

Jean de Salisbury et Cicéron.
Réflexions sur l'*Entheticus maior*, vv. 1215-1246

«Parmi les nombreux bénéfices que procure le commerce des lettres, il n'en est pas de plus délicieux que celui en vertu duquel, abolissant tout inconvénient lié à la distance des lieux et des temps, elles mettent en présence les uns des autres des amis...»¹. Tels sont les premiers mots de l'ouvrage majeur du grand humaniste médiéval Jean de Salisbury (ca. 1120-1180), le *Policraticus*. Cette profession de foi —de foi en l'amitié des livres— pourrait assurément servir d'exergue à l'œuvre d'Alain Michel, qui a dédié à l'évêque de Chartres des pages belles et profondes². Je voudrais pour ma part, en hommage à celui qui perpétue le grande tradition des maîtres parisiens dont Jean documente l'origine, présenter quelques bribes du dialogue qu'entretinrent par-delà les siècles deux auteurs qu'il affectionne, l'écrivain du XII^{ème} siècle et Cicéron.

Bon connaisseur des *auctores* classiques —le meilleur, peut-être, en son siècle—, Jean de Salisbury accorde parmi eux la place d'honneur à Cicéron, en qui il reconnaît, tel Pétrarque deux siècles plus tard, un esprit frère. La recherche

1 *Iocundissimus cum in multis tum in eo maxime est litterarum fructus, quod omnium interstitiorum loci et temporis exclusa molestia, amicorum sibi inuicem praesentiam exhibent ...* (Jean de Salisbury, *Policraticus*, prologus, éd., K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout [CCCM 118], 1993, p. 21).

2 Ainsi, dans *La parole et la beauté. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*, Paris, 1994², pp. 162-164, et, tout récemment, «Autour de Jean de Salisbury. La dignité humaine et l'honneur de Dieu», dans C. Leonardi (éd.), *Gli umanesimi medievali*, Florence, 1998, pp. 375-382.

l'a établi³, mais la simple lecture des traités philosophiques et moraux, *Metalogicon* et *Policraticus*, permet de l'attester. La chose mérite peut-être d'être relevée, en un temps où, parmi les auteurs antiques, ce sont plutôt les poètes, Virgile, Ovide ou Lucain, qui sollicitent l'imagination et suscitent l'inspiration des écrivains, et où Cicéron doit l'essentiel de sa survie au fait d'être réputé l'auteur de deux ouvrages techniques, le *De inventione* et la *Rhetorica ad Herennium*⁴. C'est que bien des traits, contingents, extérieurs, rapprochent nos deux auteurs: l'un et l'autre *homines novi*⁵, tous deux formés aux meilleures écoles (Rhodes pour Cicéron, Chartres et Paris pour Jean), ils ont étroitement associé dans leur existence l'action et la réflexion, les aléas de carrières politiques tumultueuses et l'*otium* studieux. Dans des contextes historiques radicalement différents entre eux, ils ont eu d'un côté à affronter la violence du tyran et le chagrin de l'exil; de l'autre ont consacré l'essentiel de leur énergie intellectuelle à transmettre au monde latin le savoir grec —car Jean de Salisbury fut l'un des premiers témoins, et même l'un des artisans, de la redécouverte d'Aristote par l'Occident⁶.

Ces coïncidences ne sont peut-être pas seulement superficielles. Car le dernier siècle de la république romaine, la première moitié du XII^{ème} sont des périodes où, comme on dit,

3 Cf. notamment B. Munk Olsen, «L'humanisme de Jean de Salisbury. Un cicéronien au 12^{ème} siècle», dans M. de Gandillac-E. Jeauneau (éd.), *Entretiens sur la renaissance du 12^{ème} siècle*, Paris-La Haye, 1968, pp. 51-83 [cité dorénavant: Munk Olsen, «L'humanisme...»].

4 L'attribution à Cicéron de la *Rhétorique à Herennius* est traditionnelle jusqu'à l'extrême fin du XV^{ème} siècle. Sur le succès médiéval de cet ouvrage et du *De inventione*, voir notamment J.O.Ward, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Turnhout (TSMO 58), 1995; leur popularité, si on la mesure à l'aune des manuscrits conservés, est sans commune mesure avec celle des traités philosophiques, et plus encore des discours et des lettres (B. Munk Olsen, *I classici nel canone scolastico altomedievale*, Spolète, 1991, *passim*).

