle procède en effet de manière ordonnée, en commençant par les matières générales et plus connues pour passer ensuite aux plus spéciales et moins connues (§ 10). Par ailleurs, elle procède par voie de démonstration rationnelle : soit par induction, soit par déduction ou par réduction à l'absurde. Enfin, sa méthode comprend également la formulation d'hypothèses sur la base de principes premiers connus par soi. Par ces différents procédés, la raison humaine construit un savoir valable qu'Olivi n'hésite pas à qualifier de sagesse.

La valeur de sagesse de la philosophie est enfin attestée par sa finalité prochaine. Selon l'ordre des divisions susmentionnées, la finalité de la science spéculative réside dans la saisie de la vérité, celle de la philosophie rationnelle dans la formation d'un discours approprié et dans la régulation du procédé de la raison, et celle de la philosophie pratique dans le gouvernement des hommes. La poursuite de ces finalités est utile et louable, mais il faut être conscient de leur caractère partiel : en effet, la philosophie mondaine n'a pas accès à la finalité première, qui réside dans la contemplation de Dieu pour la philosophie spéculative et dans le salut de l'homme pour la philosophie pratique. Ce déficit par rapport à la finalité

27 La médecine ne figure pas de manière explicite dans les classifications les plus connues du XIII<sup>e</sup> siècle : lorsqu'elle est présente, elle fait généralement partie soit des arts mécaniques (suivant la classification de Hugues de St. Victor) soit de la philosophie de la nature (suivant la classification de D. Gundissalinus, qui reprend celle d'Al-Farabi). Le rapport entre philosophie et médecine a fait l'objet d'importantes discussions au XIII<sup>e</sup> siècle, reconstituées de manière exhaustive par Köhler, Theodor Wolfram, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters LXXI), Leiden 2000, pp. 246–486. L'insertion de la médecine dans la philosophie pratique opérée par Olivi pourrait dériver de Roger Bacon, *Compendium studii philosophiae*, éd. J.S. Brewer, dans : *Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita*, I, London 1859, pp. 396–397 ; en réalité Roger Bacon, qui valorise fortement la médecine, la place parfois parmi les sciences de la nature, parfois sous le groupe des sciences pratiques : cf. Köhler (note 27), p. 282.

28 Cf. Huning (note 12), p. 675.

ultime montre que la philosophie « possède une part de vérité et d'utilité, avec cependant un grand mélange de fausseté et de préjudice » (§ 12).

Au travers de ces considérations on retrouve l'attitude positive d'Olivi à l'égard du savoir humain<sup>29</sup> : ses réserves concernent principalement la manière dont on s'y rapporte et l'on s'en sert, si bien que l'étude des sciences profanes est recommandée pour autant qu'elle est menée correctement et conformément à la hiérarchie du savoir.<sup>30</sup> En définitive, il apparaît que la visée d'Olivi réside fondamentalement en une prise de conscience de la partialité et de la relativité du savoir humain qui n'en sacrifie pas la valeur intrinsèque.

## II.2.5 *Ipsi tradiderunt vane* (§§ 13–16)

Dans la troisième partie, qui poursuit la critique inaugurée dans la première, le terme biblique de « vanité » fournit le mot-clé pour mettre en évidence l'insuffisance de la sagesse philosophique, sa « témérité et présomption », le fait qu'elle résulte de « curiosité et d'orgueil » et qu'elle est « orientée vers une finalité infructueuse, voire odieuse » (§ 13). Ces défauts sont illustrés avec une série de passages bibliques qui présentent la sagesse de ce monde comme « folie » par rapport à la sagesse chrétienne. Dans ce contexte, Olivi réitère l'idée d'une finalité ultime qui va au-delà

29 L'attitude positive d'Olivi apparaît clairement si on la compare, par exemple, avec celle d'Henri de Gand, qui, commentant le même verset de l'Épître aux Corinthiens, écrivait : *Unde illa [philosophica] traditio erat sapientia mundi de qua dicit Apostolus I Corinthios III, 19: 'sapientia huius mundi, stultitia est apud Deum' [...]. Unde sapientia mundi non vero nomine, sed abusivo sapientia dicitur* (cf. *Summa quaestionum*, a. 7, q. 13, Parisiis 1520, vol. I, f. LXIIIr) ; pour Olivi, en revanche, et malgré sa faiblesse et ses limites, la philosophie peut être légitimement considérée comme une sagesse. Pour la position d'Henri de Gand sur ce point cf. Bianchi, Luca, *Pour une histoire de la double vérité*, Paris 2008, p. 37 ; König-Pralong, Catherine, *Évaluation des savoirs d'importation dans l'université médiévale. Henri de Gand en position d'expert*, dans : *Revue européenne des sciences sociales* XLVI (2008), pp. 11–28.

