

Accumulation, déclamation, destruction : le contre-encyclopédisme d'Henri-Corneille Agrippa

Nicolas CORREARD
Université de Nantes
L'Antique, le Moderne (EA 4276)

« Du savoir, toujours plus de savoir, rien n'est plus vain¹ ». Ces paroles sont prononcées par Cynulcus, convive du banquet savant et plaisant des *Deipnosophistes* d'Athénée de Naucratis, dont l'encyclopédisme anarchique se trouve ainsi problématisé par l'intervention d'un point de vue contrariant. Partageant le même humour, Érasme en fait l'un de ses adages – dans une œuvre elle-même emblématique de l'effort savant de la Renaissance –, non sans le rapprocher d'un verset de l'*Ecclésiaste* selon lequel « celui qui accroît le savoir accroît la souffrance » (*Ecc.* 1, 18)². Si l'encyclopédisme ironique semble être aujourd'hui une tentation surtout romanesque, celle d'un Melville, d'un Borges, d'un Pérec ou d'un Pynchon, il a connu une riche préhistoire, qui s'enracine notamment dans la veine de la satire ménippée antique : depuis Ménippe et Varron jusqu'à Martianus Capella et Fulgence, certains « pots-pourris » (sens de la notion de *satura*) varroniens ou ménippéens mélangeaient l'érudition et l'ironie, entre autres ingrédients roboratifs et piquants³. Peut-on discerner par delà, au sein de l'histoire de l'encyclopédisme, une lignée de l'encyclopédisme ironique et satirique, comme le proposent Andreas B. Kilcher⁴ ou William N. West⁵ ? Le moment clef de cette histoire, mal exploré par ces études générales, serait alors celui de la Renaissance serio-comique, qui a voulu, à l'instar d'Érasme et autour de lui, associer la philosophie et le rire, l'accumulation des connaissances et sa critique, l'érudition la plus sérieuse et la dérision.

Plus encore que l'œuvre rabelaisienne, un texte en constitue le maillon central : la *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi deo*, publiée en 1530 à Anvers, puis en 1531 à Paris et Cologne par l'humaniste allemand Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, dit Corneille Agrippa⁶. Ce texte prend le contre-pied des

¹ *The Deipnosophists VI. Books XIII-XIV*, trad. Charles Burton Gulick, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, « Loeb », livre xiii, 610b, p. 277.

² ÉRASME, *Adages*, éd. J.-Ch. Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2013, vol. 4, p. 300 : « Nihil inanius quam multa scire » (A. 3651)

³ Voir RELIHAN J., *Ancient Menippean Satire*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, et sur les textes modernes, CORREARD N., « Entre désir et dégoût des savoirs : l'encyclopédisme ironique de la satire ménippée », dans ACINAS B. et GÉAL F. (dir.), *Littérature et appétit des savoirs*, Burgos, Universidad de Burgos, 2014, p. 29-44.

⁴ *Mathesis und Poiesis. Die Enzyklopädie der Literatur 1600-2000*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2003, 1. 4., « Die enzyklopädische Satire », p. 146-176, qui traite d'auteurs de fiction (Rabelais et Swift principalement).

⁵ « Irony and Encyclopaedic Writing before (and after) the Enlightenment », dans KÖNIG J. et WOOLF G. (dir.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 482-502, qui considère la tentation ironique comme inhérente à l'inévitable incomplétude de l'ambition encyclopédique.

⁶ Nous citons ici le titre le plus courant. Nos références renvoient à la traduction française de Louis MAYERNE TURQUET (ou TURQUET DE MAYERNE), AGRIPPA H.-C., *Declamation sur l'incertitude, vanité & abus des*

éloges humanistes du savoir, ou des éloges de savoirs spécialisés qui avaient proliféré dans un contexte de concurrence accrue pour le prestige entre les disciplines, connu sous le nom de « querelle des arts⁷ ». Non seulement l'auteur entend y blâmer tous les savants, mais il entreprend de soutenir la thèse déclamatoire selon laquelle il ne serait rien de plus inutile, ni rien de plus dommageable moralement que les arts et les sciences, tandis que la « parole de Dieu » est louée dans les ultimes chapitres comme source de vérité, de salut et de bonheur. Toutes les disciplines seront donc examinées une à une pour être discréditées et prouver la pertinence de la devise mise en exergue dans l'édition parisienne de 1531, « *Nihil scire foelicissima vita*⁸ ». Le texte est en effet d'un format imposant : sans être d'un volume comparable aux plus grandes collections encyclopédiques de la Renaissance, telles que le colossal *De rebus expectandis et fugiendis* de Giorgio Valla (1501), il est long et dense, chargé d'une érudition éclectique (ce qui est le propre de l'encyclopédisme), néanmoins tout à fait réelle, sans invention ni fantaisie.

Cet exercice paradoxal n'est pas surgi de nulle part. Jusqu'à une date récente, le geste consistant à rassembler les savoirs ne vise pas seulement à leur donner un ordre, mais aussi un sens, et celui-ci n'est pas nécessairement positif⁹. Or, la *curiositas* intellectuelle reste un motif d'inquiétude aux yeux de nombreux humanistes, même lorsqu'elle est pratiquée sans frein, si bien que lorsque la notion de *Cyclopaedia* apparaît sous la plume d'un Budé pour désigner l'image des savoirs rassemblés en cercle, elle s'avère ambivalente, menaçant de perdre le savant dans une forêt de connaissances profanes¹⁰. La pulsion épistémophile de l'humanisme s'accompagne d'une conscience critique particulièrement forte, parfois même d'un sentiment de culpabilité. Mais là où Érasme privilégiait l'ambiguïté en déléguant à sa Folie une diatribe contre le savoir savant au cœur de l'*Éloge de la folie* (*Moriae encomium*, 1511), Agrippa assume la thèse en son nom propre et l'amplifie au-delà de toute mesure, organisant une démolition apparemment systématique de la culture et de l'idéal humanistes. La virulence polémique du texte provoque sa censure, dès la parution, par les facultés de théologie de Louvain et de la Sorbonne, qui entre autres affirmations hérétiques condamnent la thèse principale (que les sciences sont vaines). Dans une *Apologia* publiée en 1533, Agrippa plaide l'exercice rhétorique, la fiction énonciative requise par la déclamation consistant à soutenir une thèse à laquelle on n'adhère pas forcément, ou pas sans réserve¹¹. Nonobstant, le texte sera mis à l'Index par la Contre-réforme dès 1559, entre autres parce qu'il contient des attaques anticléricales dignes des réformateurs les plus ardents. Cela n'empêche pas ses nombreuses rééditions, sa traduction et sa diffusion dans toutes les langues vulgaires¹².

sciences, Paris, Durand, 1582. Sauf exception, les citations latines renvoient à l'édition de Cologne : *Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim, De incertitudine & vanitate scientiarum declamatio invectiva...*[Cologne], 1531.

⁷ Voir Eugenio GARIN, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Rome, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, « Pensiero Italiano 1 », 1947.

⁸ *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi dei declamatio invectiva*, Paris, J. Petrus, 1531.

⁹ Voir HUË D., « Encyclopédisme et moralisation », dans *L'Encyclopédisme. Actes du colloque d'Aube, Avril 1989*, Caen, Association Diderot, l'encyclopédisme & autres, 1990, p. 15-57.

¹⁰ Voir CÉARD J., « Encyclopédie et encyclopédisme à la Renaissance », dans BECQ A. (dir.), *L'Encyclopédisme. Actes du colloque de Caen. 12-16 janv. 1987*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 57-69.

¹¹ Voir l'ouvrage fondamental de VAN DER POEL M., *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and his Declamations*, Leyde, Brill, 1997.

¹² Un recensement non exhaustif montre que les éditions latines dépassent la quinzaine, sans compter sa présence dans les œuvres complètes d'Agrippa, elles-mêmes rééditées. Le texte est traduit en allemand (1543), en italien (1547), en anglais (1569), en français (1582), en polonais et en néerlandais. On connaît aussi l'existence d'une adaptation partielle espagnole, restée manuscrite (Hernando Alonso de Herrera, *Oratio*, 1531). On compte des

Trois grands types d'interprétations existent. À l'instar de Barbara Bowen¹³, les plus littéraires sont tentées de réduire la *declamatio* à un exercice sophistique, à un blâme paradoxal comme il y a des éloges paradoxaux : l'auteur n'entendrait pas sérieusement satiriser les sciences, il en ferait même l'éloge en creux. L'œuvre relève effectivement d'un art de la provocation intellectuelle qui ne saurait être pris au pied de la lettre. « Paradoxe », donc, plutôt que « polémique » ? Conclure en ce sens serait passer rapidement sur le contenu, et négliger le fait que le label générique de « paradoxe » a en réalité été accolé par certaines éditions françaises de la traduction de Mayerne Turquet, sans doute parce que faire passer le texte pour un jeu d'esprit pouvait être vendeur, en même temps que prudent. À l'inverse, les historiens des idées ont volontiers envisagé le texte comme le sommet d'une « contre-Renaissance¹⁴ » ou d'une « crise de la pensée de la Renaissance », titre du livre important de Charles Nauert, qui situe notamment l'auteur dans la lignée de la théologie négative du cardinal de Cues¹⁵, tandis que Richard Popkin, historien du scepticisme, y voit un maillon important mais bizarre, presque une anomalie dans le renouveau des philosophies du doute conduisant à Montaigne, détectant chez cet auteur un « anti-intellectualisme fondamentaliste » qui dévaloriserait radicalement la raison pour exalter la foi¹⁶. C'est prendre le texte au pied de la lettre, oublier sa composante déclamatoire, et faire bon marché de son ambiguïté permanente, qui sollicite l'interprétation. Enfin, les spécialistes de l'histoire du néo-platonisme, de la magie naturelle et des sciences occultes à la Renaissance, comme Paola Zambelli¹⁷ et Vittoria Perrone Compagni¹⁸, se sont penchés sur le lien entre le rejet des savoirs traditionnels et la promotion de ces sciences « nouvelles », ou du moins en plein renouvellement à l'époque que sont les savoirs magiques, car Agrippa est aussi réputé pour la publication du *De occulta philosophia*, vaste somme qui lui a donné la réputation usurpée de magicien, au point d'en faire l'un des prototypes de Faust¹⁹. Comme Charles Nauert, ces critiques tentent de rendre compte du paradoxe du « magicien sceptique », d'une œuvre *bifrons* qui inclinerait vers le doute d'une part, et verserait dans la crédulité de l'autre.

