



HAL
open science

Les dérives de l'inclinatio : l'utilisation astrologique et magique d'une concession théologique (XIIIe -XVe siècle)

Maria Sorokina, Nicolas Weill-Parot

► To cite this version:

Maria Sorokina, Nicolas Weill-Parot. Les dérives de l'inclinatio : l'utilisation astrologique et magique d'une concession théologique (XIIIe -XVe siècle). Trego, Kristell. La Liberté au Moyen Age, Vrin, pp.105-128, 2020, 978-2711629732. hal-03023211

HAL Id: hal-03023211

<https://hal.science/hal-03023211>

Submitted on 5 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Les dérives de l'*inclinatio* : l'utilisation astrologique d'une concession théologique
(XIII^e -XV^e siècle)**

Maria Sorokina (avec la collaboration de Nicolas Weill-Parot)

La liberté de l'âme humaine par rapport au pouvoir des astres est un postulat inébranlable de l'anthropologie médiévale. Les arguments en faveur de cette thèse ne manquent pas : elle pourrait être confirmée par tout un échantillon de citations tirées de l'Écriture Sainte et des écrits des Pères de l'Église¹. Néanmoins, si une influence directe des astres sur l'âme humaine est un phénomène impossible, ce n'est pas le cas d'une influence indirecte. Conformément à la doctrine de la causalité céleste, fondamentale pour la science médiévale, les planètes, les étoiles et les sphères agissent sur tous les corps terrestres, y compris, sur le corps humain. À partir de cette thèse, se met en place la théorie de l'*inclinatio* : les changements produits par les corps célestes dans le corps de l'homme ont des conséquences dans son âme, en inclinant cette dernière à un choix donné.

I. LA DOCTRINE DE L'*INCLINATIO* AU XIII^e SIECLE : FONDEMENTS ET DEBATS

(Maria Sorokina)

1. La théorie de l'inclinatio : les origines et les modalités

Il reste difficile d'indiquer un texte précis où la théorie de l'*inclinatio* aurait été formulée pour la première fois. Déjà dans les années 1230, exposée avec beaucoup de précaution, elle apparaît dans l'*Hexaameron* de Robert Grosseteste. Le théologien anglais l'attribue d'abord aux astrologues qu'il attaque sévèrement. D'après lui, ces « professeurs de la vanité » osent prédire les actes humains, se fondant sur un faux raisonnement, selon lequel l'âme suit toujours les passions du corps qui, à leur tour, y sont engendrées par les astres. Grosseteste réfute cet argument, en affirmant que l'âme peut contrôler le corps mieux que ne le fait le ciel². Cependant, il ne nie ni l'existence de l'influence céleste sur le corps humain ni, par conséquent, le rôle des corps supérieurs dans les actes des hommes : ainsi, ne sachant pas

¹ Par exemple, Dt. 4, 19 : « Ne forte elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam, et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quae sub caelo sunt ». Sur la critique du fatalisme astral chez les Pères de l'Église, voir. M.-H. Congourdeau, *Les Pères de l'Église et l'astrologie*, Paris, Migne, 2003.

² Robertus Grosseteste, *Hexaameron*, éd. R. C. Dales, S. Gieben, Londres, Oxford University Press, 1982, V. X. 3-4, p. 167-168 : « [...] dicent huiusmodi vanitatis professores quod sidera faciunt in corporibus humanis multas et manifestas impressiones, et paciente corpore necesse est animam compati. [...] Quia igitur sidera immutant corpora, et mutatis corporibus compaciuntur et anime, dicent huiusmodi astrologi quod ad scientiam iudiciorum pertineat iudicare et pronunciare de omnibus motibus et passionibus anime, quas habet ex compassione cum suo corpore. Sed etiam istis dicendum est, quod corpus humanum velud duobus subiacet motoribus. Recipit enim multas passiones et impressiones a sideribus, et recipit etiam motus et impressiones ab anime proprie accionibus. Et cum anima secundum vim rationabilem subiecta est Deo, potens est secundum eadem vim imperare virtutibus inferioribus, et potentior est in afficiendo corpus proprium quam sint corpora celestia ».

résister aux désirs corporels provoqués par l'action des astres, les pécheurs agissent sous le pouvoir du ciel, si la grâce divine ne les aide pas³. Dans les années 1240, ces réflexions de Robert Grosseteste sont fidèlement relatées dans les commentaires des *Sentences* de deux théologiens oxoniens, le dominicain Richard Fishacre et le franciscain Richard Rufus⁴. À la même époque, une théorie semblable figure dans des écrits théologiques, rédigés à Paris. Dans son commentaire des *Sentences*, rédigé au plus tard vers 1249⁵, Albert le Grand remarque que les corps supérieurs exercent une influence indirecte sur le libre arbitre par le biais de la complexion du corps ; au demeurant, il s'agit peut-être du premier texte où ce processus est appelé par le terme *inclinatio*⁶. Au début des années 1250, toujours en commentant les *Sentences*, Thomas d'Aquin et Bonaventure expriment le même avis : Thomas l'emprunte sans doute à son maître Albert le Grand⁷ ; l'une des sources de Bonaventure est le *Liber de sex principiis* du pseudo-Gilbert de la Porrée, selon lequel « l'âme imite les complexions du corps », qui changent en fonction de la saison⁸. Les textes de Thomas et de Bonaventure deviennent des modèles pour les théologiens postérieurs ; il n'est donc pas étonnant de trouver la même théorie de l'*inclinatio* dans d'autres commentaires des *Sentences*.

³ Robertus Grosseteste, *Hexaëmeron*, V.X.5, p. 168 : « Quod si dicat aliquis quod mali homines qui sequuntur libidines et passiones carnales subiacent iudicio astrorum, dicendum est ei quod qui nunc malus est subito potest fieri bonus. Nec hoc predicere est in astronomi potestate, cum hominis conversio sit per operationem divine gracie ».

⁴ Richardus Fishacre, *In secundum librum sententiarum*, vol. 1, éd. R. J. Long, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2008-2011 (dorénavant *Super Sent.*), dist. 14, qu. 10, p. 294 ; Richardus Rufus, *Super Sententias*, II, dist. 14, art. 9, ms. Oxford, Balliol College, 62, f. 136rb ; R. C. Dales, « The Influence of Grosseteste's *Hexaëmeron* on the *Sentences* Commentaries of Richard Fishacre, O.P. and Richard Rufus of Cornwall, O.F.M. », *Viator*, 2, 1971, p. 271-300.

⁵ A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, p. 21.

⁶ Albertus Magnus, *Super II Sententiarum*, dans *idem, Opera omnia*, vol. 27, éd. A. et E. Borgnet, Paris, Vivès, 1893, dist. 15, B, art. 5, p. 277 : « Quinto quaeritur, utrum stellae habeant virtutem super liberum arbitrium hominis ? [...] Solutio. Dicendum, quod nullam habent causalitatem supra liberum arbitrium secundum dicta Sanctorum : et etiam Philosophi non dicunt, quod habeant causalitatem super liberum arbitrium nisi sicut probatum est primo, scilicet per consequens, in quantum liberum arbitrium trahitur a complexionem ad inclinationem quorundam actuum. [...] Possumus tamen dicere, quod [...] causalitas a corpore incipiat, et in anima non sit nisi per inclinationem ».

⁷ Par exemple, Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, episcopi parisiensis*, t. 2, éd. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929 (dorénavant *Super Sent.*), II, dist. 15, qu. 1, art. 3, co, p. 375-376 : « Alii vero philosophi ponentes intellectum a sensu differre in hoc quod ad corpus non dependet, nec corporali organo suum actum explet, dixerunt nullam virtutem corporalem causalitatem super intellectum humanum habere, sed omnino ab extrinseco esse ; et ideo etiam electionem humanam non dependere ex corporibus caelestibus nisi per accidens, in quantum videlicet ex dispositione corporis, quam impressio caelestis relinquit, aliquo modo anima inclinatur ad sequendum affectiones corporis per modum quo passiones corporales rationem inclinant, et quandoque deducunt ».

⁸ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, dans Quaracchi, vol. 2 (dorénavant *Super Sent.*), II, dist. 14, pars 2, art. 2, qu. 3, p. 363 : « Si autem dicatur, mores hominum a dispositionibus siderum variari dispositive et contingenter, sic potest habere veritatem, quia nec rationi nec fidei repugnat. Planum est enim, quod dispositio corporis varia multum facit ad variationem affectionum et morum animae. Ut plurimum enim anima complexiones corporis imitatur ». Cf. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, J. Hamesse (éd.), Louvain & Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 307, l. 14 (Gilbertus, *Sex principia*, 13) : « Anima conjuncta corpori complexionem corporis imitatur » ; Gilbertus Porretanus, *Liber De sex principiis*, dans *Aristoteles latinus*, vol. I. 6-7 : *Categoriarum supplementa*, Bruges & Paris, Desclée de Brouwer, 1966, IV, 46, p. 44-45 : « [...] Est autem quando in omni eo quod cepit esse, ut corpus quidem universum aliquando est et in tempore ; suscipit enim temporum alterationes (alteratur enim corpus in estu, hieme, vere et autumnu). Similiter autem et anima ; acutius etenim quidam in hieme, quidam in estate, quidam in vere speculantur secundum instrumenti complexionem ; anima enim coniuncta complexiones comitatur, ut qui aride et gelide compaginationes dementiores se ipsis in autumnu sepe sunt, quibus vero sanguis principatur, in vere ».

