
Histoire des théologies et des philosophies de l'Occident médiéval
Histoire des philosophies et des théologies de l'occident médiéval

Christophe Grellard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1625>

DOI : 10.4000/asr.1625

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 241-252

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], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 18 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1625> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1625>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire des théologies et des philosophies de l'Occident médiéval

Christophe GRELLARD

Directeur d'études

LES recherches développées cette année dans le cadre de la chaire « Histoire des philosophies et des théologies de l'occident médiéval » ont été de trois types. En premier lieu, on a poursuivi et achevé la lecture des *Collationes* d'Abélard, commencée l'an passé. En second lieu, on a ouvert un nouveau chantier d'enquête consacré à l'ignorance invincible et au problème de l'hétérodoxie. Enfin, en collaboration avec Jean Celeyrette (UMR 8519, STL, Lille), un ensemble de séances a été consacré au statut de la Faculté des Arts de Paris autour de 1340.

1. Les *Collationes* de Pierre Abélard (suite et fin)

Le séminaire de cette année a poursuivi la lecture du deuxième entretien sur lequel s'était achevé le séminaire de l'année passée.

Le *troisième débat* (§ 140-160) entre le Philosophe et le Chrétien porte sur la vision de Dieu. Dieu est identifié comme souverain bien au sens absolu et la vision de Dieu (ou plutôt le plaisir procuré par la vision) comme souverain bien de l'homme. De façon symétrique le souverain mal de l'homme est le châtement reçu. Le Philosophe défend une forme de théodicée que l'on retrouvera chez le Chrétien à la fin de l'entretien (toute la création est bonne), et la mise en avant du rôle de la créature dans la production du mal. Le débat va alors rebondir sur le rapport entre faute et châtement. La discussion s'oriente autour du sens qu'il y a à assimiler le souverain bien de l'homme à la vision de Dieu et le souverain mal de l'homme au châtement infligé par Dieu. Cette thèse du Philosophe est réfutée par le Chrétien au moyen d'un argument qui repose sur la hiérarchie des maux et la distinction entre peine et faute. La faute étant, de l'avis général, un plus grand mal que le châtement (qui est juste dans la mesure où il répare l'offense), le châtement ne peut pas être le souverain mal de l'homme. Le Chrétien propose donc une autre solution : le souverain mal de l'homme est la haine de Dieu, et le souverain bien de l'homme, l'amour de Dieu. Ce troisième débat en suscite un autre sur la vision de Dieu (dont résulte l'amour qui en est la récompense). À ce niveau du débat, le Philosophe se contente de questions de clarification (et ce sera le cas par la suite également). Parmi les questions posées, le philosophe s'interroge en particulier sur le statut ontologique de la vision de Dieu (est-ce un accident ?). C'est l'occasion pour le Chrétien d'une première mise au point sur le statut du langage

théologique. Le langage philosophique est inadéquat pour parler de Dieu : de fait, nous n'avons pas une pleine compréhension des choses mondaines, donc a fortiori de Dieu. Néanmoins, il est possible d'adapter notre langage afin de parvenir à une appréhension vraisemblable du divin : ici l'accident ne doit pas être défini comme ce qui peut cesser, mais comme ce qui survient sur le mode de l'effusion (qui rend possible la participation). C'est cette même notion d'effusion que l'on va retrouver dans la partie suivante consacrée au lieu de la vision et à la question du paradis. Le *quatrième débat* (§ 161-181) porte, en effet, sur le lieu de la vision de Dieu et sur la question du paradis. Le point de départ est une réflexion sur le sens de l'omniprésence divine, réflexion fortement influencée par la *Lettre 187* de Saint Augustin. Le Chrétien soutient qu'il n'y a pas de lieu spécifique de la vision dans la mesure où Dieu est présent partout même s'il ne se montre qu'à ceux à qui Il a choisi de se montrer. Pour rendre compte de cette omniprésence, le Chrétien va développer le concept d'omniprésence par la puissance de l'opération. De fait, Dieu qui est hors du temps et de l'espace, et qui est créateur du monde (c'est-à-dire, des lieux) ne peut pas être dans un lieu. La présence de Dieu est donc une présence par l'opération sur le modèle du gouvernement politique. De même que le roi est présent sur tout son territoire par l'intermédiaire de ses ministres, Dieu est présent partout mais sans intermédiaire : il est capable d'agir partout pour y dispenser sa puissance. À ce modèle politique, le Chrétien ajoute le modèle de la lumière : l'action de Dieu se fait sur le modèle de l'illumination, de la diffusion de la lumière, mais une lumière que rien ne peut obstruer. La conséquence de l'omniprésence divine, c'est qu'il n'y a pas de lieu spécifique de la vision, ni symétriquement de lieu de la punition, mais une présence ou une absence de Dieu qu'Il décide lui-même selon l'effet de sa grâce. Cette thèse est appuyée par une analyse du cas des démons. À partir de là, le débat passe à une seconde phase consacrée à des questions d'exégèse. Comment comprendre les expressions, comme « Royaume des Cieux », qui ont un sens matériel ? Face à cette objection, le Chrétien reproche au Philosophe de « judaïser », d'en rester à la lettre du texte au lieu de chercher le sens caché (retournant contre le Philosophe une ligne argumentative qu'il avait utilisé contre le Juif). C'est l'occasion d'un développement sur les sens de l'Écriture qui valorise le sens mystique (§171). Le Chrétien soutient la nécessité de faire une lecture mystique ou parabolique (allégorique) des formules corporelles, lecture fondée sur l'analogie (*similitudo*) et le transfert (*translatio*). Appliquant cette lecture à la notion de « Royaume des Cieux » et aux formules semblables, le Chrétien réduit les différences spatiales impliquées par les idées de Ciel, d'ascension, à l'expression analogique d'une supériorité morale, et à une hiérarchie des dignités. C'est un point que l'on retrouvera dans le débat sur l'enfer, de façon symétrique. L'autre aspect important de ce discours sur le paradis se trouve dans la conclusion (§ 178-181). Reprenant l'idée de l'omniprésence divine par opération, le Chrétien réinvestit le thème du gouvernement divin de façon originale en insistant sur l'inutilité de toute angéologie, voire en soulignant la dissolution de l'Église dans l'état de gloire. Toutes les relations à Dieu sont des relations individuelles, directes et exclusives. Toute médiation disparaît dans la gloire. On retrouve ainsi dans ce texte la

