

Systèmes de pensées et de croyances médiévaux

Christophe Grellard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2034>

DOI : 10.4000/asr.2034

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 293-300

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christophe Grellard, « Systèmes de pensées et de croyances médiévaux », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 28 juin 2018, consulté le 19 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2034> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2034>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Systèmes de pensées et de croyances médiévaux

Christophe GRELLARD

Directeur d'études

I. L'ignorance invincible et le problème de l'hétérodoxie, de Pierre Abélard à Bartolomé de Las Casas (suite)

Le séminaire examine la naissance et l'évolution du concept d'ignorance invincible. Si l'action vertueuse suppose un minimum de connaissances (connaissance de ce qui est bien et des moyens de parvenir à ce bien), l'ignorance peut-elle constituer une excuse pour celui qui échoue à mettre en œuvre ce bien ? C'est cette question de l'excuse qui est au cœur des réflexions de la théologie morale du XII^e au XVI^e siècle, et qui est en particulier appliquée à la question de l'hétérodoxie, de la possibilité d'une croyance (et d'une pratique) déviantes, en raison de l'ignorance de la vraie religion. Ce qui a retenu notre attention, plus que la religion des autres (juifs ou musulmans, voire païens), c'est surtout l'hétérodoxie interne à la chrétienté et son traitement. La question qui nous occupe est celle de la remise en cause progressive de la foi comme « concept d'ordre » (pour reprendre le concept de van Engen).

Cette évolution est liée à un processus d'intériorisation de la foi (réduction de la foi à la conviction intime et au rapport personnel à Dieu). Schématiquement, on peut dire que le concept de foi s'organise autour de deux pôles : *fiducia* et *discretio* (ou *cognitio*). Ce couple conceptuel s'articule avec le couple intériorité/extériorité (croyance comme assentiment vs pratiques vérifiables). En un sens toute la théologie médiévale de la foi est une sorte de recherche du point d'équilibre entre confiance et croyance, avec un léger déséquilibre en faveur de la confiance. À l'inverse, le renversement de cet équilibre et le renvoi de la *fiducia* dans le domaine de l'intériorité (c'est-à-dire, le domaine de ce qui relève de Dieu seul) est propre à la modernité. Chez Luther, la *fides* est *fiducia* non pas comme confiance dans la médiation d'une institution mais comme confiance directement en Dieu. L'enjeu est donc de travailler sur les concepts qui jouent le rôle de conditions de possibilité de ce renversement afin de comprendre les mutations intellectuelles qui rendent possible l'avènement de la modernité : parmi ces concepts, ceux qui vont m'occuper prochainement sont ceux d'ignorance invincible et de foi implicite (qui sont liés comme on le verra). Ces concepts rendent possibles ce que j'appellerai les paradigmes de la modernité : tolérance, laïcité, incroyance. Il fallait que la croyance

soit intériorisée et individualisée, et la valeur de la pratique relativisée, pour que ces concepts émergent pleinement.

Le séminaire cette année a été consacré au « long XIV^e siècle », de Thomas d'Aquin à Jean Gerson. Le point important qui est apparu, c'est le croisement de la question de l'ignorance invincible avec le thème de l'obligation de la conscience erronée. Comme on l'a vu, c'est Thomas d'Aquin qui le premier défend l'idée d'une obligation de la conscience erronée : nous sommes liés de façon relative ou par accident par la conscience erronée, tant qu'elle dure, puisque l'on agit en croyant qu'elle est droite. Le point essentiel de cette position, c'est que la conscience est le lieu d'instanciation de la loi divine, de sorte que tout en étant erronée (factuellement), la conscience erronée adhère par soi à la rectitude divine. Mais Thomas refuse pour autant de dire que l'action selon la conscience erronée est moralement bonne ; simplement, elle n'est pas peccamineuse. Il y a un seul bref passage où Thomas concède que celui à qui la loi divine serait absolument inaccessible ne serait lié que par sa conscience subjective. La position de Thomas consiste donc à tenter de faire tenir ensemble l'idée que la morale repose sur des normes objectives mais que ces normes ne nous sont accessibles que par le biais d'une appropriation subjective où peut s'introduire l'erreur, quoique nous n'ayons pas d'autres moyens d'accéder à ces normes.