5 Jean, né dans la vieille cité romaine de Old Sarum (env. 3 km au Nord de Salisbury), est issu d'une «small middle class family». On trouvera des indications détaillées sur sa biographie dans C. C. J. Webb, *John of Salisbury*, Londres, 1930; H. Liebeschütz, *Mediaeval humanism in the life and writings of John of Salisbury*, Londres, 1950; M. Wilks (éd.), *The World of John of Salisbury*, Oxford, 1984; ou encore dans les introductions aux éditions récentes de ses œuvres.

6 E. Jeauneau, «Jean de Salisbury et la lecture des philosophes», in *The World of John of Salisbury*, *cit.*, pp. 77-108 (pp. 103-108).

«l'histoire s'accélère». En l'espace de quelques décennies, le paysage social et mental connaît de part et d'autre de profonds bouleversements: les soubresauts guerriers du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ préparent l'avènement inéluctable de la monarchie impériale, l'unification du pourtour méditerranéen de fructueux contacts culturels qui ont entre autres pour conséquence le développement, aux dépens de la vieille religion civique, d'idéologies providentialistes, voire pénétrées d'eschatologie, dont la propagande augustéenne saura tirer parti; la lame de fond de la réforme grégorienne et son corollaire, la «découverte de l'individu»⁷, l'ouverture au monde procurée par la Croisade, l'essor des villes, le renouveau des savoirs scientifiques, la renaissance du droit écrit entraînent au XII^{ème} siècle une modification profonde des rapports entre l'homme et l'univers: le réel, naguère perçu à travers le prisme des jeux mystiques de correspondances entre l'ici-bas et l'au-delà, se fait champ d'exploration pour la raison et pour la sensibilité. Rien de commun, bien sûr, entre ces deux séries d'événements hétérogènes mais solidaires. Il reste que nos deux auteurs se sont vu amenés à appliquer leur intelligence au déchiffrement d'un univers qui apparaissait chaque jour comme plus complexe, comme plus irréductible aux catégories traditionnelles de la pensée.

De là une attitude faite à la fois de volontarisme dans l'action (quoi qu'on en ait dit⁸) et d'extrême prudence dans la réflexion. Jean de Salisbury pas plus que Cicéron n'a la tête métaphysique, au sens du moins que la philosophie classique donne à ce terme. Ce qu'en intellectuel engagé, il demande aux sages qui l'ont précédé, ce sont des leçons de vie, c'est de lui enseigner la façon la plus digne d'habiter ce monde. D'où son refus de toute espèce de dogmatisme, celui des grands systèmes antiques comme celui des logiciens prétentieux, qui commencent alors à diffuser la fausse monnaie de leurs arguments

7 Cf. (entre autres) C.Morris, *The Discovery of the Individual (1050-1200)*, Londres, 1972.

8 Jean ne fit pas preuve d'un grand héroïsme lors du «meurtre dans la cathédrale», l'assassinat de son ami Thomas Becket le 29 décembre 1170; quant à Cicéron, les historiens ont longtemps brocardé son irrésolution, les apparentes fluctuations de sa ligne politique. Doit-on leur faire grief d'avoir cru en la puissance de la raison sur le gouvernement des hommes, et d'avoir manifesté un tempérament répugnant à la violence?

sophistiques aux étudiants naïfs rassemblés sur les pentes de la Montagne Sainte-Geneviève⁹. On ne s'étonnera donc pas de le voir, entre les diverses écoles de pensée, accueillir avec faveur le probabilisme de la Moyenne Académie. Au terme de cet authentique manifeste pour la liberté de l'esprit qu'est le prologue du *Policraticus*, où Jean revendique hautement le droit de faire son miel de toutes les *auctoritates* pour en extraire sa vérité —il y a déjà, chez lui, du Montaigne!—, le futur évêque de Chartres fait explicitement allégeance à la tradition philosophique illustrée par Cicéron: «... quand j'ai eu à argumenter sur des questions philosophiques, je l'ai fait selon les règles de l'Académie, en m'efforçant d'atteindre, dans les modestes limites de la raison, ce qui apparaissait probable. Et je ne rougis pas de professer le credo des Académiciens, moi qui, dans les domaines sur lesquels le sage n'a pas de certitude, ne m'écarte pas de la piste tracée par eux. Bien que cette école paraisse en effet envelopper toutes choses de ténèbres, nulle n'est plus loyale [et aussi: «digne de foi» —le mot traduit est *fidelior*] dans l'examen critique de la vérité et, si j'en crois Cicéron qui dans sa vieillesse s'y est rallié, aucune n'autorise de progrès plus grands. A propos de ce qui a été dit, au hasard des circonstances (*incidenter*), de la providence, du destin, du libre arbitre et de ce genre de choses, sachez que je suis plutôt Académicien qu'homme à trancher de façon péremptoire de questions incertaines»¹⁰. Ces propositions apparaissent à la fois comme modestes et hardies. Modestes, en ce qu'elles semblent manifester, vis-à-vis des grandes questions métaphysiques, une sorte de retrait prudent —que l'on pourrait, en mauvaise part, qualifier de paresseux, voire de pusillanime. Hardies, dans la mesure où ce qu'elles définissent, ce n'est rien de moins que la liber-