tension permanente, chez Abélard, entre l'idée de médiation (ecclésiale, angélique, des saints, etc.) et l'affirmation d'un idéal de relation directe des fidèles à Dieu.

Le *cinquième débat* (§ 182-197) est consacré aux enfers. Si le cadre général est celui d'une réflexion sur les peines et les récompenses dans une perspective eschatologique et sotériologique, on a vu cependant que l'on était loin de la pastorale de la peur qui se met en place à la même époque. De façon convergente et symétrique avec les développements sur le paradis, le Chrétien plaide pour une lecture mystique des textes scripturaires portant sur l'enfer. La conception « matérialiste » de l'enfer (validée par Augustin et Grégoire, et dominante parmi les contemporains d'Abélard) est rejetée comme incompatible non seulement avec les textes eux-mêmes (qui ne peuvent recevoir une lecture littérale) mais aussi avec la physique. À l'inverse, la lecture « spiritualiste » est compatible avec la théorie de l'omniprésence divine par opération : celui-ci peut récompenser (par la vision) et châtier de façon indifférente au lieu. Le châtement, selon une première théorie, est conçu comme une action en deux temps : d'abord le tourment spirituel (les remords) de l'âme séparée du corps ; puis une fois le corps reformé après le jugement, au tourment spirituel s'ajoute le tourment du feu. La seconde interprétation, propre à Abélard, propose de voir dans le tourment infernal une perpétuelle séparation de l'âme et du corps (qui est la chose la plus douloureuse qui soit). On voit donc qu'Abélard a une conception très intellectuelle de la religion, très éloignée de toute conception pastorale. Néanmoins, la conception doloriste de l'enfer est conservée avec la théorie de la séparation perpétuelle. Mais on est encore loin de la réflexion « pénale » sur les tourments, et on retrouve la conception générale de la religion d'Abélard qui privilégie le rapport direct de l'âme à Dieu.

Enfin, le *dernier débat* (§199-227) revient à une théorie générale du bien, à la demande du Philosophe qui réclame une mise au point sur les moyens pratiques d'atteindre le souverain bien. En fait, le débat se déporte du côté de la théodicée. La distinction entre le bien (au sens absolu), le mal et les indifférents conduit à mettre au centre de la réflexion la notion d'intention. On peut résumer de la façon suivante la thèse du Chrétien (assez difficile à suivre, il faut l'avouer). En premier lieu, s'appuyant sur le *Timée* de Platon, le Chrétien soutient que toute la création est bonne car elle procède de la cause première absolument bonne qui a produit le meilleur monde possible (la meilleure composition possible des biens). Néanmoins, il est possible à la créature rationnelle de faire un usage mauvais de la création (c'est-à-dire, un usage qui contrevient à ce que veut Dieu). Mais ces actions mauvaises sont permises par Dieu et entrent dans le plan providentiel auquel rien ne peut se soustraire. Cela conduit à la thèse paradoxale selon laquelle il est bon qu'il y ait un mal, quoiqu'un mal ne soit pas un bien. De là, la conclusion radicale qui conduit explicitement à la question de la théodicée : tout ce qui arrive dans le monde est bon puisque tout événement procède de la volonté divine providentielle. Même si l'agent immédiat est déraisonnable ou mauvais, et ne vise pas la même chose que Dieu, ce dernier détermine toutes choses en vue du bien.

