



<http://www.iesr.fr>

Institut européen en sciences des religions

Séminaire *Raison et Foi* (2007-2008)

Philosophie et théologie. Pourquoi cette dualité ?

Olivier Boulnois (EPHE)

Novembre 2007

Nous vivons environnés de clichés. Celui de la servitude de la philosophie au Moyen Âge et de son affrontement permanent avec la théologie n'est pas le moindre. Pourtant, avant d'être le temps de leur affrontement institutionnel, le Moyen Âge occidental a inventé ces deux pôles. Il a inventé l'enseignement universitaire de la philosophie, et fondé la théologie comme science. Ne voir que le conflit des facultés et des disciplines, c'est s'en tenir à un phénomène de surface, négliger le cadre commun qui le rend possible, l'enracinement dans une même rationalité.

Pour le christianisme antique, la rencontre avec l'hellénisme était constitutive, et l'intégration de la philosophie ne posait pas de problème fondamental. Le christianisme se concevait d'ailleurs lui-même comme une philosophie. Justin portait le manteau de philosophe, et les premiers apologistes, Irénée, Athénagore, Théophile d'Antioche, revendiquaient pour eux-mêmes le nom de philosophes. Clément d'Alexandrie désigne la religion chrétienne comme « notre philosophie »¹. L'appellation est même reprise par leurs adversaires païens, comme Galien.

La naissance d'une théologie auprès de la philosophie est donc une nouveauté. Il existe ainsi une question épistémologique plus fondamentale que celle du rapport entre ces deux disciplines. Il faut d'abord se demander pourquoi, dans le seul monde latin, s'est développée la théologie comme science. Et aussi : pourquoi est-ce seulement dans cette culture, dont le cadre était massivement religieux, que

¹ *Stromates* II, 1 (I,1) (SC 38, 34) : les Grecs sont les voleurs de la « philosophie barbare » (les Écritures) et de « nos paradoxes ».

l'enseignement de la philosophie a pris une tournure institutionnelle? Et quel est le lien entre ces deux singularités ?

Pour répondre à ce problème, je poserai les questions suivantes : pourquoi et comment la théologie apparaît-elle dans l'espace occidental? (I) — Le Kalâm est-il une théologie ? (II) — Comment l'intelligence de la foi se transforme-t-elle en *theologia*? (III) — D'où provient et que signifie la crise du XIII^e siècle, marquée par un conflit entre philosophie et théologie (IV) ?

I. L'invention de la *theologia*

La théologie est une invention médiévale, le fruit de la rencontre entre la rationalité grecque et la révélation biblique. Car la théologie, au sens propre, n'a pas existé au même degré dans toutes les aires religieuses (musulmanes et chrétiennes), ni à toutes les époques. La *Theologia* d'Abélard au XII^e siècle est le premier ouvrage à porter ce nom, si original que son adversaire S. Bernard ironisait en l'appelant *Stultilogia*, « la stupidologie ».

« Satisfaisant, autant que nous le pouvons, à la demande de nos étudiants, nous avons rédigé une somme de connaissance sacrée, une sorte d'introduction à la divine Écriture.

En effet, comme ils avaient lu de nombreux écrits de notre plume sur les études philosophiques et les textes littéraires profanes, et que ces lectures leur avaient bien plu, il leur sembla que mon intelligence pénétrerait beaucoup plus facilement la compréhension de la Bible [divina pagina] et les raisons de la foi sacrée qu'elle n'avait, comme ils le disent, vidé les puits aux profondeurs abyssales de la philosophie. Ils ajoutaient encore que je ne pourrais autrement épuiser le contenu de la philosophie ni parvenir au bout de son étude ni même en retirer un quelconque fruit, si je ne dirigeais ce zèle vers Dieu, à qui il convient de tout référer. Il est certes permis aux croyants de lire les écrits relatifs aux arts profanes et les livres des païens, à condition que, une fois connus grâce à eux les catégories du discours et de la rhétorique, les modes d'argumentation et la nature des choses, nous puissions utiliser pour la défense ou l'affermissement de la vérité tout ce qui touche à l'intelligence ou à la beauté de l'Écriture sainte. En effet, disent-ils, notre religion, la religion chrétienne, enveloppée dans des sujets trop difficiles, semble se tenir bien loin de la raison humaine ; il faut donc la munir des armes assez puissantes des raisonnements, surtout contre les attaques de ceux qui se proclament philosophes. ».

(Pierre Abélard, *Theologia 'Scholarium'*, préface (début), éd. E. M. Buytaert et C. J. Mews, Turnhout, 1987 (CCCM 13), p. 313).

La *theologia* est présentée à la fois comme l'accomplissement de la philosophie dans son objet le plus extrême, et comme la défense de la foi contre « ceux qui se proclament philosophes ». Elle achève la philosophie au-delà des philosophes.

Comment expliquer son apparition ? Trois sources antiques convergent.

1. Le *platonisme*. Chez Platon, le mot de *theologia* désigne la mythologie, c'est-à-dire le discours même qu'il critique dans la *République* : « les fables pour parler des dieux » (379 a).

« En ce moment, nous ne sommes poètes, ni toi ni moi, mais fondateurs d'État ; en cette qualité, il nous appartient de connaître les modèles selon lesquels les poètes doivent composer certaines fables [...] pour parler des dieux (*peri thelogias tines*) ».

(Platon, *République* 379 a).