30 On en trouve la confirmation dans ce passage du *De studio*, p. 28 : *Et iam ex praedictis faciliter potest clarescere quod [vitia et pericula studentium] non proveniunt ex absoluta ratione studii, quasi studium ex genere suo sit malum ; sed potius proveniunt ex deordinato modo studendi [...]. Et ideo ex supra dictis vitiis et periculis non improbat simpliciter omne studium, sed solum studium deordinatum.*

de celle que propose la philosophie mondaine et qui, servant de norme de jugement de la sagesse de ce monde, permet de s'y rapporter de manière à la maîtriser (*dominative*).

## II.2.6 [Philosophi] *parum invenerunt* (§§ 17–23)

La dernière partie de l'opuscule illustre la faiblesse et la partialité des investigations philosophiques. Elle peut néanmoins être considérée comme une partie constructive dans la dynamique de ce texte, dans la mesure où Olivi y met en évidence les limites des connaissances philosophiques – résultant principalement du fondement empirique déjà relevé au § 5 – uniquement dans le but de circonscrire la validité de leurs résultats. Encore une fois, il s'agit de reconnaître à la philosophie ses compétences spécifiques, tout en les encadrant dans une perspective plus large qui permet d'en relativiser la portée. Le petit nombre de renvois bibliques et la présence plus importante d'Augustin et d'Aristote confirment l'attitude fondamentalement positive à l'égard de la philosophie qui sous-tend cette partie, dans laquelle Olivi vise principalement à armer les jeunes étudiants d'un esprit critique suffisant pour aborder le savoir profane « en maîtres, et non en disciples ».

La portée limitée des connaissances philosophiques apparaît dans les différents domaines qui la constituent, mais surtout dans la philosophie spéculative : celle-ci a produit une connaissance partielle de la nature corporelle, un savoir très modeste quant à la nature rationnelle, et des connaissances encore plus réduites quant à la nature intellectuelle et séparée (anges et Dieu : §§ 17–21). Par ailleurs, les résultats obtenus dans ces différents domaines sont le plus souvent incertains, c'est-à-dire probables plutôt que nécessaires. Ce constat amènera Olivi à élaborer une philosophie alternative et à proposer notamment une conception nouvelle de la matière, une anthropologie novatrice ainsi qu'une doctrine originale des substances séparées.<sup>31</sup>

Concernant la philosophie du discours, Olivi se borne à signaler que c'est le domaine dans lequel les philosophes se sont le moins trompés. Cette appréciation explique la valorisation de la logique formulée dans la

31 Cf. *infra*, notes 45 et 46, ainsi que Schneider, Theodor, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel *anima forma corporis* im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Neue Folge 8), Münster 1972.



question *«An studere in Sacra Scriptura sive in aliis scientiis sit opus de genere suo perfectum»*<sup>32</sup> : on y lit en effet que sans la logique il n'est pas possible de comprendre pleinement l'Écriture.<sup>33</sup>

Quant à la philosophie morale, sa faiblesse tient au « faux bonheur » et aux « fausses valeurs » qu'elle enseigne, ainsi qu'au culte des idoles qui a conduit à la pratique de l'idolâtrie<sup>34</sup> : dans ce domaine également le problème réside surtout dans le fait d'accorder aux valeurs et aux finalités proposées par les philosophes une autorité induite au lieu de les encadrer dans une démarche de sagesse qui les dépasse.

### III. Pour conclure

Ce parcours sommaire confirme qu'il serait incorrect de considérer le *«De perlegendis»* comme un écrit purement polémique et comme un pamphlet antiphilosophique. Il s'agit davantage d'un exercice critique face à la sagesse des philosophes afin de mettre en garde les jeunes étudiants contre le danger d'absolutisation du savoir humain et contre son pouvoir de séduction.<sup>35</sup> Tout en reconnaissant les aspects positifs, Olivi invite à faire preuve de discernement et à relativiser la valeur de vérité des connaissances philosophiques, dans la conviction que seule la sagesse chrétienne est à même de combler l'aspiration humaine à la perfection et au bonheur. En effet, la vraie sagesse n'est pas une affaire de pure théorie, mais implique une dimension affective et éthique qui échappe à la philo-

<sup>32</sup> Cf. note 22.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 157 : *studere in logicis et in aliis scientiis non inducit per se illa mala quae ratio supponit ; [...] quia specialiter sine logica, nullus potest ad profundam Scripturae sacrae investigationem et intelligentiae plenitudinem invenire*. Cette valorisation de la logique s'inscrit en continuité avec l'intégration des arts du langage (les arts du *trivium*, et en particulier la dialectique) qui a marqué la culture théologique du XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>34</sup> Si la critique de l'idolâtrie pratiquée par les religions polythéistes avait été fortement développée par Augustin dans la *«Cité de Dieu»*, Olivi dénonce ici davantage l'idolâtrie qui guette les théologiens de son temps, notamment les *philosophantes* qui se fient aveuglément à l'autorité d'Aristote et d'Averroès : cf. Piron (note 8), p. 261, note 32.