La position de Thomas va rencontrer de fortes résistances notamment du côté franciscain. Mais elle est reprise et amplifiée par Guillaume d'Ockham vers 1319. Ockham amplifie la position de Thomas en mettant sur le même plan la conscience erronée vincible et celle invincible, en insistant sur le fait que, au moment de l'action, on ne peut pas savoir (même dans le premier cas) qu'elle est erronée, de sorte que s'y opposer, c'est mépriser Dieu. Surtout, Ockham soutient qu'une conscience erronée invinciblement peut même être méritoire (ainsi qu'une conscience erronée vinciblement dans le cas des péchés véniels). L'ignorance invincible cependant, ici, n'est pas ignorance du droit mais des faits. La radicalisation ockhamiste de la position thomasienne est intéressante dans la mesure où elle nous ramène à quelque chose d'assez proche de ce que l'on avait vu chez Abélard (notre point de départ). Il y a une structure argumentative commune à ces morales de l'intention, en dépit des différences de contexte. La difficulté qu'Ockham ne parvient pas à résoudre de façon satisfaisante, en revanche, c'est celle de la perplexité : celui qui est dans une situation d'erreur vincible coupable (il est tombé par sa faute dans une telle erreur) pèche en choisissant un acte conforme à sa raison erronée (objectivement, il commet une faute), mais aussi en choisissant un acte non conforme puisqu'il choisit un acte contraire à la raison qu'il croit droite (choisir le bien malgré soi n'est pas vertueux), et finalement s'il s'abstient, il pèchera par omission. La solution est dans la déposition de la conscience. Mais comment déposer sa conscience si l'on ne sait pas que l'on se trompe ? Pour Ockham, il faut chercher la vérité avec plus de précision. En effet, si on interprète correctement Ockham, il est question ici d'ignorance vincible fondée sur la négligence, et qui peut s'accompagner de remords (on sait que l'on n'a pas fait tout ce qu'il fallait pour garantir la rectitude de la raison).

De façon générale, la reprise de la thèse thomasienne de l'obligation de la conscience erronée est liée à une même conception de la hiérarchie des normes :

la loi divine est effectivement la plus haute des normes mais pour nous, elle n'est pleinement appréhendée que par la conscience, et c'est pour cela que Dieu veut que l'homme obéisse à sa conscience non coupable : Dieu délègue l'application de la norme à la conscience individuelle. Là où Ockham va plus loin que Thomas (qui raisonnait seulement en termes d'excuse), c'est que non seulement la conscience erronée de façon invincible excuse, mais qu'en outre elle rend l'acte méritoire et vertueux. Ockham tranche le dilemme de Thomas qui aboutissait à une situation où l'acte n'était ni peccamineux ni bon. Dans la perspective du séminaire, à savoir l'identification du lien entre l'ignorance invincible et l'acceptation de l'hétérodoxie (au sens où l'hétérodoxie ne serait plus un obstacle au salut, de sorte que l'on séparerait les dimensions aléthiques et sotériologiques de la religion), Ockham joue un rôle important en radicalisant les positions de Thomas et en léguant explicitement la question de l'obligation de la conscience à la théologie de la scolastique tardive. Cette thèse va se retrouver également dans le *Dialogue*, dans la réflexion sur l'hérésie, où l'insistance sur la faillibilité des experts et de l'Église comme institution conduit à affirmer la supériorité de l'autonomie de la conscience fondée sur le rapport à Dieu.

