



**HAL**  
open science

## Adnichilatio

Sylvain Piron

► **To cite this version:**

Sylvain Piron. Adnichilatio. Iñigo Atucha, Dragos Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero. Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach, FIDEM, pp.23-31, 2011. halshs-00609094

**HAL Id: halshs-00609094**

**<https://shs.hal.science/halshs-00609094>**

Submitted on 18 Jul 2011

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

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

## Adnichilatio

Sylvain Piron

[paru dans dans Iñigo Atucha, Dragos Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, p. 23-31]

Pourquoi a-t-il fallu que la langue latine invente, au XIII<sup>e</sup> siècle, un mot pour désigner le processus de réduction de l'être au néant ? L'hypothèse que je voudrais défendre est que cette création lexicale a d'abord eu pour sens et pour fonction de pointer son envers. L'épaisseur du monde, ressentie comme un trop plein d'être, serait cette pathologie occidentale face à laquelle l'annihilation aurait offert, par différentes voies, une issue.

Le terme pouvait être facilement créé à partir d'un verbe, rare en latin classique mais assez largement attesté à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Saint Jérôme a été le premier à en faire usage, dans une épître visant à justifier ses traductions du Psautier, en le prenant au sens de « tenir pour rien »<sup>1</sup>. Un autre néologisme envisagé dans le même contexte, *adnullatio*, a connu davantage de succès. Ce terme a été largement employé avec des connotations juridiques, en remplacement de l'*abolitio* classique qui tend à se raréfier au Moyen Âge. Ce sens est resté prédominant dans le français moderne « annulation » qui désigne en premier lieu la suppression des effets juridiques d'un acte. Dans une chronique flamande du début du XII<sup>e</sup> siècle, le substantif *adnichilatio* est à son tour réinventé pour exprimer une destruction physique, en l'occurrence, par le feu<sup>2</sup>. Si le terme a continué à être employé dans ces trois registres, juridique, physique ou de dédain, le propre du latin scolastique est d'avoir donné au mot des significations métaphysiques et psychiques.

Cette émergence peut être datée de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Les ressources du latin classique offraient une expression, *redigi in nihilum* qui pouvait être substantivée d'une périphrase, *redactio in nihilum*. Alexandre de Hales emploie cette forme dans ses gloses sur les *Sentences*<sup>3</sup> et c'est à

---

<sup>1</sup> HIERONYMUS, *Epistulae*, I. HILBERG (ed.), Wien-Leipzig, 1912 (CSEL, 54), ep. 116, p. 283. Voir aussi p. 276 pour un emploi d'*annihilare*. Le Gaffiot cite ces exemples, mais il n'en existe pas d'autre dans l'antiquité.

<sup>2</sup> GALBERTUS BRUGENSIS, *De multro, traditione et occisione Karoli comitis Flandriarum*, ed. J. RIDER (ed.), Brepols, Turnhout, 1994.

<sup>3</sup> ALEXANDER HALENSIS, *Glosa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Coll. S.

celle-ci que reviennent Calvin et d'autres auteurs néo-latins soucieux de maintenir une langue soutenue. Entre temps, la forme barbare d'*adnichilatio* s'était imposée en raison de son efficacité. D'autres créations lexicales convergentes signalent les efforts conceptuels déployés à cette époque pour exprimer le néant des créatures. Le terme le plus frappant à cet égard est la *nichilitas* dont Pierre de Jean Olivi et Maître Eckhart font grand usage, dans des styles différents, pour qualifier un état caractérisé par la vacuité davantage que le non-être<sup>4</sup>. Un siècle plus tôt, de façon isolée, Achard de Saint-Victor avait déjà forgé le terme dans ses sermons, en opposant à la hauteur et à la majesté divine « comme une certaine nihilité » du sujet humain<sup>5</sup>. Le néologisme était manié avec des pincettes qui n'avaient plus lieu d'être au XIII<sup>e</sup> siècle. Sans aucune prétention à l'exhaustivité, je voudrais ici cerner les différents espaces discursifs dans lesquels le vocable *adnichilatio* a été employé à l'époque de sa première diffusion.