Si dans les textes évoqués ci-dessus le mécanisme de l'influence céleste sur le libre arbitre est décrit d'une façon assez sommaire, les explications deviennent plus détaillées dans les écrits plus tardifs. Dans sa *Summa theologiae*, Thomas d'Aquin distingue deux manières dont les corps supérieurs « inclinent » l'homme vers un acte : par le biais de la volonté et par le biais de l'intellect. Dans le premier cas, les astres « procèdent » par l'appétit sensitif qui est souvent suivi par la volonté ; ainsi, sous l'emprise du ciel, l'homme éprouve de la colère ou de la concupiscence et agit conformément à ces passions. Cependant, la volonté n'est pas obligée de s'orienter en suivant l'appétit sensitif ; elle peut le surpasser et garde donc son indépendance à l'égard des corps célestes. Dans le second cas, l'influence des corps célestes perturbe les sens internes (l'imagination, la mémoire...) qui, à cause de leur nature corporelle, ne peuvent pas échapper au pouvoir du ciel. L'intellect humain, libre lui-même de l'influence céleste, s'appuie nécessairement sur ces facultés résidant dans le cerveau et, si elles ne fonctionnent pas correctement, se trompe⁹. Certes, d'après l'Aquinate, la décision finale d'agir d'une façon donnée dépend davantage de la volonté que de l'intellect, mais dans ces circonstances, elle ne peut faire qu'un mauvais choix : c'est sur les jugements de l'intellect qu'elle se fonde¹⁰. La même distinction entre l'influence céleste sur la volonté et sur l'intellect est mise en relief chez Jean Duns Scot, surtout, dans la dernière version de son commentaire des *Sentences (Ordinatio)*. Le théologien franciscain illustre le premier cas par l'exemple des hommes luxurieux : au lieu d'entendre la raison, leur volonté suit davantage l'appétit sensitif, sans que, du reste, elle soit obligée de le faire¹¹. Pour expliquer le second cas, Duns Scot évoque les frénétiques et les somnambules : leur imagination, affectée par l'influence céleste, est la cause du dysfonctionnement de leur intellect ; à son tour, ce dernier dérouté la volonté, en faisant agir ces gens malades d'une façon désordonnée¹². En somme, les conséquences de l'action des corps supérieurs sur l'intellect sont considérées comme plus graves. Comme le résume, au début des années 1310, le franciscain Hugues de Novocastro, c'est de cette façon que les astres peuvent priver l'homme de tout usage du libre arbitre : l'activité de ce dernier est *nécessairement* empêchée par la lésion de l'intellect, qui

⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, I^a, qu. 115, art. 4, co, p. 536 : « Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt ; in quantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis, unde turbata vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum ».

¹⁰ Par exemple, *ibid.*, I^a-II^{ae}, qu. 9, art. 1, co, p. 600 : « Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum ».

¹¹ Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio II, dist. 4-44*, dans *idem, Opera omnia*, vol. 8, éd. B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 2001 (dorénavant *Ordinatio*), dist. 14, qu. 3, p. 673 : « In nullo tamen necessitatur absolute voluntas propter hoc, sed ex sua libertate potest contrarie, et propter istam pronitatem ad sequendum appetitum sensitivum contra dictamen rationis, quam causant corpora caelestia, accidit frequenter astrologos vere praenosticare de moribus hominum, puta, quod erunt luxuriosi, [...] non quod ita eveniat necessario, [...] si homo vellet magis sequi per voluntatem legem rationis quam sensus ».

¹² *Ibid.* : « [...] deordinatur intellectus, ut puta in phreneticis et lunaticis, in quibus est imaginatio confusa, et etiam quoad hoc potest esse causa deordinationis in voluntate ».

se produit à cause d'une influence céleste néfaste sur les facultés sensibles. En revanche, il ne s'agit pas d'un obstacle nécessaire, quand les corps célestes troublent l'appétit sensible : le libre arbitre persiste, car, étant aidée par un intellect sain, la volonté reste capable d'écarter la tentation et de faire un bon choix¹³.

2- Une concession faite aux astrologues ?

Bien que la perturbation, dérèglement de l'intellect produit par les astres, soit un exemple très éloquent de l'influence céleste sur le libre arbitre, l'autre cas de figure est plus souvent cité dans les textes médiévaux : les théologiens médiévaux parlent davantage de la volonté qui ne domine pas les passions corporelles, réveillées par le ciel. Cet aspect de la théorie de l'*inclinatio* se révèle particulièrement important dans la polémique contre les astrologues. D'un côté, il permet d'expliquer la véracité des pronostics astrologiques : tous les théologiens reconnaissent que la plupart des hommes vivent comme les animaux, en agissant selon leur appétit sensible ; or, les altérations de ce dernier, causées par l'influence céleste, peuvent être prédites grâce à une observation attentive du ciel. D'un autre côté, la théorie de l'*inclinatio* ne met pas en cause la liberté humaine : la volonté n'est pas contrainte de se soumettre aux désirs corporels ; c'est pourquoi les théologiens rappellent que, selon l'adage célèbre du pseudo-Ptolémée, « l'homme sage domine les astres ». C'est la raison pour laquelle les jugements astrologiques ne peuvent pas être absolument exacts et restent seulement conjecturaux¹⁴.

Cependant, selon l'opinion commune des auteurs médiévaux, les sages dominant les astres sont extrêmement peu nombreux. D'une part, cela a donné une sorte de légitimité aux pronostics collectifs. Comme le formule à la fin du XIII^e siècle, le franciscain Jean d'Erfurt, « les astrologues [...] se trompent toujours en ce qui concerne les hommes bons, qui ne suivent pas les passions ; [...] ainsi, ils se trompent souvent, en prédisant les actes particuliers d'une personne, mais ils se trompent moins souvent en prédisant les actes d'un peuple, puisque la majeure partie du peuple suit les passions et les affections naturelles »¹⁵. D'autre part, les pronostics individuels ont aussi acquis une certaine fiabilité : un astrologue rencontre rarement un homme vertueux, maître de ces passions et donc libre de l'influence

¹³ Hugo de Novocastro, *Super Sententias*, II, dist. 14, qu. 4, ms. Paris, BnF, lat. 15865, f. 68va : « [...] Intellectus et voluntas in agendo dependunt ex sensu et appetitu sensitivo aliquo modo necessario, aliquo modo non necessario, quantum ad hoc, quia potest esse talis dispositio in viribus sensitivis, ex qua necessario impediatur actio intellectus et voluntatis, ut patet in freneticis et lunaticis. [...] Si tamen homo sit in tali dispositione, quod possit habere iudicium intellectus, non necessario sequitur inclinationem appetitus inferioris, sed potest in oppositum ».

¹⁴ Par exemple, Thomas de Aquino, *Super Sent.*, II, dist. 25, qu. 1, art. 2, ad 5, p. 650 : « Ad quantum dicendum, quod motus caelestis se habet ad liberum arbitrium sicut inclinans ad aliquid agendum, in quantum ex impressione corporis caelestis relinquitur aliqua dispositio in corpore, secundum quam anima efficitur prona ad hanc actionem vel illam [...] ; et hoc modo possunt astrologi praenuntiare aliquid ex his quae ex libero arbitrio dependent, conjecturaliter, et non per certitudinem scientiae, quia virtutem coactivam sufficienter super libero arbitrio non habent corpora caelestia. Unde etiam Ptolomeus dicit, in *Centiloquio*, propos. 5, quod homo sapiens dominatur astris ». D'autres exemples peuvent facilement être évoqués. Sur les sources de cet adage, absent du *Centiloquium* pseudo-ptoléméen, et sur son interprétation, voir J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XI^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 220-222, p. 228-229.

¹⁵ Iohannes Erfurdensis, *Super Sententias*, II, dist. 14, qu. 9, ms. Lüneburg, Ratsbücherei, theol. 2^o 20, f. 112va : « [...] astrologi [...] de bonis qui secuntur non passiones semper decipiuntur [...] ; unde in actibus particularibus unius persone sepe decipiuntur, sed in actibus unius gentis non ita decipiuntur, quia maior pars gentis sequitur passiones et affectiones naturales ».

céleste. Ainsi, quand Duns Scot remarque que les astrologues devinent souvent les vices des gens, en étudiant la constellation de leur naissance, il parle des horoscopes personnels : selon le Docteur Subtil, ces prédictions sont souvent justes, car, d'après l'Écclésiaste, « les pervers sont difficilement corrigibles, et le nombre des sots est infini »¹⁶.