La *theologia* consiste à l'origine en un discours mythique, celui d'Homère ou d'Hésiode sur les dieux. Pour réformer la Cité, le philosophe devra soustraire la jeunesse à ces mythes pleins de dieux jaloux et adultères, c'est-à-dire au fond de métaphores indues. La nouvelle *theologia* sera un mythe vrai, reposant sur la connaissance des Idées, et non plus sur une fiction tissée à l'aveuglette. Mais dans l'école néoplatonicienne, la valeur de la théologie s'est renversée ; chez Proclus, le mythe a pris valeur de révélation inspirée (les *Oracles chaldaïques*) : « toute la théologie des Grecs est fille de la mystagogie d'Orphée » ; et c'est à cette source mythique que Platon a puisé la *theologia*, « la science toute parfaite qui concerne les dieux »². C'est encore en ce sens que Denys parle de la *theologia* : celle-ci désigne d'abord le texte inspiré des Écritures, avant même qu'il ne devienne l'objet d'une interprétation. H.-D. Saffrey fait même remonter la naissance de la théologie comme science à Proclus : les *Oracles chaldaïques*, tenus pour des révélations divines, entrent dans les autorités de la philosophie, et celle-ci devient une théologie, qui décrit de manière exhaustive, cohérente et systématique, c'est-à-dire scientifique, toutes les réalités divines³. Mais, d'une part, il ne s'agit alors que d'inclure l'exégèse des textes révélés dans une théologie philosophique, et non d'une discipline distincte de la philosophie et, d'autre part, la théologie de Proclus n'a été connue dans le monde latin qu'à la fin du XIII^e siècle.

2. L'*aristotélisme*. Chez Aristote, le même écart subsiste, entre les mythes de la *theologia*, et la science philosophique suprême, qu'il appelle « science divine » (*épistémè théologikè*, *Métaphysique L.*). Boèce transmet au monde latin cette définition, lorsqu'il propose une division des sciences inspirée de la *Métaphysique E* : « La philosophie spéculative se divise en trois parties. La physique, [...]. La mathématique [...]. La théologique (*theologica*), enfin, s'occupe de ce qui est sans mouvement, abstrait et séparable [de la matière] »⁴. Boèce utilise ici l'adjectif *theologica* et non le

² Proclus, *Théologie platonicienne* I, 5 (éd. Westerink-Saffrey, p.25).

³ H.-D. Saffrey, « Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1996) 201-220.

⁴ Boèce, *Oeuvres théologiques*, trad. Tisserand, Garnier-Flammarion, Paris, 2000, p.145.

substantif *theologia*. Nous avons donc affaire ici à la simple transcription du syntagme grec *epistémè theologikè*.

3. Mais c'est le *stoïcisme*, transmis par Augustin, qui fonde le plus radicalement l'apparition de la *theologia*. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin définit la théologie comme « la raison que l'on déploie à propos des dieux » (*ratio quae de diis explicatur*, VI, 5). La théologie constitue un discours rationnel sur le divin. En s'inspirant du grammairien Varron, il oppose trois sortes de théologie possibles : politique (*civilis*), mythique (*fabulosa*) et physique (*naturalis*). La théologie *civile* a pour auteur les peuples, pour domaine la cité, pour langage le culte (qui relie les citoyens entre eux et les oblige envers les dieux). La théologie *mythique* est rédigée par les poètes, pour les théâtres et s'exprime par des fables. La théologie *naturelle* est écrite par les philosophes, elle a pour cadre le monde, et parle le langage de la science. — Or le christianisme est du côté de la *théologie naturelle* : le christianisme et la philosophie se rencontrent dans un même savoir. Car pour le christianisme d'Augustin, la religion est de l'ordre de la vérité, non point de la loi ni du mythe. Pourtant, Augustin n'élabore nullement une *theologia*, terme qu'il réserve à la pensée *päïenne* sur les dieux. Le sommet de la réflexion réside pour lui dans une philosophie, la *philosophia christiana* qui est aussi la *vera philosophia*. Si la philosophie est le désir de la sagesse, le christianisme assouvit ce désir, parce qu'il est la possession de la sagesse elle-même. Nous sommes encore loin du concept moderne (c'est-à-dire médiéval) de théologie.

Avec la *vera philosophia*, nous considérons l'un des axes de la théologie, celui de la vérité. Mais les deux autres sens possibles de la théologie restent présents tout au long de la pensée médiévale.

1. Du côté de la Loi, se pose le problème du *théologico-politique*. Ce terme fait aujourd'hui florès, mais dans un sens tout à fait atténué. En ce sens général, on veut dire qu'il existe une théologie politique, c'est-à-dire une réflexion théologique sur les fondements de la politique, qui entre en dialogue (et parfois en conflit) avec la philosophie politique. Mais au sens radical, qui est déjà celui des Stoïciens, le concept de « théologie politique » signifie que la théologie est de part en part politique – autrement dit, que c'est l'ordre politique qui détermine la place et le sens du religieux. Leo Strauss a longuement insisté sur ce concept. C'est en ce sens encore que Spinoza parle d'un *Traité théologico-politique*⁵.