Parmi ces lieux, l'un des plus évidents concerne la qualification de la puissance divine. Le pouvoir d'annihiler instantanément sans reste est l'envers exact de la création *ex nihilo* ; il est tout aussi incontestable qu'elle. Les expériences de pensée formulées à l'aide de cet instrument ont été l'un des principaux ressorts grâce auquel s'est établie la distinction entre puissance ordonnée et puissance absolue<sup>6</sup>. L'un des premiers textes où se concentrent des emplois du terme est précisément l'une des questions *De potentia* (V, 3) dans laquelle Thomas d'Aquin se demande « si Dieu peut réduire une créature au néant ». Dans le *Quodlibet* IV (q. 3, art. 1), une question similaire est résolue plus brièvement en opposant une puissance absolue et une puissance *in ordine ad eius sapientiam et praescientiam*<sup>7</sup>. Jean Pecham est l'un des premiers scolastiques qui fasse usage du mot avec une fréquence notable (20 emplois dans ses *Questions disputées*). S'il n'apporte rien de neuf sur le terrain de la puissance absolue, on trouve chez lui une définition de l'annihilation qui deviendra classique : elle n'implique pas une action positive, mais la seule soustraction de la conservation par laquelle Dieu maintient toute chose dans l'être<sup>8</sup>.

---

Bonaventurae, Quaracchi, 1952, t. 2, p. 354.

<sup>4</sup> A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Le Seuil, Paris, 1991, p. 319-320, signale cette conjonction. Par incompétence, je ne dirai rien ici d'Eckhart.

<sup>5</sup> ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits*, J. CHATILLON (ed.), Vrin, Paris, p. 234 : « ut memor sis humane infirmitatis et quasi cujusdam nichilitatis tue pariterque e regione altitudinis et majestatis divine ».

<sup>6</sup> E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia assoluta fra XIII e XIV secolo*, Nuova Italia, Firenze, 1986 ; A. FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVIIe siècle*, PUF, Paris, 1995 ; W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo, 1990 ; O. BOULNOIS (dir), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Aubier, Paris, 1994. Voir aussi, pour la reprise de l'argument au XVII<sup>e</sup> siècle, Y-C. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris, 1987, p. 36-58 ; G. PAGANINI, « Le lieu du néant : Gassendi et l'hypothèse de l'*annihilatio mundi* », *Dix-septième siècle*, 233 (2006), p. 587-600.

<sup>7</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 5, a. 3 : « utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere » ; Id., *Quaestiones de quodlibet* IV, q.3, a. 1, « Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere. »

<sup>8</sup> IOANNES PECHAM, *Quaestiones disputatae*, G. J. ETZKORN et al. (ed.), Coll. S. Bonaventurae, Grottaferrata, 2002, p. 127 : « nullius adnichilationis causa est identitas potentiae vel diversitas, sed

Il ne suffit pas de suivre la piste de ce seul terme pour restituer le cheminement d'une idée qui a également des sources d'inspiration plus discrètes. Ainsi, une remarque incidente de Bonaventure dans sa question sur la localisation des anges envisage l'hypothèse d'une destruction du monde corporel (*omni corporali loco destructo*), afin de montrer que les anges n'ont pas besoin par nécessité d'être logés dans un lieu physique et qu'ils pourraient subsister, à distance les uns des autres, dans un monde strictement spirituel<sup>9</sup>. Formulée en passant, l'hypothèse ne dit rien de l'intervention divine qui produirait une telle situation, ni de la nature de l'espace qui en résulterait. Approfondie par le plus brillant de ses élèves, cette suggestion conduisait à remettre en cause la catégorie aristotélicienne de lieu et à penser des distances dans un espace vide<sup>10</sup>. Les travaux menés depuis une trentaine d'années sur l'argument de la puissance absolue ont montré que Guillaume d'Ockham n'est pas l'inventeur de cette expérience de pensée mais seulement son utilisateur le plus assidu, la faisant jouer comme un test de séparabilité réelle des entités que Dieu pourrait détruire indépendamment les unes des autres. Il n'est pas inutile de noter qu'il le fait en reprenant plus souvent la formule de Bonaventure que le terme *adnichilatio*.

Bien que l'accent puisse porter davantage sur l'un ou l'autre aspect, l'usage de cet instrument implique constamment un double sens, épistémologique et métaphysique : il revient à éprouver la structure du réel tout en marquant la contingence radicale du monde créé. L'un des rares points sur lesquels une résistance lui est opposée concerne la question de la transsubstantiation. Pour Thomas d'Aquin, comme pour Pecham et tous les docteurs de l'époque, il est impossible de qualifier d'annihilation la conversion du pain en corps du Christ. Le terme ne convient que pour une mutation qui aurait pour terme le néant, ce qui n'est pas le cas de la transformation eucharistique<sup>11</sup>. John Lutterell trouva sur ce terrain matière à

---

sola subtractio divinae manentiae ».