Dans ces raisonnements sur les rapports entre l'âme humaine et les corps supérieurs, l'influence céleste se présente comme un facteur négatif : sous l'emprise du ciel, les hommes s'adonnent à des péchés ; une vie bien ordonnée est possible pour ceux qui ont « vaincu » les astres. Cette version de la théorie de l'*inclinatio* est la plus fréquente, mais est-elle unique ? Les bons actes peuvent-ils aussi être expliqués par l'influence céleste ? Inversement, les péchés sont-ils toujours prévisibles par les astrologues ? Quelques textes témoignent que la théorie de l'*inclinatio* peut être exposée de cette façon renversée.

Les astres au service de l'homme ?

Bien que dans les écrits théologiques l'influence céleste soit très souvent associée à des passions et des actes fort reprehensibles, certains auteurs admettent que les astres sont capables de faire agir pour un bien. Cette idée est surtout liée aux réflexions autour d'un texte précis : le *Liber de bona fortuna*. Composé d'extraits tirés des *Magna moralia* et de l'*Éthique à Eudème* d'Aristote, ce traité cherche à expliquer les causes pour lesquelles certaines personnes sont plus chanceuses que les autres et reçoivent un bonheur d'une façon inattendue. Le phénomène énigmatique de la bonne fortune, décrit dans cet ouvrage, a aussi intrigué plusieurs théologiens médiévaux, dont Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Henri de Gand ou Jean Duns Scot¹⁷. Parmi les solutions formulées, l'une est conforme à la théorie de l'*inclinatio* : elle consiste à supposer l'existence d'une influence céleste particulière qui guiderait l'homme vers un bon choix. Telle est, notamment, la position défendue par Thomas d'Aquin dans la *Summa contra Gentiles* et par Jean Duns Scot dans les *Quaestiones quodlibetales*. Les deux théologiens attribuent au pouvoir des astres les faits du hasard : ils citent l'exemple classique d'un homme qui, en creusant la terre, trouve un trésor sans s'y attendre¹⁸. C'est aussi par l'influence des corps supérieurs qu'ils expliquent, pour ainsi dire, les cas de réussite professionnelle : la chance qui accompagne certains

¹⁶ Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 14, qu. 3, p. 673 : « [...] accidit frequenter Astrologos vere praenosticare de moribus hominum, puta, quod erunt luxuriosi, vel per huiusmodi constellationes nativitatibus, non quod ita eveniat necessario, sed [...] Eccl. 1 : "Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus" ». Cf. Qo. 1, 15.

¹⁷ V. Cordonier, « Noblesse et bon naturel chez les lecteurs du *Liber de bona fortuna* de Thomas d'Aquin à Duns Scot : histoire d'un rapprochement », dans A. Palazzo, F. Bonini, A. Colli (éd.), *La nobiltà nel pensiero medievale*, Fribourg, Academic Press, 2016, p. 99-134, surtout p. 109-113, p. 130-132.

¹⁸ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, dans *idem, Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, vol. 14, Rome, Typis Riccardi Garroni, 1926, III, cap. 92, n. 2, p. 279, col. 1-2 : « Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem : sicut cum aliquis, fodiens in agro, invenit thesaurum, quem non quaerebat. [...] potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum » ; Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, dans *idem, Opera omnia*, vol. 26, Paris, Vivès, 1894, qu. 21, p. 338 : « Non invenio aliquid intrinsecum in homine, propter quod debeat dici bene fortunatus isto modo, sed hoc accidit sibi ex concursu causarum extrinsecarum [...], sicut si aurum sit ibi, et aliquis intendens fodere, ipsum inveniat, hoc est ex concursu causarum extrinsecarum ».

médecins dans la lutte contre les maladies ou certains guerriers aux combats peut avoir des causes célestes¹⁹. En agissant sur le corps humain, les planètes et les étoiles inclinent l'homme à exercer une activité qui l'amènera à l'acquisition d'un bien imprévu, telle la découverte d'une richesse cachée ou un fréquent succès dans une entreprise²⁰.

Si les corps célestes peuvent amener l'homme à un acte précis qui lui sera profitable, ne pourraient-ils pas, en créant une disposition particulière dans son corps, le pousser vers les actes méritoires ? Ni Thomas d'Aquin ni Duns Scot ne font de telles suppositions : ils parlent des cas où, grâce au ciel, l'homme acquiert un bénéfice et non des cas où, assisté par les astres, l'homme vit une amélioration morale quelconque. Cependant, il serait faux de prétendre que cette idée est complètement absente des textes médiévaux : simplement, il ne s'agit pas d'une théorie bien articulée, mais plutôt de remarques éparpillées et d'allusions. Cela est compréhensible : si l'une des causes pour lesquelles l'homme évite les péchés est une influence céleste apaisant les passions dans son corps, les mérites de l'homme semblent diminuer. Certes, cela ne signifie pas encore que les astres prédéterminent certains individus au salut : comme la cause principale du comportement vertueux est la libre volonté humaine et non la position des corps célestes, l'homme gagne le Paradis par ses efforts et par la grâce divine. Il reste donc possible de dire que l'influence céleste favorise parfois les actes méritoires ; mais, gardant à l'égard de cette thèse une certaine appréhension, les théologiens n'insistent pas sur elle et l'exposent assez brièvement.

En somme, il est relativement rare que les théologiens parlent d'une influence céleste qui aide à mener une vie louable. Quelques cas isolés peuvent, malgré tout, être trouvés dans les commentaires des *Sentences*, notamment, dans les distinctions 14-15 du livre II, consacrées à la création des corps supérieurs et, en particulier, aux rapports entre le ciel et le libre arbitre. L'exemple le plus fréquent est celui des hommes ayant des tempéraments différents, en fonction d'une humeur prédominante dans le corps : les sanguins, les mélancoliques, les colériques et les flegmatiques. À chacune de ces catégories de gens, sont propres des qualités différentes : les colériques sont souvent nerveux, tandis que les flegmatiques sont paresseux. Or, le mouvement des humeurs dépend de l'influence céleste ; elle peut donc être considérée comme une cause lointaine des mœurs humaines. Bien évidemment, les hommes ne

¹⁹ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 92, n. 8, p. 281, col. 1 : « Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione caelestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus corporalibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando » ; Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, qu. 21, p. 337 : « Ut in pluribus potest aliquis esse bene fortunatus, et hoc aliquando, quantum ad bona similia conjuncta similibus propositis, ut quand evenit victoria conjuncta voluntati bellandi ».

²⁰ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 92, n. 3, p. 280, col. 1 : « Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. Et ideo ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene naturatus vel male: secundum quem modum philosophus dicit, in *Magnis moralibus*, quod bene fortunatum est esse bene naturatum » ; Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, qu. 21, p. 343 : « [...] aliquid est in homine, ad quod causalitas caeli non potest se extendere, sicut est volitio, nisi occasionaliter movendo appetitum sensitivum, secundum cuius inclinationem apta est voluntas inclinari ; caelum ergo, quia non potest volitionem attingere, nec etiam causas ad eius causationem coniungere, ideo aliquid est in homine ad quod caeli causalitas non potest attingere. Et si diceretur, et forte verum est, quod nullus effectus fortuitus est in voluntate, et coniunctus volitioni per accidens, sed tamen causalitas caeli ad omnia alia se extendit, et sic non oportet aliam causam extrinsecam ponere, nisi caelum, et intelligentiam moventem caelum, et Deum moventem mediate ».

sont pas obligés de correspondre à leur complexion physique et peuvent la surmonter grâce à la force de leur âme : tous les colériques ne sont pas irascibles, et certains mélancoliques sont généreux au lieu d'être envieux. À première vue, il s'agit de nouveau de la théorie de l'*inclinatio* dans sa version classique : les corps célestes réveillent les passions condamnables, mais « l'homme sage domine les astres ». En effet, c'est cette idée que veulent mettre en avant les commentateurs des *Sentences*, en parlant des tempéraments. Cependant, il ne faut pas manquer un élément important de ces raisonnements : les tempéraments expliquent non seulement les défauts, mais aussi les vertus. Ainsi, en énumérant les différentes qualités liées à telle ou telle humeur, les commentateurs affirment que les sanguins sont généreux : autrement dit, dans certains cas, le comportement méritoire peut être dû à la complexion même, laquelle est en partie définie par l'action des corps supérieurs. En postulant l'existence des gens dont les actes méritoires doivent à leur complexion même, les théologiens reconnaissent un rôle positif de l'influence céleste, même si, dans les extraits en question, cela n'est pas formulé d'une façon suffisamment explicite²¹.