9 Voir la polémique qui, dans les premiers chapitres du *Metalogicon*, prend pour cible le mystérieux Cornificius et son école (cf. E.Tachella, «Giovanni di Salisbury e i Cornificiani», *Sandalion*, 3, 1980, pp. 273-313).

10 ... *in philosophicis academice disputans pro rationis modulo quae occurrerant probabilia sectatus s(u)m. Nec Academicorum erubesco professionem, qui in his quae sunt dubitabilia sapienti ab eorum uestigiis non recedo. Licet enim secta haec tenebras rebus omnibus uideatur inducere, nulla ueritati examinandae fidelior et, auctore Cicero qui ad eam in senectute diuertit, nulla profectui familiarior est. In his ergo quae incidenter de prouidentia et fato et libertate arbitrii et similibus dicta sunt, me Academicum potius esse noueris quam eorum quae dubia sunt temerarium assertorem (Policraticus, prol., éd. cit., pp. 25-26).*

té intellectuelle, qui est aussi, indissolublement, responsabilité morale. Il ne faut pas hésiter à courir le risque des ténèbres... «La philosophie apparaît ici —écrit Pierre Hadot, mais à propos de Cicéron— essentiellement comme une activité de choix et de décision dont l'individu assume seul la responsabilité. C'est lui qui juge de ce qui convient à sa manière de vivre dans les différents discours qui lui sont proposés. Les options morales trouvent leur justification en elles-mêmes, indépendamment des hypothèses métaphysiques échafaudées par les discours philosophiques»¹¹. Telle est donc aussi, semble-t-il, la perspective qui oriente la lecture du *Policraticus*, lequel est avant tout, à l'instar du *De officiis*, souvent cité, un traité de morale pratique, et plus précisément de morale politique.

Toutefois, au vu des propositions ci-dessus énoncées, l'historien ne peut manquer d'être saisi de perplexité. Car enfin, s'il est des questions auxquelles le christianisme apporte des réponses apodictiques —et il n'y a nul lieu de mettre en doute la profondeur et la sincérité de la foi de Jean—, ce sont bien celles «de la providence, du destin, du libre arbitre *et similia*». La suspension du jugement, à propos de ces sujets considérés comme *dubia*, apparaît donc pour le moins suspecte. Nous nous réservons de fournir ailleurs une solution argumentée à cette apparente difficulté¹². Bornons-nous ici à dire que Jean de Salisbury, spectateur inquiet de la condamnation qui frappa son maître Gilbert de la Porrée¹³, laisse résolument la théologie hors de son champ d'investigation et s'abstient d'articuler de manière discursive la question de l'existence sur celle du salut (une attitude partagée, voulons-nous croire, par toute réflexion humaniste). On se gardera bien pourtant du point de vue anachronique qui ferait de lui un penseur laïc avant la lettre. Le problème de Dieu, de son existence, de son intervention dans l'histoire humaine n'est mis par lui entre parenthèses que jusqu'à un certain point. Il est en effet nécessairement amené à

11 *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris («Folio-essais» 280), 1995, p. 220.

12 Dans un ouvrage actuellement en préparation sur Jean de Salisbury, à paraître dans la collection «Témoins de notre histoire» (Brepols).

13 Jean de Salisbury, *Historia Pontificalis*, caps. VIII-XIV (éd. M. Chibnall, Oxford, 19862, pp. 15-41).

l'affronter, mais «en creux», si l'on peut dire, lorsqu'il passe en revue —toujours sur le modèle formel offert par les dialogues philosophiques de Cicéron— les doctrines des philosophes païens. C'est au passage où il répond aux propositions émises par l'Arpinate dans le *de divinatione*, le *de natura deorum* et le *de fato* que nous voudrions, après les notations trop rapides et sommaires qui précèdent, consacrer notre analyse.