L'Islam, en tant que Loi divine, pose sans cesse la question du théologico-politique au sens fort. L'exemple d'Averroès est particulièrement remarquable. Son *Traité décisif* est en effet un exemple de décision juridique, une *fatwa*. Il s'agit pour lui de prouver que l'exercice de la philosophie est conforme à la Loi musulmane. Dans ce but, Averroès navigue entre les catégories de l'interdit, du permis et de l'obligatoire. Il s'efforce de montrer que l'exercice de la philosophie n'est pas interdit, mais au contraire recommandé ou obligatoire pour celui qui en a la capacité — alors qu'il est interdit au vulgaire. Il en découle qu'il n'y a que deux attitudes envers

⁵ Conclusion du chapitre 20 (et de l'ouvrage) : « nous concluons donc que *ce qu'exige avant tout la sécurité de l'État*, c'est que la Piété et la Religion soient comprises dans le seul exercice de la Charité et de l'Équité » (je souligne).

le sens : soit celle du croyant, qui n'a pas à spéculer sur ce qu'il croit, soit celle du philosophe, qui démontre rationnellement son objet (et interprète du même coup rationnellement l'Écriture). Mais il n'y a pas de place pour le *kalâm*, c'est-à-dire pour une spéculation rationnelle partant de l'Écriture, car il ne faut pas mêler les deux approches. Dans ce dispositif, il n'y a pas de place pour un discours *public* comme celui de la théologie, ou sa version faible, apologétique et dialectique, qu'est le *kalâm*. Foi, ou plutôt obéissance à la loi, et philosophie, se font face directement.

2. Sous l'angle du mythe, la dimension poétique de l'Écriture permet d'y voir une *theologia* au sens de Proclus et de Denys, c'est-à-dire une vérité inspirée sous le voile du mythe : parole émanant de Dieu au lieu de parole sur Dieu. Proclus se refuse à suivre la voie purement philosophique, qui consisterait à les décoder par une interprétation rationnelle, en recherchant des similitudes, pour dépouiller les histoires de leur caractère choquant et leur donner une interprétation allégorique (ce que fait encore un Augustin ou un Origène). Au contraire, l'Écriture sainte apparaît comme un lieu de contact avec le divin, qui conduit autant à l'extase que les rites théurgiques. Et ce qu'il y a de plus monstrueux, de plus dissemblable au divin (leur attribuer le crime ou l'adultère), est précisément ce qui permet de court-circuiter l'interprétation rationnelle pour accéder directement à l'union avec Dieu.

C'est dans cette perspective qu'il faut situer l'œuvre de Denys. Celui-ci distingue trois voies pour remonter à Dieu : l'affirmation de propriétés intelligibles correspond à la théologie des *noms divins* ; la négation de ces propriétés, à la théologie *mystique* ; et l'utilisation de ressemblances sensibles, à la théologie *symbolique*. Comme chez Proclus, la négation est supérieure à l'affirmation, et la transcendance de Dieu est encore mieux atteinte dans les réalités les plus dissemblables. La théologie mystique (et symbolique) est donc tout sauf accessoire : elle dépasse la connaissance spéculative (théologie affirmative) et elle permet d'atteindre son but : l'union à Dieu. Cette articulation restera centrale au Moyen Âge, elle indique la connexion entre mystique et spéculation, et explique pourquoi la théologie se déploie à partir de l'exégèse de l'Écriture et de ses récits plus ou moins symboliques⁶.

« On s'interroge à propos du langage [modus] de l'Écriture. On demande si dans l'Écriture sainte le langage est technique, autrement dit [vel] scientifique.

A cette hypothèse on fait les objections suivantes :

1. Le langage de l'Écriture n'est pas scientifique, parce que ce qui est de l'ordre de la narration ou de la métaphore ne convient pas à la science ; or le langage théologique est poétique, narratif ou parabolique. Donc il n'est pas scientifique. [...]

Réponse. Il faut dire que le langage de l'Écriture sainte n'est pas technique ou scientifique au sens où l'entend la raison humaine

⁶ Outre de nombreux commentaires de la *Théologie mystique* de Denys (et les analyses de Gerson, voir chapitre 23), il faut mentionner l'importante *Theologia symbolica* du Pseudo-Bonaventure (Richard Rufus de Cornouailles ?).

mais par une disposition de la sagesse divine en vue de l'information de l'âme, sur les sujets qui touchent au salut. C'est pourquoi Augustin, au livre XIV de son *De Trinitate* affirme : " J'attribue à cette science non pas tout ce qui peut être su par les hommes dans les matières humaines, où règne souvent la vanité ou une curiosité nocive, mais seulement ce par quoi est engendrée, nourrie et renforcée la foi très salutaire qui mène à la vraie béatitude "7 : cette science se trouve dans les matières qui concernent le salut.

Réponses aux objections.

1. A la première objection, il faut répondre selon saint Denys, qui affirme dans la *Hiérarchie angélique* : " C'est d'une manière très technique que la théologie, visant notre intelligence, a utilisé des formes poétiques sacrées pour nous faire comprendre des intelligibles sans figure. En effet, il n'est pas possible que luise pour nous le rayon divin s'il n'est recouvert analogiquement par la diversité des voiles sacrés, puisqu'il n'est pas possible à notre esprit d'accéder à la contemplation immatérielle des hiérarchies célestes, à moins d'y être conduits comme tenus par la main, à l'aide <de représentations> matérielles. En outre, dans l'Écriture ont été merveilleusement données des formes et des images de réalités sans forme et sans image. Enfin, il est extrêmement convenable d'occulter par des paroles <mystiques> les mystères divins et de rendre inaccessible à la multitude la vérité sacrée et cachée des intelligences supramondaines. Tout le monde n'est pas saint et, comme le disent les textes saints, la science n'appartient pas à tous "8. De ces paroles de saint Denys, il apparaît bien que la raison pour laquelle l'Écriture sainte est transmise très techniquement [valde artificialiter] selon le mode poétique, doit être la nature de notre intelligence, insuffisante dans la compréhension des sujets divins ; une seconde raison est la dignité de cette vérité qui doit être cachée aux méchants ».