Pour citer des exemples plus éloquents, il convient de mentionner le commentaire des *Sentences* de Jean de Baconthorpe, bachelier sententiaire à l'université de Paris dans les années 1319-1320²². Critique fervent de l'astrologie, ce théologien carme consacre à sa réfutation l'une des questions dans le prologue du livre IV du commentaire²³. Tout en attaquant les pronostiqueurs, Jean Baconthorpe reconnaît l'existence de l'influence céleste sur le corps humain et expose la théorie de l'*inclinatio* ; or, sa manière de la présenter semble peu habituelle. Ainsi, le commentateur carme affirme que les intelligences motrices des corps célestes créent, par l'intermédiaire de ces derniers, des dispositions particulières dans le corps humain ; par conséquent, explique-t-il, le corps devient « un instrument apte ou inapte aux futures opérations de l'âme, vicieuses ou vertueuses, et à la prudence ou l'imprudence dans l'acquisition des richesses et des honneurs et des choses semblables ou à leur manque »²⁴. L'évocation des richesses et

²¹ Bonaventura, *Super Sent.*, II, dist. 14, pars 2, art. 2, qu. 3, p. 363 : « Si autem dicatur, mores hominum a dispositionibus siderum variari dispositive et contingenter, sic potest habere veritatem, quia nec rationi nec fidei repugnat. [...] Ut plurimum enim anima complexionem corporis imitatur; unde cholericus sunt iracundi, et sanguinei sunt benigni, et melancholici sunt lividi, flegmatici pigri. Hoc autem non est necessario; anima enim dominatur suo corpori, maxime quando est adiuta per gratiam. Multos enim videmus cholericos mansuetos, et melancholicos benignos. Quoniam igitur virtus corporum caelestium operatur ad mixtionem et qualitatem complexionum, hinc est, quod per consequens operatur quodam modo ad qualitatem morum » ; Alexander ab Alexandria, *Super Sententias*, II, dist. 14, pars 2, qu. 2, art. 2, ms. Assise, Biblioteca del Sacro Convento, 124, f. 75vb-76ra : « Si autem questio intelligatur secundo modo, ut mores hominum varientur a dispositionibus syderum dispositive et contingenter, sic habet veritatem, cum enim anima imitetur corporis complexionem, quantum ad mores et affectiones [...]. Unde videmus quod ut plurimum colerici sunt iracundi, sanguinei benigni, melancholici invidi, flegmatici pigni. Hoc autem non est necesse, quia anima dominatur suo corpori maxime quando est adiuta per gratiam. Multos enim videmus colericos mansuetos et melancholicos benignos ». D'autres commentaires des *Sentences*, inspirés par celui de Bonaventure, pourraient être évoqués.

²² Sur cet auteur, voir, par exemple, J. Etwiler, « John Baconthorpe, "Prince of the Averroists" ? », *Franciscan Studies*, 36, 1976, p. 148-176 ; S. Nolan, « John Baconthorpe », dans H. Landerlund (éd.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy : Philosophy Between 500 and 1500*, vol. 1, Dordrecht, Springer, 2011, p. 594-597.

²³ Iohannes Baconis, *Quaestiones in quattuor libros Sententiarum et Quodlibetales*, Crémone, Apud Marcum Antonium Belpierum, 1618 (dorénavant *Super Sent.*), IV, prologus, qu. 9, art. 2, p. 257b : « Utrum astronomia sit mala ».

²⁴ Iohannes Baconis, *Super Sent.*, IV, prologus, qu. 9, art. 2, p. 260a : [...] intelligentiae moventes orbis disponunt corpus nostrum, ut sit aptum vel ineptum instrumentum ad futuras operationes animae, viciosas vel virtuosas et ad prudentiam vel imprudentiam acquirendi divicias et honores, et similia vel ad hiis carendum ».

des honneurs est probablement un écho des réflexions autour du *Liber de bona fortuna*, mais l'autre partie de cette citation est plus originale : d'après Jean Baconthorpe, certaines personnes sont vertueuses et moins enclines au péché grâce à leur nature corporelle formée par les astres. Bien évidemment, le théologien ajoute plus bas une remarque prudente : doté du libre arbitre, l'homme reste responsable de ses bonnes et mauvaises mœurs, ainsi que de ses récompenses et de ses misères²⁵. Cependant, de ses raisonnements s'ensuit que, lorsqu'ils sont nés ou conçus sous une bonne constellation, les hommes sont prédisposés à faire des actes méritoires ; en tout cas, cette idée n'est rejetée nulle part.

Enfin, une conception particulière de l'influence céleste aidant la volonté humaine à faire un bon choix est exposée, dans les années 1300-1320, dans les différentes versions du commentaire des *Sentences* de Durand de Saint-Pourçain. En cherchant à définir les limites du pouvoir des corps supérieurs, ce théologien dominicain propose une classification très élaborée des différents types de causalité. En ce qui concerne l'influence céleste sur l'âme humaine, elle peut être définie, selon Durand, de deux façons : soit elle est un empêchement indirect aux actes du libre arbitre, soit elle est leur cause *per accidens*, celle qui retire les obstacles pour la volonté (*causa removens prohibens*²⁶). En expliquant ces deux cas de figure, le commentateur met en avant l'exemple des troubles de l'intellect, dus au dysfonctionnement des facultés du cerveau (en particulier, celui de l'imagination). Une lésion des vertus sensibles empêche l'intellect de raisonner correctement ; n'ayant pas à sa disposition un jugement fourni par l'intellect, la volonté est désorientée : voilà pourquoi il est impossible de dire que les frénétiques et d'autres malades mentaux choisissent librement. Une telle entrave du libre arbitre peut avoir pour cause l'action des corps célestes : les astres peuvent endommager les sens internes, en agissant sur le corps humain. Or, après avoir présenté cette modalité de l'influence céleste (dont il a sans doute emprunté la description à la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin), Durand remarque qu'une situation inverse est aussi possible : les corps supérieurs peuvent aussi être les causes d'une guérison de ces malades ou, du moins, d'une amélioration temporaire de leur état. En contribuant au rétablissement d'une activité normale des facultés du cerveau, les astres détruisent les obstacles pour le libre arbitre ; ils sont donc les causes de ses actes *per accidens*, les causes *removens prohibens*²⁷. Cela ne garantit pas encore que

²⁵ Iohannes Baconis, *Super Sent.*, IV, *prologus*, qu. 9, art. 2, p. 260a-260b : « Secundo ostendo, quod illud fatum naturale dispositivum non inducit necessitatem operibus animae [...] Ergo stat, quod fatum disponit nos ad futuros eventus, et tamen, quod mores nostri et acquisitio divitiarum et honorum et huiusmodi sunt ab electione nostra et prudentia et pari ratione vitia et miseria ».

²⁶ Ce terme provient de la *Physique* d'Aristote. Le philosophe illustre ce type de causalité avec l'exemple de quelqu'un qui retire une colonne soutenant un corps lourd. En l'absence de la colonne, ce corps tombe : la cause *per se* de sa chute est sa pesanteur, mais la cause *per accidens* est celui qui retire la colonne. Aristote, *Physique*, VIII, 4, 255b13-30 ; cf. Durandus de Sancto-Porciano, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, Lyon, apud G. Rovillium, 1563 (dorénavant *Super Sent.* (réd. 3)), II, dist. 15, qu. 2, f. 135ra : « [...] est aliquid quod habet causalitatem super motum gravis non per se, sed per accidens, sicut removens prohibens (puta tollens columnam gravi suppositam prohibentem grave descendere deorsum) dicitur movere ipsum ». Nous citons la troisième et dernière rédaction du commentaire de Durand, achevée vers la fin des années 1320. Cependant, nous tenons à faire remarquer que, dans les deux autres rédactions, la position de Durand est quasiment la même. *Idem*, *Super Sententias* (réd. 1), II, dist. 15, qu. 2, ms. Vatican, BAV, Chig.B.VIII.135, f. 185rb ; *idem*, *Super Sententias* (réd. 2), II, dist. 15, qu. 2, ms. Paris, BnF, lat. 12330, f. 71vb.

²⁷ Durandus de Sancto-Porciano, *Super Sent* (réd. 3), II, dist. 15, qu. 2, f. 135rb : « Videndum ergo utrum liberum arbitrium possit impediri per actionem corporis caelestis indirecte. [...] Patet quod sic, quia omne quod fit per solam alterationem corporis subiacet actioni corporis caelestis [...]. Sed impedimentum electionis voluntatis per absentiam

l'homme fera des actes méritoires sous cette influence céleste particulière, mais, du moins, elle rend de tels actes possibles. Cette idée est développée dans les mêmes années chez le confrère de Durand, Pierre de la Palud. Ce dernier souligne que les actes des malades mentaux ne sont ni des mérites ni des péchés, car, à cause d'une influence céleste affectant les sens, ces gens n'ont pas l'usage du libre arbitre. Ainsi, explique Pierre de la Palud, un homme furieux tuant quelqu'un n'est pas coupable, à condition qu'il se repente après avoir retrouvé sa conscience. Au demeurant, ce point de vue du théologien dominicain correspond à la législation pontificale de l'époque : selon les constitutions de Clément V, rédigées en 1312 et promulguées en 1317, déjà sous Jean XXII, « si le furieux ou l'enfant ou le dormeur mutilé ou tue un homme, il n'encourt de ce fait aucune irrégularité »²⁸. Cependant, le ciel peut également rendre à l'homme sa capacité de raisonner et de choisir. Ainsi, selon Pierre de la Palud, les somnambules ont des phases de lucidité sous certaines constellations²⁹ ; il s'agit sans doute des périodes où la lune, responsable de leur maladie, est absente de l'horizon ou des périodes où son influence est contrebalancée par celle d'une autre planète.