S'il y a bien un élément négligé dans les approches modernes, c'est la composante fortement et proprement encyclopédique du texte, pourtant évidente aux lecteurs de la République des Lettres. De son vivant, elle vaut à son auteur la réputation de prodige que lui

rééditions des traductions anglaises et françaises et même des retraductions en anglais en 1676 et en français en 1726, par Nicolas Gueudeville.

¹³ « Cornelius Agrippa's *De Vanitate*: Polemic or Paradox? », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34, 1972, p. 349-356. Dans le même sens, KORKOWSKI E., « Agrippa as Ironist », *Neophilologus*, 60, 1976, p. 594-605.

¹⁴ HAYDN H., *The Counter-Renaissance*, New York, Charles Scribner's Sons, 1950, chap. 3, « The Vanity of Learning », p. 76-130. Ernst CASSIRER reconnaissait déjà dans Agrippa un « doute plus sérieux et plus profond » que celui de Montaigne (*Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes I*, trad. R. FREREUX, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 151-152).

¹⁵ Charles NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965 (trad. fr. *Agrippa et la crise de la pensée à la Renaissance*, trad. V. LIARD, Paris, Editions Dervy, 2001).

¹⁶ POPKIN R., « Introduction » aux *Opera omnia*, Hildesheim - New York, Georg Olms Verlag, 1970, et *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle. Revised and Expanded Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 28-29.

¹⁷ Citons notamment « A proposito del "De Vanitate scientiarum et artium" di Cornelio Agrippa », *Rivista critica di storia della filosofia*, 15, 1960, p. 166-180, et « Humanae litterae, verbum divinum, docta ignorantia negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa », *Giornale critico della filosofia italiana*, 47, 1966, p. 102-131.

¹⁸ Voir « Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa di Nettesheim », *I Castelli di Yale*, 1997, vol. II, p. 115-140. Voir aussi LEHRICH CH. I., *The Language of Demons and Angels. Cornelius' Agrippa Occult Philosophy*, Leyde-Londres, Brill, 2003.

¹⁹ Le personnage éponyme de la pièce de Marlowe le cite parmi ses lectures (*The Tragical History of Doctor Faustus*, I, v. 116-117).

décerne Juan Luis Vivès, lui-même humaniste à tendance encyclopédiste²⁰ ; « grant clerc et petit de corps [...] Maistre Agrippa avoit hanté le monde et parloit tout langaige et avoit estudié en toute science », note Philippe de Vigneulles, chroniqueur contemporain²¹. Amplifiée par la légende après sa mort, cette réputation est amplifiée par des lecteurs bien plus tardifs. Reconnaisant peut-être en lui un devancier, Pierre Bayle présente Agrippa comme un « fort savant homme dans le seizième siècle », un « très-grand esprit » qui « eût la connaissance d'une infinité de choses et de plusieurs langues²² ». Son second traducteur français, Nicolas de Gueudeville, reste étonné et dubitatif devant l'entreprise, notant qu'Agrippa s'est montré « affamé d'érudition », qu'il « avoit voulu tout savoir », de sorte que « cette espèce de sermon en faveur l'ignorance Universelle, est une Ecole, une Bibliothèque en raccourci » grâce à laquelle le lecteur pourra acquérir aisément une teinture dans toutes les sciences et tous les arts²³.

Effectivement, l'œuvre se présente comme la réalisation paradoxale d'une exhortation à l'apprentissage de toutes les disciplines, plutôt que d'un savoir de spécialiste, qu'Agrippa adressait dans les années 1518-1520 à son correspondant Cantiuncula (Claude Chansonnette), assortie d'une sévère mise en garde contre une absorption qui oublierait la spiritualité chrétienne : « la véritable connaissance, la connaissance essentielle ne se rencontre pas dans la chair et dans le sang, ni dans la multitude des livres et des leçons, ni dans la variété des expériences ou l'âge avancé, ni dans la persuasion de la parole humaine ou l'effort de la raison, mais dans la passion du divin²⁴ ». Présenté dans la page de titre de l'édition parisienne de 1531 comme un homme éminent, chevalier (*equus*) du Saint-Empire, conseiller et historiographe (*conciliis e archivis indicarius*) de l'empereur Maximilien d'Autriche, Agrippa a connu une carrière caractérisée par une polymathie extrême, même en comparaison d'autres grands humanistes. En outre, il a vécu plusieurs vies : soldat pendant plusieurs années aux guerres d'Italie durant sa jeunesse, il s'est trouvé ensuite attaché à plusieurs grands, comme le roi d'Aragon, le duc de Lorraine, Louise de Savoie, Marguerite d'Autriche ou l'archevêque de Cologne. Polyglotte (il se targue de parler huit langues), il aura séjourné dans quasiment tous les pays d'Europe occidentale au fil de sa carrière gyrovague²⁵. Il constitue le prototype du *peritus* en même temps que du *sapiens*, qui s'adresse à lui-même en écrivant à Cantiuncula.

Nous proposons de prendre la mesure de son ambition extraordinaire en étudiant la *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum et artium* en tant que contre- ou anti-encyclopédie, c'est-à-dire comme une variante du texte encyclopédique : si la finalité

²⁰ Il qualifie Agrippa de « *literarum literatorumque omnium miraculum* » (voir Charles NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, op. cit., p. 323).

²¹ HUGUENIN J.-F., VIGNEULLES Ph. de, et alii, *Les Chroniques de la ville de Metz*, Metz, S. Lamort, 1838, p. 755.

²² BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique. Tome premier, Première Partie, A-B*, Amsterdam, Leers, 1697, p. 129-130.

²³ Agrippa H.-C., *Sur la Noblesse & excellence du sexe Feminin... avec le Traitté sur l'incertitude, aussi bien que la vanité des Sciences & des Arts*, Leyde, Theodore Haak, 1726, « Preface », p. 4 r^o-v^o.

²⁴ Agrippa H.-C., *Ep.*, II, 14, dans *Operum pars posterior*, Lyon, Bering frères, 1545, p. 732 : « Ipsa autem essentialis intrinseca cognitio non ex carne & sanguinis, nec in multitudine librorum & lectionis, nec in pluralitate experientiae & antiquitate direum, nec in persuasionibus humani verbi, & contentione rationis : sed in ipsa passione divinatorum ».

²⁵ Né à Cologne en 1486, il se trouve en Espagne en 1508, sans doute après un séjour à Paris, puis de nouveau en France (à Dôle) en 1509, à Londres en 1510, en Lombardie de 1511 à 1517, à Metz en 1518-1519. Après un retour à Cologne, il séjourne en Suisse entre 1521 et 1523, à Lyon entre 1523 et 1527, aux Pays-Bas de 1528 à 1530, enfin en Allemagne (notamment à Bonn) avant de retourner en France en 1535, où il meurt à Grenoble. Voir la précieuse biographie d'Auguste PROST, *Corneille Agrippa. Sa vie et ses œuvres*, Paris, Champion, 1881, 2 t., ainsi que NAUERT CH., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, op. cit., p. 8-115. La vie d'Agrippa est bien connue grâce à sa correspondance incluse dans les *Opera* éditées à Lyon sous le nom des frères Bering (l'attribution à ces éditeurs est contestée).

destructrice paraît inverse, elle pose les mêmes types de problèmes et réclame le même type d'analyse que le texte encyclopédique de la Renaissance. Son hybridité, pour ne pas dire sa monstruosité mérite certes quelques considérations préalables, tant l'auteur a cherché à concevoir un texte prodige à partir de plusieurs genres (1). Il en va de même des disciplines choisies et de leur organisation, le parcours circulaire reflétant un effort de structuration de la chaîne encyclopédique (2). Quant au traitement des disciplines, la satire donne souvent lieu à un examen critique approfondi des incertitudes, voire des erreurs précises affectant les savoirs collectés par la Renaissance : une lecture attentive montre que l'attitude philosophique de l'auteur, plus mobile qu'il ne semble, relève d'un scepticisme bien différent de celui qu'on a voulu décrire dans des termes généraux (3). Il faut plonger dans l'atelier de l'encyclopédiste pour le comprendre, dans son maniement de sources multiples, mais aussi considérer le texte comme un foyer alimenté par toutes les expériences intellectuelles et personnelles d'Agrippa (4). L'engagement personnel de l'auteur dans son propos en explique le caractère souvent polémique, notamment sur la question religieuse : où l'on verra que l'érudition devient non plus la cible, mais le meilleur outil d'une satire encyclopédique aux finalités ambiguës (5).

1. La conception paradoxale : une chimère générique

Comme tout authentique texte sério-comique de la Renaissance, la *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum* est un Silène, qui cache un trésor savant sous le vêtement comique²⁶. Comment appréhender les nombreux signaux liminaires de ce mélange ? Le titre de la *princeps* annonce un combat herculéen contre l'ensemble des savoirs, représenté comme une Gigantomachie (*universa illa sophorum gigantomachia plus quam Herculea impugnantur audacia*). Polémique contre l'encyclopédie, ou plaisanterie ? La métaphore des géants n'est pas dénuée de poids étant donné son origine patristique²⁷, mais l'hyperbole interpelle. Les vers épigraphes de l'édition parisienne, non repris dans certaines éditions et traductions ultérieures, évoquent pêle-mêle les sarcasmes de Momus, le bâton d'Hercule, l'ombre de Pluton, les pleurs d'Héraclite et le rire de Démocrite, Pyrrhon qui ne sait rien et Aristote qui croit tout savoir, enfin le mépris de Diogène, autant de figures dressant un portrait paradoxal de l'auteur : Agrippa, lui, « n'épargne rien » et « il fait tout cela à la fois²⁸ ». Grandissement extraordinaire, ou autodérision ? L'épître liminaire, burlesque, le campe en nouvel Hercule combattant les savants, comparés à des monstres, des géants, des « chasseurs » (*venatores*). D'autres passages multiplient les signaux comiques : Agrippa annonce à la fin de la dédicace à Augustus Furnarius qu'il se métamorphosera en crocodile, en dragon, en serpent, puis en « âne philosophe » après avoir été chien, renvoyant explicitement à Lucien et à Apulée²⁹ ; l'avant-dernier chapitre (chap. 102) consiste effectivement en une « digression à la louange de l'âne », qui s'insère après un chapitre sur les « Maîtres des sciences » (chap. 101), admonestés sur un ton homilétique, et une « Conclusion » en forme de prière incitant les savants à se détourner des savoirs profanes (chap. 103). L'art du mélange sérieux/comique s'inspire

²⁶ Voir l'adage érasmien *Sileni Alcibiadis* qui a fait office de manifeste pour toute une génération d'humanistes, ÉRASME, *Les Adages*, op. cit., t. 3, p. 105-129 (A. 2201).