(Alexandre de Halès, *Summa fratris Alexandri*, tract. introd., q. , c. 4, art. 1, éd. Quaracchi ; t. I, 1924, p. 7-9)

Dans sa dimension littéraire, le texte ne peut pas être abandonné à l'arbitraire du lecteur. C'est pourquoi il faut lui appliquer les règles de la grammaire, de la rhétorique et de la logique. Mais comme le sens visé par ce texte est un mystère et un paradoxe (un Dieu unique en trois personnes, un Dieu-homme), il faut aussi se deman-

⁷ Cf. Augustin, *De Trinitate* XV, i, 3.

⁸ Cf. Pseudo-Denys, *Hiérarchie céleste*, successivement II, 1 ; I, 2 ; I, 3 ; II, 2. Alexandre cite Denys avec la correction de Scot Erigène : Denys a écrit : « d'une manière non-technique » ; voir O. Boulnois, *Au-delà de l'image*, Paris, 2008, p.168.

der à quelles conditions il est possible de dépasser leurs règles ordinaires pour les appliquer à Dieu.

En somme, il est clair que le concept de théologie qui se développe au Moyen Âge résulte d'une convergence entre la discipline métaphysique (Aristote) et la cosmologie (ou théologie physique des Stoïciens), d'une part, et l'herméneutique de la révélation mythique (Platon-Proclus-Denys). Il conserve en filigrane son triple héritage. Par conséquent, il s'agit du sommet de la spéculation philosophique.

La conjonction de l'intelligence de la foi et du prestige de l'enseignement philosophique s'accomplit avec Abélard. Ce brillant dialecticien, après avoir excellé en logique, se consacre aussi à l'élucidation de la doctrine chrétienne, et rédige une *Theologia* qui reçut plusieurs rédactions successives. C'est la première occurrence du terme dans un titre. L'originalité du concept n'a pas échappé aux contemporains : « ton glorieux ouvrage de théologie », disait Héloïse. À maintes reprises, Bernard parle d'Abélard comme de « notre théologien », ce qui sous sa plume n'a rien d'un compliment. Nous l'avons dit, il caricature même l'œuvre sous le nom de « stupidologie ». Ce titre de « *theologia* » d'abord mystérieux (et sans doute choquant) n'est pas expliqué dans la première théologie, la *Theologia Summi Boni*. L'explication donnée plus tard par Abélard semble une reconstruction peu modeste : « Je l'ai intitulée *Theologia* parce que le Seigneur m'a accordé sa composition » : œuvre sur Dieu, elle serait d'abord l'œuvre de Dieu⁹. Deux hypothèses subsistent : soit le terme provient du sens patristique et dionysien, où il désignait l'Écriture sainte, et il se trouve assumé et transformé en une *élaboration rationnelle* sur le sens dogmatique de l'Écriture. Soit, ce qui est plus probable, Abélard a repris le mot à Augustin, pour désigner une étude du divin, précisément selon la méthode des arts profanes et de la philosophie. Mais, quelle que soit sa provenance, le sens du concept de *theologia* est indiqué par le contenu du livre : Abélard entend y démontrer rationnellement la nature de la sainte Trinité, utilisant pour cela, tantôt les témoignages des philosophes païens qui admettent une triade en Dieu (livre I), tantôt une élaboration rationnelle des textes bibliques (livre II et III). La *theologia* constitue donc un discours sur le divin, comme le voulait Augustin, elle est même devenue un discours sur le Dieu-Trinité. Elle s'appuie tantôt sur l'autorité des seuls philosophes (*intellectus quaerens fidem*, sur le modèle d'Anselme), tantôt sur l'autorité de l'Écriture interprétée conceptuellement (intelligence de la foi, sur le modèle de Boèce), mais elle est de part en part une œuvre rationnelle : comme le dit Abélard dans son autobiographie (*L'Histoire de mes malheurs*), « une chose ne pouvait être crue si elle n'était d'abord comprise ».

“Il arriva que je me consacrai d'abord à exposer le fondement même de notre foi par des ressemblances rationnelles (similitudines rationis), et que je composai un traité de théologie sur l'unité et la triplicité (trinitas) divine pour nos écolâtres qui demandaient des raisons humaines et philosophiques, et qui me pressaient de donner

⁹ M. T. Clanchy, *Abelard, A Medieval life*, Oxford, Cambridge, Blackwell, 1997, p.264 ; trad. fr. *Abélard*, Flammarion, Paris, 2000, p.323.

plutôt ce qui peut être pensé que ce qui peut être dit. Ils disaient qu'on trouvait une abondance superflue de paroles proférées et non suivies d'intelligence, qu'une chose ne pouvait être crue si elle n'était d'abord comprise, et qu'il est ridicule que quelqu'un prêche à autrui ce que ni lui-même, ni ceux à qui il l'enseignait ne pouvait le saisir par l'intelligence, en reprenant l'argument du Seigneur lui-même : "ce sont des aveugles guidant des aveugles".