Le texte qui va suivre est extrait de l'*Entheticus de dogmate philosophorum* (alias: *Entheticus maior*¹⁴). Cette œuvre, un long poème de 926 distiques élégiaques, a beaucoup moins retenu l'attention de la critique que les traités en prose, *Metalogicon* et *Policraticus*. C'est qu'elle fait par rapport à eux figure d'ébauche: selon les analyses exemplaires de son dernier éditeur, Jan van Laarhoven, l'*Entheticus* est un ouvrage de jeunesse, composé par Jean au terme de ses années d'apprentissage (1141-1145), même s'il a fait l'objet de substantiels remaniements lors de la grande période créatrice des années 1155-1162¹⁵. Cela dit, les grands thèmes de la réflexion ultérieure de notre auteur y sont déjà posés: après une première partie (vv. 1-450), qui est un plaidoyer en faveur d'une éducation libérale, instaurant le *logos*, à la fois parole et raison, comme fondement de l'harmonie sociale, le poète expose, dans un ordre qui, nous le verrons, n'est pas indifférent, les grandes doctrines philosophiques de l'Antiquité grecque et latine (vv. 451-1274), avant de conclure par une satire mordante de la cour et des courtisans (vv. 1275-1852). Nous n'avons pas à nous interroger ici sur le sens d'un plan aussi déconcertant. Signalons simplement que chez Jean, la spéculation théorique n'est jamais totalement dissociable d'une réflexion sur la société, sa pensée s'organisant par rapport aux deux pôles antagonistes que constituent la sagesse (*philosophia*) et l'univers curial (*curia*), image volontiers diabolisée de l'impermanence et —dans tous les sens du terme— de la vanité¹⁶.

14 Cela pour le distinguer de l'*Entheticus minor*, un poème plus bref, également en distiques, qui sert de préface au *Policraticus*. Les deux *Entheticus* (un titre bien mystérieux) ont été remarquablement édités et analysés en détail par Jan van Laarhoven (Leyde, 1987, 3 vol., 616 pp.). C'est à cette édition, où l'on trouvera toute la bibliographie utile (pp. 451-468), que nous renvoyons désormais.

15 *Ed. cit.*, pp. 15-16.

16 Cette bipolarité est définie par le sous-titre du *Policraticus*: *De nugis curialium et vestigiis philosophorum* (cf. l'emploi du terme *vestigia* dans le texte cité plus

Les quelque 32 vers consacrés à Cicéron se situent vers la fin de la partie centrale, et la plus consistante, du poème, celle qui est véritablement consacrée aux *dogmata philosophorum*. En voici une traduction littérale, d'après l'édition van Laarhoven, à laquelle on voudra bien se reporter ¹⁷:

- 1215 Le monde latin ne connut rien de plus grand que Cicéron;
à l'aune de son éloquence, la Grèce est muette:
l'affrontant à tous les Grecs, Rome l'exalte au-dessus d'eux.
Pourtant, il lui arrive souvent de soutenir une doctrine mar-
quée au coin du doute:
Anxieux quant à la nature des dieux, il en est venu à la fin
1220 à émettre des doutes sur ce qu'il pensait être Dieu,
sur la manière dont le libre arbitre s'accorde avec le destin
—car si celui-ci s'impose, l'autre est anéanti.
Quel rapport entretiennent le hasard et le destin contraire,
il l'ignore; aussi enjoint-il aux devins de tenir leur langue.
1225 Car le genre humain est accablé par l'ignorance du vrai,
qui lui interdit de contempler les vérités en pleine lumière;
si d'aventure elles se découvrent, on les voit à travers une
obscuré nuée
et elles ne sont pas tout-à-fait à l'abri du soupçon de mensonge.
Il croit que Dieu seul connaît l'avenir, mais ce qu'Il décide,
1230 il ne le sait pas, bien qu'il admette Son existence.
Il pense que Dieu n'est pas corporel, mais quelque chose de
plus grand qu'un corps,
une chose que ni l'homme, avec l'aide des sens, ni la chair
brute ne conçoivent—
la sensation charnelle ne s'attache qu'aux objets corporels,
les êtres incorporels dépendent de la raison.
1235 Dieu, la foi seule le conçoit, et l'authentique amour,
et suivre la nature, c'est honorer et aimer Dieu.
Car quiconque désire observer les lois de la raison
suit la nature, témoigne à Dieu obéissance et amour.