<sup>9</sup> BONAVENTURA, *Commentarium in secundum librum Sententiarum*, Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi, 1885, p. 84 : « Sed melius istam quaestionem terminare possumus, si respiciamus ad rationem, ob quam angelos ponimus in loco corporali; hoc enim non est propter indigentiam angeli, quia, omni corporali loco destructo, posset spiritualis substantia permanere. »

<sup>10</sup> PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. JANSEN (ed.), Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924, t. 2, p. 447 : « Secundum enim dicta multorum theologorum localitas angelorum et localitas corporum erunt in eodem praedicamento, scilicet in ubi ; et ita erit dare ubi simplex, scilicet in angelis, et ubi extensum, scilicet in corporibus. Praesentia etiam qua angeli sunt sibi mutuo praesentes, sicut et fuisset et essent omni loco corporali destructo, videtur esse in praedicamento ubi aut in aliquo alio a decem ab Aristoteles positus » ; t. 1, p. 577-578 : « Si vero quaeratur an dato quod Deus annihilaret omnia corpora, angeli qui prius per varia loca erant diffusi distarent ab invicem sicut prius, ita quod remanerent sicut prius in locis suis [...]. Tunc autem distarent ab invicem eo modo quo partes circumferentiae caeli diametraliter distarent ab invicem, dato quod omnia corpora et loca intermedia essent annihilata ... ». E. GRANT, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to Scientific Revolution*, CUP, Cambridge, 1981, p. 123-124 ne cite pas ce cas mais note que Roger Bacon et Richard de Mediavilla refusent la possibilité de distances dans un espace vide, à la différence d'Henri de Gand ou Jean de Ripa.

<sup>11</sup> THOMAS, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 11, q. 1 : « illa transmutatio tantum posset dici annihilatio, cujus terminus ad quem esset nihil. Hoc autem non potest esse in illa conversione, quia oportet hanc conversionem terminari ad corpus Christi » ; PECHAM, *Quaestiones*, p. 121 : « Veritas quidem cui omnes consentiunt est quod panis non adnichilatur ».

dénoncer Ockham qui avait au contraire accepté, dans son commentaire des *Sentences*, de parler d'une annihilation du pain pour décrire un processus dans lequel une substance succède à une autre<sup>12</sup>. Comme l'a montré David Burr, Ockham s'est fait plus prudent sur ce thème dans ses textes ultérieurs, et sa position n'était en réalité guère éloignée de celle de Duns Scot<sup>13</sup>. Le débat entre les deux franciscains anglais avait cependant donné lieu à un affrontement très intéressant pour notre propos. Duns Scot avait envisagé l'hypothèse d'un pouvoir d'annihilation des agents naturels, pour la réfuter aussitôt<sup>14</sup>. Ockham la reprend à son compte, pour en faire une question à part entière et lui donner une réponse positive : la créature peut annihiler une forme dont rien ne subsisterait après sa destruction, mais non pas au sens commun du terme qui supposerait une destruction de la matière<sup>15</sup>.

La diffusion du terme passe également par une autre branche qu'il faudrait inscrire, pour être complet, dans une histoire de la tension vers le néant aussi longue que le christianisme, en remontant aux épîtres pauliniennes ou à saint Augustin<sup>16</sup>. Je m'en tiendrai ici au contexte de l'apparition du terme *adnichilatio*. Sean Field a souligné l'intérêt des sermons de Guibert de Tournai sur saint François, prêchés à Paris dans la première moitié des années 1250. Le prédicateur y fait de l'anéantissement la mesure de la perfection – sans employer encore le substantif. François aurait triplement brillé en réputant pour rien les richesses, en abandonnant toute affection et toute pensée humaines, pour se considérer comme néant dans la méditation de l'éternité<sup>17</sup>. Peu après, Bonaventure mit à profit le même dispositif pour répondre aux critiques des Séculiers. La première de ses *Quaestiones de perfectione evangelica*, disputée en septembre 1255, fait de l'humilité le fondement de la perfection chrétienne. Le coup de force de cette intervention est d'avoir attribué à la vertu majeure du monachisme une portée simultanément gnoséologique et morale. Outre la connaissance

---

<sup>12</sup> GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in librum quartum sententiarum*, E. KELLEY (ed.), St. Bonaventure (N.Y.), 1984, p. 148-149 : « Accipiendo tamen sic quod illud dicat adnichilari quod reducitur in ita purum nihil sicut fuit ante mundi creationem, sic vere adnichilatur panis ».