Ce ne sont pas seulement les malades mentaux qui subissent, selon Durand de Saint-Pourçain, cette influence céleste double, tantôt immobilisant leur libre arbitre, tantôt le libérant. Le raisonnement de ce théologien sur le pouvoir des corps supérieurs se termine par une remarque d'une portée plus générale, concernant les gens sains d'esprit et leurs passions : quand le corps humain est réchauffé par l'influence céleste, « les plaisirs de Vénus » (*venerea*) paraissent plus désirables, tandis que, quand le corps est refroidi, ces choses deviennent moins attirantes³⁰. Durand ne s'attarde pas sur cet exemple, mais son idée est claire : une influence céleste « réchauffante » meut l'appétit sensitif et, par son biais, empêche les

obiecti fit per solam alterationem corporis, ut patet in profundo somno, in quo ligatis plene viribus sensitivis ministrantibus intellectum, circa suum obiectum intellectus non potest deliberare, nec voluntas eligere, et hoc modo impeditur omnino ratio a deliberatione et voluntas ab electione. Alio autem modo impediuntur non totaliter, sed solum a debito actu ratio quidem a congrua deliberatione et voluntas a debita electione quod fit per alterationem non ligantem ex toto vires sensitivas, sed immutantem eas a debita dispositione, sicut est in frenesi et similibus infirmitatibus, in quibus non potest esse nec plena deliberatio, nec libera electio, quia ratio non potest plene considerare circumstantias rerum, propter motum et turbationem fantasie [...]. Sic igitur patet quod caelum habet causalitatem super liberum arbitrium impediendo actum eius indirecte per impedimentum virium sensitivarum. Et per idem patet quod habet causalitatem super ipsum causando actum eius ut removens prohibens, quia sicut viris [sensitivae] ligantur vel laeduntur per alterationem somni vel infirmitatis, sic solvuntur vel curantur per contrariam alterationem ». Cf. *idem*, *Super Sent.* (réd. 1), II, dist. 15, qu. 2, ms. Vatican, BAV, Chigi.B.VIII.135, f. 185va-185vb ; *idem*, *Super Sent.* (réd. 2), II, dist. 15, qu. 2, ms. Paris, BnF, lat. 12330, f. 72ra.

²⁸ *Clementis papae V Constitutiones*, dans *Corpus Juris Canonici*, vol. 2, Leipzig, Ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1881, V, tit. 4, cap. 1, col. 1184 : « De homicidio voluntario vel casuali. Clemens V in concilio Viennensi. Si furiosus, aut infans seu dormiens hominem mutillet vel occidat : nullam ex hoc irregularitatem incurrit ». Traduction d'Alain Boureau : A. Boureau, « La redécouverte de l'autonomie du corps : l'émergence du somnambule (XII^e-XIV^e s.) », *Micrologus*, 1, 1993 (*I discorsi dei corpi. Discourses of the Body*), p. 27-42, ici p. 30. Sur le somnambulisme dans le droit et la scolastique cf. *idem*, « Pierre de Jean Olivi et le semi-dormeur. Une élaboration médiévale de l'activité inconsciente », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 48, 1993, p. 231-238 ; *idem*, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 191-193, 200-203.

²⁹ Petrus de Palude, *Super Sententias*, II, dist. 15, art. 3, ms. Paris, bibliothèque Mazarine, 899, f. 117ra : « Potest autem removeri per influentiam corporis celestis, sicut patet in lunaticis habentibus lucida intervalla, unde tunc celum facit ad intelligere et eligere per accidens removendo prohibens ».

³⁰ Durandus de Sancto-Porciano, *Super Sent.* (réd. 3), II, dist. 15, qu. 2, f. 135rb : « [...] per alterationem factam circa corpus nostrum, aliquid apparet magis vel minus bonum, sicut calefacto corpore venerea apparent delectabiliora, frigeffecto autem minus, ergo, per alterationem factam circa nos a corpore caelesti potest voluntas plus vel minus moveri » ; *idem*, *Super Sent.* (réd. 1), II, dist. 15, qu. 2, ms. Vatican, BAV, Chigi.B.VIII.135, f. 185va ; *idem*, *Super Sent.* (réd. 2), II, dist. 15, qu. 2, ms. Paris, BnF, lat. 12330, f. 72ra.

actes du libre arbitre ; au contraire, une influence céleste « refroidissante » apaise l'appétit sensitif et ainsi retire les entraves empêchant la volonté de faire un choix bon et libre. Dans le premier cas, les corps célestes inclinent l'homme vers le péché (ne lui retirant cependant pas sa capacité à résister) ; dans le second, ils l'aident à redevenir le maître de son libre arbitre.

Un homme vicieux domine-t-il les astres ?

Les extraits des œuvres théologiques cités plus haut révèlent que, selon certains auteurs, « l'homme sage » est soutenu dans ses actes méritoires par une influence céleste. En toute logique, une question inverse se pose : dans quelle mesure les astres régissent-ils la vie des gens qui ont l'habitude de suivre leur appétit sensitif au lieu de faire l'usage de leur libre arbitre ? Des raisonnements des théologiens sur ce sujet s'ensuit que, si ces gens ne trouvent pas de force pour résister à leurs passions, ils deviennent assujettis aux corps supérieurs. Mais dire que leur destin est quasiment écrit dans le ciel, cela ne serait-il pas accorder une confiance trop grande aux astrologues ?

En mettant en doute dans son *Hexaemeron* les fondements de l'astrologie, Robert Grosseteste explique comment interagissent l'âme et le corps d'un homme. Non seulement le corps, altéré par l'influence céleste, meut l'âme vers des actes donnés, mais aussi l'âme, à son tour, produit des changements dans le corps. Conformément aux théories médicales de l'époque, Grosseteste explique comment se déroulent ces processus : certaines planètes, comme Mars ou Saturne, enflamment ou compriment le sang, ce qui fait ressentir à l'âme humaine la colère ou la tristesse ; or, une âme bien ordonnée résiste à ses effets et apaise le sang, ce qui permet à l'homme d'éviter des passions³¹. Or, après cette défense de la liberté d'un homme vertueux face au pouvoir des astres – un procédé très fréquent dans la polémique anti-astrologique – Grosseteste fait une remarque moins attendue : la colère ou la tristesse proviennent souvent de l'esprit humain (*mens*) et non des corps célestes ; l'âme immodérée perturbe le sang, en provoquant ainsi une irritation, plus que ne le fait l'influence de Mars³². Voilà pourquoi, conclut Robert Grosseteste, les pronostics des astrologues n'ont que peu de crédibilité : parmi

³¹ Sur ces explications de Grosseteste dans le contexte des théories médicales de l'époque, cf. D. Jacquart, « Medicine in Some Thirteenth-Century Biblical Commentaries, with a Flashback on Augustine's *De genesi ad litteram* », dans G. Manning, C. Klestinec (éd.), *Professors, Physicians and Practices in the History of Medicine. Essays in Honor of Nancy Siraisi*, Cham, Springer, 2017, p. 2-28, ici p. 9-13.

³² Robertus Grosseteste, *Hexaemeron*, V, X, 4, p. 168 : « Sed etiam istis dicendum est, quod corpus humanum velud duobus subiacet motoribus. Recipit enim multas passiones et impressiones a sideribus, et recipit etiam motus et impressiones ab anime proprie actionibus. Et cum anima secundum vim rationabilem subiecta est Deo, potens est secundum eadem vim imperare virtutibus inferioribus, et potentior est in afficiendo corpus proprium quam sint corpora celestia. Unde quantumcumque moveat saturnus vel mars corpus, sive hic sanguinem constringendo sive ille sanguinem accendendo, ut proveniat tristitia vel ira in anima, plus potest ratio bene ordinata in contrarium operando, ut sit in anima gaudium et mansuetudo, et per hoc nulla aut parva et imminuta sit in sanguine et corporeis spiritibus ab accione saturni vel martis constrictio vel inflammatio. Plus enim potest vera animi mansuetudo in temperantiam et quietationem sanguinis et spirituum quam possit aliqua vis marcialis in eorundem perturbationem : et plus potest verum gaudium in dilatacionem sanguinis et spirituum quam possit saturnus in eorum constrictionem. Quod facile patere potest ex contrario quia videmus quod tristitia vel ira mentis plus et magis subito immutat et contringit vel perturbat et inflamat sanguinem et spiritus quam faciat aliqua siderum et aeris vel alterius corporis continentis accio ».

les horoscopes, ni ceux qui concernent les hommes dominant les vices, ni ceux qui portent sur les hommes dont l'âme se fait prisonnière des passions inférieures ne sont fiables³³.