En conclusion, on peut donc suggérer que, d'un point de vue thématique, les *Collationes* prennent clairement place entre la *Theologia christiana* (1126) et l'enseignement parisien qui va du *Commentaire aux Romains* à l'*Éthique*, en passant

par les *Sentences*. Plusieurs des thèmes développés durant cette dernière période sont clairement présents (quoique de façon inchoative) dans les *Collationes*. On a donc proposé une rédaction à Saint-Gildas, peut-être dans les années 1132. Ce point sera repris dans les années à venir puisque l'on a l'intention de consacrer un séminaire spécifiquement au passage d'Abélard à Saint-Gildas.

Le débat sur la rationalité de la religion est présent de façon plus ou moins explicite tout au long des *Entretiens*. Même quand la question du souverain bien prend la place principale, le souci de rationaliser le dogme (de la vision de Dieu, des enfers et du paradis, de la théodicée) est encore présent. On peut même dire qu'il y a toujours ce souci de montrer la convergence entre philosophie et christianisme, le christianisme accomplissant les promesses de la philosophie, conformément au schéma augustinien repris dans la *Theologia christiana*. Les questions propres aux philosophes anciens (vertu, théodicée, vie bonne) sont intégrées aux problèmes théologiques (grâce, salut, mérite) et annoncent les thèmes de l'*Ethica* (rôle de la vertu, rôle de la volonté et de l'intention, statut du mérite). En un sens, Abélard prend conscience de la dimension proprement philosophique de l'éthique, tout en l'intégrant au questionnement théologique comme si le problème initial du salut des païens et celui classique de la rationalité du christianisme avaient ouvert Abélard à de nouvelles problématiques (relevant de la théologie morale) qu'il fallait traiter par d'autres moyens littéraires.

2. L'ignorance invincible et le problème de l'hétérodoxie, de Pierre Abélard à Bartholomé de Las Casas

Le cadre général de l'enquête menée dans ce nouveau séminaire s'inscrit dans les recherches sur les mutations modernes de la religiosité, mutations qui sont liées en partie à l'archéologie du sujet moderne entreprise par Alain de Libera. L'idée motrice est que, dans le cadre de la théologie morale, se jouent un ensemble de mutations autour des questions de la subjectivation et de l'avènement du grand partage reconnu comme constitutif de la modernité par Ph. Descola et B. Latour. La thèse que l'on soutient c'est que les phénomènes intellectuels qui se produisent conjointement vers le XVI^e siècle, à savoir Réforme, incroyance et laïcité, relèvent d'un même ensemble de mutations théoriques qui se jouent entre le XII^e et le XIV^e siècles dans la théologie médiévale. De façon schématique, cette mutation consiste dans les changements de la notion de foi (changements conceptuels dont il faudra étudier les conséquences pratiques). Si l'on admet qu'il y a dans la foi chrétienne un double pôle, la *discretio* et la *fiducia*, c'est-à-dire une dimension cognitive et une dimension de confiance, liée à des questions institutionnelles (médiation ecclésiale), il faut identifier quand et comment le concept de foi perd sa dimension institutionnelle englobante et se trouve réduit à son substrat d'état mental intériorisé et accessible au seul sujet de cet acte, et à Dieu, de sorte que la foi devient davantage un acte de conviction intime qu'un acte d'engagement social. Dans cette perspective, l'ignorance invincible est une « étude de cas ». Il s'agit de l'un de ces concepts qui rendent possibles ces mutations.

De quoi s'agit-il ? La question qui nous occupe est une question de théologie morale que l'on peut formuler de façon assez simple : l'ignorance peut-elle excuser le péché ? Si l'on commet une faute, un acte qui contrevient à un ensemble de normes, peut-on échapper au châtement qu'appelle cet acte, s'il s'avère qu'il a été commis dans un état d'ignorance, c'est-à-dire un état où l'on ne connaissait pas certains paramètres de l'action ? En particulier, si cet état d'ignorance ne pouvait pas être évité, alors même que l'on a fait tout son possible (en termes de délibération, d'examen des circonstances) pour s'assurer de la régularité de son acte ? Et si l'on admet ce type particulier d'ignorance, absolument inévitable, jusqu'où peut-on étendre sa portée : l'ignorance de la Révélation (c'est-à-dire, d'une vérité qui sauve, et qu'il est nécessaire de connaître pour pouvoir être sauvé) est-elle concernée ? Comme on le voit, si les deux premiers types de questionnement ont une portée éthique et juridique assez large, le dernier en revanche soulève un problème propre aux religions que j'appellerai sotériologiques, aléthiques et universalistes : des religions dont le but est le salut, le salut de tous les hommes, et le salut de tous les hommes obtenu par des moyens cognitifs, et pas seulement pratiques : la connaissance d'une vérité qui nous dépasse et qui est mise à notre portée par une révélation surnaturelle.