<sup>13</sup> D. BURR, « Ockham, Scotus, and the Censure at Avignon », *Church History* 37 (1968), p. 144-159.

<sup>14</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata Parisienses*, IV, 1, 1 : « dico quod agens naturale non potest annihilare formam naturalem in materia, sed tantum corrumpere, post cuius corruptionem remanet illa forma in potentia materiae in quem resolvitur ; quod autem annihilatur nullo modo manet, nec in se, nec in potentia materiae ».

<sup>15</sup> OCKHAM, *Quaestiones in secundum librum*, G. GAL, R. WOOD (ed.), St. Bonaventure (N.Y.), 1981, p. 97-98 : « dico quod accipiendo adnichilationem pro mutatione qua destruitur aliqua forma sic quod nihil eius manet, sic forma per corruptionem verissime adnichilatur. Sicut enim ante sui productionem fuit purum nihil, sic post erit purum nihil et ideo verissime adnichilatur. Tamen accipiendo adnichilationem ut communiter homines accipiunt ut opponitur creationi, sic creatura non potest adnichilare ».

<sup>16</sup> E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux Confessions*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969.

<sup>17</sup> S. FIELD, « Annihilation and Perfection in Two Sermons by Gilbert of Tournai for the Translation of St. Francis », *Franciscana* 1 (1999), p. 237-274, cf. p. 269-270 : « Quanto enim quis perfectior est, tanto magis in propriam resilit parvitatem adnichilando seipsum [...] Redactus est ergo ad nichilum qui in hoc seipsum redigit ut nichil reputet temporalia per eorum abiectioem [...] qui transit in Deum per cognitionem et affectionem, ita quod nichil in eo remaneat de sensu humano [...] qui se nichil esse considerat per iugem eternitatis meditationem ».

spéculative et intellectuelle, la sagesse peut également être atteinte de façon « expérimentale et gustative » (*saporativae et experimentalis*), par l'humilité. Conduisant à reconnaître sa propre *nihilitas* et celle des autres, et la sublimité corrélative du premier principe, elle est ainsi une « porte de la sagesse » qui en même temps dispose à la justice et à la venue de la grâce dans l'âme rendue « concave et vide »<sup>18</sup>. L'inversion des valeurs est évidemment une donnée de base du christianisme. François d'Assise l'a réactivée dans ses actes, en la portant à un degré de radicalité scandaleux. La proposition de Bonaventure visait à légitimer une forme de vie religieuse contestée, en exprimant le modèle donné par le fondateur au moyen d'un concept classique promu à une hauteur inhabituelle. En écho à cette question, de façon moins théorique, la *Legenda Maior*, rédigée en 1260, fait de l'humilité la vertu cardinale de saint François<sup>19</sup>.

Un quart de siècle plus tard, Pierre de Jean Olivi a inséré dans le chapitre 18 de sa *Lectura super Matheum* un petit traité *De humilitate* qui a connu une diffusion séparée, notamment dans les pays germaniques<sup>20</sup>. Ce développement se comprend en partie comme un repentir. Quelques mois plus tôt, il avait présenté, dans ses propres questions sur la perfection évangélique, la pauvreté comme racine de toutes les vertus, y compris l'humilité<sup>21</sup>. L'inversion des priorités avait une fonction polémique : la vertu centrale de l'ordre des mineurs serait vaine si elle ne s'exerçait au quotidien dans les usages de la très-haute pauvreté. Ce développement peut également se lire comme une réponse à Thomas d'Aquin qui comprenait l'humilité comme une vertu « modératrice des mouvements de l'appétit », la subordonnant aux vertus théologiques et intellectuelles et à la justice<sup>22</sup>. Sans entrer dans un examen complet de ce texte, qui se situe pour l'essentiel dans le prolongement de Bonaventure, il faut en retenir le point crucial. Loin d'abolir la condition subjective, l'humilité conduit au contraire à son exacerbation. Le propre de l'amour est de donner lieu à une estimation excessive des objets aimés ou abhorrés<sup>23</sup>. En outre, nous vivons dans le regard des autres, ou dans la valeur que nous nous attribuons à nous-mêmes<sup>24</sup>. Un instinct naturel, fortement enraciné en l'homme, le porte à

<sup>18</sup> BONAVENTURA, *Questiones de perfectione evangelica* in *Opera omnia*, V, Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi, 1891, p. 120-121 : « ille vere sapiens est qui veraciter recognoscit suam et aliorum nihilitatem et primi principii sublimitatem [...] nec recte ipsum se cognoscit qui suam ipsius nihilitatem non attendit [...] sui autem nihilitatem cognoscere, hoc est se ipsum humiliare ».

