
Histoire des théologies et des philosophies de l'Occident médiéval

Histoire des philosophies et des théologies de l'Occident médiéval

Conférences de l'année 2014-2015

Christophe Grellard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1474>

DOI : 10.4000/asr.1474

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 239-246

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christophe Grellard, « Histoire des philosophies et des théologies de l'Occident médiéval », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 19 juillet 2016, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1474> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1474>

Les recherches ont été conduites dans deux directions cette année. En premier lieu, on s'est attaché au rôle d'un ensemble de théologiens (principalement franciscains et dominicains), actifs à Oxford entre 1323 et 1333, dans l'analyse du problème sceptique (entendu comme défi lancé à la possibilité de connaître). L'apport de ces théologiens consiste principalement à construire un lien entre scepticisme et solipsisme, et à mettre au jour un argument de type nouveau, l'argument du dieu trompeur. En second lieu, les recherches ont porté sur le statut de la religion chez Pierre Abélard (1079-1142), à travers la lecture de son ouvrage intitulé *Collationes*. Le débat imaginaire entre un philosophe païen, un juif et un chrétien permet de s'interroger sur les rapports entre la loi, la raison et l'amour dans la religion chrétienne.

1. Scepticisme et théologie à Oxford, 1320-1330

Le but de la première partie du séminaire était de mettre au jour les processus médiévaux de constitution du problème sceptique, comme mise en cause de la possibilité de la connaissance, problème qui est à la fois redevable et différent de la pratique antique du scepticisme. Les débats autour du problème sceptique au Moyen Âge tardif vont mettre au jour la pierre de touche du scepticisme moderne, la possibilité de douter de l'existence du monde extérieur. Contre R. Popkin, il faut donc soutenir que le retour du scepticisme à l'âge classique ne peut pas dépendre exclusivement de la redécouverte des textes antiques, et qu'il dépend aussi de certaines structures intellectuelles qui se mettent en place au Moyen Âge (qui est un incubateur de la modernité). Cette enquête est partie d'un problème historiographique ouvert par K. Michalski au début du xx^e siècle, puis poursuivi par L. Kennedy, celui d'un xiv^e siècle anglais (et par ricochet parisien) sceptique. K. Michalski avait identifié deux aspects de ce scepticisme : l'influence augustinienne et l'usage excessif de la toute-puissance. Dans cette perspective, on a proposé une étude de cas : le scepticisme à Oxford entre 1323 et 1333. Après avoir rappelé l'arrière-plan constitué par la critique de Henri de Gand par Jean Duns Scot, critique qui d'une part s'avère dévastatrice pour les théories de l'illumination et d'autre part introduit l'accusation de scepticisme comme une forme de réduction *ad hominem*, on s'est attaché à restituer la réception oxonienne de Pierre d'Auriose. De fait, ce dernier, en voulant éviter le scepticisme et le relativisme, accorde un rôle clé à la perception erronée (dans la mesure où, par contraste, elle révèle ce qui est implicite dans la perception véridique). Or tant Guillaume d'Ockham (vers 1317) que Gauthier Chatton (vers 1323) assimilent ses positions à une théorie du voile des idées qui interdit toute connaissance certaine du réel.