Potentiellement, ce raisonnement de Grosseteste est un argument très efficace contre les astrologues : l'homme est imprévisible même dans ses péchés, car ceux-ci ne s'expliquent pas seulement par une position des planètes et des étoiles sur la voûte céleste. Les théologiens oxoniens Richard Fishacre et Richard Rufus reproduisent tous les deux cette démonstration dans leur commentaire des *Sentences*³⁴. Cependant, ces textes représentent plutôt des cas isolés ; nous ne trouvons pas de réflexions similaires dans d'autres écrits portant sur la réfutation des croyances astrologiques. Enfin, dans les années 1310, le dominicain Pierre de la Palud exprime une idée semblable à celle de Grosseteste : d'un côté, il l'approfondit, mais, de l'autre, il en indique les limites.

Comme cela est bien connu, une bonne partie du commentaire des *Sentences* de Pierre de la Palud est consacrée à la polémique contre son confrère Durand de Saint-Pourçain³⁵. Pierre de la Palud procède selon le même schéma presque dans chaque article du commentaire : il copie d'abord, mot-à-mot, la réponse de Durand ; ensuite, il la critique, point par point, argument après argument ; enfin, il formule sa propre solution. Il ne s'agit pas toujours de désaccords majeurs : Pierre de la Palud reproche davantage à son confrère la façon dont il prouve ses théories que leur contenu. C'est aussi le cas de l'article portant sur l'influence céleste et le libre arbitre. En y condamnant le fatalisme astral, Durand doit réfuter un certain nombre d'arguments en faveur de cette conception : ainsi, il répond à la question de savoir pourquoi les astrologues arrivent à prévoir les futurs événements, tels que les guerres. Il donne une réponse habituelle : comme la plupart de l'humanité agit selon l'appétit sensitif, contrôlé par l'influence céleste, les pronostics collectifs sont souvent corrects ; en revanche, les actes des hommes vertueux restent une énigme pour les astrologues³⁶. Pierre de la Palud ne peut pas, bien évidemment, contester ces propos de Durand. Cependant, dans sa volonté systématique d'indiquer une faille dans les raisonnements de son confrère, il trouve l'argument suivant :

³³ Robertus Grosseteste, *Hexaameron*, V, X, 4, p. 168 : « Quapropter cum non cadat sub astronomicum iudicium mens rationalis bene ordinata, nec cadet sub idem iudicium animus secundum inferiorum potenciarum passiones vel actus ; nec eiam corpus secundum affectiones corporales que possunt communiter et ex stellis et ex anime imprimi accionibus ».

³⁴ Richardus Fishacre, *Super Sent.*, dist. 14, qu. 10, p. 294 ; Richardus Rufus, *Super Sent.*, II, dist. 14, art. 9, ms. Oxford, Balliol College, 62, f. 136rb.

³⁵ Voir, par exemple, J. Koch, *Durandus de S. Porciano. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, Aschendorff, 1927, p. 22-25 ; J. Dunbanin, *A Hound of God : Pierre de la Palud and the Fourteenth Century Church*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 26-52 ; C. Schabel, R. Friedman, I. Balcoyiannopoulou, « Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourçain on Future Contingents », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 71, 2001, p. 183-300, ici p. 198-215.

³⁶ Durandus de Sancto-Porciano, *Super Sent.* (réd. 3), II, dist. 15, qu. 2, f. 135rb : « Ad primum dicunt quidam, quod iudicium astrologorum de futuris pertinentibus ad liberum arbitrium non est certum, sed deficit in multis. Contingit tamen eos quandoque vera praedicere, quantum ad homines sequentes appetitum sensitivum, in quem imprimit corpus caeleste, mediante quo repraesentatur intellectui et voluntati suum obiectum sub ratione boni vel melioris, quod tamen intellectus potest discutere et examinare et voluntas libere refutare, quod faciunt virtuosus, unde et astrologi dicunt quod vir sapiens dominabitur astris ». Cf. *idem*, *Super Sent.* (réd. 1), II, dist. 15, qu. 2, ms. Vatican, BAV, Chigi.B.VIII.135, f. 185va-185vb ; *idem*, *Super Sent.* (réd. 2), II, dist. 15, qu. 2, ms. Paris, BnF, lat. 12330, f. 72ra ; Petrus de Palude, *Super Sent.*, II, dist. 15, qu. 2, ms. Paris, bibliothèque Mazarine, 899, f. 118ra.

Mais contre cela on peut objecter que l'homme évite la guerre future non seulement pour un bien spirituel, mais, comme cela arrive dans la plupart des cas, pour un bien sensible, par exemple, par la peur de la mort ou des blessures ou de la perte des choses, ou pour un autre bien sensible, par exemple, par le désir du repos ou de l'inertie et ainsi de suite ; et ainsi on peut raisonner au sujet de tous les événements futurs dépendant du libre arbitre. Même l'homme suivant les passions peut se retirer de telles choses, de la même façon qu'il est attiré par elles ; et voilà pourquoi il ne semble pas que les jugements astrologiques qui concernent les hommes agissant selon leurs sens s'avèrent plus justes que ceux qui concernent d'autres sortes de gens³⁷.

Ce ne sont donc pas seulement les « hommes sages » qui échappent au pouvoir des cieux, mais aussi les gens vivant selon les passions. Ainsi, un astrologue qui prédit qu'un l'homme éprouvera de la colère à cause de l'influence céleste et ira faire la guerre peut se tromper. L'homme en question peut également chercher à éviter le combat, non parce qu'il voudra mener une vie plus vertueuse et dominer son appétit sensitif, mais parce qu'une autre passion, à savoir, la peur de la mort, inclinera son libre arbitre à fuir le champ de bataille. Par conséquent, selon Pierre de la Palud, un astrologue ne pourrait pas savoir laquelle de deux passions, la colère ou la peur, l'emportera chez un homme précis.

En quelque sorte, bien que les passions de l'homme nuisent à son âme, elles la libèrent du pouvoir des corps célestes. Néanmoins, après avoir formulé cet argument fort utile pour désarçonner les astrologues, Pierre de la Palud reconnaît que son raisonnement n'est pas sans défaut :

Mais à cette objection on dirait que l'homme voit par le jugement des astres quel astre domine à tel moment et dans tel climat, et la vertu de l'astre inclinant à la colère ou à l'avarice et ainsi de suite ; et, par conséquent, concernant ceux qui sont liés par leurs passions, il sait que c'est cette passion qui domine les sens et non une autre ; par exemple, [il sait] que sous le pouvoir du Mars, l'emportent l'audace et la colère, et d'autres choses semblables³⁸.

En définitive, les causes de toutes les passions corporelles remontent à l'influence céleste ; un astrologue peut donc définir quelle passion est plus forte que les autres à un moment donné. En terminant ainsi son discours, Pierre de la Palud revient à une version plus classique de la théorie de l'*inclinatio*.

II - UTILISATION ET REFUTATION DE LA DOCTRINE L'*INCLINATIO* AUX XIV^e ET XV^e SIECLES (Nicolas WEILL-PAROT)

L'ébauche de la critique de l'inclination par Pierre de la Palud que les recherches de Maria Sorokina viennent de mettre en évidence, se retrouve, d'une certaine manière, au XIV^e siècle dans la critique de l'astrologie que fait Nicole Oresme, qui, comme cela est bien connu, est l'un des très rares auteurs médiévaux (avec Henri de Langenstein) à avoir attaqué cette « science » jusque dans ses

³⁷ Petrus de Palude, *Super Sent.*, II, dist. 15, qu. 2, ms. Paris, bibliothèque Mazarine, 899, f. 118ra-118rb : « Sed contra hoc videtur, quia a bello futuro non solum homo retrahitur propter bonum spirituale, sed ut in pluribus propter bonum sensible, puta propter timorem mortis vel vulnerum vel amissionis rerum vel propter bonum sensible, puta propter quietem et inertiā et huiusmodi, et similiter de omnibus futuris libero arbitrio subiectis. Potest homo etiam sequens passionem ita a talibus retrahi, sicut ad ea trahi propter quod videtur, quod nec quoad homines sensibus innitentes verificentur iudicia astrorum plusquam in aliis ».

³⁸ Petrus de Palude, *Super Sent.*, II, dist. 15, qu. 2, ms. Paris, bibliothèque Mazarine, 899, f. 118rb : « Sed ad istam instantiam dicitur quod per iudicium astrorum videt homo quod astrum dominatur in hoc tempore et tali climate et scit virtutem astri inclinantem ad iram vel avaritiam vel huiusmodi, et per consequens quam ad illos qui passionibus vincuntur scit, quod illa passio sensus tunc illic dominabitur et non alia, puta Marte dominante prevalebit audacia et ira, vel aliquid huiusmodi ».

fondements scientifiques, en soulignant notamment son incompatibilité avec les normes de la science aristotélicienne³⁹.