haut, n. 10). La cour est le lieu par excellence de la nouvelle mobilité sociale, donc l'incarnation du bouleversement de l'ordre du monde que nous évoquions plus haut. Elle joue le même rôle de repoussoir chez plusieurs écrivains anglais contemporains de Jean, Giraud de Barri, Pierre de Blois et surtout Gautier Map (cf. E. Türk, *Nugae curialium. Le règne d'Henri II Plantagenêt (1145-1189) et l'éthique politique*, Genève-Paris, 1977).

¹⁷ *Ed. cit.*, p. 185. Nous nous sommes limité à quelques minimes changements dans la ponctuation.

- L'hommage ainsi rendu n'est pas pour autant celui d'un esclave:
- 1240 c'est l'obéissance de la fille à sa mère, de l'épouse à son mari.
- L'existence de Cicéron eût-elle été en accord avec son discours qu'il pouvait, d'entre les grands hommes, être le plus éminent: tous admirent sa langue —son cœur, il n'en va pas de même.
- L'empire fut à la hauteur de son éloquence— moindre, encore:
- 1245 la puissance de Rome est inférieure à sa parole, puisque ses ennemis autant que ses concitoyens aiment son éloquence.

Le texte est difficile, en raison de la forme même de son énonciation: Jean de Salisbury, métricien correct, n'a pas la fibre poétique, et la pensée discursive se plie mal au rythme allègre du distique. La suite des idées n'est aisée à saisir que par le lecteur apte à décrypter les nombreuses allusions intertextuelles, scrupuleusement identifiées par van Laarhoven¹⁸. Faute d'espace, nous n'en analyserons pas le détail, pour nous en tenir à quelques impressions globales. Sommes-nous, avec ces vers, en présence de l'éloge d'un grand homme, d'un maître? La réponse apparaît incertaine. Sans doute le poète ouvre-t-il et conclut-il son évocation par ce qui est un des lieux communs de la critique littéraire tardo-antique et médiévale, l'hommage appuyé rendu au talent incomparable de styliste et d'écrivain de Cicéron. A vrai dire, pour le haut moyen âge qui, comme nous l'avons dit, voit en l'auteur romain plus un théoricien qu'un praticien de la rhétorique, car il lit peu les discours¹⁹, une telle assertion relève de la *doxa*. On peut cependant penser que pour Jean de Salisbury, dont le style, à en croire un spécialiste, «fait penser à celui de Cicéron»²⁰ et qui fait de la beauté de la parole le criterium de la dignité de l'homme, il y a là un peu plus

18 *Ed. cit.*, pp. 365-367.

19 Les seuls qui aient connu une modeste popularité avant le XIII^{ème} siècle sont les *Catilinaires*, les discours «césariens» (*Marc., Lig., reg. Dei.*) et les *Philippiques* (cf. B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI^{ème} et XII^{ème} siècles*, t. 1, Paris, 1982, pp. 99-350): la médiocre connaissance que l'on a alors du système judiciaire antique et des événements politiques complexes du I^{er} siècle av. J.C. rend ces textes difficilement déchiffrables.

20 Munk Olsen, «L'humanisme ...», p. 54.

qu'un éloge convenu. Mais ce n'est pas l'objet privilégié de son exposé: les six vers (1215-17 et 1244-46) exaltant la gloire littéraire de Cicéron, malgré leur place stratégique dans l'énoncé, ne font qu'encadrer un développement beaucoup plus substantiel sur sa pensée philosophique.