Pierre d'Auriol est lu comme le partisan d'un scepticisme subjectiviste. En raison de cette réception, la réflexion oxonienne sur le scepticisme se constitue d'abord comme problème de la connaissance sensible et comme opposition au relativisme attribué à Protagoras. La connaissance sensible est sauvée par le réalisme direct et la dimension causale du processus cognitif. Adam Wodeham dans la *Lectura secunda* (vers 1328) va à son tour réduire la position de Chatton à une forme de scepticisme. On retrouve ici cette démarche commune de réduction au scepticisme qui contribue pendant tout le Moyen Âge à entretenir la vigueur du débat autour de ce courant de pensée. De son côté, Adam Wodeham semble faire la promotion d'une forme affaiblie de certitude, suffisante pour l'homme, mais qui n'atteint pas le plus haut niveau dans le cas de la connaissance du monde sensible. Cette approche épistémologique du problème de la connaissance du monde sensible contingent se poursuit encore avec Guillaume Crathorn (vers 1331) qui conduit à une réduction subjectiviste de la connaissance afin d'arriver à un socle, l'*ego cogito*, reconnu largement au Moyen Âge, à la suite de saint Augustin, comme ce qui résiste au scepticisme, et qui permet ensuite une reconstruction du système de la connaissance. La dimension quasi-solipsiste de la réduction opérée par Crathorn est intéressante car très proche de celle que l'on peut lire peu après à Paris chez Nicolas d'Autrécourt (vers 1335). C'est ici qu'apparaît le lien entre scepticisme et solipsisme qui sera vu comme une pierre de touche du scepticisme moderne.

Dans ces débats, le franciscain chez Jean de Rodington occupe une place à part mais importante pour deux raisons. Il perpétue une tradition augustinienne (fortement influencée par Henri de Gand) mais sans l'illumination, de sorte que le plus haut niveau de certitude pour l'homme devient inaccessible. Et il utilise de façon assez extensive l'argument du dieu trompeur pour défendre la thèse d'une certitude limitée, conditionnée pour l'homme.

C'est en effet le second point important du séminaire : la question du dieu trompeur. Jean de Rodington n'invente pas cet argument. En 1328 (date supposée de ses *Sentences*), l'argument a déjà quelques années d'existence. Probablement, les inventeurs en sont Ockham et Chatton. C'est Ockham qui, le premier (sous réserve d'un inventaire systématique!), vers 1323-1324, défend la possibilité théorique d'une illusion épistémique produite par Dieu (qui peut produire en moi un assentiment erroné qui ressemble à un assentiment évident). Chatton s'en inspire pour donner plus d'ampleur à l'argument et l'inclure explicitement dans le débat épistémologique. Même si le dieu trompeur n'est alors qu'une possibilité théorique, Chatton est sans doute aussi l'un des premiers à insister autant sur la faillibilité radicale de notre connaissance de la contingence sensible, laquelle ne peut jamais être immunisée tout à fait à l'erreur. On a ainsi un premier « réseau franciscain » (Ockham, Chatton, Rodington, Wodeham) présent à Oxford et Londres entre 1321 et 1328, et qui met en place une réflexion sur la certitude de la connaissance sensible marquée par la contingence radicale du créé, réflexion qui ouvre la porte à la faillibilité de la connaissance sensible humaine. Wodeham recueille cet héritage et lui donne forme vers 1328 : il utilise l'hypothèse du dieu trompeur pour montrer que notre savoir n'est que conditionnel (et annonce ainsi la solution que l'on va retrouver chez Buridan un peu plus tard à Paris) : il faut

contextualiser la connaissance, identifier les paramètres de l'erreur, donner son assentiment tout en gardant présente à l'esprit la faillibilité de la connaissance sensible, et corriger *a posteriori* l'erreur ponctuelle. La position est donc un peu différente de celle de Crathorn qui cherche plutôt à identifier un socle de connaissances immunisées aux arguments sceptiques.