(Abélard, *Historia Calamitatum* (c. 1131), éd. J. Monfrin (Paris, Vrin, 1978), p. 82-83).

— L'intelligence de la foi, devenue purement rationnelle avec Anselme, peut maintenant être rapatriée dans son pays natal, la compréhension de la révélation.

La distinction entre religion et théologie qui est propre au christianisme occidental provient donc d'une entrée raisonnée de la philosophie dans le langage (cf. les travaux de J. Jolivet). Abélard en est le prophète. Il est donc à l'origine — dans son oeuvre personnelle, mais aussi en tant que tête chercheuse des arts libéraux à son époque — de la distinction entre discours théologique et discours religieux, entre les énoncés rationnels décrivant Dieu et ses relations envers le monde, et les énoncés religieux qui entendent exprimer une prière, effectuer un rite ou prescrire une forme de vie.

II. La différence entre le kalâm et la théologie

J'ai montré à quelles conditions la théologie se développait dans l'Occident latin. Il faut maintenant se demander si une telle discipline se développe seulement dans le monde latin.

Une seconde sorte de rationalité religieuse est le *kalâm*, un terme qui signifie tout d'abord parole. Alfarabi expose cette « science » dans sa *Division des sciences* (que je lis dans la traduction de Gérard de Crémone). Au sommet de la science politique, vient la science de la Loi révélée dans le Coran, puis, couronnant celle-ci, vient la *scientia elocutionis*, le *kalâm* : « L'art du *Kalâm* est une puissance par laquelle l'homme est capable de défendre par des paroles les opinions et les actions déterminées qu'a révélées le fondateur de la religion, et de réfuter tout ce qui s'y oppose »¹⁰. Le *loquax* (le *mutakallim*) est celui qui *défend* les énoncés fondamentaux de la Loi. C'est précisément ce qu'on appelle en grec un « apologète ». Je me rallierai donc à la traduction proposée par Rémi Brague et Ida Zilio-Grandi : le *kalâm* (parole) désigne une dialectique. Plus exactement, c'est une apologétique dialectique¹¹.

¹⁰ *De Scientiis Alfarabi*, p.131 (Galonnier, 175 modifié).

¹¹ I. Zilio-Grandi « Temi e figure dell'apologia musulmana (« ilm al-kalâm ») in relazione al sorgere e allo sviluppo della « falsafa » », *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, ed. C.D'Ancona, Einaudi, 2005, I, 137-179 ; R. Brague, « La philosophie islamique contre le Kalâm », *Philosophie et Théologie, Une anthologie. Tome 2 : Période médiévale*, sous la dir. d'O. Boulnois, Le Cerf, Paris, 2008 (à paraître).

1°) Une *apologétique*. Alfarabi distingue le docteur du *kalâm* du docteur de la Loi : « le légiste tient pour admises les opinions et les actions qu'a promulguées explicitement l'instaurateur de la religion, et il en fait les principes à partir desquels il fonde les choses qui en résultent, mais le *loquax* (*mutakallim* : docteur du *kalâm*) donne une défense pour les choses dont le législateur s'est servi comme de principes, sans trouver par lui-même d'autres choses »¹². Le docteur de la Loi déploie les conséquences logiques de l'Écriture, il en déduit une législation concrète : il est à la fois exégète et législateur ; tandis que l'artisan du *kalâm* *défend* les énoncés fondamentaux de la Loi. Or l'apologétique, attestée dès les Pères de l'Église, est une sorte de plaidoyer raisonné, qui argumente pour défendre la foi. Maïmonide estime d'ailleurs que le *kalâm* a des racines grecques et chrétiennes, puisque son inventeur est Jean Philopon. Et il est incontestable que Philopon a exercé une influence durable sur la pensée arabe (musulmane et juive), notamment parce qu'il prétendait donner une preuve de la création du monde *ex nihilo*.

2°) Une apologétique *dialectique*. Selon Farabi, le *kalâm*, pour défendre les thèses religieuses, utilise toutes sortes d'arguments. En effet, la défense de la religion exige que l'on compare les textes révélés aux opinions fondées sur la réflexion rationnelle. Lorsque ces propositions rationnelles concordent avec la révélation, l'apologète les utilise comme confirmations. Lorsqu'elles la contredisent, l'apologète a deux solutions, soit harmoniser l'interprétation du texte révélé avec la proposition rationnelle, par une interprétation allégorique, soit déclarer que ce qui contredit la religion est faux. — Quand l'argumentation est impuissante contre une thèse rationnelle, le *kalâm* recourt donc à l'autorité pour trancher.

« L'art du Kalâm est une puissance par laquelle l'homme est capable de défendre par des paroles les opinions et les actions déterminées qu'a révélées le fondateur de la religion, et de réfuter tout ce qui s'y oppose. » [...]

« Le légiste prend pour admis les opinions et les actions qu'a promulgués explicitement l'instaurateur de la religion, et il en fait les principes à partir desquels il fonde les choses qui en résultent, mais le loquax (*mutakallim* : docteur du *kalâm*) donne une défense pour les choses dont le législateur s'est servi comme de principes, sans trouver par lui-même d'autres choses ».