C'est cependant Robert Holcot (*fl.* 1333) qui constitue le véritable tournant dans la réflexion sur les rapports entre ignorance invincible et hétérodoxie. Holcot défend une conception « pratique », plutôt large, de l'ignorance invincible telle que pour que la conscience soit invincible, il suffit qu'il n'y ait pas de volonté directe ou indirecte (il faut seulement exclure les cas où l'on ne veut pas savoir, et les cas de négligence). Il suffit pour Holcot de faire de son mieux (*facere quod in se est*) pour savoir ce qu'est la vérité nécessaire au salut. Holcot est sans doute l'un des premiers à insister autant sur cette idée du *facere quod est in se*, en la découplant de l'idée d'*auxilium dei*. Dans son traitement des casus classiques que l'on avait identifiés l'année passée, Holcot va être conduit à défendre l'idée radicale d'une erreur invincible méritoire, notamment d'une idolâtrie méritoire (dans le cas du diable transfiguré), en vertu du principe selon lequel l'intention forme l'acte. Pour cette raison, la conscience erronée (de façon invincible) oblige absolument et en même temps est méritoire. De la sorte, ce n'est pas tant le contenu du dogme qui importe que la confiance mise en Dieu, qui se manifeste par cette pureté de l'intention. Néanmoins, cette radicalité théorique va être nuancée en pratique, on l'a vu à propos des musulmans, grâce au critère de la négligence. Il n'est reste pas moins que Holcot met en place un schéma intellectuel qui justifie le salut du païen vertueux qui adore Dieu sincèrement et à qui la Révélation est inaccessible.

Le trio Thomas-Guillaume-Robert nous a ainsi conduit à l'idée de la possibilité d'une conscience erronée méritoire, et a placé la conviction intime au sein de la réflexion sur l'hétérodoxie. En d'autres termes, ce trio fournit les outils conceptuels qui rendent possible la Modernité définie à partir de la Réforme, de l'incroyance et la laïcité (la croyance est une affaire privée). Pour autant, si les conditions de possibilité intellectuelles sont en cours d'élaboration, elles ne produisent pas encore tous leurs effets. D'une part, parce que certaines conditions sociales ne sont pas réunies : il faut revenir ici à P. Chauvu et J. Chiffolleau, et insister sur les modifications du culte catholique à la fin du Moyen Âge : dévotion personnelle, obsession

de la mort liée à une mentalité comptable et angoissée, problème du scrupule, du doute, du perfectionnisme, et crise générale des relations de sacralité. D'autre part, si les outils conceptuels sont présents, ils rencontrent des oppositions dans leur application pleine et entière. Chez Thomas, Robert (et dans une moindre mesure Ockham), la médiation ecclésiale (c'est-à-dire de l'institution) reste fondamentale.

Surtout, la réception même de la thèse de l'obligation de la conscience erronée rencontre de fortes résistances intellectuelles. C'est ce que l'on a observé à travers l'histoire parisienne de cette réception. Si Thomas de Strasbourg semble être l'un des premiers (vers 1330) à défendre explicitement la thèse de l'obligation de la conscience erronée (dans sa version thomasienne) à Paris, ses collègues de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, Grégoire de Rimini et Hugolin d'Orvieto s'opposent clairement à ce qu'ils assimilent à du laxisme pélagien. Progressivement, Holcot est construit comme le repoussoir principal (mais la réprobation semble englober assez largement les dominicains comme on l'a vu avec ce maître Albert OP qui polémique avec Grégoire, sur la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, et d'un salut sans la Révélation, sur la base de *Hébreux* 11, 6 : il faudrait refaire l'histoire exégétique de cette péricope).

On a globalement l'impression d'un raidissement doctrinal au milieu du XIV^e siècle à Paris, comme en réaction à la réception de certaines thèses de la théologie anglaise, et un retour à l'objectivisme des normes. On en a encore un écho chez Pierre d'Ailly, dont on a souligné la complexité (insatisfaisante) des thèses. La tentative d'une voie moyenne qui valorise à la fois l'objectivité des normes (ancrées cependant dans un volontarisme théologique) et les droits de la conscience s'appuie de façon bancal sur l'idée peu clarifiée de la déposition de la conscience, et sur la tentative d'excuser l'hétérodoxie des simples qui sont de bonne foi. De façon générale, il semble qu'il y a un souci de plus en plus grand pour l'hétérodoxie des simples au XIV^e siècle, qui passe du problème de casus théorique au statut de préoccupation pratique, comme si on voyait l'aboutissement d'un processus qui a consisté dans le passage d'une prise en charge communautaire à une prise en charge individuelle de la déviance (de l'hétérodoxie à l'hérésie, en passant par la dissidence), prise en charge qui relève notamment du développement de la confession et de l'inquisition (et de la restriction du champ des *occulta* dont l'Église ne doit pas juger, comme l'a bien montré J. Chiffolleau).