<sup>19</sup> BONAVENTURE, *Légende majeure*, dans *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, J. Dalarun (dir.), Le Cerf, Paris, 2010, t. 2, p. 2289-2299.

<sup>20</sup> PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Matheum*, Roma, Collegio San Isidoro, I/56, f. 117rb-120ra. Le texte édité dans BONAVENTURA, *Opera omnia*, t. 8, p. 658-662 présente de nombreuses variantes rédactionnelles. Treize manuscrits contiennent le traité.

<sup>21</sup> J. SCHLAGETER, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, D. Coelde, Werl, 1989, voir p. 87 : « Unde inopia summa est occasio sentiendi se esse nihil tam secundum existentiam quam secundum apparentiam ».

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 161, a. 3 et 5.

<sup>23</sup> OLIVI, *Lectura*, f. 118va : « nihil est ita proprium amori sicut excessive extimari et appetiari amatum et omnia illa respectu eius pro nihilo ducere aut abominari si sunt contraria illi ».

<sup>24</sup> *Ibid.*, f. 119va : « Tantum enim homo sentit se esse et vivere in cordium aliorum quantum se sentit appetiari ab eis et consimiliter tantum se sentit homo vivere sibi quantum sibi occurat ut gloriosius et ut res magni aut alicuius valoris. Quantum autem hec appetiatio et fama tollitur vel minuitur [...]

suivre sa volonté et le pousse à l'orgueil<sup>25</sup>. En luttant contre cette pente, qui déforme les appréciations, l'humilité parvient à l'estimation la plus juste de toute chose selon sa valeur<sup>26</sup>. S'il faut pour cela en passer par une estimation excessive de soi comme l'être le plus vil au monde, c'est pour une raison symétrique. Le sentiment de sa propre nullité se compare à une rage de dents : celui qui en est affligé pense souffrir plus que tout autre, car sa douleur lui est si intime qu'il ne peut la comparer à aucune autre<sup>27</sup>. Le détachement de soi enferme tout autant le sujet en lui-même que son amour-propre naturel. Le prix de l'effort est à la hauteur de sa difficulté. L'amour de sa propre infamie est ainsi « le genre le plus élevé de martyre »<sup>28</sup>.

Olivi fait usage de l'idée d'anéantissement dans bien d'autres contextes, notamment dans l'éloge de la pauvreté qui révèle le néant des choses<sup>29</sup>. Généreux pourvoyeur de néologismes, il va jusqu'à forger une notion d'*adnihilabilitas* dans son commentaire de l'Ecclésiaste<sup>30</sup>. Il n'a pas été qu'un chantre de l'humilité. On le voit la pratiquer dans sa réponse aux maîtres et bacheliers parisiens qui l'ont censuré. Face à ses juges, il se présente comme un « abominable homoncule, rien, et pour ainsi dire, moins que rien »<sup>31</sup>. L'expression est devenue si banale que l'on pourrait ne guère y prêter attention. Elle est pourtant une nouveauté du treizième siècle. Son origine est liée au goût des prédicateurs universitaires pour les syllogismes construits au moyen de citations bibliques. Si le péché n'est rien, comme le veut Augustin, puisqu'un esclave est inférieur à son maître, celui qui est esclave du péché est encore moins que rien. La démonstration se trouve notamment dans un sermon de Robert Grosseteste et chez différents maîtres et prédicateurs dominicains du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>.

---

sentit homo se mori et adnichilari ».

<sup>25</sup> *Ibid.*, f. 119va : « ex forti impulsu et multa appetibilitate sui contrarii vehementer conradicata in natura rationali [...] difficillimum est sensus et radices superbie menti tali medulliter inbibitos a se erradicare ». Cette compréhension de l'humilité comme une lutte contre une tendance naturelle est le principal point de rupture avec Bonaventure.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 118va : « Estimât enim [sc. humilitas] omnia prout sunt et hoc in tantum est sibi proprium quod quasi nihil aliud esse videtur nisi rectissima et intima estimatio omnium secundum suum valorem ».

<sup>27</sup> *Ibid.*, f. 119vb : « Sicut enim patiens dolorem dentium estimat se pre aliis pati non quia per rationem iudicet suum dolorem esse maiorem sed quia intimius et certius et fortius sentit dolorem suum quam aliorum et ideo secundum illum sensum maiorem estimacionem habet de suo dolorem quam aliorum, sic et in proposito debet esse ».