²⁷ Elle s'appliquait pour de nombreux polémistes chrétiens et certains Pères aux écoles philosophiques.

²⁸ H.-C. AGRIPPA, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, op. cit., édition de Paris (1531), f° A i : « Inter Divos nullos non carpit [M]ômus: / Inter Heroas monstra quaeque insectatur Hercules: / Inter Daemonas res Erebi Pluto irascitur omnibus Umbris: / Inter Philosophos ridet omnia Democritus: / Contra deflet cuncta Heraclitus: / Nescit quaeque Pyrrhias: / Et scire se putat omnia Aristoteles: / Contemnit cuncta Diogenes: / Nullis heic percit Agrippa, / Contemnit: scit, nescit: flet, ridet: irascitur, insectatur: carpit omnia: / Ipse philosophus, daemon, heros, deus & omnia. / Nihil scire foelicissima vita ».

²⁹ *Ibid.*, f. B 4 r° : « Luciani & Apulei instar, in philosophantem Asinum vertar ». Cette dédicace n'apparaît pas dans la traduction de Mayerne Turquet.

effectivement des satires ménippées antiques, mélangeant le docte et le non docte, le sublime et le ridicule³⁰. Une telle association peut paraître aberrante, mais il y va en réalité, du point de vue d'une écriture humaniste, d'une cohérence requise par le sujet : elle constitue une protestation contre le sérieux des discours savants.

Agrippa cultive l'humour comme l'énigme, car il distribue également, dans ces éléments paratextuels et liminaires, les clefs de son inspiration philosophique, en s'identifiant au « chien » cynique qui ne cesse de « mordre, aboyer, médire » (*mordere, oblatrare, maledicere*). Le texte y est qualifié de *Cynica declamatio*³¹. Diogène de Sinope était réputé par Diogène Laërce avoir réprimandé les savants les uns après les autres³², dans une sorte d'inversion satirique du parcours encyclopédique, qui rappelle un autre texte célèbre, la lettre 88 à Lucilius où Sénèque dévalorise l'étude des arts libéraux, pareillement énumérés, en l'opposant à la connaissance de soi³³. La notion d'« invective », avancée dans le titre de l'*editio princeps* aux côtés de celle de déclamation (*declamatio invectiva*), renvoie par ailleurs à un petit genre qui s'était déjà formé dans le giron de l'humanisme italien. Depuis le *Cynicus* d'Alberti (1442) jusqu'à la *Vituperatio litterarum* d'Antonio de Ferrarriis (1517) et aux *Progymnasmata adversus literatos* de Lilio Gregorio Giraldi (1520), nombreux sont les textes intitulés « vitupération », « discours », « exercice », « invective » ou « paradoxe contre les lettres », qui passent en revue les savoirs et les savants pour les satiriser³⁴. Le *Sermo primus* de l'humaniste bolognais Codro Urceo (1502) montre en particulier comment ce micro-genre a pu absorber celui de l'encyclopédie tout juste naissant, à la confluence entre une inspiration philosophique cynico-sceptique, le style déclamatoire et satirique de Lucien et une érudition savante bien réelle. Codro se met dans les pas de Politien, qui avait proposé une nouvelle classification des savoirs dans son *Panepistemon* (1490), avançant le néologisme *encyclopaedia* (corruption du grec *enkuklion paideia*) pour désigner la disposition en cercle des savoirs ; mais c'est pour en proposer en quelque sorte une parodie satirique. Passant en revue les sciences et les activités humaines pour montrer qu'on n'y trouve aucune certitude, Codro conclut à chaque fois qu'il ne s'agit que de « fables » (*fabulae*)³⁵. La structure est similaire à celle de Politien, Codro reprenant à son compte la notion d'*encyclopedia*³⁶, mais d'un texte à l'autre on bascule de l'éloge à la satire. Ce retournement est favorisé par le fait que Politien s'était probablement inspiré de la classification des savoirs proposée par l'un des grands traités « contre » les professeurs des arts libéraux du pyrrhonien Sextus Empiricus, l'*Adversus Mathematicos*³⁷. Là où Politien délestait ce modèle de sa charge sceptique³⁸,

³⁰ Voir KORKOWSKI E., art. cit.

³¹ *De incertitudine et vanitate scientiarum*, op. cit. (Cologne, 1531), lettre dédicatoire à Augustus Furnarius, f. A 3 v°.

³² DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, sentences et doctrines des philosophes illustres*, t. II, éd. R. Genaille, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1965, « Diogène », p. 16 : « Il s'étonnait de voir les grammairiens tant étudier les mœurs d'Ulysse, et négliger les leurs, de voir les musiciens si bien accorder leur lyre, et oublier d'accorder leur âme, de voir les mathématiciens étudier le soleil et la lune, et oublier ce qu'ils ont sous les pieds, de voir les orateurs pleins de zèle pour bien dire, mais jamais pour bien faire, de voir les avares blâmer l'argent, et pourtant l'aimer comme des fous ».

³³ *Lettres à Lucilius (Livres VIII-XIII)*, t. III, trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1989, l. 88.

³⁴ Voir CORREARD N., « Rire et douter » : *lucianisme, scepticisme(s) et pré-histoire du roman européen (XV^e-XVIII^e siècle)*, thèse de doctorat, dir. F. Lavocat, Université Paris Diderot – Paris 7, 2008, p. 151-154.

³⁵ Voir Codro URCEO, *Sermones (I-IV)*, éd. Loredana Chines et Andrea Severi, Rome, Carocci editore, p. 60-233.

³⁶ *Ibid.*, p. 95.

³⁷ *Contre les professeurs*, éd. P. PELLEGRIN, Paris, Seuil, 2002. Sextus Empiricus y propose une critique de la grammaire, de la rhétorique, des mathématiques, de l'astrologie, de la musique. L'*Adversus logicos* du même auteur porte contre les logiciens, l'*Adversus ethicos*, contre les doctrines morales.

³⁸ Voir CESARINI MARTINELLI L., « Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti e delle scienze di Angelo Poliziano », *Rinascimento*, 10, 1980, p. 327-358, et MANDOSIO J.-M., « Filosofia, Arti e Scienze:

Codro revient à une vision négative du parcours circulaire, qui a très probablement influencé Érasme et Agrippa de Nettesheim, au point que la *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum* pourrait passer pour une amplification du *Sermo primus*, discours déjà parfaitement critico-encyclopédique, truffé de saillies comiques et satiriques, quoique de gabarit plus modeste³⁹.

Érasme avait lui-même intégré ce modèle de l'invective contre les sciences dans l'énonciation paradoxale de son *Moriae encomium* (1511). Cet éloge paradoxal est aussi une satire universelle incluant une section centrale où l'oratrice, *Moria* ou *Stultitia*, décrit les savants de chacune des grandes disciplines comme ses adeptes⁴⁰. Érasme retranche à ses prédécesseurs italiens les références érudites, privilégiant un style alerte, mais il ajoute une spiritualité réformatrice et contestataire trempée à la lecture des épîtres de Paul, qui a marqué Corneille Agrippa. Ce dernier, par contre, rassemble son érudition la plus sérieuse et l'injecte massivement dans la trame érasmiennne, délaissant le truchement énonciatif privilégié par Érasme (ce dernier attribuer la critique des arts et des sciences à Folie, alors qu'Agrippa l'assume en son nom propre). Du modèle de l'éloge paradoxal (Érasme), on est passé à un blâme paradoxal, blâme savant des sciences (Agrippa).

Pour autant, l'énonciation du *De incertitudine* conserve une part d'ambiguïté, puisqu'elle est celle d'une *declamatio*. L'attrait de ce dernier genre, à l'origine oratoire, répond chez les humanistes à un désir de modaliser l'assertivité de leur propre discours, en même temps que d'autoriser une liberté d'enquête sur des sujets difficiles⁴¹. Une double prudence intellectuelle et politique commande le recours à l'énonciation déclamatoire, qui permet d'avancer des idées et de les développer sans les soutenir absolument comme vraies, ni sans en assumer pleinement la responsabilité : la déclamation propose, elle n'impose pas, ni ne dogmatise. Elle tend à soumettre des idées surprenantes, paradoxales, à l'examen critique du lecteur, ce qu'Agrippa précise, dans l'*Apologia* de 1533, en expliquant que les idées peuvent être ou non les siennes, mais qu'elles sont présentées dans tous les cas comme des opinions ayant quelque chose de vraisemblable (*probabiliter*), quoiqu'elles soient susceptibles d'être combattues par une argumentation contraire, conformément à une vieille tradition du probabilisme rhétorique et sceptique⁴². En somme déclamation, paradoxe, satire ménippée, invective et encyclopédie, le livre d'Agrippa est tout cela à la fois. Il est de manière compréhensible emblématisé par la figure de chimère figurant sur la page de titre de l'édition parisienne de 1531.

2. Encyclopédisme parodique ou réel ? Chaîne des savoirs et structure silénique

Qu'en est-il de la matière du *De incertitudine* ? Contre-encyclopédie, pseudo-encyclopédie, ou véritable encyclopédie ? Comme le montre la structure d'ensemble, pensée en fonction d'une numérogie signifiante, Agrippa suit clairement le modèle du cercle ou de la roue des savoirs, plutôt que le modèle de l'arbre, plus systématique, ou celui de la forêt des miscellanées et autres sylves, au contraire informel. Les cent trois chapitres passent en revue quatre-vingt-dix-huit disciplines, après un premier chapitre « De sciences en général », et

l'Enciclopedia di Angelo Poliziano », dans SECCHI TARUGI L. (éd.), *Poliziano nel suo tempo*, Florence, Franco Cesati Editore, 1994, p. 135-184 (p. 150).

³⁹ La dette de Corneille Agrippa envers Codro Urceo, dont les œuvres sont éditées à Paris en 1515 par Jean Petit, mériterait une analyse approfondie.

⁴⁰ ÉRASME, *Éloge de la Folie et autres écrits*, éd. Jean-Claude Margolin, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 2010, § XLIX-LX, p. 107-134.

⁴¹ Voir BOULET M., *Les Avatars de la déclamation à la Renaissance*, thèse de doctorat, dir. O. Guerrier, Toulouse 2, 2013.