Quoiqu'il en soit, l'aboutissement du XIV^e siècle avec Jean Gerson est très clairement pastoral. Toutes les élaborations théoriques autour de l'ignorance, de la médiation ecclésiale et de l'obligation de la conscience vont progressivement se trouver investies dans le domaine pratique (catéchisme, sermons, manuels de confesseurs). En un sens, ce qui ressort de ce parcours dans le XIV^e siècle (comme on l'a aperçu dans le texte de Pierre d'Ailly sur le salut par la foi seule et sans les sacrements), c'est que la question de l'ignorance invincible sert de révélateur des tensions entre la prégnance de l'institution ecclésiale seule médiatrice des instruments du salut, et la conscience individuelle qui revendique des droits nouveaux, dans un rapport individualisé à Dieu. Dans la configuration de la *fidēs* entre *discretio* et *fiducia*, le déséquilibre atteint à la fin du XIII^e siècle (par l'institutionnalisation de la *fiducia*, et la délégation de la *discretio*) est en passe de se renverser. C'est le

point qu'il faudra garder présent à l'esprit l'an prochain dans l'analyse de la théologie des xv^e et xvi^e siècles.

II. Paris 1340 : Logique, épistémologie, philosophie naturelle (suite), avec Jean Celeyrette (Université de Lille, STL)

Le but du séminaire a été de proposer sur les deux années 2015-2016 et 2016-2017 un panorama de la pratique philosophique à la faculté des arts de Paris autour des années 1340, à partir de l'analyse des principales controverses dont nous avons connaissance, dans les domaines de l'épistémologie et de la philosophie naturelle. Pour cela nous nous sommes centrés sur les trois figures majeures de l'époque que sont Nicolas d'Autrécourt, Jean Buridan, et Nicole Oresme. En 2015-2016, nous avons étudié les statuts dits anti-ockhamistes, ce qui nous a conduits à examiner diverses questions épistémologiques, dont celles de l'objet du savoir et de la *materia subjecta*. On a vu comment se nouait une opposition entre Autrécourt et Buridan sur la nature de la science : là où Autrécourt défend une conception architectonique de la science qui s'organise comme un système déductif à partir du premier principe, Buridan préfère un système encyclopédique qui multiplie les principes.

La deuxième partie du séminaire développe les éléments clés du débat épistémologique dans les années 1330-1340, dont l'un des principaux enjeux est lié aux critères de scientificité : comment peut-on prendre en charge des attitudes cognitives qui ne semblent pas répondre aux standards élevés de « l'aristotélisme ». Quels critères de scientificité faut-il affaiblir ? L'exigence de vérité, l'exigence de certitude ? Le premier débat qui nous a occupés concerne la nature de la certitude et le rôle du probable. Il oppose de nouveau Buridan et Autrécourt, puis sera repris par Oresme qui semble choisir une voie moyenne. Il s'agit de déterminer ce qu'est la certitude qui est supposée accompagner toute connaissance scientifique (*scientia*), et en particulier de déterminer son rapport à la vérité. Il faut alors identifier la nature des actes cognitifs qui ne peuvent pas prétendre à la certitude sans être nécessairement faux pour autant, et c'est là que s'introduit la discussion sur le probable et sur la faillibilité de nos états cognitifs. Nous nous sommes appuyés sur deux « commentaires » à la *Métaphysique* : le chapitre 6 de l'*Exigit ordo* de Nicolas d'Autrécourt, et la *Lectura erfordiensis* de Buridan. Dans le cas d'Oresme, comme il n'a pas commenté la *Métaphysique*, il a fallu recourir à son commentaire à la *Physique*.

