

Sylvain Matton, *Scolastique et alchimie. Philosophie et alchimie à la Renaissance et à l'Âge classique*, S.É.H.A.-Archè: Paris-Milan 2009, 897 pp. ISBN 978-8872523018.

C'est d'abord par la table des différents chapitres que l'on peut apprécier l'étendue de l'enquête. Aucune étude de synthèse aussi vaste traitant des rapports entretenus par la tradition scolastique avec la tradition alchimique à cette période n'avait encore été proposée. Sylvain Matton interroge les documents de cinq traditions scolastiques: les théologiens et professeurs de la Compagnie de Jésus, leur rayonnement dans les cours de philosophie catholique en général, la position des réformés, celle des ramistes et finalement celle des prêcheurs.

Ces cinq enquêtes, couvrant la même période de la Renaissance et de l'Âge classique, apportent beaucoup de précisions et de distinctions sur le statut de l'alchimie dans ce qu'on appelle la «seconde scolastique». Matton justifie suffisamment ses conclusions en se référant à plus d'une centaine d'auteurs dont il publie presque toutes les pièces justificatives en annexe pour chacun des chapitres concernés. Les frontispices de ces livres rares, tirés souvent de sa collection personnelle, accompagnent les textes édités avec leurs traductions. Chacune des traditions pédagogiques interrogées recèle des événements ou des arguments significatifs pour l'histoire de l'alchimie européenne naissante.

L'enquête commence avec la tradition des Jésuites. Le chercheur rappelle, comme il le fait pour chacune des cinq traditions examinées, le contexte politique intellectuel de l'époque, celui de l'obéissance de la Compagnie de Jésus à l'égard de Thomas d'Aquin depuis 1599. Par tradition, la doctrine thomiste inclut la philosophie d'Aristote ainsi que sa physique: l'enseignement des sciences naturelles par les Jésuites reproduira donc la position de Thomas en toutes matières, y compris sur la question de la transmutation des espèces rendue possible par l'alchimie. Selon le docteur angélique, ce prétendu phénomène de transmutation revendiqué par les alchimistes est une impossibilité, car on ne peut modifier ou introduire les formes substantielles dans les choses, et même un démon ne peut le faire (pp. 5–8). Matton contredit en passant l'interprétation de Barbara Obrist sur le rôle précis de cette notion de forme substantielle dans la discussion médiévale sur la transmutation artificielle des espèces (p. 5).

La tradition jésuitique est ensuite resituée dans la diffusion des nombreux décrets des différents canonistes que l'auteur de l'étude présente, analyse et édite en partie. Du décret d'Oldrade de Ponte au début du XIV<sup>e</sup> siècle au juriste François Hotman, lui-même adepte à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle pour l'ensemble des jurisconsultes, l'alchimie est une activité licite, non répréhensible, qui ne pré-

tend pas réaliser la transmutation des espèces mais seulement la production d'une espèce à l'aide d'une autre espèce. Cette tradition séculaire de décrétales forme, avec les écrits thomistes, 'à la Renaissance comme deux colonnes sur lesquelles pouvait et allait se poser l'approche scolastique de la question de l'alchimie' (p. 22). On remarque immédiatement qu'à cette période, la théorie physique médiévale du soufre et du mercure est encore avancée sans aucune discussion. Seul le théologien Gregorio de Valencia, en 1591, met en doute la théorie en se basant sur l'observation: 'la théorie du mercure et du soufre étant incertaine, et même apparemment fautive, étant donné l'absence de soufre et de mercure dans les mines d'or' (p. 31). Mais un autre théologien jésuite important, Martin del Rio affirme, en 1600, que 'la théorie du mercure et du soufre est parfaitement défendable' (p. 41). Tout au long de cette tradition, on observe donc une rémanence des vieilles théories et croyances médiévales. Mais les jésuites de l'âge classique ne seront pas aussi unanimes et plusieurs canonistes prônent l'interdiction de l'alchimie. Matton expose la querelle entre partisans de l'interdiction ou de la tolérance en confrontant une vingtaine d'enseignants jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle; il appuie les conclusions de ce chapitre en éditant autant d'auteurs contemporains qui interviennent dans le débat. Finalement, la fabrication de l'or, c'est-à-dire la chrysopée, est encore soutenue à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par le jésuite anti-kantien Benedict Statler.