Cette dimension très épistémologique de l'hypothèse du dieu trompeur change vers 1328 et bascule vers la théologie avec Richard Fitzralph. Ce dernier est probablement celui qui importe explicitement la question du dieu trompeur dans le champ des réflexions sur la révélation des futurs contingents. Il pose le problème tel que le reprendra Holcot, avec la distinction entre la simple tromperie et la tromperie désordonnée (accompagnée d'une intention mauvaise, incompatible avec la nature divine). Néanmoins, comme le fait remarquer J. F. Genest, Fitzralph en reste à un niveau théorique (Dieu peut tromper en révélant les futurs contingents mais il ne le fait pas), excluant une tromperie de fait. Il semble ainsi reprendre le modèle épistémologique mis en place à partir d'Ockham. La rupture propre à Holcot consiste donc à passer du possible au fait. Dieu peut tromper, et de fait il trompe (d'après la Bible). Mais cette tromperie n'est pas vicieuse, elle répond à un dessein qui nous est inconnu. C'est par ce biais qu'Holcot mérite une place dans l'histoire médiévale du scepticisme. De fait, Holcot ne s'intéresse guère au scepticisme dans sa version philosophique telle qu'on l'a vu reformulé à partir de la lecture de Pierre d'Auriose par Ockham et Chatton. À ce titre, quoiqu'il soit le *socius* de Crathorn, il semble y avoir une rupture dans les perspectives propres aux deux dominicains, Crathorn restant plus proche des problématiques mises en place dans la décennie précédente. Le désintérêt pour le scepticisme philosophique, chez Holcot, est lié à la promotion d'un scepticisme que l'on peut qualifier de sotériologique : la maximisation sceptique de la contingence par l'argument du dieu trompeur crée une instabilité épistémique radicale que seule la foi peut permettre d'éviter. En un sens, le scepticisme de Holcot part de la même prémisse que de celle de toute la tradition sceptique médiévale (qu'elle soit construite à des fins de réfutation ou réellement défendue) : la contingence, la mutabilité du sensible, rend la mondanité insaisissable. Mais Holcot appuie exclusivement cette prémisse sur la toute-puissance divine, sans faire le détour par la faillibilité cognitive naturelle de l'homme. Il y a d'emblée un saut dans le surnaturel. Le scepticisme est ainsi un moyen de conduire à une forme de fidéisme. En quel sens ? Le fidéisme d'Holcot n'est pas celui d'un Jean de Salisbury (qui vise à humilier la raison pour lui montrer ses limites cognitives). Il vise plutôt à substituer une dimension morale à une perspective épistémologique. Seule la foi comme confiance absolue en Dieu peut permettre d'éviter les pièges du scepticisme radical exemplifié par le dieu trompeur. De fait, que signifie la clause sans cesse répétée « agir de façon désordonnée » qui est l'unique exclusion d'une tromperie divine ? Il faut sans doute en faire une lecture sotériologique : le mensonge de Dieu est un cas extrême de la contingence radicale du créé. Mais cela ne remet pas en cause le salut de celui qui fait de son mieux (*facere quod est in se*) et n'agit pas contre sa conscience. Cette dimension de la tromperie divine a été soulignée par K. Tachau, H. Gelber et D. Denery parmi d'autres. L'incertitude

radicale créée par l'hypothèse du dieu trompeur est compensée, dans le cadre de la théologie contractuelle (*covenantal theology*), par un pacte entre Dieu et les hommes, de sorte que celui qui fait de son mieux pour suivre la voie choisie par Dieu verra ses efforts récompensés. Il s'agit à la fois de maximiser la liberté divine (l'ordre choisi par Dieu est entièrement libre) et de trouver un moyen de sécuriser une forme d'ordre ou de régularité dans une création radicalement contingente. Seule la foi entendue comme confiance absolue dans l'ordre divin peut permettre d'échapper à une contingence dont la radicalité n'a pas d'autres limites que la liberté divine. Avec Holcot, l'intériorité d'une conscience tendue vers Dieu devient l'ultime rempart contre le scepticisme. C'est ce décalage de l'épistémologie à la théologie morale qui constitue le geste fondamental de Robert Holcot dans l'histoire du scepticisme.