Dans sa *Quaestio contra divinatores horoscopios*, œuvre fondamentale de sa critique de l'astrologie, Oresme attaque frontalement la doctrine thomasiennne de l'*inclinatio*. En effet, dans la 24^e question, il demande comment expliquer que par sa nativité (son horoscope de naissance) Socrate (Sor) puisse tomber malade à un certain moment de sa vie ou partir à la guerre. Plusieurs questions se présentent. Oresme montre d'abord l'absurdité de supposer qu'une qualité demeure en Socrate depuis sa naissance pour expliquer une action précise, car alors cela conduirait à poser qu'en Socrate il y aurait des qualités de ce genre en nombre presque infini pour rendre compte des innombrables événements qui arrivent à Socrate au cours de sa vie. Reste l'hypothèse que cette qualité donne lieu à des dispositions différentes d'où découlent des maladies et autres événements. Or, écrit Oresme, « cela ne vaut pas, parce que Socrate parfois boit et mange et travaille etc. à partir de son libre arbitre et à l'encontre de son inclination naturelle ». Tous les hommes effectuent de nombreuses actions contre leur inclination naturelle. Même si l'on supposait que tous les événements naturels sont placés sous le gouvernement des astres, l'astrologie ne vaudrait rien, parce que les choses arrivent différemment dans la nature et dans l'homme. Oresme écrit alors :

Et c'est pourquoi saint Thomas a mal parlé en disant que les hommes suivent leur inclination ; je dis au contraire l'exact opposé. Ainsi, il est connu que les hommes boivent et mangent souvent sans appétit et s'unissent charnellement et travaillent et veillent etc. [sans désir]⁴⁰.

Oresme vise donc expressément la doctrine de l'inclination, défendue par Thomas d'Aquin. Par là même il sape les fondements d'une astrologie compatible avec le dogme chrétien. Il ne se trompe pas de cible. Dans l'esprit de Thomas d'Aquin, la doctrine de l'*inclinatio* était censée limiter la portée de l'influence céleste, mais elle était bel et bien devenue un instrument de justification au service des partisans de l'astrologie.

Cela est visible par exemple chez le cardinal Pierre d'Ailly. Ce défenseur tardif de l'astrologie s'engouffre dans la brèche de l'inclination, pour développer un vaste projet d'explication de l'histoire sainte et humaine grâce à la grille astrologique. L'itinéraire intellectuel de ce prélat est scindé en deux : avant 1410, il s'en tient globalement à une position thomiste et répète la doctrine de l'inclination dans un sens plutôt restrictif ; après 1410, il devient un fervent partisan de l'astrologie conjonctionniste, l'astrologie reposant sur la doctrine des grandes conjonctions censées rendre compte des événements majeurs de l'histoire⁴¹. Laura A. Smoller a jadis proposé d'expliquer ce changement d'attitude de Pierre

³⁹ Voir surtout : S. Caroti, « La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento », *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. (Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche)*, sér. 8, 23, 1979, p. 564-685.

⁴⁰ Nicole Oresme, *Quaestio contra divinatores horoscopios*, éd. S. Caroti, *Archives doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, 43, 1976, n. 24, p. 201-310 : « Et ideo male dicit beatus Thomas, scilicet quod homines insequuntur inclinationem suam, ymmo dico recte oppositum. Unde notum est quod homines sepissime bibunt et comedunt absque appetitu et coeunt et laborant et vigilant etc. ».

⁴¹ Pour l'étude de l'évolution de l'argumentation, je me permets de renvoyer à mon mémoire de DEA : *L'argumentation de Pierre d'Ailly face à l'astrologie : évolution d'une attitude*, sous la dir. de M. A. Vauchez, Paris, Université Paris X-Nanterre, 1992.

d'Ailly à l'égard de l'astrologie par ses préoccupations eschatologiques liées au Grand Schisme d'Occident. Les calculs astrologiques auraient persuadé Pierre d'Ailly que la fin du monde n'était pas si proche et que, par conséquent, il y avait un espoir de mettre fin au Grand Schisme, jusqu'alors pris comme signe patent de la fin des temps. L'astrologie devint donc pour lui un motif d'espoir et c'est pourquoi il s'y adonna avec passion⁴².

Son *Vigintiloquium de concordia astronomice veritatis cum theologia* entend comme son nom l'indique montrer l'accord entre la science des astres et la théologie. Il déplore pour commencer que certains aient abusé du nom d'astrologue et aient ainsi rendu l'astrologie suspecte aux yeux des théologiens. Il relève trois erreurs : le fatalisme astral, le mélange de l'astrologie avec des pratiques magiques, et l'insolence des astrologues qui prétendent se prononcer sur ce qui relève du libre arbitre ou de la toute-puissance de Dieu. Or ces erreurs, écrit Pierre d'Ailly, « ont été rejetées non seulement par les saints théologiens mais aussi par les vrais astrologues ». Et, à propos du fatalisme astral, il montre l'accord entre Augustin et Ptolémée, en citant l'adage pseudo-ptoléméen déjà mentionné plus haut par Maria Sorokina. Il ajoute :

Ainsi, la théologie et l'astrologie s'accordent pour affirmer que la constellation des astres se diversifie dans les choses inférieures en plusieurs effets et chez les hommes dispose à diverses mœurs et les incline par une disposition non absolument nécessaire et suffisante, mais éloignée et contingente⁴³.

La doctrine de l'*inclinatio* est expressément présentée comme le point d'accord entre la théologie et la vraie astrologie. Or Pierre d'Ailly pousse l'astrologie fort loin. Certes, il préfère les jugements généraux aux jugements individuels (c'est-à-dire aux nativités, aux élections et aux interrogations), car, à l'instar des autres théologiens, il estime les jugements individuels trop déterministes. Mais il lit l'histoire sainte et l'histoire humaine à la lumière de l'astrologie, tout en condamnant ceux qui outrepassent les limites de la nature et prétendent astrologiquement à la prophétie comme l'annonce de la naissance du Christ d'une vierge et son identité divine etc. ; en revanche pour tout ce qui a trait à la partie naturelle du Christ, l'astrologie peut confirmer la théologie⁴⁴. Dans la première *Apologetica defensio astronomice veritatis* – écrite contre Henri de Langenstein – il explique que de même que le Christ n'est pas venu abolir la loi de Moïse mais l'accomplir, de même il n'a voulu abolir la loi de la nature. En ce sens, dans sa

⁴² L. A. Smoller, *History, Prophecy and the Stars. The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*, Princeton N. J., Princeton University Press, 1994.

⁴³ Pierre d'Ailly, *Vigintiloquium de concordia astronomice veritatis cum theologia, verbum 3*, dans *idem, Imago mundi*, Louvain, ca.1483, sign. aa2r : « Concordant igitur theologia et astronomia quod astrorum constellatio variatur in inferioribus ad varios effectus et in hominibus ad varios mores disponit et inclinat non quidem dispositione simpliciter necessaria et sufficiente sed remota et contingente [...] ».

⁴⁴ *Ibid.*, sign. aa2v : « Cum huiusmodi divine prophetie plurimum sint de his futuris que vim nature et naturalis rationis investigationem excedunt sicut prophetia quod Christus nasciturus erat de virgine, quod futurus erat deus homo, quod iudicaturus erit vivos et mortuos, et sic de consimilibus ; de aliis autem que non excedunt nature fortassis non esset inutile theologiam cum astronomia concordare supernaturalem inspirationem per naturalem investigationem confirmando [...] ».

volonté d'assumer l'humanité, le Christ a été soumis pour sa vie mortelle à la condition naturelle des autres hommes et, à ce titre, aux influences astrales⁴⁵.

Sans mauvais jeu de mots, l'inclination est une pente glissante... Elle est instrumentalisée non seulement par les astrologues les plus déterminés, mais aussi par les partisans de la magie astrale. C'est ce qu'on lit chez Jérôme Torrella, ce médecin valencien, qui écrivit en 1496 pour le roi Ferdinand le Catholique un *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* cherchant à déterminer si l'utilisation des « images astrologiques » est scientifiquement fondée et licite. Les « images astrologiques » étaient censées être des talismans – des objets artificiels dotés de pouvoirs magiques, en particulier des sceaux – ne tirant leur pouvoir que de l'influence naturelle des astres et ne devant rien donc aux démons. Une « image astrologique » était, en somme, un talisman astrologique licite et scientifique. Ainsi, depuis Arnaud de Villeneuve, plusieurs médecins pensaient que le sceau du Lion fabriqué en or quand la constellation du Lion était dominante, était utile pour soulager des douleurs rénales⁴⁶.