Les publications et la tradition scolaire de la Compagnie de Jésus eurent un rayonnement dans toute la philosophie catholique: les jésuites 'marquèrent nombre de professeurs de philosophie qui n'appartenaient pas à cette société et même, bien au-delà des cercles universitaires' (p. 234). Dans cette tradition aristotélico-catholique, l'œuvre du philosophe compilateur de la congrégation des théatins est précieuse; Gaetano Felice Verani se penche longuement sur la question de l'alchimie transmutatoire. Matton en publie et en traduit de longs extraits, qui concernent aussi bien les théories spagiriques que la possibilité de la chrysopée (pp. 261–297). On y constate, comme le résume l'éditeur, un jugement partagé entre 'une réfutation de l'opinion des spagiristes' et une exposition de 'la pierre philosophale, ce qu'elle est et comment elle se fait' (p. 255)!

Dans la troisième tradition scolastique étudiée, celle des réformées, l'alchimie est beaucoup moins tolérée. En ce qui concerne Luther, il semble qu'il faille réviser le jugement de John Montgomery qui avait travaillé la question, car 'Luther [...] reproduit l'objection fondamentale des adversaires de l'alchimie, celle de l'impossibilité de changer les espèces' (p. 493). Il faut aussi réviser les idées reçues concernant la position de Mélanchthon: on ne peut lire

dans son œuvre aucune apologie ou condamnation de l'alchimie. Pourtant, le théologien perpétue lui aussi 'la doctrine minéralogique d'origine alchimique, mais passée dans l'enseignement scolastique depuis Albert le Grand [...] qui pose le mercure et le soufre comme principes générateurs des métaux' (p. 499).

Calvin ne se penche pas sérieusement sur la question de la transmutation. En revanche, Théodore de Bèze a soutenu le paracelsien Joseph Du Chesne; des textes, déjà analysés et interprétés par Didier Kahn comme favorables à l'alchimie transmutatoire, semblent, selon Matton, indiquer plutôt un scepticisme qui se transforme finalement en franche hostilité (p. 506). Finalement, Lambert Daneau, ami de Bèze, expose clairement le profil précis de la problématique théorique de l'époque: les métaux diffèrent-ils selon une différence spécifique ou selon une différence par leur degré de perfection? On voit bien qu'il n'y a pas de consensus chez les métaphysiciens des métaux à cette époque. Les partisans de la Réforme, selon Matton, se sont retrouvés 'dans une situation tout à fait analogue à celle de sa rivale « papiste »' (p. 512) d'autant que les deux courants 'reconduisaient par ailleurs massivement la physique aristotélicienne' (*ibid.*).

La tradition ramiste est originale du fait qu'elle veut rompre précisément avec la pensée aristotélicienne et notamment avec sa physique. Comme les catholiques et les réformés, les ramistes fondent leur minéralogie sur la théorie soufre/mercure. Les semi-ramistes, qui essaient de réconcilier Ramus et Aristote, considèrent que 'les métaux sont des mixtes parfaits composés des quatre éléments tout en étant composés de soufre et de mercure, ces deux-ci impliquant ces quatre-là' (p. 557). Mais autant sur la question de la transmutation que sur celle du grand œuvre, les philosophes de ce courant critique 'ne présentent entre eux aucune unité doctrinale' (p. 570). Toutefois, la méthode ramiste d'exposition par dichotomie des thèses contradictoires a permis de développer la rhétorique et la logique des différents arguments pour ou contre la transmutation possible des métaux. Ici encore, Matton illustre sa démonstration en éditant, en annexe de son chapitre, des textes de Zwinger, de Freige, de Goclenius et d'Alsted.

La dernière tradition littéraire approchée est celle des prêcheurs. L'auteur justifie ainsi ce chapitre: 'on peut tenir la chaire pour une sorte d'université populaire, dont il convient d'examiner la place et la valeur qu'elle accordait à l'alchimie' (p. 661). Dans ce courant religieux des prédicateurs, c'est à 'l'alchimie conçue comme procédé d'extraction de la quintessence des choses qu'il est fait référence' (p. 680). De là l'émergence d'une alchimie spirituelle qui fleurit naturellement en multiples métaphores visant à séparer le pur de

l'impur ou, autrement dit, à dégager l'âme immortelle du corps. Ce procédé allégorique triomphe chez un Marcil Ficin, qui identifie l'élixir alchimique au *spiritus mundi* (p. 700).