<sup>28</sup> *Ibid.*, f. 119va « Hoc igitur est causa tante difficultatis ad tollendum vel amandum grandem contemptum vel infamiam sui et ideo perfecta sui humiliatio summum genus martirii et holocausti apud deum ».

<sup>29</sup> SCHLAGETER, *Das Heil der Armen*, p. 132.

<sup>30</sup> PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Ecclesiasten*, J. SCHLAGETER (ed.), Coll. S. Bonaventurae, Grottaferrata, 2003, p. 86 : « Item: aut loquatur de vanitate nihilitalis aut adnihilabilitatis vel variabilitatis aut de vanitate culpae vel pene ».

<sup>31</sup> PETRUS IOHANNIS OLIVI, « Responsio ad aliqua dicta per quosdam magistros parisienses se suis quaestionibus excerpta », D. Laberge (ed.), *Archivum franciscanum historicum* 28 (1935), p. 133 : « carissimi patres, mihi valde venerabiles, et merito reverendi ac metuendi, quod quamvis ego abominandus homuncio, nec dicam respectu Dei sed etiam respectu vestri, sim nihil et, si dici queat, minus quam nihil ».

<sup>32</sup> J. MCEVOY, « Maria Optimam Partem (Luc 10:42). A Sermon on Martha and Mary Attributed to Robert Grosseteste (MS Bodl. 57) », in M. O'CARROL (ed.), *Robert Grosseteste and the beginnings of a British theological tradition*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 2003, p. 143-149 p. 148 : « Qui

Parmi les échos qu'a rencontré le thème bonaventurien, amplifié par Olivi, il faut d'abord mentionner Iacopone da Todi. Entré dans l'ordre des frères mineurs en 1278, figure importante des courants zélés italiens, sa poésie est imprégnée de considérations savantes<sup>33</sup>. Elle contient notamment quelques développements remarquables sur l'anéantissement comme voie d'accès à la noblesse spirituelle. Sans donner ici les commentaires qu'ils mériteraient, en voici deux des passages les plus explicites.

Signore, àime mustrata, ne la tua claritate,	(Seigneur, tu
m'as montré, dans ta clarté	
la mea nichilitate ch'è menor ca neiente;	ma nihilité, qui
est moins que néant ;	
[...] Umiliata mente non n'è per vil vilare	[...] l'esprit
humilié n'est pas fait pour s'avilir vilement	
ma, en virtuoso amare, vilar per nobelire. <sup>34</sup>	mais, en amour
vertueux, il s'avilit pour s'ennoblir)	

Questa sì summa altezza	(cette si grande hauteur
en nichil è fundata,	est fondée sur le neant
nichilità enformata,	formée de nihilité
messa en lo suo Signore. que le Signore a mise en elle.	
Alta nichilitate,	Haute nihilité
tuo atto è tanto forte,	ton acte est si fort
che <0>pre tutte porte <sup>35</sup>	qu'il ouvre toutes les portes)

Le *Liber* d'Angèle de Foligno n'est pas centré sur ces thèmes, mais on peut toutefois y relever quelques emplois d'*adnichilatio* ou de *nichilitas*<sup>36</sup>. Pour retrouver son association à la noblesse, il faut à présent descendre des montagnes d'Ombrie vers les plaines du Hainaut et écouter Marguerite Porete. En dépit de l'intérêt croissant qu'il suscite, son *Mirouer des simples*

---

vero dominio terrenorum se subdit fit servus avaricie et spiritus peccati. Servus autem omnis est minor domino suo, sed peccatum ut volunt sancti nichil est, servus vero peccati minus quam nichil ». Même syllogisme chez Pierre de Reims, in D. D'AVRAY, *Medieval Marriage Sermons. Mass communication in a culture without print*, OUP, Oxford, 2001, p. 124, chez Nicolas de Gorran ou Guillaume Péraud.

<sup>33</sup> A. MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria del due-trecento. Un'alternativa francescana*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 2006, p. 155-160 ; A. CACCIOTTI, « La 'nichilità' in Iacopone da Todi », in A. Deblaere (ed.), *Albert Deblaere, S.I. (1916-1994). Essays on mystical literature*, R. FAESEN (ed.), Leuven University Press, Leuven, 2004, p. 389-406. Je remercie Antonio Montefusco de son aide sur ces textes.

<sup>34</sup> IACOPONE DA TODI, *Laude*, F. MANCINI (ed.), Laterza, Roma-Bari, 1974, n° 51, p. 144.