Comment l'interpréter? Les commentateurs y voient en général une réfutation plutôt âpre des doctrines théologiques de Cicéron, nourrie par la critique augustinienne (celle du *Contra Academicos*)²¹. Nous nous demandons quant à nous si un tel jugement ne mérite pas d'être nuancé. Toute l'interprétation repose en fait sur le sens du mot *dubium*, au vers 1218. Munk Olsen le traduit par «bien douteu(se)»²², van Laarhoven par «hazardous»²³. Ne conviendrait-il pas de comprendre l'adjectif dans l'acception classique, et dépourvue de connotations péjoratives, d'«indécis», «marqué par le doute»? Les autres usages du terme et des mots de même famille par Jean de Salisbury nous inciteraient à le penser²⁴; plus encore le contexte immédiat, avec l'emploi, cette fois non équivoque, des verbes *dubitet* (v. 1220), *nescit* (vv. 1222, 1230), ou de tournures négatives (vv. 1226, 1228, 1230). Certes, le doute n'est pas une valeur positive²⁵, mais à tout prendre il vaut mieux —et telle est l'opinion maintes fois soutenue par Jean, notamment au chapitre 7, 2 du *Policraticus*— que l'affirmation catégorique et mensongère. Or, les traités cicéroniens dont notre auteur expose ici brièvement les thèses, essentiellement le *de fato* et le *de natura deorum*, se présentent comme la critique des opinions dogmatiques, celles des épicuriens et surtout des stoïciens, sur la divinité, au profit de la suspension du jugement.

Quant à Cicéron, que Jean de Salisbury lui fait-il dire de Dieu? Qu'il existe (v. 1230), qu'il est omniscient (v. 1229),

21 Ainsi, van Laarhoven, *éd. cit.*, pp. 365-366.

22 «L'humanisme ...», p. 55.

23 *Ed. cit.*, p. 184.

24 A la fin de *Policraticus*, 7, 2, par ex., Jean emploie à propos des Académiciens l'expression *modestius dubita(verunt)*, la *modestia* étant bien sûr une valeur positive par rapport à l'impudence des *loquaces*.

25 Il va de soi que Jean, pas plus que Cicéron d'ailleurs, n'est un pur sceptique. Le terme même de «probabilisme» implique que certaines vérités peuvent être (ap)prouvées. Voir sur cette question les utiles réserves formulées par van Laarhoven, *éd. cit.*, pp. 323-324.

sinon infini, du moins très étendu (v. 1231), incorporel (*ibid.*) et de ce fait même rationnel (v. 1234)... Toutes propositions que le plus scrupuleux des chrétiens n'hésiterait pas à reprendre à son compte. Bien révélateurs sont aussi les silences de Jean: car le dernier mot de la pensée religieuse de Cicéron, tel que l'expriment Cotta au livre 3 de *de natura deorum*, ou encore le *de divinatione*, c'est la croyance en un Dieu dont la fonction majeure —on n'ose pas dire l'unique utilité— est d'être garant de l'ordre politique. Conception assurément bien réductrice aux yeux du croyant médiéval, et qu'un auteur soucieux, par sympathie envers Cicéron, de gommer les aspects de sa pensée les moins compatibles avec le dogme révélé se gardera bien d'énoncer.

Est-ce à dire que Jean a entrepris de christianiser Cicéron, comme d'autres Virgile, Sénèque, Stace, voire Ovide? Assurément non. Car s'il est une proposition selon laquelle la théologie cicéronienne s'écarte radicalement de la foi chrétienne, c'est bien celle, maintes fois rappelée ici (vv. 1221-24; 1229-30), en vertu de quoi il est impossible de savoir si, et comment, la divinité intervient dans les affaires humaines. A cela, bien entendu, l'homme médiéval, sûr de l'amour de Dieu pour les hommes matérialisé par le sacrifice du Fils, ne peut souscrire. En conclura-t-il pour autant que les choix religieux de Cicéron, du moins tels qu'il les définit, sont totalement erronés? Jean de Salisbury ferait volontiers, nous semble-t-il, de l'auteur romain un adorateur de ce *theos agnostos* révéré par les Athéniens sur l'Aréopage (Ac 17, 15-34): *dubit(a)t quid putet esse Deum* (v. 1220). La seule chose qui lui a manqué, c'est d'accueillir la Révélation. Mais il est allé aussi loin que possible dans la connaissance naturelle de Dieu. Il n'est peut-être pas indifférent de noter que le propos de Jean, s'il est bien tel que nous le déchiffrons ici, entre en consonance avec une question hardiment débattue par les théologiens de son temps, notamment Pierre Abélard, celle de la foi des gentils ²⁶.

26 Les versets 1, 19-20 de l'épître aux Romains, déjà allégués sur cette question par Augustin (*Civ. Dei*, 8, 10), sont discutés par Abélard dans son *Commentarium... ad Romanos* (éd. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, t. I, Turnhout, CCCM 11, 1969, pp. 67-70), mais aussi dans la *Theologia christiana*, II, 13, la *Theologia scholarium*, 101-111 et la *Theologia 'Summi boni'*, I, 30-38.