Pour appréhender les enjeux du débat, on est parti d'un décret du Concile Vatican II (*Lumen Gentium*, chap. 13). De fait, y est mobilisée une synthèse des réflexions médiévales sur l'ignorance invincible et de ses conditions pour que la faute soit excusée : 1) l'ignorance ne doit pas procéder d'une faute (en particulier la négligence, la paresse, etc.) ; 2) l'action doit se conformer aux exigences de la conscience : la conscience morale oblige comme on le verra. En effet, c'est la conscience morale qui révèle la loi divine (loi naturelle). Ainsi, celui qui cherche activement le vrai, et suit les ordres de la conscience, mène une vie vertueuse qui le conduit au salut. Le Concile rejoint finalement les positions les plus laxistes parmi celles que l'on verra au Moyen Âge et au début de l'époque moderne, celles qui précisément valorisent la vie vertueuse ordonnée à la conscience morale, par-delà toute exigence de médiation ecclésiale (notamment du baptême, ce qui est une position extrêmement rare). En quelque sorte, Vatican II valorise (comme l'ont fait certains théologiens médiévaux) *Hébreux* 11, 6, qui présente un corps de doctrine minimal pour le salut : la croyance en l'existence d'un Dieu providentiel et rémunérateur.

Après avoir examiné l'un des points d'aboutissement du débat théologique sur l'ignorance invincible dans le cadre des débats de Vatican II (qui vient clore la parenthèse ouverte par la Réforme, laquelle consiste dans une intériorisation de la religion et une dévalorisation de l'extériorité rituelle), débats qui mettent en avant l'importance de la conscience morale propre à chacun et à la recherche effective d'une vérité d'ordre spirituel, on a commencé l'enquête avec ce qui semble être la première apparition du syntagme d'ignorance invincible dans l'école de Laon au XII^e siècle. De façon générale, en effet, les Pères de l'Église et les théologiens du Haut Moyen Âge accordent plus d'attention à la prévarication, et ne considèrent l'ignorance qu'en passant, comme un facteur qui peut alléger le châtement à défaut de le supprimer. C'est à partir du XII^e siècle, et semble-t-il dans le cadre de l'école de Laon, qu'apparaît le concept. L'hypothèse que l'on a formulée et qu'il faudra

tester davantage, c'est que le problème apparaît et s'épanouit dans le cadre d'une morale de l'intention qui accorde une place fondamentale à la conscience morale accessible à Dieu seul. Dans un second temps, cette construction conceptuelle va être séparée de son terreau initial et incorporée à une perspective nettement plus disciplinaire, de soumission extérieure à une norme et à l'autorité qui la porte. Chez Anselme de Laon, le concept n'apparaît pas comme tel, mais il est l'un des premiers, semble-t-il, à prendre en compte dans sa pastorale la question de l'état de nécessité (un état que l'on ne peut pas éviter malgré tous ses efforts). Cette question de l'état de nécessité est intéressante puisqu'elle conduit à considérer sérieusement les exceptions à la règle, par exemple dans le cas des enfants morts sans baptême malgré les efforts de leurs parents. Dans ce cas, la matière sacramentelle devient secondaire par rapport au désir des parents conforté par la foi de l'Église. Déjà le critère de négligence comme ce qui supprime l'excuse de la nécessité apparaît. Cette idée de nécessité invincible se retrouve dans les sentences du *Liber Pancrasis*. Néanmoins, c'est dans les *Sentences* de l'école de Laon, datant des années 1130, que l'expression apparaît véritablement, en lien avec l'idée d'infirmité et opposée à la négligence. L'ignorance invincible accompagnée d'un réel désir de Dieu peut alléger le péché, voire l'excuser.