<sup>35</sup> IACOPONE, *Laude*, n° 92, p. 305.

<sup>36</sup> L. THIER, A. CALUFETTI, *Il libro della beata Angela da Foligno*, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventurae, 1985, p. 436 : « Et ista est vera annihilatio, videre in veritate quod nos non sumus operatores aliqui boni », p.512 : « Quia anima, videndo se nihil et Deum pro tam vili nihili inclinatum et vilificatum et etiam suae nihilitati unitum, accenditur in amore et accensa ipso amore transformatur in Deum, », p. 582 : « Unde quicumque videret istum Deum hominem passionatum ita pauperimum et plenissimum ineffabili dolore et continuo et ita despectissimum et omnino annihilatum, et hoc videre esset per gratiam, certa sum quod sequeretur ipsum et per paupertatem et per continuum dolorem et despectum et vilitatem. »



*ames* demeure grevé d'incertitudes. Des fragments en ancien français récemment identifiés dans le manuscrit 239 de Valenciennes permettent de montrer que le texte français du manuscrit de Chantilly est un « rajeunissement » produit vers 1400<sup>37</sup>. Si la traduction latine, réalisée peu après le procès de Marguerite, est plus fidèle à la version d'origine, c'est la traduction en moyen anglais qui serait la plus proche du texte initial<sup>38</sup>. Cette situation textuelle rend hasardeuse toute réflexion sur la genèse de l'ouvrage. La forme dans laquelle il se présente laisse toutefois soupçonner que son auteur ne l'a pas composé d'une traite, mais qu'elle a recueillie, au fil des années, l'enseignement qu'elle adressait à ses compagnes de béguinage. Le chapitre 118, qui expose les sept états ou degrés par lesquels passe l'âme, détonne dans l'ensemble. Il est à la fois le plus long du livre et l'un des rares qui échappe à la forme dialoguée. Mais il est surtout annoncé dès le premier chapitre, signe qu'il préexistait à la rédaction de l'ouvrage<sup>39</sup>. S'il a certainement été modifié quand le livre tel que nous le connaissons a été mis en forme, il est vraisemblable que ce chapitre provienne d'une strate plus ancienne de l'écriture de Marguerite, antérieure à la longue exposition dialoguée entre Amour et Raison qui reprend, développe et infléchit cet itinéraire de l'âme vers le néant<sup>40</sup>.

Plusieurs éléments d'ordre lexical et doctrinal invitent en tout cas à distinguer ce traité du reste de l'ouvrage. Il est tout d'abord notable qu'il ne prenne jamais comme sujet les « *ames anienties* » qui sont en revanche au centre du dialogue, et qu'il ne fasse même aucun usage de cette racine. L'idée d'anéantissement est pourtant présente, mais il faut observer de quelle façon elle est amenée. Dans le cinquième état, la nullité est atteinte lorsque l'âme se connaît elle-même au moyen d'une humilité qui lui fait en même temps voir Dieu, car plus rien ne s'interpose.

« Or est telle Ame nulle, car elle voit par habondance de divine cognoissance son nient qui la fait nulle et mectre a nient. Et si est tout, car elle voit par la profondeur de la cognoissance de la mauvaistié d'elle qui est si parfonde et si grant, que elle n'y trouve ne commencement ne mesure ne fin, fors une abysme abysmee sans fons ; la se trouve elle, sans trouver et sans fons [...] Et qui luy fait voeir elle mesmes ? C'est profondeur d'umilité qui la siet en la chaere, qui regne sans orgueil. La ne se peut point orgueil embatre, puisqu'elle voit elle mesmes, et si ne se voit ; et ce ne

<sup>37</sup> G. HASENOHR, « La tradition du Miroir des simples âmes au XV<sup>e</sup> siècle : de Marguerite Porète († 1310) à Marguerite de Navarre », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143, 1999, p. 1347-1366.

<sup>38</sup> R. E. LERNER, « New Light on The Mirror of Simple Souls », *Speculum*, 85 (2010), p. 91-116.

<sup>39</sup> MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples Ames*, R. GUARNIERI (ed.), Brepols, Turnhout, 1986, p. 8.