Peut-être doit-on pousser encore un peu plus loin l'analyse. La démarche très circonspecte des Académiciens ne préfigure-t-elle pas en effet la démarche de foi, au moins dans sa première étape? Faisant litière des dogmes mensongers, elle parvient quelquefois à entrevoir la vérité, mais «à travers une nuée obscure», *obscura nube* (v. 1227). Nous serions bien tenté de rapprocher cette expression du célèbre verset 13, 12 de la première épître aux Corinthiens: *videmus nunc per speculum in aenigmate*, qui est un des lieux essentiels de la réflexion sur la connaissance de Dieu depuis saint Augustin²⁷. L'erreur de Cicéron, ce serait alors d'être demeuré en-deçà de l'énigme, d'avoir refusé de scruter plus attentivement, plus amoureuxment aussi, l'«obscur nuée» et de s'être replié sur une position totalement aporétique (v. 1228: *[vera non] falsi plene suspicione carent*).

La connaissance de Dieu suit successivement trois voies, celle de la raison, celle de la foi et celle de l'amour (v. 1235). Cicéron, tel que l'imagine Jean de Salisbury, n'a su emprunter que la première. Et, de ce fait, a été incapable de mettre son talent au service de l'unique vérité: *Os hominis cuncti mirantur, non ita pectus* (v. 1243). Ce vers est une citation quasi-littérale d'un passage des *Confessions* d'Augustin (3, 4, 7). Mais, contre les commentateurs²⁸, nous ne pensons pas qu'elle revête exactement ici le sens qui était le sien dans son contexte d'origine: il n'y a guère d'apparence qu'un auteur du XII^{ème} siècle ait songé à blâmer les faiblesses du caractère de Cicéron; il faudra attendre Pétrarque, et la redécouverte des *lettres à Atticus*, pour qu'un jugement soit porté sur les maladresses et les errances de sa conduite privée et politique²⁹. Ce que l'on retient à l'époque de Jean de Salisbury de la carrière de Cicéron, ce ne sont pas ses palinodies, c'est son énergie face à Catilina, son

27 *Conf.*, 13, 15, 18: *verbum tuum... nunc in aenigmate nubium et per speculum caeli, non sicuti est, apparet nobis*. Les images du miroir et la nuée sont aussi, dans le domaine grec, associées par Grégoire de Nysse (cf. G.Horn, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1927, pp. 113-131).

28 Munk Olsen, «L'humanisme...», pp. 55-56, critiqué par van Laarhoven, *éd. cit.*, p. 367.

29 Cf. Francesco Petrarca, *Familiarium rerum lib*, 24, *ep.* 3, *ad Marcum Tullium Ciceronem*.

combat noble et désespéré contre la tyrannie d'Antoine³⁰. Aussi ne pensons-nous pas qu'il faille ici entendre *pectus* au sens de «caractère» (moral), mais de «sensibilité» (affective). La faculté qui a fait défaut à l'orateur, c'est celle qui lui aurait permis d'être accessible à l'amour divin.

Considérera-t-on, dans ces conditions, que le jugement porté à son endroit est totalement négatif? Nous ne le pensons pas. Tout incomplet et décevant qu'il soit, le travail philosophique accompli par Cicéron est un moment, et un moment décisif, du chemin qui mène à la vraie sagesse. Nous n'en voulons pour preuve que le plan adopté par Jean dans la deuxième partie de l'*Entheticus*: la présentation successive des différentes écoles répond certes à un ordre vaguement chronologique, mais cet ordre même définit une orientation bien précise. Après avoir passé en revue sans beaucoup d'égards les doctrines stoïcienne et épicurienne, Jean rend hommage à la grandeur d'Aristote, puis, longuement, à celle de Platon dont, en bon élève des maîtres chartrains, il exalte hautement la science cosmologique; c'est après que vient le tour des Académiciens, et de Cicéron lui-même. Suivront enfin un bref paragraphe sur Sénèque, *Seneca saepe noster*, dont les échanges épistolaires supposés avec saint Paul assurent la grande popularité aux yeux du moyen âge chrétien, et, aussitôt après, un éloge de la seule vraie philosophie, la philosophie chrétienne, qui clôt cette partie du poème. Il est difficile de ne pas voir dans un tel plan une gradation, à l'image du perfectionnement progressif de la pensée humaine en route vers la Vérité. Or, au sein de ce cheminement, Cicéron, on vient de le voir, occupe, aux avant-postes, une place des plus éminentes.