C'est en fait véritablement Pierre Abélard qui va donner toute son ampleur au concept. L'enquête sur l'apparition du concept d'ignorance invincible, après l'école de Laon, et de façon presque contemporaine (vers 1138) nous conduit à Abélard. Ce dernier utilise le concept dans le cadre d'une réflexion sur les persécuteurs du Christ. Dans un document lié au procès de Sens en 1140, et sans doute produit dans le cadre de l'école de Laon, les *Capitula haeresum Abaelardi*, Abélard est accusé de soutenir que l'ignorance est un motif de non-imputation de la faute, de sorte que les Juifs qui persécutaient le Christ, ignorant sa nature divine, peuvent être excusés. Dans sa réponse, Abélard concède que toute ignorance n'excuse pas et que les persécuteurs du Christ ont péché gravement. Pour comprendre le débat de Sens, il faut revenir à l'éthique d'Abélard. L'examen du début de l'*Ethica* permet d'introduire les concepts clé de l'éthique d'Abélard, laquelle est une éthique déontologique qui cherche à identifier les conditions de l'action bonne, et négativement de l'action peccamineuse ou mauvaise. C'est d'abord ce dernier point qui l'intéresse : pour qu'il y ait péché, il faut qu'il y ait responsabilité, donc liberté. La liberté n'est pas celle du corps mais de l'esprit. Comme le souligne cette conception de la liberté, l'éthique abélardienne est radicalement dualiste : corps et esprit sont deux catégories hétérogènes et les conditions de la moralité se situent dans la catégories de l'esprit (il faudrait se demander, d'ailleurs, si un tel dualisme est une condition nécessaire pour les morales de l'intention). Dans cette perspective, Abélard aborde la question des persécuteurs du Christ et des premiers chrétiens en soutenant la thèse suivante : 1) leur intention était bonne mais erronée, donc l'acte est moralement mauvais ; 2) il n'y a pas de mépris de Dieu, donc l'acte n'est pas peccamineux. On a donc une action mauvaise qui n'est pas une faute à proprement parler. Deux conséquences s'ensuivent. Tout d'abord, cette thèse permet à Abélard d'insister sur la dimension cognitive ou intellectualiste de l'éthique : pour agir bien, il faut avoir identifié les normes objectives du bien, c'est-à-dire ce qui

est voulu par Dieu. Ensuite, il faut distinguer deux sens de pécher : le sens propre où le péché est pris comme mépris de Dieu (qui n'est identifiable réellement que par Dieu lui-même) ; un sens large qui concerne l'action qui n'est pas accomplie de façon droite, c'est-à-dire, en rupture avec la norme objective qui est ignorée.

Les péchés au sens large, quand ils relèvent d'une ignorance invincible, entendue comme incapacité à mettre en œuvre la dimension intellectuelle de la morale, peuvent être excusés (au sens où ils n'entraînent pas la damnation), même si les conséquences extérieures doivent toujours être punies corporellement. En revanche, la négligence annule l'excuse de l'ignorance invincible. Cette conception de l'ignorance invincible est appliquée au cas des païens vertueux qui ignorent la Révélation et ne peuvent connaître par la seule raison naturelle l'Incarnation du Verbe. Avant la Révélation, la vertu et la loi naturelle suffisent au salut ; après la Révélation, nul ne peut être sauvé sans la foi ; le païen vertueux après la Révélation se verra envoyer une révélation spéciale avant sa mort (sur le modèle de Corneille) ; si Dieu ne le fait pas, c'est qu'il avait prévu que ce païen ne s'en montrerait pas digne (par exemple qu'il serait apostat). La préséance divine est infaillible, ses jugements sont insondables.

Au tournant des années 1140, Abélard a mis en place les éléments-clés du débat sur les rapports entre ignorance invincible et infidélité. Peu de temps après, les positions d'Abélard, quoique dénoncées au concile de Sens, vont être diffusées par certains de ses élèves directs ou indirects. Le plus important d'entre eux est le maître Roland de Bologne, canoniste et théologien, qui reprend la notion d'ignorance invincible dans un double contexte autour de 1149. En premier lieu, conformément à l'enseignement d'Abélard, dans le cadre de l'analyse du péché d'Ève, Roland distingue clairement ignorance invincible et vincible (*vincibilis*), et ajoute comme élément supprimant l'excuse de l'ignorance le fait qu'elle procède d'une faute antérieure. Dans son commentaire au *Décret* de Gratien, il reprend la distinction introduite par ce dernier entre ignorance du droit et du fait pour la croiser avec celle entre ignorance invincible et vincible. Gratien, quoiqu'il n'utilise pas la notion d'ignorance invincible, est important par les autres critères qu'il propose : refus de l'excuse de l'ignorance du droit naturel ; lien entre le statut social et les objets que l'on est tenu de connaître. Roland produit de son côté une théorie de l'ignorance de type « laxiste », où seule l'ignorance crasse et portant sur ce que l'on est tenu de savoir ne peut pas excuser.

Parallèlement, dans le milieu des théologiens, comme l'atteste le cas de Pierre Lombard, les analyses évoluent moins rapidement. Pierre Lombard, dans les *Sentences*, à la fin des années 50, reprend simplement l'opposition entre vincible et invincible, appliquée au cas du péché d'Ève. Ce sont davantage les théologiens des années 1170 qui vont introduire les innovations des canonistes. Pierre de Poitiers (qui commente Pierre Lombard) est particulièrement intéressant non pas tant par les subdivisions qu'il introduit que par la considération de l'action de l'ignorant, qui doit non seulement être *diligens* mais aussi *ex caritate*. Cet état de charité va permettre de distinguer ceux qui sont ou non soutenus par Dieu. C'est un élément qui va acquérir une certaine importance dans la scolastique du XIII^e siècle. Par ailleurs, l'ensemble des classifications converge peu à peu pour distinguer l'ignorance

selon qu'elle découle ou non d'une faute antérieure. Enfin, l'autre point important c'est qu'un certain nombre de situations d'ignorance, sans excuser, peuvent néanmoins alléger la peine, cette diminution étant l'adaptation d'un texte d'Augustin sur le péché d'ignorance (qui ne peut excuser, mais seulement alléger la peine). Ces classifications, qui vont être en quelque sorte portées à un haut degré de raffinement et de systématisation par Alain de Lille, constituent le principal legs du XII^e siècle aux réflexions ultérieures sur l'ignorance invincible.