Nicolas d'Autrécourt, au-delà du probable, introduit une hiérarchie des degrés de justification, du clair (qui entraîne l'assentiment), à l'évident qui ajoute l'impossibilité du contraire, et au certain qui ajoute la perception de son savoir. Quant à la vérité, c'est une hypothèse qui ne peut être démontrée, mais dont on peut supposer qu'elle accompagne les états cognitifs les plus parfaits dont nous disposons : les perceptions immédiates, les principes et les conclusions. Elle semble redondante par rapport à l'évidence et à la certitude. Surtout, Nicolas indique qu'un nombre important d'objets de connaissance ne remplissent pas les critères les plus hauts de la scientificité (évidence, certitude, vérité) de sorte que la science se produit principalement dans le champ de ce qui est rationnellement justifié et qui tend

vers l'évidence sans l'atteindre, et qui n'est donc que probable. Il y a, toutefois, des connaissances de base (perception externe et interne, propositions par soi) qui montrent que le plus haut degré de connaissance (évidence, certitude et donc vérité) est possible, ce qui fournit une base à la recherche ultérieure du savoir. C'est cette position que conteste Buridan dans son commentaire à la *Métaphysique*. Pour lui il faut conserver la vérité comme critère de scientificité (il n'y a de science que du vrai), mais en même temps, il faut affaiblir le critère d'évidence pour prendre en charge les cas théoriques ou réels de faillibilité. L'erreur pouvant être subjective et provenir du fait que l'évidence n'est qu'apparente et non réelle, ou inévitable car résultant d'une falsification miraculeuse. Finalement les sciences naturelles sont théoriquement toujours falsifiables car elles portent sur des objets contingents, mais en pratique, elles fonctionnent comme si leurs propositions étaient nécessaires, car la causalité propre au cours de la nature ne connaît pas d'exception. Oresme reprend apparemment un cadre buridanien en introduisant différents types d'évidence, l'évidence logique et mathématique étant la plus parfaite, mais il insiste plus que lui sur la faillibilité de la science naturelle, en mettant sur le même plan la faillibilité par l'intervention divine et par l'échec de l'induction, de sorte que, comme chez Nicolas d'Autrécourt, la physique est clairement renvoyée du côté de la conjecture et du probable. Toutefois nous disposons des outils pour parvenir à des connaissances suffisamment fiables (hautement probables) et également des outils pour corriger nos éventuelles erreurs, notamment le recours aux mathématiques.

C'est cette question que nous avons étudiée ensuite, à partir des commentaires à la *Physique* de Buridan et d'Oresme, car c'est un des points où l'opposition des deux maîtres est la plus nette. Elle peut se résumer par le fait que pour Oresme il y a une science qui est la plus parfaite, à savoir les mathématiques, alors que pour Buridan toute connaissance doit être mise en rapport avec sa propre *materia subiecta*. Son refus de l'utilisation des mathématiques en physique est alors entièrement cohérent. Oresme, lui, sans justifier vraiment l'intervention des mathématiques en physique, répète qu'il s'agit de la science la plus parfaite tant au niveau des principes que des preuves, alors que Buridan considère que les principes mathématiques sont établis dans une autre science qui doit donc être plus certaine. En fait, ce qui est à la base de l'entreprise oresmienne de mathématisation de la physique est son recours au raisonnement *secundum ymaginationem*. On le voit particulièrement à propos de l'infini. Le traité de l'infini est particulièrement développé dans le commentaire d'Oresme à la *Physique* (9 questions) mais, bien que dans celui de Buridan il soit plus court (4 questions dans la version *tertia lectura*) il est néanmoins important. Nous avons procédé à des lectures commentées des questions qui se correspondent dans les deux commentaires et nous avons fait de même avec les commentaires au *De Caelo*. Nous avons montré que si le recours aux raisonnements *secundum ymaginationem* est fréquent – et c'est banal – à l'époque, les imaginations ne sont pas de même nature. Alors qu'il arrive à Buridan de frôler la théologie, ce n'est jamais le cas chez Oresme qui imagine, à partir de situations de philosophie naturelle des objets mathématiques sur lesquels il raisonne, évidemment mathématiquement. Oresme met ainsi en place une sorte de physique mathématisée, comme le font certains *calculatores mertoniens* contemporains,

démarche qui est à l'opposé de celle de Buridan. D'ailleurs s'il arrive à Oresme d'invoquer la toute-puissance divine pour introduire une « imagination » la plupart du temps il la naturalise en s'appuyant sur une distinction qui lui est propre entre les différents types d'impossible : l'impossible absolu (*simpliciter*) qui ne peut être réalisé par aucune puissance finie ou infinie car il implique contradiction, l'impossible infiniment difficile à réaliser même pour une puissance infinie mais n'impliquant pas contradiction, l'impossible irréalisable naturellement mais réalisable par une puissance non naturelle, même finie, et qui n'implique donc pas contradiction. C'est cette distinction qui lui permet de recevoir dans sa physique des cas imaginaires impossibles naturellement mais pas absolument, cas qui sont rejetés par Buridan en dehors de la physique qui, pour lui, n'est concernée que par les phénomènes possibles naturellement.