⁴² Voir VAN DER POEL M., *op. cit.*, p. 176.

avant le chapitre 100 qui renverse brutalement la satire des savoirs en éloge de la parole de Dieu. Les trois derniers chapitres (chap. 101-103), surnuméraires, dessinent une queue (*cauda*) serpentine en fin de discours. Entre-temps, on passe en revue toute la série des disciplines, les plus importantes *scientiae* mêlées aux plus humbles *artes*. La table des matières mérite une observation attentive, puisqu'elle traduit une organisation. On distingue des séries : sur les arts divinatoires (chap. 32-40) ; les savoirs magiques (chap. 41-48) ; les parties de la philosophie (chap. 49-55) ; la religion (chap. 57-62) ; les savoirs médicaux (chap. 82-88) ; le droit (chap. 91-95), la théologie (chap. 97-99). Certains chapitres font office de portique ouvrant sur l'examen de branches particulières : « De la médecine en général », par exemple (chap. 82). Les transitions sont toujours soignées : « De l'astrologie judiciaire » (chap. 31) permet d'enchaîner entre l'astronomie et les pratiques divinatoires, par exemple.

On distingue ainsi de grands ensembles, et quelques principes recteurs : on part des arts libéraux du *trivium* puis du *quadrivium* en passant subtilement par les arts logiques et mnémotechniques (chap. 7-10). Les arts du langage et du nombre sont compris dans chaque cas de manière élargie. Après un diptyque astronomie-astrologie (chap. 30-31), qui vient conclure l'ensemble très élargi du *quadrivium*, on passe aux savoirs occultes, mantiques et magiques, comme en alternative à ces savoirs autorisés dans un deuxième quart de la *declamatio*, un peu plus bref (chap. 31-49). Au milieu numérique de la table de matières, la philosophie vient prendre place (chap. 50-54), dans ce qui constitue ostensiblement le noyau de l'œuvre, conçue selon le principe de composition par inclusion concentrique cher aux grands humanistes (il est privilégié par Érasme ou Rabelais), avec un pendant moins attendu sur la vie religieuse, qui suit immédiatement (chap. 55-62)⁴³. On tombe ensuite dans les arts mécaniques ou les activités sociales les plus diverses (chap. 63-81). Dans un dernier quart de l'œuvre, plus bref, on remonte vers l'ensemble des disciplines universitaires (médecine, droit, théologie). La place ultime accordée à ces dernières peut se comprendre, en vertu de leur dignité élevée, mais aussi en fonction d'effets soigneusement préparés : outre qu'il est à la fois plus logique et plus prudent d'amener la théologie en dernier, il est d'autant plus spectaculaire de voir la clef attendue des sciences se révéler la pire de toutes, dont la démolition est favorisée par la force cumulative de ce qui précède. Au point qu'on se demande si ce n'est pas là qu'Agrippa voulait en venir.

Cette structure bien pensée se trouve répliquée dans quatre passages singuliers, qui récapitulent le parcours encyclopédique à l'échelle de quelques pages, mais sur un mode franchement bouffon, en guise de miniatures ou d'incrustations grotesques : dans la « Préface au lecteur », Agrippa se met en scène comiquement assailli par les savants de toutes les disciplines, dont l'énumération se prolonge sur plusieurs pages⁴⁴ ; dans le premier chapitre, « Des sciences en général », il formule un blâme comique des savants, derechef énumérés⁴⁵. Le chapitre 100, « De la parole de Dieu », repasse les savants en revue, pour les blâmer à nouveau⁴⁶. Enfin, le chapitre 63, sur l'art du maquerillage (*De arte lenonia*), permet une mise en abyme de l'encyclopédie à travers une digression inattendue. Agrippa entreprend de montrer que toutes les autres disciplines peuvent servir cet « art maître » : la rhétorique est nécessaire pour convaincre, la poésie pour séduire, la médecine pour refaire les pucelages, etc⁴⁷. À cet argument du dévoiement moral correspond le dévoiement stylistique du cercle encyclopédique, sous forme de boursoufflement comique. Agrippa amuse, le temps d'un chapitre,

⁴³ Cet enchaînement reproduit, comme la structure qui précède, l'ordre adopté par Érasme pour examiner la « folie » des disciplines dans le *Moriae encomium*.

⁴⁴ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, « Préface », n. p.

⁴⁵ *Ibid.*, chap. 1, p. 5-6.

⁴⁶ *Ibid.*, chap. 100, p. 529-230.

⁴⁷ *Ibid.*, chap. 64, p. 284-306.

sans complètement dérouter le lecteur, ni oublier l'ordre de ses idées : les chapitres « Des putains » et « Du maquerellage » (chap. 63-64) font directement suite aux chapitres « Des Preslats » et « Des Sectes monastiques » (chap. 61-62), où sont posées notamment les questions du concubinage et de la vénalité des clercs. L'effet de structure suggère un parallèle détonnant.

Le choix des disciplines semble obéir à un principe de *varietas* faisant alterner le sérieux et le comique, le docte et le non docte, le long et le bref (les chapitres sont de taille très inégale). L'inclusion de matières apparemment triviales, relevant des *artes* plutôt que des *scientiae*, n'a en soi rien de comique : les considérations sur la diététique (chap. 67), sur la chasse (chap. 77) ou sur l'art vétérinaire (chap. 87) relèvent d'une promotion des arts mécaniques et des activités ordinaires typique du mouvement humaniste, qui étend le champ de l'encyclopédisme bien au-delà des traditionnels arts libéraux, jusqu'à embrasser l'ensemble des activités humaines. Mais on en vient à des pratiques sociales étrangement, ou ironiquement érigées en disciplines : la vie courtisane par exemple, satirisée dans pas moins de quatre chapitres (chap. 68-71). Et il y a des intrus : l'insertion du chapitre « De la Mendicité, & Bellistrerie » (chap. 65) fait rire, tout en faisant écho à une question sociale brûlante, déjà au centre des querelles religieuses. De manière oblique, ce chapitre fait à nouveau signe vers la critique des moines. Pourtant, Agrippa s'y livre à une exégèse poussée des textes bibliques, ou s'interroge sur l'origine des bohémiens (« Cyngres ou Égyptiens »), exposant les conjectures émises par d'autres humanistes (Volaterranus et Polydore Virgile)⁴⁸. L'allure de la *declamatio* encyclopédique échappe ainsi à toute prévisibilité.

Nonobstant ce principe de *varietas* stylistique, le traitement des disciplines s'avère assez méthodique dans la plupart des cas, et même caractéristique de l'encyclopédisme humaniste : sans même parler du style énumératif et paratactique, le mode doxographique privilégié par Agrippa est emblématique d'une attitude réfractaire à l'organisation dialectique (supposant hiérarchisation en vue d'une résolution). Connaître une discipline, c'est connaître les autorités afférentes et exposer leurs opinions, sans forcément en juger à la place du lecteur. Les disciplines sont en règle générale l'objet d'une définition, éventuellement parodique et satirique dans les premiers chapitres, mais ensuite le plus souvent sérieuse. Elles s'accompagnent régulièrement d'une interrogation typiquement humaniste sur l'origine : qui furent les premiers poètes ? les premiers mages ? les premiers médecins ? etc. Les autorités incontournables sont toujours alléguées, de même que les figures célèbres de la discipline, mythiques ou historiques. Les théories disponibles sont présentées de manière claire et succincte, par exemple celles de Platon, de Galien, d'Hipparque, des Épicuriens, d'Aristote, de Porphyre, d'Alkindus (Al-Kindi) et d'Augustin sur l'optique⁴⁹. Enfin, Agrippa réfléchit souvent à l'insertion de la discipline dans la chaîne des savoirs : sa dépendance envers d'autres savoirs, ou au contraire son utilité pour d'autres savoirs. Ainsi, les Anciens appelaient la musique une « encyclopedie, ou cercle de toutes sciences, voulans inferer que la musique contient en elle toutes disciplines⁵⁰ », parce qu'elle permet au médecin de guérir les âmes, qu'elle excite l'ardeur au combat dans l'art militaire, qu'elle favorise l'apprentissage des nombres en arithmétique, etc.⁵¹ Le médecin est lui aussi un encyclopédiste : il doit

⁴⁸ *Ibid.*, chap. 65, p. 310.

⁴⁹ *Ibid.*, chap. 23, « De l'Optique ou perspective », p. 100-101.

⁵⁰ *Ibid.*, chap. 17, p. 80 ; *De incertitudine, op. cit.* (Cologne, 1631), f. E i r° : « *totamque astruccionem encyclopediam vocarunt, quasi scientiarum orbem, quod musica omnes amplectatur disciplinae* ».

⁵¹ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 7, p. 57 ; *De incertitudine, op. cit.* (Cologne, 1631), f. D i v° - D ii r°.

connaître la philosophie, mais aussi l'astrologie pour tenir compte des influences astrales dans le cours des maladies, la théologie pour recommander à Dieu les malades, etc.⁵²

Enfin, Agrippa fait œuvre de pédagogie, distinguant souvent différentes branches : au lecteur profane, il explique que la cabale se divise en Beresith (Bereshit), ou cosmologie cabalistique, et Mercana (Merkabbah), sorte de « theologie allegorique ou énigmatique » elle-même divisée en Arithmancie ou « Notariacon » d'une part (qui traite des noms, signes et états des esprits et des âmes) et Théomancie d'autre part (qui traite des noms de Dieu et des noms sacrés en général)⁵³. Il entend dissiper confusions et préjugés à propos des savoirs occultes. Un chapitre est dédié à chacun des arts de la divination, savamment distingués. Il en va de même pour les arts magiques, après un chapitre « De la magie en général » (chap. 41-48). L'exposé peut même prendre un tour didactique. C'est le cas sur la musique (chap. 17), Agrippa distinguant les différents systèmes de la musique grecque (enharmonique, chromatique, diatonique), et ses principaux modes (la phrygienne, la lydienne, la dorique, sans compter les modes mixtes). Et ce n'est pas fini : il y a les mélodies « collatérales » (subdorique ; sublydienne ; subphrygienne, etc. jusqu'à la huitième supermixte lydienne ajoutée par Ptolémée), et ainsi de suite. On hésite à lire le chapitre sur l'héraldique (chap. 81) comme un traité parodique, une exégèse délirante ou un extrait encyclopédique des plus sérieux.