On voit que l'importation en théologie de réflexions élaborées en droit canon a permis de mettre en évidence deux points importants dans le débat sur l'excuse de l'ignorance invincible. En premier lieu, les théologiens insistent tous sur les cas où l'ignorance invincible ne peut pas excuser : quand elle est *ex culpa* (c'est-à-dire, que l'on se trouve par sa propre faute dans un cas d'ignorance invincible) et quand elle porte sur le droit naturel. Finalement, chez bon nombre de théologiens, seuls les enfants et les fous par nature semblent vraiment concernés par ce type d'ignorance. Ensuite, et ici l'influence des juristes est manifeste, les théologiens introduisent dans leurs réflexions la prise en compte du statut de l'ignorant : statut social d'abord, puisqu'il détermine le périmètre des objets dont l'ignorance est légitime ; statut « théologique » ensuite, en particulier l'état de charité dans lequel se trouve l'ignorant et qui va permettre de déterminer si celui-ci mérite ou non l'aide de Dieu.

C'est à Guillaume d'Auxerre dans la *Summa Aurea* (vers 1220) qu'il appartient de synthétiser et de transmettre les réflexions théoriques du XII^e. D'un point de vue théorique, pourtant, il n'apporte rien de nouveau. Il clarifie assurément la distinction entre l'erreur et l'ignorance comme absence de science, et s'efforce de limiter les cas où l'excuse de l'ignorance est légitime. Il insiste néanmoins (de façon classique) sur l'importance du facteur de négligence et sur la présence ou non d'une volonté, et surtout il introduit (brièvement) le critère du *facere quod est in se* (littéralement, faire ce qui est en soi, c'est-à-dire faire de son mieux). Schématiquement, Guillaume semble vouloir s'inscrire à mi-chemin entre une position rigoriste et une position laxiste (renvoyée à l'école porrétaïne). Mais cette architecture théorique classique qui valorise la responsabilité dans l'acte de pécher est remise en cause quand il s'agit de se confronter à des cas concrets. Dans l'histoire de l'ignorance invincible, ce décalage entre théorie et pratique est constant, et le traitement des cas particuliers joue sur le périmètre des objets dont l'ignorance n'est pas permise, en particulier en raison de l'inclusion de la foi parmi ces objets. Le traitement d'un certain nombre de *casus* montre comment Guillaume joue sur les causes de l'ignorance pour en réduire la portée légitime. On a identifié quatre *casus* représentatifs (parce que repris de façon systématique par les théologiens ultérieurs). Le premier *casus* est celui de l'enfant baptisé envoyé en prison (et qui a donc une ignorance des vérités de foi, puisque la foi est *ex auditu*). Contre la position laxiste qui défend l'idée que la connaissance naturelle du Dieu créateur et providentiel suffit, Guillaume utilise le *facere quod est in se* (c'est-à-dire, l'absence de négligence) pour réintroduire la solution de l'aide surnaturelle (inventée par Abélard !) : celui qui fait de son mieux sera aidé par Dieu (et de façon converse, celui qui n'est pas aidé par Dieu n'a pas fait de son mieux). C'est la même solution

extraordinaire (par intervention divine) qui est reprise dans le cas du simple à qui son évêque prêche une hérésie. Les deux derniers *casus* sont ceux de l'adoration de l'hostie non consacrée et du diable transfiguré. De nouveau, Guillaume d'Auxerre valorise l'idée d'une aide divine pour celui qui a véritablement la vertu de foi et se trouve dans un état de charité. Mais dans le cas du diable transfiguré, il ajoute une autre solution appelée à connaître un certain succès, celle d'une adoration sous condition (« je t'adore si tu es le Christ »).