2. Les *Collationes* de Pierre Abélard

La deuxième partie du séminaire avait un double objectif : en premier lieu, fournir une nouvelle traduction de l'ouvrage d'Abélard, en s'appuyant sur l'édition critique la plus récente, celle de Marenbon et Orlandi (Oxford, 2001) ; en second lieu, examiner la contribution de Pierre Abélard à la conception médiévale de la religion. Sur le second point, on est parti de l'hypothèse que la religion chrétienne médiévale repose sur trois éléments : la loi (ou le rite), la raison et l'amour, trois éléments qui sont exemplifiés par chacun des personnages du dialogue et dont l'équilibre constitue précisément la nature même du christianisme médiéval. Une autre hypothèse de lecture, complémentaire, est apparue chemin faisant : le personnage du philosophe peut être vu comme une sorte d'expérience de pensée qui permet de tester certaines évolutions du christianisme dans le sens d'une religion intériorisée et déritualisée, dont la proximité avec certaines hérésies évangéliques contemporaines du dialogue est assez frappante.

Les *Collationes*, qui ont sans doute été rédigées dans les années 1132-1136, se présentent comme un dialogue entre un philosophe païen, un juif et un chrétien. Dans la préface, en songe, Abélard voit venir à lui trois personnages, un Philosophe, un Juif et un Chrétien, représentant d'une part les deux monothéismes révélés dont il a connaissance à l'époque, et d'autre part une sorte de religion naturelle monothéiste qui n'admet aucune Révélation mais n'accepte que les données de la raison. Il faut souligner que les trois personnages utilisent, pour désigner leur pratique religieuse (fondée sur l'amour d'un Dieu unique), le syntagme peu usité de « *secta fidei* ». Pour Abélard, une religion est donc le choix d'un corps de doctrine que l'on professe et qu'il appelle *fides*, dont l'article principal est l'existence d'un Dieu unique, et d'un ensemble de pratiques ou mode de vie (*uita*) lié à cette doctrine. Une telle position est conforme à la conception de la foi exprimée ailleurs par Abélard et qui sera condamnée à Sens : la foi est un acte cognitif d'assentiment à une vérité non-empirique.

Le premier entretien ou *collatio* oppose le Juif et le Philosophe. Le Juif défend la valeur de la religion mosaïque au moyen de l'analogie du développement d'un individu humain et d'un peuple. Toute religion a un point de départ coutumier,

à la fois d'un point de vue psychologique et historique, de même que tout enfant commence par apprendre en imitant. Les peuples ont donc d'abord reçu des lois qu'ils n'ont pas comprises mais qu'ils ont rationalisées ultérieurement. À ces remarques de psychologie individuelle et collective s'ajoute un argument pragmatique en faveur de la religion révélée qui propose une défense de l'obéissance à un témoignage. C'est l'apologue du serviteur absent (§ 13-14). Toute religion est fondée sur des témoignages dont il faut identifier le degré de crédibilité, en fonction de leur caractère raisonnable et du consensus qu'ils suscitent.

Face aux critiques du Philosophe qui met en avant la dimension charnelle de la loi mosaïque (LM) et son infériorité face à la loi naturelle (LN), le Juif propose une défense des préceptes légaux de la LM et des rites qu'elle institue. Le rite produit un effet social, il consolide la société, et se trouve doté d'un rôle à la fois agrégatif et ségrégatif (réguler les échanges commensaux et matrimoniaux pour isoler le peuple juif des idolâtres). La séparation d'avec les païens, instituée par le rite, est simultanément un rassemblement du peuple juif autour d'un Dieu qui lui est exclusif. Mais à côté de cette défense fonctionnaliste des rites, le Juif s'efforce d'introduire une lecture plus symbolique de la religion juive : la circoncision est décrite sur le modèle du sacrement du baptême : c'est le signe matériel d'une purification spirituelle ; le précepte d'amour de Dieu et du prochain est central dans la LM ; la vie éternelle est doublement garantie par la dimension ritualiste (extériorisée) et charitable (intériorisée) du rapport à Dieu. Le Philosophe, de son côté, conteste la valeur et l'efficacité du rite en mettant en avant le primat de l'intériorité, de la pureté intérieure et de la foi (qui rendent finalement inutile le rite dans son extériorité). Les § 58-59 qui viennent conclure le premier entretien montrent que l'efficacité rituelle dépend entièrement de l'état intérieur du fidèle. La justice de l'acte relève exclusivement de la pureté spirituelle, et l'acte n'ajoute rien (même si le Philosophe laisse de côté la question de la peine légale, sous-entendant qu'elle a une dimension nécessaire d'exemplarité). Ici, le discours du philosophe annonce très clairement les thèses développées par Abélard dans *l'Éthique*. On a clairement, de nouveau, une séparation de la religion et de la politique, et une réduction ou une assimilation de la religion à l'éthique. C'est l'un des passages les plus clairs pour comprendre cette défense d'une religion intériorisée et déritualisée, désormais privée de sa fonction politique et sociale et réorganisée autour de la relation exclusive du croyant avec Dieu, par-delà toute pratique rituelle.