(Alfarabi, *De Scientiis*, trad. G. de Crémone, p.131 et 132)

Cette analyse montre clairement la spécificité du *kalâm*. Celui-ci recourt à la dialectique au sens d'Aristote. Or la dialectique, comme disait Schopenhauer, est « l'art d'avoir toujours raison ». Elle constitue un art de la discussion, qui obéit certes à des règles, les règles du dialogue, pour défendre une position et attaquer celle de l'adversaire. Elle use d'arguments comme le dilemme, la conversion, l'analogie, la réduction à l'absurde. Mais, même si elle part de prémisses admises par tous, la dia-

¹² *De Scientiis Alfarabi*, p.132 (Galonnier, 175 modifié).

lectique n'aboutit qu'à des conclusions probables, sans valeur scientifique. Or c'est précisément ce qu'Alfarabi reproche au kalâm.

On pourrait croire que cette description est une caricature faite par un adversaire. Pourtant, c'est aussi le portrait que trace un de ses plus illustres docteurs, Al-Ghazali. Dans la *Revoiscence des sciences religieuses*, Ghazali recommande l'étude du kalâm :

« Il y a du bienfait et du dommage en lui. Son dommage est qu'il élève des doutes dans les esprits, et ébranle l'adhésion de la foi. [...] Il a un autre mauvais effet : il endurecît l'attachement des hérétiques à leur hérésie. [...]

Pour son bienfait, on peut supposer qu'il est de révéler les vérités et de les connaître comme elles sont vraiment. Mais [...] le kalâm est simplement incapable d'accomplir ce noble but, et sans doute égare-t-il et fait-il trébucher bien plus qu'il ne découvre ou révèle. [...] Bien plutôt, il a un seul bienfait, à savoir de garder la foi de l'homme ordinaire que nous avons décrite, et de la défendre par l'argumentation de l'ébranlement venu de ceux qui veulent l'échanger contre des hérésies. Car l'homme ordinaire est faible et accessible aux arguments des hérétiques même quand ils sont faux, et le faux peut être repoussé par quelque chose qui n'est pas spécialement bon en lui-même »¹³

Pour Ghazali, le kalâm est dangereux pour les simples croyants dont il peut ébranler les raisons de croire; mais il est recommandé pour réfuter les hérétiques. Il fonctionne même avec des arguments qui ne sont pas « bons eux-mêmes », c'est-à-dire des arguments dialectiques. En revanche, un raisonnement à partir des premiers principes, sur Dieu et le monde, c'est-à-dire une théologie spéculative (de nature philosophique), voilà ce que le kalâm ne peut pas réaliser. Le kalâm est bien une argumentation dialectique au sens d'Aristote, c'est-à-dire une discipline qui permet de réfuter l'adversaire à partir d'opinions admises, mais nullement une science.

Que le kalâm soit dialectique ne suppose pas qu'il emploie seulement des arguments dialectiques. Le propre de la dialectique est de faire feu de tout bois — y compris du bon bois. Beaucoup d'historiens voient dans le kalâm un équivalent de la *theologia* latine, parce qu'il propose une interprétation rationnelle du dogme. Mais le problème est que l'utilisation d'arguments dialectiques contamine l'ensemble de la discipline : lorsqu'un raisonnement croise une prémisse probable avec une prémisse nécessaire, la conclusion n'est plus qu'une prémisse probable. Ainsi, même si le kalâm a un objet dogmatique, l'utilisation de la dialectique le ramène à des conclusions probables. On l'utilise seulement contre les hérétiques, car il ne renforce pas la foi de celui qui croit déjà, il l'affaiblit plutôt en la contaminant avec de mauvais arguments. Et l'utilisation du raisonnement ne doit pas cacher le fait qu'il repose sur des doctrines d'autorité. On comprend pourquoi les partisans de la philosophie ont

¹³ Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, I, 86 = *Revoiscence II*, trad. N. Amin Faris, *The Foundations of articles of faith*, Beyrouth, Lahore, 1999.

combattu violemment le *kalâm* : dans ce dispositif, au nom d'une certitude inférieure, celle de la croyance, l'autorité de la révélation peut ruiner des vérités philosophiques certaines.

Le terme de *kalâm* est arabe, mais cela n'implique aucune prédominance confessionnelle. Il existe un *kalâm* musulman, mais il existe aussi un *kalâm* chrétien, l'œuvre d'Ibn Adi en est un bel exemple, et un *kalâm* juif, citons par exemple Saadia Gaon, qui aligne neuf preuves de la création du monde (souvent inspirées de Philopon)¹⁴. Dans le monde latin, si nous examinons l'apologétique tous azimuts déployée par Bonaventure – qui prétend démontrer la création du monde avec des arguments proches de Philopon – nous y trouvons bien un *kalâm* latin (si vous me permettez cet oxymore).

Au fond, le problème du *kalâm* n'est pas son usage de la raison, mais sa manière d'admettre que tout peut être démontré par la raison, y compris ce qui est contraire à l'analyse philosophique. Pour adapter un mot de Chesterton, son problème n'est pas qu'il manque de raison, mais qu'il a trop de raisons.