Cet effort descriptif plus ou moins rigoureux – plus rigoureux à vrai dire que celui de nombre d'humanistes privilégiant le genre souple et informe des miscellanées⁵⁴ – s'accompagne certes d'un jugement généralement négatif imposé par l'exercice du blâme, renvoyant à la vanité des disciplines (inutilité ou nocivité). L'argument condamneur s'accompagne d'une dominante satirique sur le plan stylistique. C'est que critiquer, pour une conscience humaniste cherchant une unité de la pensée et du style, c'est nécessairement satiriser. Et Agrippa satirise de toutes les manières possibles. L'outrance est de rigueur : la satire des dialecticiens courant après leurs arguments comme des chiens enragés⁵⁵, ou la satire des médecins empiriques fouillant les selles, achevant les malades, empoisonnant les bien portants⁵⁶ – deux *loci* tout à fait canoniques pour une plume humaniste – sont portées à des dimensions extraordinaires, avec force anecdotes. On peut accabler une discipline en la faisant passer pour une autre : « De la Sophistique » (chap. 8) traite en fait de la logique, contre laquelle Agrippa s'acharne. Cette vivacité avait frappé les contemporains, Érasme vantant la prodigalité (*copia*) et la force émotionnelle (*deinosis*) du style d'Agrippa, tout en soulignant ses dangers⁵⁷. L'invective peut être relayée par la calomnie, par exemple au sujet d'Aristote⁵⁸. La *declamatio* possède encore une valeur encyclopédique de ce point de vue, puisqu'elle présente un savoir exhaustif des opinions critiques ou condamnatrices envers les disciplines. Concernant par exemple les auteurs qui ont blâmé la rhétorique, ou les rois et les peuples qui ont chassé les rhéteurs, la liste est longue (chap. 6).

Toutefois, la rhétorique épideictique est réversible. Quoique la peinture soit fondée sur l'art trompeur de la perspective, elle est l'objet d'une vive admiration en tant qu'art de la représentation efficace (chap. 24). Sur la magie naturelle, Agrippa rapporte des opinions dithyrambiques (nuancées en fin de chapitre), qui sont les siennes dans le *De occulta*

⁵² *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 83, p. 423.

⁵³ *Ibid.*, chap. 47, p. 173-176.

⁵⁴ Sur les tendances de l'encyclopédisme humaniste à l'enquête, à l'accumulation désordonnée et à la fragmentation, voir MACPHAIL E., « Synopsis and Scrutiny: a Pictorial Classification of Renaissance Literary Forms », *Yearbook of Comparative and General Literature*, vol. n° 51, 2003-2004, p. 59-68.

⁵⁵ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 7, p. 62.

⁵⁶ *Ibid.*, chap. 84, « De la medecine operatrice », p. 426-442.

⁵⁷ Voir VAN DER POEL M., *op. cit.*, p. 51.

⁵⁸ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 54,

philosophia : elle est « estimée autre chose sinon la haute & parfaite vertu, effect et faculté des sciences naturelles, appelée à ceste cause le sommet, consommation, ou dernier degré de la Philosophie naturelle⁵⁹ ». Ce point est important, car il montre que l'argument moral de la vanité est mobilisé avec une force variable, en fonction des variations tonales du style : au sein d'un système de dévalorisation des savoirs, promouvant apparemment un relativisme total, toutes les disciplines ne sont pas critiquables au même degré, de même qu'elles ne sont pas toutes aussi incertaines, ni pour les mêmes raisons (voir *infra*). Faussement niveleuse, la *declamatio* échappe ainsi au nihilisme gnoséologique auquel voudrait la cantonner une lecture superficielle. Tout ne se vaut pas. On a l'impression d'un franc enthousiasme pour la musique (chap. 17), avant que l'auteur ne rappelle que cet art, favorisant la débauche, a souvent été condamné comme tel ; on assiste à un éloge de l'architecture (chap. 28), comme d'autres arts pratiques, avant qu'Agrippa ne se rappelle que cet art peut servir à construire des temples idolâtres (païens ou... chrétiens). Dans les deux cas, le retournement négatif manque singulièrement de conviction, relevant de la figure obligée, portant plutôt sur l'usage que sur la nature de la discipline, et orientant la satire vers d'autres cibles. De même pour l'agriculture et l'élevage (chap. 73-78). Un principe général se dégage de cette grande machine paradoxale : plus les disciplines sont autorisées, comme les savoirs scolaires du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique), les savoirs théoriques (philosophie) ou les savoirs universitaires (médecine, droit, théologie), plus Agrippa les dévalorise ; plus elles sont humbles et pratiques, plus elles sont susceptibles d'être épargnées, et même valorisées *in fine*, par contraste.

3. L'examen épistémologique : scepticisme ou rationalisme critique ?

Il ne faut pas sous-estimer, sous la condamnation morale plus ou moins vive, plus ou moins facétieuse, l'argumentation proprement épistémologique qui constitue le fonds de l'œuvre, son véritable moteur : les savoirs sont vains au sens étymologique, c'est-à-dire vides, car incertains, mal fondés. Un lien de causalité unit étroitement les deux termes de la critique. *De incertitudine* repose sur le principe d'un encyclopédisme de l'incertitude, étayé par son écriture doxographique, conçue comme une matrice visant à faire ressortir la multiplicité des opinions contradictoires au sein de chaque discipline. Les différentes branches de la philosophie en constituent le meilleur exemple (chap. 50-54). Sur la seule question des premiers principes, quelle discorde⁶⁰ ! De même sur la question des mondes (unité, pluralité, infinité), ou sur la question de la durée de l'univers ; ou encore sur un phénomène précis comme les tremblements de terre. C'est pire encore sur la question de l'âme, ou sur celle du souverain bien. Agrippa prétend à chaque fois résumer : Varron n'avait-il pas déjà dénombré, à son époque, deux cent quatre-vingt opinions différentes au sujet du plaisir⁶¹ ? Non moins impressionnantes sont les doxographies en matière d'astronomie, ou en matière de médecine. La pluralité contradictoire domine concernant des phénomènes tels que la génération, les causes de la maladie, ou la digestion. Sur la seule question de l'origine du sperme, Agrippa recense onze théories différentes⁶². En optique, Platon et Galien s'accordent pour expliquer le principe de la vue, mais ils sont bien les seuls, car tous les autres divergent⁶³. Ces listes sont

⁵⁹ *Ibid.*, chap. 42, p. 158 ; *De incertitudine*, *op. cit.* (Cologne, 1631), H i v° : « non aliud putant quam naturalium scientiam summam potestatem, quam idcirco summum philosophiae naturalis apicem e : usque absolutissimam consummationem vocant ».

⁶⁰ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 50, p. 186-188.

⁶¹ *Ibid.*, chap. 54, p. 218.

⁶² *Ibid.*, chap. 82, p. 416.

⁶³ *Ibid.*, chap. 27, p. 100.

appelées à faire autorité auprès de nombreux lecteurs et auteurs du XVI^e siècle : elles seront constamment recopiées, et c'est à elles que Montaigne doit la substance de certains passages clefs de son « Apologie de Raymond Sebond », concernant le « tintamarre des cervelles philosophiques⁶⁴ ». Le scepticisme humaniste est bien éloigné des procédures proprement épistémologiques du scepticisme ancien, vaguement évoquées⁶⁵, ou même du scepticisme post-cartésien : il est plutôt le fruit d'une érudition encyclopédique, qui constate l'impossibilité de faire synthèse, d'assurer une science au sens aristotélien d'un savoir accompagné de certitude et capable d'expliquer les phénomènes par leurs causes.

Mais il y a un autre versant de la critique épistémologique, que le précédent risque de masquer. Bien souvent, Agrippa propose non pas une encyclopédie des incertitudes, fondée sur l'accumulation d'opinions ou de théories, mais une encyclopédie des erreurs, fondée sur l'examen de cas précis. Encore faut-il les avérer. Elles peuvent l'être par d'autres, ou bien par l'auteur du *De incertitudine* lui-même. Dès qu'Agrippa s'y attèle, sa posture épistémologique s'infléchit sous l'effet d'un vigoureux rationalisme critique. Le phénomène est particulièrement sensible dans le chapitre sur l'histoire, qui ouvre la voie à ce qu'on nommera au XVII^e siècle le « pyrrhonisme historique », la critique sceptique de l'historiographie⁶⁶ : Hérodote est corrigé par Diodore de Sicile ; Trebellius Pollio par un certain Labérien ; Tacite par Tertullien et Orose ; Orose par Blondinus. Comment Orose, historien chrétien des invasions barbares, a-t-il pu méconnaître que Ravenne et toute l'Italie ont été ravagées par les Ostrogoths en 476 ? Agrippa ne se contente pas de faire un catalogue d'erreurs sur les localisations de villes ou de fleuves, dont certaines proverbiales ou flagrantes : Strabon qui situe les sources du Danube près de l'Adriatique ; Éphore qui fait de l'Ibérie une cité ; Étienne d'Alexandrie qui croit que les Francs sont un peuple d'Italie, etc. Il s'attache à rectifier ses contemporains, notamment les humanistes italiens qui ont commis des bévues au sujet de l'histoire et de la géographie des pays germaniques : comment Blondinus (Flavio Biondo, auteur des *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades*, 1493), a-t-il pu suivre aveuglément les descriptions erronées des anciens ? Comment le docte Sabellicus (Marcantonio Coccio, auteur des *Enneades, sive Historiae rhapsodium*, 1498) a-t-il pu confondre les Alains et les Allemands, les Hongrois et les Huns, les Danois et les Daces ? Comment Volaterranus (Raffaello Maffei, secrétaire du Vatican et auteur des copieux *Commentariorum urbanorum Libri octo et triginta*, 1506) a-t-il pu prétendre, entre autres erreurs, que Pline mentionne Berne en Suisse, alors que cette ville n'avait même pas été fondée, comme Agrippa a pu le vérifier sur place ? Et l'humaniste allemand d'étriller les nombreux historiographes ayant fabriqué la légende troyenne des origines de la monarchie française, tout comme il se moque du roi saxon Wittekind, qui réputait son peuple descendre d'une souche illustre de la Macédoine antique.

Agrippa manifeste ainsi une attitude « sceptique » en un sens très différent d'une méthodologie philosophique générale, qui viserait à la suspension du jugement : il s'agit au contraire de distinguer le vrai du faux. La même remarque vaudrait concernant le savoir médical, dans lequel Agrippa fait parler son expertise⁶⁷. Après avoir fait le catalogue des incertitudes de la médecine rationnelle, et avant de railler la charlatanerie des empiriques, il tient à rectifier de nombreuses fautes. La tonalité satirique ne cesse d'être présente – les

⁶⁴ Voir VILLEY P., *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Osnabrück, Otto Zeller, 1976, p. 163-169.