Nous avons terminé notre étude par la question des indivisibles, question centrale chez nos trois maîtres. À la faculté des Arts de Paris on ne semble pas trouver de trace des célèbres polémiques oxoniennes sur l'atomisme même si N. d'Autrécourt est atomiste, alors que Buridan et Oresme sont clairement anti-atomistes. En fait il semble plutôt que la principale différence entre eux soit à propos de l'utilisation des mathématiques, écartée par le premier, acceptée puis refusée par le second, acceptée sans réticence par le troisième. Nous avons fait débiter notre étude par l'examen de la controverse sur le point entre Buridan et un maître réaliste (pour qui les points existent réellement), Montecalerio, disciple de Burley. Dans cette controverse, Buridan qui considère qu'un point n'a pas de réalité réduit le mot « point » à un nom privatif (c'est la solution ockhamiste). Quelques années après, dans son commentaire à la *Physique*, il propose deux autres solutions, soit un point n'est qu'une fiction mathématique, soit un point se ramène à une famille de parties. Chez Oresme le point est un *complexe significabile*, un *hic indivisibiliter* qui, pour lui, comme tout *complexe significabile*, a une réalité. On remarque que sur ce sujet, tant Buridan qu'Oresme sont partis des solutions d'Ockham, solutions qu'ils ont ensuite affinées.

C'est par l'examen de l'atomisme de Nicolas d'Autrécourt, que nous avons achevé cette étude, atomisme qui semble relativement atypique. Quand il examine la question du continu et des indivisibles, les débats contemporains sont à peu près absents. L'atomisme de Nicolas d'Autrécourt est davantage un atomisme physique que mathématique (ce qui occasionne une forme d'incompréhension dans le rapport aux anti-atomistes). Ainsi, pour lui, il n'y a aucun sens à parler de la division mathématique d'une ligne sensible, du fait de l'inadéquation des mathématiques et du sensible. La géométrie ne serait pas apte à réfuter l'atomisme puisqu'elle s'appuie sur des principes *a priori* continuistes, donc anti-atomistes. En fait, l'atomisme est chez Nicolas un véritable projet de philosophie naturelle (de réduction mécaniste, voire matérialiste, des phénomènes naturels) qui a sans doute largement contribué à sa condamnation finale.

En conclusion nous avons souligné quelques difficultés de l'entreprise que fut ce séminaire sur la faculté des Arts de Paris dans les années 1340. Ayant adopté au départ le point de vue de la controverse, un échantillonnage suffisamment important aurait été nécessaire. Or très peu de controverses directes ont été conservées.

Nous avons rendu compte de celle qui a opposé Buridan et Montecalerio, il nous faudra prendre en compte celles qui ont opposé Gilles du Foin à Buridan d'une part, Nicolas d'Autrécourt d'autre part. Une autre difficulté vient de la rareté de la production textuelle des maîtres ès arts. Comment peut-on être assuré de la fidélité du portrait que nous donnons de la faculté des Arts, quand on dispose d'un si petit nombre de sources ? Même si l'on connaît les noms d'un grand nombre de maîtres, il faut être conscient du fait que l'essentiel de l'enseignement à cette époque est resté oral.

Reste que l'intérêt et l'originalité de la production des trois auteurs retenus est indéniable. Et que les études faites pour ce séminaire nous ont permis au-delà d'une mise en contexte des œuvres de nos trois maîtres, de relativiser l'importance à la faculté des Arts de Paris de la philosophie naturelle d'Ockham, à la différence de celle de son adversaire Gauthier Burley. Par ailleurs nos débats paraissent largement autonomes par rapport aux débats des théologiens d'Oxford.