Torrella entend limiter l'usage des talismans aux seuls buts thérapeutiques. Or dans sa démonstration, il est confronté au cas des images talismaniques pour conférer la bonne fortune. Son maître Pierleoni de Spolète y croyait fermement. Sans le citer, Torrella s'appuie sur le *De vita* de Ficin : le philosophe de Careggi se réfère lui-même au troisième livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin (III,92, §2). Il s'agit du passage – déjà mentionné plus haut – où Thomas explique que les corps célestes peuvent imprimer dans le corps humain une disposition telle qu'un individu soit incliné à faire de bons choix en dehors de son intention – on dit dans ce cas qu'il est favorisé par la fortune. Cela dérive directement de la doctrine de l'inclination. Torrella admet une telle théorie et, du reste, il met en avant ses deux frères médecins, tous deux favorisés par la fortune en raison de leur horoscope de naissance⁴⁷.

Mais alors comment ne pas en conclure que de telles dispositions sont aussi conférées, comme une autre propriété naturelle, aux talismans eux-mêmes. Certains talismans reçoivent la vertu de guérir du calcul rénal, et donc d'autres, lorsque la constellation est adaptée, recevraient des corps célestes la propriété de favoriser via l'*inclinatio* l'homme pour qu'il fasse de bons choix. Dans cette hypothèse, est même convoqué Duns Scot et son tardif *Quodlibet*, la question 21 (qui a été mentionnée, elle aussi, plus haut). Torrella écrit :

⁴⁵ Pierre d'Ailly, *Apologetica defensio astronomice veritatis, ibid.*, gg 8 r-v : « Sed iam ad principale propositum regrediens dico pro conclusione finali quod sicut Christus de lege mosayca loquens ait : « Non veni legem solvere sed adimplere », sic etiam nec ipse voluit solvere legem nature vim quantum ad ea que circa ipsum vel eius virginem matrem acta sunt communi modo humano vel naturali ut excludam in his ea que divinitus speciali privilegio non nature sed gratie facta esse christiana tradidit autoritas (*sic* !). Nam in aliis verum est iuxta apostoli sententiam quod per omnia voluit assimilari fratribus, id est ceteris hominibus. Et ideo concludo quod non solum Christi conceptio vel nativitas benedicta vel beate Virginis matris eius, sed tota eorum vita mortalis, sicut ceterorum hominum naturalis conditio quantum ad illa subiecta fuit naturalibus legibus, non solum astrorum vel corporum celestium, sed etiam elementarium celestibus subiectorum ut supra tactum est, sed non quantum ad alia in quibus nec ipsius nature potentia nec potestas astronomica se extendit prout hec plenius in preallegatis tractatibus declaravi ».

⁴⁶ N. Weill-Parot, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, H. Champion, 2002.

⁴⁷ Jérôme Torrella (Hieronymus Torrella), *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, III, éd. N. Weill-Parot, « Micrologus'Library, 23 », Florence, SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2008, p. 139.

En effet, comme la bonne fortune, selon Duns Scot, est une certaine qualité causée par la constellation des corps célestes dans l'appétit sensitif qui le pousse à faire quelque chose d'où découle quelque bien alors que sont ignorées la fin et la raison d'un tel mouvement, ainsi, croyait <Pierleoni>, dans le sceau ou l'image fabriquée artificiellement peut s'imprimer une telle qualité inclinant de la même manière l'appétit sensitif à poursuivre quelque bien etc.⁴⁸

Torrella interprète à sa manière la question 21 du *Quodlibet* de Duns Scot, où Duns Scot s'interroge effectivement sur la bonne fortune et sur les limites du pouvoir des astres en invoquant la doctrine de l'inclination⁴⁹. Mais, en définitive, Torrella refuse de suivre Pierleoni de Spolète sur ce point et il écrit :

Mais quelques-uns reconnaîtraient que la bonne fortune est une qualité causée en nous par les forces des corps célestes supérieurs etc. Mais que la qualité imprimée dans l'or par les corps célestes soit cause de bonne fortune, nous en doutons⁵⁰.

La conjonction de la doctrine de l'inclination d'un côté et de la théorie naturaliste du talisman de l'autre se révèle périlleuse pour Torrella. Il n'entend prendre aucun risque théologique dans ce traité dédié au roi Très Catholique.

Les exemples de Pierre d'Ailly et de Jérôme Torrella montrent la dérive possible de la doctrine de l'*inclinatio*. Cette doctrine est devenue la boîte de Pandore pour les élaborations toujours plus audacieuses allant d'une lecture astrologique de l'histoire jusqu'à la justification de talismans conférant la bonne fortune. Torrella est bien ennuyé, lui qui veut limiter l'usage des « images astrologiques » à la seule sphère de la médecine. Il ne trouve pas logiquement d'argument à opposer à ce possible pouvoir de conférer la bonne fortune, une fois admise comme prémisse la doctrine de l'*inclinatio*.

L'inclination est une notion ambivalente. Elle fut originellement utilisée dans le débat sur l'astrologie, notamment chez Thomas d'Aquin, pour expliquer que l'éventuelle influence des astres sur les actions humaines ne remet nullement en cause la doctrine essentielle du libre arbitre. Les pronostics éventuellement réussis des astrologues pouvaient s'expliquer par cette notion attestant la faiblesse des hommes n'ayant pas assez de volonté pour résister aux passions du corps excitées par les astres, mais ces succès ne remettaient nullement en cause la valeur de l'argument central de la critique contre l'astrologie : l'usage toujours possible du libre arbitre. L'inclination en somme était pleinement intégrée à l'attaque contre l'astrologie.

Pourtant l'argumentation peut se révéler plus complexe. D'un côté, certains comme Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot expliquent que l'inclination astrale peut servir non seulement à rendre compte

⁴⁸ Jérôme Torrella, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, III, p. 140 : « Nam quum bona fortuna, secundum Scotum, sit quedam qualitas a corporum caelestium constellatione causata in appetitu sensitivo mouens ipsum ad aliquid faciendum, ex quo bonum aliquod sequitur, nesciendo finem neque talis motus rationem, sic credebat ipse in sigillo artificialiter facto seu imagine imprimi posse huiusmodi qualitatem eodem pacto inclinantem appetitum sensitivum ad aliquod bonum prosequendum etc. ».

⁴⁹ Voir note 20.

⁵⁰ Jérôme Torrella, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, III, p. 140 : « Aliqui vero bonam fortunam esse qualitatem per vires superiorum corporum caelestium in nobis causatam etc. bene concederent, sed quod qualitas in auro a caelestibus corporibus impressa sit bonae fortunae causa nos dubitamus ». Voir aussi : N. Weill-Parot, « Causalité astrale et "science des images" au Moyen Âge. Éléments de réflexion », *Revue d'histoire des sciences*, 52/2, 1999, p. 207-240.

des passions destructrices ou pécamineuses, mais aussi de succès terrestres (la « bonne fortune »). Bonaventure et les théologiens qui s'inspirent de son commentaire des *Sentences* reconnaissent en passant que les sanguins doivent leur générosité à leur complexion et donc à l'action des corps supérieurs ; Jean Baconthorpe semble incidemment montrer que même des actes moralement vertueux peuvent parfois s'expliquer par une inclination céleste. Durand de Saint-Pourçain considère que, dans certains cas, la cause astrale agit comme *removens prohibens*. Il met en évidence un exemple significatif d'inclination astrale favorable : le cas du malade mental recouvrant ponctuellement son libre-arbitre grâce à une influence des astres qui enlève ce qui entravait l'exercice de ce dernier. Les hommes sains d'esprit peuvent aussi bénéficier d'influences astrales qui enlèvent les obstacles pour l'exercice droit de leur libre arbitre. D'un autre côté, se trouvent des auteurs qui, comme Robert Grosseteste ou Pierre de la Palud, montrent que l'inclination astrale est souvent contredite par d'autres passions corporelles, de sorte que cette doctrine est impuissante à rendre compte même d'actions dépendant exclusivement des passions humaines. Cela rend illusoire toute prétention à des pronostics astrologiques.

Au XIV^e siècle, l'affrontement tend à se radicaliser. Si, d'un côté, Nicole Oresme, dans sa critique systématique de l'astrologie, rejette la pertinence de la théorie de l'inclination astrale, Pierre d'Ailly, à l'opposé, en fait un usage extensif pour édifier une astrologie qui se veut à la fois naturaliste et chrétienne. Reste que l'inclination vers la « bonne fortune » ouvre des perspectives vertigineuses et dangereuses pour ceux qui, comme Jérôme Torrella, voudraient une science des talismans purement naturaliste : alors qu'il souhaiterait limiter les « images astrologiques » aux seuls effets thérapeutiques, ne risque-t-il pas être conduit en toute logique à admettre qu'elles peuvent aussi conférer la « bonne fortune » ?

Orientée diversement, la théorie de l'inclination révèle ses virtualités contradictoires dans le champ des réflexions autour du pouvoir des astres sur l'homme. Cette notion est un point de bascule qui renvoie à la réversibilité inhérente à la réflexion philosophique sur le libre arbitre, instance insaisissable qui oppose son indétermination aux prétentions des astrologues.

Maria Sorokina
UPEC, CRHEC

avec la collaboration de

Nicolas Weill-Parot
EPHE, PSL