⁶⁵ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 1, « Des sciences en general », p. 10 et chap. 7, « De la dialectique », p. 59-60.

⁶⁶ *Ibid.*, chap. 5, p. 36-47.

⁶⁷ Fait docteur en médecine par l'université de Pavie en 1515, Agrippa a vécu de sa pratique durant son séjour à Genève et à Fribourg (1521-1524), avant d'être appointé médecin personnel de Louise de Savoie, mère de François I^{er}, en 1524.

médecins sont traités de bouchers et les empiriques de charlatans, tout d'un bloc – et la réflexion reste inquiète, car les enseignements de l'expérience ne sont pas moins incertains que ceux des théories médicales aux yeux d'Agrippa. Mais ni le pessimisme épistémologique (foncier sans être absolu), ni l'outrance comique n'interdisent l'activité d'un esprit critique alerte, qui fait du doute universel un instrument d'enquête et de clarification, plutôt qu'une finalité en soi, ou qu'une simple propédeutique à l'acceptation dogmatique de la vérité révélée, comme une lecture superficielle, là encore, pourrait le faire croire.

4. Les sources : moissons intertextuelles, médiations encyclopédiques, expériences personnelles

Cela nous conduit à une question décisive pour comprendre la fabrique de cette encyclopédie critique, celle des sources⁶⁸. L'essentiel de la littérature antique semble en la possession d'Agrippa, qui ne privilégie pas d'auteur, ni d'époque particulière, recourant par ailleurs à des compilations de tout type comme celles de Diogène Laërce pour la philosophie, de Solin pour l'histoire, de Valère Maxime ou d'Aulu-Gelle pour les anecdotes ; à des commentateurs comme Macrobe ou Servius ; à des compilations encyclopédiques mises en scène sous forme symptomatique ou allégorique, comme les *Deipnosophistes* d'Athénée ou le *De nuptiis* de Martianus Capella ; à des écrits plus spécialisés (Végèce sur l'art militaire, Celse sur la médecine, etc.). La patristique est très sollicitée, elle-même dispensatrice de compilations. Agrippa ne néglige pas les corpus médiévaux, et peut citer les théologiens aussi bien que les auteurs relevant de la philosophie naturelle, comme Albert le Grand et Pietro d'Abano, souvent convoqués à propos de la magie naturelle ou de la médecine, ou encore des auteurs plus spécialisés, comme Gérard de Crémone ou Barthélémy de Parme⁶⁹ ; les connaissances hébraïques ou arabes sont particulièrement bien représentées dans les chapitres sur les savoirs philologiques, astronomiques ou médicaux, comme sur les savoirs occultes. Et Agrippa va jusqu'à ses contemporains, citant les voyageurs espagnols et portugais pour infirmer la croyance des Anciens en l'impossibilité des Antipodes, dans le chapitre consacré à la cosmographie⁷⁰ ; citant avec admiration Nicolas Leonicène sur l'apothicaire⁷¹, Jean Ruel (*Medicina veterinaria*, 1530) sur l'art vétérinaire⁷², ou Bartolomeo Scacchi, dit Platina, pour son traité de gastronomie, ou « art de cuisiner » (*De obsoniis ac de honestate voluptate et valitudine*, 1480)⁷³. C'est une image complète de la culture humaniste qui ressort de la *Declamatio*.

La question cruciale est celle de la médiatisation des connaissances par d'autres textes encyclopédiques contemporains : comme tout encyclopédiste qui se respecte, Agrippa commence par puiser chez ses devanciers, sans nécessairement les mentionner (comme c'est l'usage à la Renaissance). Les emprunts sont évidents pour tout ce qui touche aux origines des savoirs, Agrippa se fournissant dans le *De rebus inventoribus* de Polydore Virgile (1499) ; ou pour un grand nombre d'anecdotes, tirées des fameuses *Lectiones Antiquae* de Cœlius Rhodiginus (1516). Mais l'auteur du *De incertitudine* sait faire un usage critique ou original

⁶⁸ Voir les annotations de PROVVIDERA T. à la seule édition critique existante, AGRIPPA H.-C., *Delle incertezza et della vanità delle scienze*, Milan, Nino Aragno Editore, 2004 ainsi que NAUERT CH., *op. cit.*, chap. 6, « Agrippa's Readings », p. 116-156, qui traite de l'ensemble de l'œuvre, et non spécifiquement du *De incertitudine*.

⁶⁹ *Ibid.*, chap. 13, « De la geomantie », p. 74.

⁷⁰ *Ibid.*, chap. 27, « De la Cosmimétrie », p. 112.

⁷¹ *Ibid.*, chap. 81, p. 443.

⁷² *Ibid.*, chap. 87, p. 451.

⁷³ *Ibid.* chap. 89, p. 454.

de l'érudition des autres : le premier chapitre, sur l'origine des lettres, autrement dit des alphabets, rectifie quelques erreurs courantes au sujet de la langue hébraïque, citant Rabbi Juda, Mar Sutra, ou rabbi Simon fils d'Éléazar pour montrer que la langue de Moïse ne pouvait être similaire à l'hébreu moderne, et que les Chaldéens, non les Assyriens ont inventé l'alphabet⁷⁴. Ces préoccupations étaient déjà centrales chez Reuchlin, défendant l'étude des langues dans son *De verbo mirifico* (1594) et son *De arte cabalistica* (1517). Pareillement, Agrippa peut exploiter ironiquement une longue anecdote au sujet des règles des maisons de plaisir romaines, rencontrée peut-être accidentellement dans les miscellanées fleuves de Pietro Crinito (*De honesta disciplina*, 1504), pour alimenter le chapitre sur l'art du maquerillage (dont Agrippa vante par antiphrase l'excellence et l'« honnêteté »)⁷⁵. Dans tous les cas, Agrippa ne recopie pas *verbatim* et n'est jamais dépendant d'une autorité, croisant des sources variables selon les chapitres.

Deux autres types de médiations encyclopédiques jouent un rôle particulier. Tout d'abord, il est évident que les doxographies contradictoires de l'humaniste allemand pouvaient s'appuyer sur une longue tradition sceptique en la matière, remontant aux sources antiques, notamment Cicéron philosophe de la Nouvelle Académie ; ou bien à la médiation des pères de l'Église qui, tels Eusèbe, Augustin ou Lactance, avaient eux-mêmes repris aux sceptiques leur argumentaire pour montrer la vanité de la philosophie ; ou encore à un contemporain comme Jean-François Pic de la Mirandole (neveu du célèbre Jean Pic), qui, dans son *Examen vanitatis* (1517), avait déjà entrepris de montrer la vanité des savoirs profanes devant la foi. Et c'est à ce traité, ou au *De Rerum prænotione* du même auteur, qu'Agrippa emprunte une bonne partie de ses catalogues d'opinions contradictoires en matière de philosophie, ou en matière de médecine⁷⁶. Mais le ton de Jean-François Pic, digne des Pères de l'Église était sérieux et assez univoque dans son iconoclasme antiphilosophique, alors qu'Agrippa (qui est loin de le suivre dans le détail même dans les passages où il s'en inspire), emprunte les voies autrement plus déstabilisantes et ambiguës de la *declamatio*.

Autre médiation décisive, celle du corpus des cabalistes chrétiens, notamment des œuvres de Jean Reuchlin et de Francesco Zorzi, dit Giorgio. Dans les textes antérieurs de ces proches, avec lesquelles il a collaboré pour préparer la version remaniée de son *De occulta philosophia* parue en 1533, Agrippa a non seulement trouvé un trésor sur les savoirs occultes ou sur les langues rares, mais aussi de quoi nourrir ses connaissances – et ses doutes – dans beaucoup d'autres disciplines. Une partie du matériau doxographique sur la discorde des philosophes et des médecins provient ainsi du *De harmonia mundi* de Zorzi (1525)⁷⁷. La comparaison entre la déclamation et cette immense compilation proposant un parcours encyclopédico-mystique est riche d'enseignements, car Agrippa s'en inspire beaucoup et s'en distingue néanmoins. Zorzi dresse le catalogue des discordes des philosophes pour mieux souligner la concorde des théologiens, opposant l'« horrible dissonance » païenne à la belle harmonie du christianisme, selon une métaphore musicale qui régit l'organisation même du traité, organisé en trois « chants » divisés en huit « tons » chacun, puisque l'objet de Zorzi est de proposer une « méthode pour harmoniser » les connaissances⁷⁸. Agrippa constatera au contraire dans les derniers chapitres de sa *Declamatio* qu'il n'est pas de dissonance plus

⁷⁴ *Ibid.*, chap. 2, p. 16.

⁷⁵ *Ibid.*, chap. 64, p. 300-301.

⁷⁶ Le catalogue des querelles théoriques sur la médecine (voir *supra*) reprend ainsi largement PICO G., *Examen vanitatis doctrinae gentium, & veritatis Christianae disciplinae*, Florence, 1517, I, 16, f. XXVII v^o- f. XXXII r^o.

⁷⁷ Le catalogue étourdissant des contradictions sur la question des éléments premiers (voir *supra*) provient en effet de ZORZI F., *De Harmonia mundi*, I, ii, 3. Voir l'édition scientifique italienne *L'Armonia del mondo*, éd. S. CAMPANINI, Milan, Bompiani, 2010, p. 175-179.

⁷⁸ *Ibid.*, I, ii, 8, p. 205-209.

horrible et plus meurtrière que celle des théologiens, qui rend chacun hérétique aux yeux de l'autre.

Il faut ajouter que les voyages humanistes d'Agrippa l'avaient conduit à rencontrer des milieux savants très divers. Les chapitres sur l'astrologie et l'astronomie ont ainsi bénéficié de la fréquentation de spécialistes, qui explique leur étonnante technicité. Lorsqu'il évoque les disputes sur le nombre de sphères célestes (y en a-t-il huit, neuf ou dix ?), Agrippa recopie encore Zorzi⁷⁹, mais s'inspire aussi d'astronomes contemporains, dont Montereccio (Regiomontanus), critique de l'*Amalgeste* et maître de Copernic, ou Agostino Ricci, qu'il déclare avoir fréquenté en Italie⁸⁰. Auteur du *De motu octavae sphaerae* (1513), Ricci, astronome et cabaliste juif converti au christianisme, s'était penché sur l'astronomie hébraïque et arabe, assez représentée dans le *De incertitudine*. De même, lorsqu'il critique les prétendues origines troyennes de la monarchie française, Agrippa s'appuie sur le *De origine gentis Francorum compendium* publié en 1514 par son maître Jean Trithème, qui avait déjà démontré le peu de fondement de ces légendes⁸¹, et qui, par ailleurs auteur d'un *De steganographia* (1499), fournit des connaissances de première main sur l'art de la cryptographie, comme Agrippa l'indique⁸².