<sup>35</sup> Cf. Piron (note 8), p. 263. Le thème de l'idolâtrie est également présent chez Bonaventure, dans la IV<sup>e</sup> de ses *«Conférences sur les sept dons du Saint Esprit»*.

sophie. La contemplation de Dieu – finalité ultime de l'être humain – ne saurait être réduite à une connaissance au sens strict du terme : bien au contraire, elle comporte un acte d'amour. Cette dimension est restituée dans de nombreux textes par un emploi fréquent des termes « goût » (*gustus*) et « saveur » (*sapor*), afin de signifier que l'être humain dans son intégralité – et non pas uniquement son intellect – est appelé à expérimenter le « goût spirituel » de l'union avec Dieu et la « saveur » divine de la sagesse suprême.<sup>36</sup> Il s'ensuit que la sagesse chrétienne n'est pas seulement supérieure à la philosophie dans un ordre de continuité, mais qu'elle est de nature différente car, même si la sagesse des philosophes pouvait atteindre la vérité ultime des choses, elle n'en demeurerait pas moins privée de cette saveur et de ce goût spirituels.<sup>37</sup> Dans cette optique, le *De perlegendis* se présente comme un avertissement analogue à celui que Bonaventure avait déjà formulé : il ne faut pas s'arrêter (*stare-status*) à la sagesse de ce monde, mais la soumettre au crible du doute et la dépasser dans un savoir de nature différente.

Cet avertissement prend vraisemblablement en compte de manière tacite l'attitude des théologiens *philosophantes*<sup>38</sup> qui se font les disciples des philosophes, et n'est probablement pas sans lien avec l'exaltation de la vie philosophique théorisée par certains maîtres de la faculté des Arts de l'université de Paris à la fin des années 1260 et au début des années 1270<sup>39</sup> – une position dont l'écho résonnera dans les articles 40 et 144 de la censure de 1277.<sup>40</sup> La visée tacite et indirecte de ces deux cibles, qui dans la

36 Cf. *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 1, éd. Aquilino Emmen, Feliciano Simoncioli, dans : *Studi francescani* 60 (1963), pp. 402–445 et Burr (note 1), pp. 92–93.

37 Cf. *De studio*, p. 28 : *Sapientia christiana, secundum Dionysium in libro de mystica theologia et secundum Apostolum I Ad Corinthios 2, 6–9, potius consistit in spirituali gustu quam in rationali aspectu seu actu.*

38 Le terme *philosophantes*, souvent utilisé par Olivi pour désigner de manière négative les théologiens « qui se mêlent de philosophie » ou qui ont des prétentions philosophiques, apparaît déjà dans les années 1240 chez Hugues de St. Cher : cf. Bataillon (note 14), p. 451.

39 Que l'on songe, par exemple, au traité *De summo bono* de Boèce de Dacie, rédigé vers 1270, et aux écrits publiés par Lafleur, Claude, *Quatre introductions à la philosophie du XIII<sup>e</sup> siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal/Paris 1988.

40 Cf. Piché, David, *La condamnation parisienne de 1277 (Sic et non)*, Paris 1999, p. 92 et p. 122.

perspective du projet d'Olivi personnifient autant de dangers, pourrait expliquer l'emphase polémique de la *pars destruens* du *De perlegendis*.

La révision de la philosophie préconisée par Olivi exige donc de ne pas lui accorder une valeur normative et d'être capable de s'en émanciper pour la dépasser dans une sagesse authentiquement chrétienne. Dans cette optique, chez Olivi comme chez Bonaventure la philosophie est envisagée comme une *ancilla*<sup>41</sup>, mais alors que pour Bonaventure elle est *ancilla theologiae*<sup>42</sup>, pour Olivi elle est davantage au service de la religion et de la *sapientia christiana*<sup>43</sup>. À partir de là, l'idéal de la sagesse chrétienne peut légitimement intervenir comme instance critique dans l'approche de la philosophie païenne et dans l'élaboration d'un savoir alternatif. Cet idéal dicte l'attitude d'Olivi face à la philosophie « de ce monde », une attitude qui consiste dans la reconnaissance de sa part de vérité et d'utilité (même pour le théologien), mais dans la conscience vive de ses limites et dans un esprit critique qui produit une forte relativisation de toute autorité et de tout savoir.<sup>44</sup>

41 Cf. Burr (note 1), p. 74 et (note 3), p. 57.

42 Cf. De reductione artium ad theologiam, § 26 : *Omnes scientiae famulantur theologiae*.

43 Dans les textes que nous avons examinés, Olivi oppose toujours la philosophie en tant que sagesse du monde à la sagesse chrétienne, et non à la théologie.