Or la *theologia* diffère de l'exégèse philosophique et du *kalâm*. Elle diffère de l'exégèse parce qu'elle est construite comme une science. Chez Abélard la *theologia* était de part en part une spéculation métaphysique et logique sur le Dieu trinitaire. Elle comprenait dans la dernière version, une partie entière consacrée aux attributs de Dieu. Dès Pierre Lombard, les attributs de l'essence divine passent avant les personnes trinitaires, et à partir de saint Thomas, l'existence passe avant l'essence et la Trinité. A ce moment-là, la théologie pourra prendre la figure d'une science. Et à l'apogée de la théologie, au XIII^e siècle, l'expression *philosophia christiana* aura quasiment disparu¹⁵.

La *theologia* ressemble au *kalâm*, parce qu'elle suppose la supériorité de la révélation. Ainsi que le dit Juda Halévy dans le *Kuzari* :

« Bien qu'ils se soient tant écartés de la vérité, les philosophes sont néanmoins excusables, parce qu'ils ne pouvaient parvenir à la métaphysique que par la méthode rationnelle. [...] Les plus sincères d'entre eux pourraient dire aux adeptes de la religion révélée [...] 'O peuple, cette science divine qui est vôtre, je ne la nie pas, mais je déclare que je n'en suis pas instruit, ma science à moi n'est qu'une science humaine' »¹⁶

Cette déclaration a des parallèles chez un Duns Scot, par exemple.

¹⁴ Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, 1987 ; Hyman, « Medieval Jewish Philosophy as Philosophy, as Exegesis, and as Polemic », *Was ist Philosophie im Mittelalter ? Actes du Colloque de la SIEPM, août 1997 à Erfurt, (Miscellanea medievalia 26)* sous la dir. de J. A. Aersen et A. Speer, Berlin – New York, De Gruyter, 1998, p.252.

¹⁵ Seul Bonaventure l'emploie une fois dans un sermon, mais au sens d'exercice spirituel, pour signifier l'ascétisme de saint François.

¹⁶ Trad. C. Touati, *Prophètes, Talmudistes, Philosophes*, Cerf, p.126.

Mais ce qui distingue la *theologia* du kalâm est le fait qu'elle se refuse aux arguments probables :

« Et puisque j'estime faux tout ce qui a été dit, je pose trois conclusions contre cette opinion. La première est qu'aucun discours proprement théologique ne provient de propositions purement probables, si l'on distingue les propositions probables à la fois des propositions connues par soi, ou immédiates, et des propositions crues, selon la distinction que fait ce docteur. La seconde, que les propositions probables ne sont pas les principes de la théologie proprement dite. La troisième, que les conclusions de la théologie proprement <dite> ne sont pas seulement les propositions crues et déjà déterminées. »

(Grégoire de Rimini, *Lectura in Primum Sententiarum*, Prologue, Question 1, article 2 ; ed. D. Trapp, I, p.13-18).

Elle procède déductivement, conformément à la méthode aristotélicienne de l'Analytique. La *theologia* diffère du kalâm comme l'analytique de la dialectique.

Ce tournant est acquis dès Guillaume d'Auxerre. Dans sa *Summa Aurea* (vers 1220-1225), il montre que la manière adéquate de se rapporter à Dieu est de lui donner sa foi comme à la vérité première. Cela explique la transcendance de la foi, mais aussi le *recouvrement* de la foi par la raison : la foi peut, sans cesser d'être elle-même, être soutenue et renforcée par des raisons humaines. Il applique alors à la théologie la rigoureuse théorie de la science dans les *Seconds analytiques* d'Aristote. Comme la science part de principes premiers, indémontrables mais évidents, la théologie part des articles de foi, qui sont des principes indémontrables, mais d'où découle tout le reste. Le statut épistémologique de la théologie devient donc, à partir d'Eudes Rigaud, celui d'une axiomatique ; elle repose maintenant sur les vérités de foi comme sur des hypothèses fondamentales ; l'engagement de la foi est initial, et le développement de la raison porte sur ce qui en découle. La théologie devient ainsi une province dans le royaume de la raison, auprès de la philosophie, mais suspendue à l'adhésion du croyant.

Comme l'a montré A. Oliva, dans ses *Sentences*, saint Thomas organise le prologue sur le modèle de la théorie aristotélicienne de la science. La doctrine sacrée doit répondre aux quatre principales questions envisagées par Aristote dans les *Seconds analytiques* : si c'est (*quia est*), ce que c'est (*quid*), comment c'est (*quale*), pourquoi c'est (*propter quid*)¹⁷. Thomas est ainsi le premier à commencer une étude d'ensemble de la théologie révélée en se demandant *si la doctrine sacrée existe*.

Le débat porte alors sur le statut des articles de foi : si ce ne sont que des axiomes, la théologie n'a pas plus de valeur comme science que les hypothèses dont elle dépend. Elle perd son statut de spéculation rationnelle suprême, et devient un système hypothético-déductif. C'est pourquoi le concept de subalternation, emprunté

¹⁷ Aristote, *Seconds Analytiques* II, 89 b 24-25, trad. de Jacques de Venise, mais celui-ci inverse curieusement l'ordre des facteurs (*AL* p.69).

aux *Seconds analytiques*, est décisif. Il consiste à éclairer les articles de foi, principes de la théologie, par une sorte d'intelligibilité supérieure : toute science repose sur des principes qu'elle ne démontre pas elle-même, mais ceux-ci peuvent être établis par une science supérieure. C'est ainsi que l'optique admet des principes qui sont démontrés par la géométrie. Pour saint Thomas, la science supérieure est celle des bienheureux : même si les articles de foi, principes de la théologie, ne sont pas évidents pour nous, ils sont pourtant rationnels, intelligibles et objets d'une science en soi. La cohérence épistémologique est garantie : la théologie est bien une science rationnelle en soi, même si pour nous, elle repose sur la foi. En passant de l'Écriture sainte à la théologie, on atteint bien une pensée qui dérive de la première, mais qui n'en fait pas partie, parce que la subalternation ajoute une détermination extérieure, qui l'axe sur d'autres principes, ceux de la raison naturelle.