On a donc bien l'impression, en faisant le tour de la bibliothèque d'Agrippa dans le *De incertitudine*, de visiter son atelier d'encyclopédiste, plutôt que d'assister à l'autodafé d'un « fondamentaliste » hostile au savoir. On a même l'impression de marcher dans les pas de sa vie, tant le *De incertitudine* constitue une somme paradoxale de ses propres travaux, auquel l'auteur ne cesse de renvoyer en fonction d'un principe d'intertextualité interne à l'œuvre. Docteur en médecine et dans les deux droits, Agrippa est aussi l'auteur de traités dans de multiples domaines, allant de l'alchimie à la théologie, en passant par l'historiographie⁸³. Dans le *De incertitudine*, il évoque par exemple une ambitieuse histoire universelle des monarchies achevée ailleurs, se contentant d'en résumer la substance dans le chapitre « De la noblesse⁸⁴ ». C'est à se demander si la *declamatio* n'a pas absorbé en cours de rédaction l'essentiel d'une recherche érudite, au point d'empêcher sa publication indépendante. De même dans le chapitre « Des métaux » : Agrippa, à qui l'empereur Maximilien avait confié le soin d'inspecter certaines mines, annonce un traité en cours de rédaction qu'il va « chaque jour augmentant et corrigeant » à partir de ses notes⁸⁵. Ce *Mineris specialis liber* ne sera jamais publié⁸⁶, mais l'entreprise était d'autant plus remarquable qu'elle précédait le *De re metallica* de Georges Agricola (1556).

Dans d'autres cas, les chapitres du *De incertitudine* redoublent des travaux effectivement publiés dans les *Opera*. Ainsi, Agrippa est l'auteur d'un *Contra pestem antidota securissima* rédigé en 1518, où il prodigue les conseils prophylactiques et thérapeutiques à son destinataire⁸⁷. Cela n'avait pas empêché sa seconde femme de décéder de la peste en 1529. À défaut d'un « remède très sûr » contre la maladie, Agrippa aura peut-être trouvé dans cette expérience un antidote contre la médecine... Tenu pour l'un des principaux vulgarisateurs de l'*Ars parva* de Lulle au XVI^e siècle en raison de son *In artem brevem Raimundi Lullii*⁸⁸, Agrippa s'excuse d'avoir produit ce commentaire sur la demande insistante

⁷⁹ *Ibid.*, chap. 30, p. 121. Cf. ZORZI F., *op. cit.*, I, i, 10, p. 210-212.

⁸⁰ *Declamation sur l'incertitude...*, chap. 30, p. 123.

⁸¹ *Ibid.*, chap. 5, p. 43.

⁸² *Ibid.*, chap. 64, p. 286.

⁸³ Son impressionnante bibliographie est récapitulée par PROST A., *op. cit.*, t. I, p. 18-45.

⁸⁴ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 80, p. 280.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁶ Voir PROST A., *Corneille Agrippa*, *op. cit.*, t. II, p. 37.

⁸⁷ AGRIPPA H.-C., *Operum pars posterior*, Lyon, Bering frères, [1545], p. 578-582.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 331-436.

de plusieurs amis, et le désavoue : le langage « artificiel » de Lulle substitue un encyclopédisme formel, vide, à la connaissance réelle⁸⁹. Le *De incertitudine* apparaît ainsi comme le négatif d'une œuvre savante foisonnante, caractérisée par les scrupules ou les repentirs. Agrippa explique avoir fait lui-même l'épreuve de la vanité de nombreuses sciences : la géomancie⁹⁰ ; l'alchimie⁹¹ ; l'astronomie⁹² ; la cabale⁹³. Et s'il n'évoque pas son expérience personnelle concernant l'astrologie judiciaire, une amertume et un dégoût encore plus forts s'expriment, Agrippa ayant été prié de pratiquer la divination, à son corps défendant, par Louise de Savoie et par divers grands patrons, alors même qu'il nourrissait les doutes les plus vifs concernant la possibilité de prédire une influence astrale sur le cours des événements terrestres, comme le confirme sa correspondance⁹⁴. La question la plus épineuse concerne les savoirs magiques, dont Agrippa s'est fait l'un des plus ardents propagandistes dans le *De occulta philosophia*, qu'il désavoue là encore⁹⁵. La sincérité de cette rétractation a pu être mise en doute⁹⁶, et l'articulation entre les deux pans de la déconstruction sceptique et de la tentation magique constitue l'une des questions les plus complexes de son œuvre, que nous n'entendons pas discuter ici, sinon pour suggérer une hypothèse économique, qui a rarement été développée comme telle : Agrippa hésite fondamentalement sur les possibilités offertes par la magie, qui lui semblent alternativement décisives et illusoire.

5. Érudition et orientation polémique : (ir)religion et finalité seconde de l'œuvre

Marc van der Poel a replacé à juste titre ce débat critique dans la perspective d'un dernier domaine savant arpenté par l'encyclopédiste sceptique : la théologie⁹⁷. Les publications d'Agrippa en la matière ne manquent pas, dessinant une « théologie humaniste⁹⁸ » non dogmatique. Or, l'usage singulier qu'en fait Agrippa dans la *declamatio* mérite une ultime réflexion : la présence du « je » n'est nulle part aussi sensible que lorsqu'Agrippa attaque l'Église, s'appuyant aussi bien sur son témoignage personnel que sur son immense érudition. Ainsi du chapitre « De la Statuaire, ou de la Sculpture ». Après avoir fait l'éloge de cet art puis vitupéré contre l'idolâtrie païenne, Agrippa met en garde contre l'idolâtrie chrétienne, évoquant les constructions somptueuses du pape Jules II à Rome. Il propose alors une digression sur l'origine du capuchon (*cucullus*) de l'habit monastique, objet de controverses indémêlables et passablement ridicules entre les ordres (Augustin portait-il une étole noire sur une robe blanche, ou le contraire ?). Agrippa explique qu'après avoir cherché en vain des documents dans l'histoire ecclésiastique, il a observé la statuaire des églises les plus anciennes et n'a trouvé nulle part trace du capuchon, sauf sur une statue du diable⁹⁹. Sous la raillerie anticléricale, il y a une réflexion originale sur l'intérêt documentaire de la statuaire et des monuments, surtout pour un esprit aussi critique.

⁸⁹ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 9, « De l'art de Lullius », p. 69-70.

⁹⁰ *Ibid.*, chap. 13, p. 74.

⁹¹ Un écrit alchimique anonyme du XVI^e siècle vient même de lui être attribué par Sylvain MATTON : *De Arte Chimica (on Alchemy)*, Paris, S.E.H.A / Milan, Archè, 2014.

⁹² *Ibid.*, chap. 30, p. 128.

⁹³ *Declamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 47, « De la Cabale », p. 136.

⁹⁴ Voir PROST A., *Corneille Agrippa*, *op. cit.*, t. 2, p. 107-109.

⁹⁵ *Ibid.*, chap. 38, p. 184.

⁹⁶ Voir ZAMBELLI P., « A proposito del "De Vanitate scientiarum et artium" di Cornelio Agrippa », art. cit. ; PERRONE COMPAGNI V., introduction à l'édition d'AGRIPPA H.-C., *De occulta Philosophia libri tres*, Leyde-New York, 1992, p. 1-50.

⁹⁷ VAN DER POEL M., *op. cit.*, p. 50-115.

⁹⁸ Voir ZAMBELLI P., « Corneille Agrippa, Érasme et la théologie humaniste », art. cit.

⁹⁹ *Déclamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 25, p. 105-107.

Un certain nombre de gestes propres à la compilation encyclopédique sont dictés par des finalités polémiques. Ainsi des grands passages relativistes de la *Declamatio*, où Agrippa procède à une accumulation de connaissances sur les coutumes infiniment diverses et souvent contraires des peuples¹⁰⁰, ou du catalogue des coutumes religieuses dans la série des chapitres « Des Religions en général », « Des Images », « Des Temples », « Des Fêtes » et « Des Cérémonies », mettant sur le même plan les pratiques idolâtres innombrables des païens et celles des chrétiens, ce qui montre assez la contingence de toutes les « constitutions », autrement dit des pratiques sociales établies par les hommes afin d'étayer leur piété – au risque de la dévoyer, de la trahir, de la ridiculiser¹⁰¹. Agrippa radicalise ce thème érasmien par le constat suivant : « toutes ces loix de religion n'ont d'autre appuy ni soustènement que opinion & plaisir de ceux qui les ont instituées, autre reigle de certitude & verité que la seule credulité des hommes¹⁰² ». Ce qui ressemble fort à une déclaration d'irrégion s'enracine dans la revendication d'une piété intérieure manifestée dans les derniers chapitres du *De incertitudine*, une piété si authentique et si absolue qu'elle se coupe de toute forme de religion positive. L'encyclopédie des croyances s'attarde sur des points érudits, telles les différentes réformes du calendrier chrétien, qui témoignent selon l'auteur de l'arbitraire de Rome, de la désinvolture des décisions théologiques et de la grande contingence de l'histoire ecclésiastique. La divergence entre les Églises d'Orient et celle d'Occident n'a-t-elle pas débuté par un désaccord sur la date de Pâques¹⁰³ ? Comment une décision dogmatique pourrait-elle trancher ce type de controverses, alors qu'« il n'y a propos auquel on ne puisse contredire, ny argument qui ne soit repoussé par un autre argument », comme le pose le chapitre « De la Sophistique » au terme d'un historique des principales hérésies¹⁰⁴ ? Est-il loisible de chanter et de danser dans les Églises, par exemple ? Athanase l'interdit, Ambroise l'ordonne au contraire, Augustin reste perplexe... comme Agrippa sans doute, quoiqu'il déclare sans ambages insupportable le bruit régnant dans les églises contemporaines¹⁰⁵.