Reste donc à définir ce qui constitue, dans ce processus quasi-hégélien de sublimation de l'esprit humain, son apport spécifique. Nous n'avons pas encore fait de sort au vers qui est, selon nous, le plus important du passage commenté —importance dénotée par le fait que Jean de Salisbury cesse là d'énoncer au style indirect les opinions du philosophe romain

30 Voir par exemple les six épitaphes fictives que lui dédie, sur le modèle de l'*Anthologie latine*, le poète Baudri de Bourgueil (1045/46-1130) (éd. K. Hilbert, Heidelberg, 1979, pp. 248-250).

pour s'exprimer en son nom propre: *naturam sequi cultus amorque Dei est* (v. 1236).

Voilà certes une proposition qui eût été jugée suspecte, pour ne pas dire révoltante, par la pensée ascétique du haut moyen âge, vouée au *contemptus mundi*. Mais l'enthousiasme pour la nature, *clementissima parens omnium et dispositissima moderatrix*³¹, est au cœur de la philosophie de Jean de Salisbury. En quoi il ne fait d'ailleurs pas, en son temps, figure d'isolé: comme nous le suggérons dans les premières pages de cet article, le XII^{ème} siècle conquérant, optimiste, bouillonnant de sève voit, de Guillaume de Conches à Alain de Lille, la redécouverte émerveillée de la bonté foncière de la création voulue par Dieu. Cette redécouverte s'appuiera chez certains sur la lecture des écrits physiques d'Aristote. Le médiateur que Jean s'est choisi n'est autre que son cher Cicéron. Ainsi, le vers cité plus haut renvoie l'écho d'une sentence cicéronienne à ce point affectionnée de notre auteur qu'il ne la cite pas moins de dix fois dans le *Policraticus*: *sequantur... naturam optimam bene vivendi ducem* (*de amicitia* 5, 19). Il n'est pas assuré que Cicéron lui-même aurait ratifié l'équivalence posée par l'*Entheticus* entre la bonté de la création et l'amour dû au créateur. Il n'empêche qu'à travers la relecture de son œuvre effectuée par Jean de Salisbury, il est amené à jouer le rôle d'intermédiaire capital entre la sagesse antique et la nouvelle conception chrétienne du monde développé par la renaissance du XII^{ème} siècle. Des prémisses posées par le Christ («Dieu est source de toute bonté») et par Cicéron («la nature est la meilleure maîtresse de vie»), Jean a su, en bon logicien, tirer la conclusion: «aimer la nature, c'est aimer Dieu», et inversement.

Telle est la leçon que l'on peut tirer, en fin de compte, des quelques vers de l'*Entheticus* dédiés à Cicéron. Sans doute, scolaire, confus et inabouti comme il l'est, ce poème n'a-t-il aucun titre à revendiquer le statut de chef d'œuvre. Mais sa maladresse même a justement le mérite de nous faire entrevoir un aspect plutôt inhabituel de la personnalité de Jean de Salisbury, à l'éloquence en général si maîtrisée: l'horizon d'attente ultime de

31 *Metalogicon*, 1, 1 (éd. J. B. Hall-K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout [CCCM 98], 1991, p. 12). Cf. aussi *Metalogicon*, 1, 8; *Policraticus*, 5, 4, etc.

sa philosophie, c'est l'amour, et l'amour d'un Dieu étonnamment défini comme maternel (v. 1240)³². Aussi n'est-il peut-être pas indifférent de noter que le passage que nous avons lu se termine par le verbe «aimer». Il s'agit cette fois de l'amour du langage, un amour apte à réconcilier les contraires (*civis et hostis*, v. 1246). Or, le langage, le plus précieux des dons de nature et, par elle, de Dieu, est ce par quoi l'homme est homme, ce qui fonde l'éminente dignité de son être social, et l'harmonie rêvée du corps politique. Cette idée exprimée par Jean de manière récurrente, et notamment dans le beau prologue du *Metalogicon*, fait écho à la thèse centrale du *De oratore*³³, qui émerge alors de plusieurs siècles de quasi-oubli. Décidément, de l'amitié des livres à l'amour du langage, Jean de Salisbury aura bien mérité du cicéronianisme.

JEAN-YVES TILLIETTE
Université de Genève

32 Cf. C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982.

33 Munk Olsen, «L'humanisme...», pp. 56-59; Michel, *loc. cit. supra* (note 2).