<sup>40</sup> Pour être plus précis encore, il me semble voir une rupture aux ch. 114-115, où l'auteur intervient en première personne pour gloser son texte. Ces chapitres interrompent eux-mêmes une méditation sur la Trinité (ch. 112 et 115), qui pourrait également avoir un caractère adventice. On verra que les ch. 116-117 semblent également d'une date ancienne. Le ch. 119 marque assurément une première fin de l'ouvrage, avant l'ajout de pièces poétiques (120-122) et de conseils pour les « égarés » (123-139).

veoir luy fait veoir parfaitement elle mesmes [...] Or est ceste Ame assise ou fons de bas, la ou il n'a point de fons, et pource y fait il bas : et ce bas luy fait veoir tres cler le vray Soleil de haultiesme bonté ; car elle n'a qui de ce veoir l'empesche »<sup>41</sup>

Les chapitres 116 et 117 qui exposent plus longuement la dialectique de la « mauvaisetié » humaine et de la bonté divine sont peut-être issu d'un état textuel encore antérieur. Quelques traces d'une même inspiration subsistent dans les premiers chapitres. Bien après le « congé aux vertus », une fois que Raison a définitivement défailli, on apprend que la mère de toutes les vertus a pour nom Humilité<sup>42</sup>. Et l'un des douze noms de l'âme est bien « l'adnientie en toutes choses par humilité »<sup>43</sup>.

On ne sait rien de la culture théologique de la « béguine clergeresse ». Elle a eu accès à la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, quelques parallèles ont été dressés avec des auteurs du XII<sup>e</sup> siècle. Il est historiquement très vraisemblable que cette culture a été, du moins en partie, transmise par des intermédiaires cléricaux. Quelques traits dénotent la fréquentation des prédicateurs : ainsi Marguerite reprend-elle le syllogisme du « moins que rien »<sup>44</sup>. Les indications rassemblées ici suggèrent que la doctrine bonaventurienne de l'humilité, sans doute transmise par des frères mineurs, a joué un rôle crucial dans une première phase de son cheminement spirituel, avant qu'elle ne le poursuive en s'écartant de cette source d'inspiration.

Il est du reste impossible de prédire les médiations par lesquelles se diffusent un mot ou une idée. Une fois lancé dans l'espace public, un terme peut retentir dans les esprits. Je prendrai ici un exemple postérieur d'une dizaine d'années à la condamnation de Marguerite. Dans une discussion sur une place de village pyrénéenne, Raymond Sicrède avait eu le tort de dire que le corps et l'âme d'un homme privé de nourriture « s'affaibliraient et s'évanouiraient » (*debilitarentur et evanescerent*) en quelques jours. Il fut pour cela dénoncé comme suspect d'hérésie auprès de l'évêque de Pamiers. Lorsque Jacques Fournier l'interrogea, en reformulant ce qui lui était reproché pour demander « ce qu'il entendait par la mort de l'âme et son annihilation », il admit prudemment ne pas savoir ce que ces mots signifiaient<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples Ames*, R. GUARNIERI (ed.), Brepols, Turnhout, 1986,

p.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 248-250 : « Et qui est donc mere des Vertuz ? Humilité, dit Amour. Non mye celle Humilité qui est Humilité par œuvre de vertuz ; car elle est seur germaine de Raison ... Ceste Humilité qui est tante et mere / Est fille de divine majesté, et si naist de Divinité ».

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 36-38 : « ceste Ame ne scet en elle que une chose, c'est assavoir la racine de tous maulx et l'abondance de tous pechez sans nombre, sans pois et sans mesure. Et peché est nient, et ceste Ame est toute effoultrée et espoventée des horribles deffaultes d'elle, qui sont moins que nient, et par cest entendement est ceste Ame moins que nient, de tant comme est d'elle ».

<sup>45</sup> Jean DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, Privat, Toulouse, 1965, t. 2, p. 362-370 : « Interrogatus quid intendebat per mortem anime et per eius adnichilationem, cum dixit quod, quando cibus deficit in corpore hominis, corpus et anima eius adnichilantur et moriebantur, respondit quod nescit quid intendebat per mortem hominis et eius adnichilationem. »

Pour conclure sommairement cet aperçu, la meilleure façon d'exprimer le trait commun des deux branches évoquées serait d'employer le vocabulaire de Marguerite. L'anéantissement qu'elle présente vise à se « désencombrer » de soi-même. Bien qu'il passe par une voie et des pratiques très éloignées, le trajet que propose Olivi, dans la lutte du sujet contre lui-même, peut être décrit dans les mêmes termes. Quant à l'argument de l'annihilation par la toute-puissance, il vise tout autant à désencombrer l'univers d'entités superflues. C'est en ce sens que l'apparition d'un lexique de l'anéantissement pourrait être compris, historiquement, comme un révélateur de l'encombrement du monde occidental.