Nulle part l'assaut n'est plus frontal que dans les deux chapitres consacrés aux clergés séculiers et réguliers (chap. 61-62), mais nulle part son discours n'est plus insidieux que lorsqu'Agrippa exploite ses connaissances techniques en matière de philologie, d'historiographie, de droit. Docteur *in utroque jure*, auteur de plusieurs écrits juridiques, pour la plupart perdus, et *advocatus* de la ville impériale de Metz en 1518-1519, il soutient la thèse protagoréenne selon laquelle le « droit » a été institué par les forts pour asseoir leur pouvoir et manipuler les faibles, thèse étayée par l'examen de l'histoire de la discipline, objet d'une appropriation par toutes sortes de pouvoirs qui retaillent les lois à leur avantage¹⁰⁶. Ponctuellement, Agrippa peut s'amuser à renvoyer à des sources précises, sur plus d'une demi-page, dans le style jargonnant des annotations juridiques, manière proto-rabelaisienne de montrer comment ce « brouillis » peut servir de « forge » pour de « grands & admirables mysteres¹⁰⁷ ». Ainsi, lorsqu'il s'attaque au droit canon, il invite son lecteur à se reporter précisément à trois Décrétales et à deux passages du Décret de Gratien, qui montrent que les papes sont des tyrans faisant adopter des lois arbitraires – ceci juste après avoir fait l'éloge de

¹⁰⁰ *Ibid.*, chap. 54, « De la philosophie morale », p. 207-220.

¹⁰¹ *Ibid.* chap. 56-60, p. 230-254.

¹⁰² *Ibid.*, chap. 56, « De la Religion en général », p. 233 ; *De incertitudine op. cit.* (Cologne, 1531), f° L ii r° : « Ac tandem omnes istae religionum leges, nullo alio fundamento incumbunt, quod suorum insipientium placitis, nec aliam insuper certitudinis regulam habent, nisi ipsam credulitatem ».

¹⁰³ *Déclamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 59, « Des Festes », p. 246-247.

¹⁰⁴ *Ibid.*, chap. 8, p. 68 ; *De incertitudine, op. cit.* (Cologne, 1531), chap. 8, f. D v v° : « nullus sermo sit quae non recipiat contradictionem, nec ulla argumentatio quae non possit per aliam subverti ».

¹⁰⁵ *Déclamation sur l'incertitude...*, *op. cit.*, chap. 17, « De la musique », p. 87.

¹⁰⁶ *Ibid.*, chap. 91, p. 468-475.

¹⁰⁷ *Ibid.*, chap. 92, p. 479-480.

Lorenzo Valla dénonçant le caractère apocryphe de la Donation de Constantin, fondement historique du pouvoir romain¹⁰⁸. Il en va de même dans le chapitre traitant de la « Noblesse », considéré comme un art, dont Agrippa entreprend de montrer qu'il n'est autre que l'art de voler, de piller, puis d'établir des lois en sa faveur. Il relit l'histoire romaine et celle des monarchies modernes en ce sens, ce qui n'est pas difficile. Mais il relit aussi l'Ancien Testament, non sans provocation, pour montrer comment Moïse, Joseph, David ou Salomon, entre autres, ont procédé de la sorte : « J'ai bien voulu déduire ces choses des histoires sacrées pour monstrier qu'en effect il n'y a eu dès l'origine du monde aucune noblesse qui n'ait eu meschant & malheureux commencements, voire mesme entre le peuple de Dieu¹⁰⁹ ».

L'exploitation de ses compétences philologiques est sensible dans le chapitre sur la grammaire, qui multiplie les démonstrations sur la manière dont certaines lectures erronées des langues ou certaines interprétations torves peuvent justifier la violence religieuse. Certaines « hérésies » se jouent sur des quiproquos linguistiques¹¹⁰ – l'hérésie suprême étant sans doute à ses yeux celle de Rome. Cet assaut érudit culmine dans les derniers chapitres de la contre-encyclopédie, consacrés à la théologie interprétative, puis à la théologie prophétique : après avoir démoli la théologie scolastique, Agrippa montre que les interprétations des Écritures restent des interprétations *humaines*, sujettes à variation et à caution, puisque tout homme est faillible. Jérôme lui-même ne s'est-il pas trompé en suggérant que Paul avait peut-être dissimulé son sentiment au sujet du reniement de Pierre, avant d'être forcé à une rétractation par Augustin¹¹¹ ? Agrippa se montre expert à soulever les questions fâcheuses, comme il excelle dans l'art de montrer les contradictions entre différentes autorités bibliques et patristiques. Il discrédite pareillement les songes et les visions prophétiques, insistant sur l'absence de critère pour distinguer les vrais prophètes des faux. Pire, tous les prophètes ont failli à un moment ou un autre, y compris Moïse, car « tout homme est menteur » comme le veut le Psalmiste (*Omnis homo mendax, Ps. 115, 11*)¹¹². Même inspirées, les paroles de Dieu risquent d'être travesties par leur truchement humain, ce qui vaut pour les prétendus prophètes contemporains. Pareille généralisation suffit à marquer toute la distance qui sépare Agrippa de Luther et des théologiens réformateurs, et elle explique pourquoi son œuvre n'a pas été nécessairement plus appréciée dans le monde germanique que dans l'Europe contre-réformiste.

Les Évangiles eux-mêmes se contredisent souvent, car les apôtres aussi ont pu se tromper. Agrippa détaille les apocryphes, qu'il connaît très bien grâce à son contact avec l'érudition hébraïsante de Reuchlin et de Zorzi, avant de conclure : « Il appert donques par ce que dit est que mesmes la vraye Theologie, à sçavoir la sainte Escriture deffaillante de plusieurs volumes pourroit sembler imparfaicte¹¹³ ». Ces lignes précèdent immédiatement le chapitre 100, qui loue la parole de Dieu comme l'unique critère de vérité. Ce n'est pas sans ouvrir quelque abyme interprétatif. Quelle parole de Dieu, si la Bible n'est pas fiable, et si d'autre part l'inspiration, à laquelle Agrippa confie pourtant la vérité de son discours, de tout discours, est elle aussi suspecte ? S'agit-il vraiment d'un auteur « fidéiste », comme l'écrit Popkin ? Agrippa ne l'est pas au sens où l'étaient les Pères de l'Église opposant la vanité des

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, chap. 80, p. 388 ; *De incertitudine, op. cit.* (Cologne, 1531), f. R [vi v°] : « Haec ista ex sacris literis prosequi libuit, ut ostenderem ab initio mundi nullam fuisse nobilitatem, quae non sceleratum habuerit initium, etiam in populo dei ».

¹¹⁰ *Declamation sur l'incertitude..., op. cit.*, chap. 3, p. 23-26.

¹¹¹ *Ibid.*, chap. 99, p. 514.

¹¹² *Ibid.*, p. 520.

¹¹³ *Ibid.*, p. 522-524 (la p. 523 manque dans la pagination). Cf. *De incertitudine, op. cit.* (Cologne, 1531), f. Z iv v° : « Jam ex his facile patet, etiam vera theologia, sacra videlicet scriptura, multis voluminibus suis privata & quodammodo manca videri posset ».

philosophies païennes à la vérité de la Révélation, fondée sur la véracité des Évangiles et des miracles. Le scepticisme agrippéen n'épargne pas plus l'autorité des Écritures que celle de l'Église, ce qui n'exclut pas des accents sincères dans l'exaltation finale d'une piété intérieure située de l'autre côté de l'encyclopédisme, dans une forme d'inscience chrétienne et socratique. Mais là encore, on ne saurait s'en tenir à une thèse simplificatrice. L'érudition, en effet, n'est pas toujours la cible de la satire. Elle en devient l'instrument le plus efficace lorsque la chaîne des savoirs permet d'encercler l'Église.

Conclusion : l'esprit critique de l'encyclopédisme

La *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum* constitue le grand livre du doute de la Renaissance, les derniers chapitres nous livrant la clef des doutes d'Agrippa, en forme de clef de voûte absente. La clef des sciences s'est en effet dérobée, la « parole de Dieu » étant résolument située hors du champ de la connaissance, dans un point de fuite où spiritualisme radical et tentation agnostique pourraient bien se rejoindre. La fécondité de sa démarche est largement restée inaperçue de l'histoire des idées, faute de l'étude de réception conséquente que mériterait le *De incertitudine et vanitate scientiarum*¹¹⁴. Son écriture sériocomique a largement contribué à son succès immédiat et durable, mais elle est devenue un obstacle majeur à partir du moment où, dans un régime moderne des discours, il est devenu inconcevable d'associer une critique épistémologique sérieuse à une forme de *captatio* par la bouffonnerie. Pour revenir à la nature rhétorique de l'œuvre, il va de soi que la thèse culpabilisatrice de la « vanité » est à relativiser, précisément parce qu'elle s'énonce comme une thèse déclamatoire, ce qui ne la prive ni de force ni de pertinence, mais lui enlève son caractère absolu : développer le paradoxe est une manière de recourber le bois tordu, et d'éveiller le lecteur au fait que les savoirs, relevant de l'indifférent (*adelon*), sont susceptibles d'un bon ou d'un mauvais usage¹¹⁵.

Or, c'est peut-être cette question de l'usage qui est au cœur de l'épistémologie agrippéenne. Loin d'opter pour un scepticisme *a priori*, et loin de se contenter du discours « fidéiste » dans le cadre duquel il semble s'inscrire, Agrippa de Nettesheim fait un usage massif de l'érudition, empruntée à tous les domaines, pour sonder les limites de l'érudition, comme il ne cesse de raisonner pour montrer les limites de la raison. Cette œuvre hors norme est donc une œuvre criticiste au meilleur sens du terme. Elle met en question la positivité des connaissances (solidité épistémologique ou profit moral), sans jamais renoncer, en vérité, à y contribuer, comme elle recense les textes et les idées, pointe les zones contestées, ou purge les erreurs. Humiliant vigoureusement l'intellectualisme satisfait et arrogant, tout en combattant farouchement l'obscurantisme favorisé par les arguments d'autorité, le *De incertitudine et vanitate scientiarum* montre le lien profond qui unit l'érudition au sens critique. Non seulement le contre-encyclopédisme est un encyclopédisme, mais on pourrait dire que ce texte exceptionnel révèle le sens de l'encyclopédisme ordinaire.

¹¹⁴ Les indications proposées par NAUERT CH., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, op. cit., p. 322-334, restent assez lacunaires alors que les recyclages et les imitations ont en réalité été très nombreux.

¹¹⁵ Voir la fin du chapitre « Des sciences en general », *Declamation sur l'incertitude...*, op. cit., p. 12.