La défense de sa religion par le Juif a été le plus souvent négligée ou sous-estimée. Si les hypothèses proposées au cours du séminaire sont correctes, il faut proposer une nouvelle lecture de cette œuvre d'Abélard. En premier lieu, les trois personnages ne sont pas tant les représentants de trois religions que de trois aspects de la religion chrétienne. Ensuite, la conception médiévale de la religion chrétienne s'organise autour de trois aspects, la loi (ou le rite), la raison, et l'affect (amour, charité, foi, *i.e.* une forme d'intériorité). Ce qui, dans la première *collatio*, va dans le sens de la première hypothèse, c'est l'usage par le Juif à plusieurs reprises d'un vocabulaire quasi-chrétien (par exemple quand il décrit la circoncision sur le modèle du baptême). La deuxième hypothèse est validée par

l'introduction d'une dimension spirituelle dans la lecture de la LM, en complément de la défense du ritualisme. Si l'on rassemble les différents éléments introduits par le Juif pour défendre sa religion, on peut souligner les aspects suivants : La religion est fondée sur le témoignage, renforcé par une sorte de principe d'imitation : l'agrégation au groupe suppose de suivre la coutume. Ensuite, la religion s'appuie sur des rites, qui sont la manifestation extérieure de l'adhésion à la loi divine. Ces rites ont une fonction sociale d'agrégation à un groupe. Enfin, les rites ont une dimension symbolique : ils manifestent extérieurement ce qui se fait intérieurement, sur le modèle du sacrement. Ils sont les signes d'un pacte avec Dieu. Ce qui conduit au troisième aspect de la religion : la religion consiste principalement dans l'amour de Dieu et du prochain. La volonté bonne est une condition du salut, qui est renforcée par les rites. Le Juif défend donc un double aspect dans la religion : une morale statutaire qui attribue à chacun une place et une fonction dans la société, et une morale de l'intention (aimer Dieu, vouloir le bien). Il y a donc un élément d'extériorité (contrôlable par le clergé) qui est prédominant en raison du rôle social de la religion, et un élément d'intériorité, minoré mais bien réel, qui fonde la validité des rites par rapport à Dieu. Le Juif défend néanmoins une conception civique de la religion qui est investie d'une dimension politique. Il ne fait guère de doute que ce qui est ainsi décrit correspond à la réalité de la religion chrétienne au ^{xiii}^e siècle : une religion qui englobe la politique, le droit et la morale, qui s'appuie sur des rites extérieurement identifiables et contrôlables, mais qui s'inscrit dans l'horizon d'un rapport intériorisé à Dieu. La religion du Juif est donc la religion commune, destinée à ceux qui ne sont pas pleinement capables d'utiliser leur raison. Par contraste, les éléments déjà introduits par le Philosophe (et qui seront confirmés dans la *collatio* suivante) dessinent le portrait d'une religion complètement rationnelle, intériorisée, et déritualisée (le rite est rendu inutile par l'intention pure accessible à Dieu seul). L'élément rationnel prédomine, l'affect est réduit à un amour rationnellement fondé de Dieu et du prochain, et la dimension d'extériorité de la loi et du rite a disparu. La religion n'a aucune fonction sociale ou politique, mais se réduit à une morale de l'intention, dans une relation interpersonnelle à Dieu.