Paradoxalement, les prédicateurs maintiennent une 'connotation péjorative attachée à tout ce qui est alchimique' tout en recourant 'à l'image de la spagirie pour établir de belles similitudes et définir une alchimie spirituelle' (p. 707). Et si l'on ne réduit pas la transsubstantiation à celle des métaux, précise Matton, 'on n'hésita pas à comparer dans ses effets l'eucharistie à la pierre philosophale, surtout en tant que médecine universelle' (p. 722). Cette alchimie spirituelle développée par plusieurs prêcheurs servit à imaginer le salut sous la forme d'une transmutation de la nature humaine en nature divine' (p. 725). On pourrait même ajouter que 'le recours à une terminologie, à des métaphores, à des comparaisons, voire à des arguments empruntés à l'alchimie était pour de nombreux écrivains religieux chose assez banale' (p. 735). Ces derniers 'ont contribué à l'idée d'une alchimie spirituelle tout autant et sans doute davantage que les alchimistes eux-mêmes' (p. 737).

En conclusion générale, Sylvain Matton définit la problématique alchimique comme un 'incontournable de l'enseignement scolastique de la philosophie' à cette période, soit 'du dernier quart du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup>' (p. 857). Cette scolastique de la Renaissance et de l'Âge classique, pourtant foncièrement aristotélicienne, est encore tributaire de 'la théorie alchimique arabo-médiévale des deux principes, souffre et mercure' (p. 864) sauf, apparemment, pour le seul Grégoire de Valence. En ce qui concerne le paradigme de la transmutation des espèces, il semble que la question séculaire sur l'impossibilité de modifier la forme substantielle par l'art ait trouvé une voie de solution avec la théorie des métaux considérés selon un ordre de perfection qui rend possible, par gradation, d'atteindre l'or: 'les alchimistes ne prétendent pas changer une espèce en une autre [...], l'écrasante majorité de scolastiques ne décela d'objections insurmontables aux noces de l'alchimie et de la vraie philosophie ni du côté de la matière ni du côté de la forme ni du côté des dispositions requises' (p. 859).

Finalement, l'auteur de cette vaste investigation juge que la plupart des représentants de cette seconde scolastique, s'échelonnant sur deux siècles, considèrent l'alchimie transmutatoire comme possible en physique théorique, mais comme moralement impossible compte tenu de la faiblesse des hommes devant la richesse, tout en restant possible métaphysiquement par l'action des anges ou des démons (pp. 860–861). Ils n'ont 'qu'une connaissance indirecte et superficielle [des théories et pratiques alchimiques]' (p. 863). Ce qui a eu pour conséquence que 'dans leurs analyses de l'alchimie, tous les auteurs de

la seconde scolastique se montrent tributaires des docteurs de la première qui avaient abordé cette question, soit, au premier chef Thomas d'Aquin' (p. 861). La tradition des ramistes réformés, Zwinger, Alsted et Libavius en tête, fait exception et possède 'une connaissance approfondie de la littérature alchimique, notamment d'inspiration paracelsienne' (p. 863). Mais la physique commune à ces cinq traditions littéraires repose encore sur l'élémentarisme et l'hylémorphisme aristotélécien qu'on essaie de rendre compatibles avec la théorie arabo-médiévale du soufre/mercure ou avec la triade paracelsienne incluant le sel.

Une dernière conclusion de l'auteur marque la déficience de cette alchimie qui fut enseignée ou prêchée par la scolastique: cette dernière refusera d'accorder quelque forme de vie que ce soit au règne minéral: 'Ce faisant, la seconde scolastique ignore, ou feignit d'ignorer, le puissant courant animiste ou hylozoïsme qui se développa chez les adeptes de la Renaissance et de l'Âge classique par suite du succès que rencontra chez eux la doctrine du *spiritus mundi* [...] introduite par Marsile Ficin' (p. 865). Cette doctrine d'une âme matérielle qui 'allait s'épanouir au Siècle des Lumières' (p. 865) constitue une tradition qui divergera de la chimie et de la métallurgie de l'École classique. Par ailleurs, le courant vitaliste ficinien semble absolument étranger à l'émergence de cette alchimie spirituelle provenant de l'usage allégorique de la transmutation par les prêcheurs catholiques. La distinction de ces deux alchimies spirituelles n'est pas entreprise ici mais elle le sera sans doute dans l'un des deux volumes à venir, annoncés dès l'Avant-propos, qui seront consacrés respectivement à la révolution ficinienne et à la « friction » entre le cartésianisme et l'alchimie.

Claude Gagnon