44 Cette attitude est synthétisée dans le texte suivant : *Nota quod sapientia mundi habet quaedam simpliciter falsa et erronea, et haec simpliciter reiciuntur a sapientia Christi. Quaedam vero habet de se vera, sed praesumptuose et pompose et verbose ad malum finem assumpta, et hoc non in quantum vera sed quoad vitia sibi adiuncta reicitur. In quantum enim vera, assumitur ut ancilla, non ut domina, et ut lumen obscurum et insufficiens ad ducendum ad vitam aeternam* (Super I ad Corinthios, éd. D. Flood, G. Gál (note 16), p. 357). Les limites propres à la démarche philosophique avaient d'ailleurs été reconnues et fixées sur le plan institutionnel dans le statut de la Faculté des Arts de l'université de Paris de 1272, qui interdisait à ses maîtres de *determinare seu disputare [...] aliquam quaestionem pure theologicam* : cf. Pluta, Olaf, *Persecution and the Art of Writing. The Parisian Statute of April 1, 1272, and Its Philosophical Consequences*, dans : *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, éd. Paul J.J.M. Bakker, Brepols 2002, pp. 563–585.

Il n'en demeure pas moins que la philosophie « mondaine » est une « lumière » – une lumière « obscure », mais une lumière tout de même<sup>45</sup> – que le franciscain a pris très au sérieux et avec laquelle il a dialogué de manière intense, notamment dans ses « Questions sur le II<sup>e</sup> livre des Sentences ». Dans cette œuvre, d'une densité philosophique remarquable,<sup>46</sup> Olivi discute, corrige et soumet à révision bon nombre de notions et de doctrines philosophiques,<sup>47</sup> qu'il réélabore de manière tout à fait personnelle pour en faire un instrument adéquat à la sagesse chrétienne. Par ce travail, il a dépassé la dimension critique du « *De perlegendis* » dans la mise en place d'une « autre philosophie », non plus fondée empiriquement, mais basée sur des « principes spirituels » conformes à la sagesse chrétienne.<sup>48</sup> En parfaite cohérence avec le projet de réforme de la culture de

45 Le thème de la philosophie (aristotélicienne) qui « obscurcit » le « soleil » de la sagesse chrétienne – déjà présent chez Bonaventure – émerge aussi dans le commentaire d'Olivi sur l'Apocalypse, où la métaphore du « puits abyssal » indique la « chute » des théologiens trop attachés à la philosophie aristotélicienne, qui « obscurcit » précisément la sagesse chrétienne : cf. Tullio, Gregory, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale*, dans : *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, pp. 170–171. Pierre de Trabibus, disciple d'Olivi, développe aussi le thème de la philosophie comme « lumière obscure » ; d'une manière générale, la conception de la philosophie de cet auteur confirme la lecture d'Olivi proposée dans ces pages : cf. Huning, Hildebert Alois, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie*, dans : *Franziskanische Studien* 47 (1965), pp. 19–26.

46 Que l'on considère, par exemple, les questions sur le problème de la matière : Pierre de Jean Olivi, *La matière. Textes introduits, traduits et annotés par Tiziana Suarez-Nani, Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy et Andrea Robiglio (Translatio. Philosophies médiévales)* Paris 2009, et les contributions de Anna Rodolfi et de Antonio Petagine dans ce volume.

47 Un des domaines dans lequel cette révision a été particulièrement significative est celui de l'angélologie : cf. Suarez-Nani, Tiziana, Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique, dans : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003), pp. 233–316 ; Piron (note 10), pp. 29–44.

48 Chez Olivi, l'exigence d'une « autre philosophie », d'une autre manière d'envisager les problèmes, apparaît dans presque toutes les questions qu'il a traitées : à titre d'exemple, signalons qu'une étude récente a montré la nécessité pour le franciscain de construire une « logique de la foi différente de celle d'Aristote » dans la discussion du problème de la pluralité des mondes : cf. Rodolfi, Anna, *Pluralità dei mondi, spazio e onnipotenza divina in Pietro di Giovanni Olivi*, sous presse dans : *Memorie domenicane* 2010 (nous remer-

son temps, dans les « Questions sur le II<sup>e</sup> livre des Sentences » Olivi va prolonger et concrétiser l'intention du « *De perlegendis* »<sup>49</sup>, en faisant œuvre de « philosophe (et non seulement de franciscain) spirituel » pour élaborer une philosophie alternative à celle du « philosophe animal ».

---

cions Anna Rodolfi de nous avoir mis à disposition sa contribution avant sa parution).

49 François-Xavier Putallaz, entre autres, relève qu'« il n'y a pas de contradiction entre les déclarations explicites d'Olivi sur la vanité de la philosophie et la place considérable qu'il réserve aux discussions proprement philosophiques » (cf. Putallaz (note 10), p. 158).