Le début de l'entretien entre le Philosophe et le Chrétien est d'emblée marqué par des changements formels : ce dernier est plus offensif que le Juif, et le Philosophe est souvent en retrait. Il s'agit de marquer stylistiquement la possible conciliation entre foi et raison, qui va aller progressivement jusqu'à l'effacement du Philosophe. Après la mise au point méthodologique de l'introduction, qui conduit le Chrétien à défendre une forme rationnelle de christianisme conforme aux exigences méthodologiques posées par le philosophe, un premier débat s'engage sur la question du souverain bien (SB). Le Philosophe, en s'appuyant à la fois sur des thèses stoïciennes et épicuriennes, soutient que le SB est un état d'achèvement, de complétude, qui correspond à l'ataraxie (la tranquillité de l'âme, indifférente à la fortune). Contre cela, le Chrétien propose un ensemble d'objections liées au statut *post-mortem* de l'âme (le Philosophe ayant admis l'idée d'immortalité de l'âme et de béatitude future). Ce premier débat fait clairement apparaître la difficulté du Philosophe à penser en même temps une éthique naturaliste et la

certitude d'une vie future où les bons seront récompensés. Inversement, l'argumentation du chrétien consiste à introduire une césure radicale entre ici et là-bas. Les § 88-105 mettent en évidence la différence radicale entre le Chrétien et le Philosophe. Ce dernier, tout en admettant l'immortalité de l'âme et la béatitude future, cherche à maintenir une continuité et une symétrie entre le bonheur ici-bas (l'exercice des vertus) et le bonheur futur (récompense des vertus). À l'inverse, le Chrétien, tout en défendant qu'il n'y a pas de degrés de bonheur (le seul vrai bonheur est la béatitude future, *i.e.* la vision béatifique), introduit des degrés de vertu pour fonder la différence entre ici et là-bas : les vertus ne seront possédées à leur degré maximal que dans la vie future. Dans cette perspective, le Chrétien soutient que la charité est ce qui rend effectivement vertueux en actualisant les vertus naturelles. Pour le Chrétien, la charité est dans l'excès, elle est ce qui permet d'agir gratuitement et d'aller au-delà des prescriptions légales. Elle est en outre indispensable au salut. Ainsi, c'est l'affect de charité qui est l'élément central de la conception de la religion qu'il défend.

Le deuxième débat consiste principalement dans un exposé (§ 111-138) qui présente une théorie générale des vertus. Parmi les vertus, le Philosophe insiste en particulier sur la religion comme respect envers Dieu. La religion, qui est une vertu relevant de la justice, est composée à la fois par la loi naturelle et la loi positive. La loi naturelle est universelle et permanente, connue par la raison, et consiste principalement dans l'amour de Dieu et du prochain. La loi positive vise à implanter la justice chez les hommes qui n'y sont pas spontanément inclinés. Elle renvoie, dans le cas de la religion, aux rites (baptême ou circoncision, et même les ordalies), aux décisions du clergé (synodes, conciles, décrets des évêques ou du pape). Ce texte pose un problème d'interprétation puisque le Philosophe semble reprendre des positions proches de celles du Juif qu'il a critiquées. On peut supposer, pour résoudre cette difficulté, que le Philosophe distingue deux théories de la religion : l'une idéale, intériorisée et déritualisée, dont il fait la promotion mais qui ne convient qu'à des philosophes (rationnels et continents) ; l'autre, adaptée à la réalité de l'espèce humaine (plus charnelle que rationnelle), et qui s'appuie sur la dimension légale pour compenser la faiblesse des pôles rationnels et affectifs. Il y a donc une sorte de pessimisme du philosophe sur la capacité des hommes à être rationnels : il faut bien vivre en société, et la société des philosophes n'existe pas (encore).