Entre Guillaume d'Auxerre et Thomas d'Aquin, les positions évoluent peu, même si certains raffinements sont encore ajoutés (par exemple chez Jean de la Rochelle et Alexandre de Halès, la distinction précise entre ignorance invincible *ex casu* et *ex natura*, et chez ce dernier, la distinction entre l'*ignorantia facti probabilis* ou *non probabilis*). De façon générale, il y a consensus chez tous les théologiens pour accepter que l'ignorance invincible excuse, sauf pour le droit naturel, et que l'ignorance *ex culpa* ne peut pas excuser. Pour saisir la théorie de chacun dans ses aspects pratiques, c'est-à-dire, pastoraux, plutôt qu'une division des modes d'ignorance, il faut considérer les *casus* dans lesquelles est mise en pratique la question de l'excuse de l'ignorance. On a donc proposé une brève histoire casuistique de la question de l'ignorance en examinant la façon dont les quatre *casus* élaborés par Guillaume d'Auxerre sont repris par Thomas Chobham (sur lequel on s'est arrêté un peu plus longtemps), la *Summa halensis*, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Les *casus* ici ne sont pas des expériences de pensée (ou pas seulement) mais bien des cas pratiques susceptibles de se poser dans le cadre d'une pastorale chrétienne. Dans cette perspective, il faut voir comment le concept d'ignorance est appliqué et jusqu'à quel point (et avec quelle facilité ou quelle réticence) les théologiens sont prêts à identifier les cas d'ignorance qui excusent, et en particulier les cas d'ignorance invincible.

On a ainsi pu faire ressortir quelques points clés. Le premier point manifeste est le caractère massivement admis de l'intervention providentielle divine. Il y a une conviction bien ancrée selon laquelle Dieu aidera quiconque fait de son mieux, soit par une illumination spéciale, soit par un messenger divin (humain ou angélique). On peut faire deux lectures de ce recours massif à une illumination providentielle : 1) pour L. Capéran (*Le problème du salut des infidèles*¹), c'est l'honneur de la scolastique d'avoir tempéré le rigorisme de saint Augustin par cette idée d'une bonté providentielle divine selon laquelle les moyens du salut sont offerts à tous les hommes ; 2) de façon moins optimiste, on peut aussi remarquer que cette solution reporte entièrement sur l'ignorant le poids de la faute (c'est frappant dans le cas de la *vetula*) puisque celui qui ne reçoit pas d'aide divine ne peut s'en prendre qu'à lui-même. L'Église comme institution se dédouane assez largement de ses obligations évangéliques. En revanche, c'est le second point, il y a une évolution parmi les théologiens à propos des deux derniers *casus* (qui sont des cas d'adoration idolâtre) où l'ignorance invincible peut difficilement être niée (surtout dans le cas du diable transfiguré) : l'idée, assez curieuse, d'une adoration sous condition

1. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Toulouse 1934.

fait signe vers un nouvel aspect du problème, celui de la place de l'intention ou de la conscience dans la qualification de l'acte. Cette solution permet assurément d'éviter l'excuse de l'ignorance invincible, mais elle introduit aussi un nouveau paramètre qui va être décisif par la suite.

Ce qui est clair aussi, c'est que, d'un point de vue pratique, pour les théologiens, l'enjeu est de réduire au maximum la portée de l'ignorance invincible (en jouant sur l'idée qu'il y a une obligation à connaître certaines vérités, ou qu'une telle ignorance est par elle-même l'indice d'une faute antérieure). Il s'agit de faire en sorte que l'ignorance invincible ne puisse pas être alléguée pour justifier les écarts, en particulier ceux des laïcs, par rapport au dogme. Comme le rappelle O. Lottin (« L'ignorance du droit », *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*²), ce rigorisme s'inscrit dans une perspective juridique où l'ignorance du droit, et en particulier du droit divin, est une faute, d'autant plus que Dieu révèle les vérités de foi à tout homme de bonne volonté. Dans ce cas, l'ignorance invincible en matière de foi dérive d'un péché antérieur et ne peut excuser tout à fait. La rupture avec ce modèle classique survient de façon nette et radicale avec Robert Holcot au milieu du XIV^e siècle. Mais, l'un des facteurs permettant cette rupture, c'est le statut de la conscience erronée, introduit par Thomas d'Aquin, auquel sera consacré une large part du séminaire de l'année prochaine.

3. Paris 1340 : logique, épistémologie, philosophie naturelle à la Faculté des Arts

Le séminaire étant consacré aux débats à la Faculté des Arts de Paris dans les années 1340, il a logiquement commencé par un examen des statuts de 1339-1340, dits « anti-ockhamistes » qui constituent des documents fondamentaux pour la connaissance de l'ambiance intellectuelle à la faculté des arts, documents sur l'interprétation desquels la critique contemporaine s'est longtemps divisée. Nous avons d'abord montré comment un examen de plus en plus précis de ces documents a fait évoluer les analyses pour parvenir à un relatif *consensus*, notamment sur le fait qu'il est vain de chercher chez Ockham des traces des positions condamnées. Les cibles seraient plutôt certains enseignants parisiens, probablement des bacheliers, regroupés sous l'expression « *ockhamistae* ». Ensuite nous avons procédé à une analyse doctrinale du statut de 1340 sur les diverses notions en question dans ce statut, celles de *virtus sermonis*, de signification et de supposition. Cette analyse a montré que le statut recommandait une notion large de la *virtus sermonis* dans la signification des propositions, prenant en compte *l'intentio auctoris* et surtout la *materia subiecta*. C'est ce que fait Jean Buridan dans plusieurs de ses écrits. De façon générale, d'ailleurs, l'accord entre la philosophie buridanienne et les recommandations du statut est tel qu'il apparaît probable que Buridan en ait été sinon le rédacteur, du moins l'inspirateur.

2. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III, *Problèmes de morale*, Louvain-Gembloux 1949, p. 56-62.

Afin de préciser ce point, une séance a été consacrée à la théorie de la supposition naturelle mise en place par Buridan. La théorie de la supposition naturelle est défendue par Buridan afin de préserver la possibilité d'une science démonstrative, dans le domaine des mathématiques et de la philosophie naturelle, formulée au moyen de propositions catégoriques d'inhérence au présent, et qui évite les indicateurs d'ampliation ou les reformulations sous forme temporelle ou conditionnelle. Ce faisant, aussi, le but de Buridan est de s'opposer à une conception excessivement rigide de la *virtus sermonis* qui découlerait d'une sorte de privilège du présent (que Buridan reconnaît lui-même quand il introduit la notion de *status* qui est le point de départ de l'ampliation). La supposition naturelle permet de restituer l'intention du locuteur et il se trouve que le locuteur savant, comme le montre l'exemple de la science habituelle, a une conception omnitemporelle de la science. Ensuite à un second niveau, la supposition naturelle rejoint la question de la *materia subjecta* : il y a une logique propre à la science démonstrative qui est celle de la supposition naturelle tandis que la supposition accidentelle convient davantage aux chroniques historiques.

Nous avons ensuite présenté les débats parisiens sur « l'objet du savoir », notion également présente dans le statut de 1340, mais en étendant notre étude aux positions, divergentes, de Jean Buridan et de Nicole Oresme dans leurs commentaires à la *Physique*. Pour rester dans le cadre temporel de notre séminaire nous avons alors dû utiliser pour Buridan le texte inédit dit *de tertia lectura* de ses questions et non la version plus connue, dite *de ultima lectura* datée de la fin des années 1350. Traditionnellement, sur ce sujet, les discussions parisiennes sont mises en rapport avec la controverse qui se développe en théologie à Oxford à partir des années 1320, où les différentes positions sont que l'objet du savoir est la proposition démontrée (Guillaume d'Ockham), ou la chose sujet de la proposition (Gauthier Chatton), ou un signifiable de façon complexe (*complexe significabile*) à savoir le fait pour la chose d'être telle (Adam Wodeham). Les présentations successives des discussions oxoniennes, et du texte sur le même sujet du commentaire des *Sentences* du maître parisien Grégoire de Rimini établissent clairement l'existence d'une filiation de Grégoire par rapport à Wodeham. En examinant les questions qui lui correspondent dans les commentaires à la *Physique* de Nicole Oresme et Jean Buridan, nous avons montré qu'il n'en est pas de même à la Faculté des Arts. Certes, Buridan, en distinguant deux types d'objet du savoir, *le scitum proximum*, la conclusion démontrée, et *le scitum remotum*, la chose visée, semble adopter une position intermédiaire entre celles d'Ockham et de Chatton, et Oresme, comme Wodeham, considère que l'objet du savoir est un *complexe significabile*. Mais, contrairement à Wodeham, Oresme donne à ce signifiable une dimension ontologique, ce qui constitue un élément fondamental de sa physique. Par ailleurs Buridan, dans le commentaire que nous avons examiné, et contrairement à ce qu'il fait dans la version plus tardive, ne fait aucune allusion aux *complexe significabilia*. En résumé les comparaisons faites avec les textes anglais et le texte de Grégoire montrent que le débat à la Faculté des Arts de Paris est loin d'avoir la même importance qu'en théologie, et que l'argumentation y est très différente. On peut alors avancer que les positions soutenues dans les années 1340 à la Faculté des Arts de

Paris sur l'objet du savoir et les *complexe significabilia* paraissent pour une bonne part indépendantes du débat anglais.

Après l'examen du statut de 1340, le premier dossier ouvert a été celui de l'épistémologie. Quelles sont les controverses épistémologiques qui agitent la Faculté des Arts de Paris autour des années 1340 ? L'un des principaux enjeux de ces querelles multiformes est liée à la nature du savoir scientifique, et peut-être (c'est à préciser ou infirmer) à la crise de la rationalité qui affecte les critères de scientificité hérités d'Aristote au début du XIII^e siècle. L'épistémologie médiévale se présentant comme une réflexion sur les méthodes qui permettent de garantir la certitude, c'est-à-dire l'infaillibilité de la connaissance, l'un des débats qui se joue autour de 1340 a trait à ces 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 ? Sur ces questions, c'est l'opposition entre Jean Buridan et Nicolas d'Autrécourt qui est principielle comme le montrera le séminaire de l'année prochaine.