On peut donc dire qu'il y a trois formes de rationalité religieuse :

1°) l'exégèse philosophique d'un texte, qui remonte au moins à Philon d'Alexandrie, et qui permet, moyennant la différence entre sens littéral et sens allégorique, de dépasser les contradictions apparentes entre l'Écriture et la révélation ; elle est pratiquée dans les trois religions bibliques.

2°) l'apologétique à l'aide d'arguments probables (nous avons vu qu'il y a un *kalâm* juif ou chrétien).

3°) la théologie comme science. Celle-ci n'apparaît que dans le monde latin.

III. Les statuts de la rationalité théologique

La différence entre les rationalités religieuses peut d'abord être rapprochée du statut des différentes religions. A l'intersection des deux, nous rencontrons le problème de la spécificité de la *theologia*. Nous l'avons vu, il existe une exégèse philosophique et un *kalâm* dans les trois monothéismes. Pourtant, il n'a existé de *theologia* que dans le monde latin. D'où vient cette spécificité ?

J'envisagerai deux points : le rapport de ces rationalités au statut des trois religions, la situation institutionnelle de la théologie dans les trois cultures. Quant au statut des religions en cause, je vois deux différences : s'agit-il d'une religion du Livre ou d'une religion du Verbe ? Quel rapport entretiennent-ils à la culture qui les précède ?

1. Le statut des religions en cause

a) Religion du Livre ou religion du Verbe ?

La première différence porte sur le contenu de la révélation. Il est sans doute maladroit de parler de Religions du Livre pour les trois monothéismes. Dans l'Islam et dans le judaïsme médiéval (à l'exception remarquable de la kabbale), la source de la révélation, Dieu, est un être absolument transcendant, dont rien ici-bas n'est l'image. La révélation porte donc sur une Loi, sur les volontés de ce Dieu transcendant, inscrites dans un Livre, et donc sur les comportements attendus de l'homme. C'est pourquoi la première question posée sur le *kalâm* est toujours : est-il permis,

recommandé, ou obligatoire ? — Le christianisme est plutôt une religion du Verbe, puisqu'il proclame que son Dieu est par essence *logos*, avant même de se révéler dans une parole. Derrida aurait vu là une marque du logocentrisme occidental, centré sur la Parole et sur l'oubli de la dimension propre de l'écrit, que le judaïsme et l'islam ont au contraire préservé.

Quoi qu'il en soit, dans le christianisme, ce que Dieu révèle n'est pas ses volontés, mais son propre être : si l'objet de la foi chrétienne est la révélation, cela signifie que la nature de Dieu est accessible à l'homme, que le contenu de la révélation est rationnel et intelligible. L'assentiment à une vérité n'est pas la même chose que l'acceptation d'une Loi. Et réciproquement, le mystère dépasse l'homme, mais il est proposé à son intelligence. Il peut même se résumer dans une seule Parole, celle que Dieu prononce éternellement, celle qui a tout dit, avant les paroles que l'homme déploie pour l'exprimer et l'annoncer. Par exemple, Bonaventure fonde la foi sur un rapport personnel avec le Verbe divin, et non avec l'Écriture comme telle : « puisque le Christ est la Parole du Père, et par là la puissance et la sagesse de Dieu, c'est bien en lui qu'est fondée, affermie et accomplie la fermeté de toute autorité ».¹⁸ Ainsi, le Verbe a plus d'autorité que l'Écriture elle-même. Par la foi, on accède à la sagesse et à la grande Raison qui inspire les Écritures, au-delà des Écritures elles-mêmes.

Mais cette formulation découle de la grande rupture issue de saint Anselme (XI^e s.) :

« Certains frères m'ont prié souvent, et avec ardeur, de leur écrire, en tant que modèle (exemplum) de méditation, certains points que, dans un langage usuel, je leur avais proposés pour méditer sur l'essence divine, et certains autres points liés à cette méditation. Pour cette méditation écrite, se conformant plus à leur volonté qu'à la facilité de la chose ou à mes possibilités, ils m'ont prescrit cette forme : ne persuader d'absolument rien à partir de l'autorité de l'Écriture sainte, mais, dans un style accessible, au moyen d'arguments courants et de la simple discussion (disputatio), tout ce qui serait affirmé à la fin de chaque recherche, le montrer comme contraint par la nécessité de la raison et comme évident dans la clarté de la vérité. Ils voulurent même que je ne dédaigne pas de répondre aux objections, même simplistes et presque insensées, qui me viendraient à l'esprit. »

(Prologue du Monologion).

Anselme espérait atteindre à la connaissance de Dieu *sans recourir du tout à l'Écriture sainte comme Texte de référence absolue (auctoritas)*. Tout en voulant faire comprendre la nécessité de la foi, le *Monologion* procède « par la seule raison » et sans autorités, afin que celui qui ignore Dieu et ses attributs puisse s'en persuader lui-même. C'est la voie de l'intelligence à la recherche de la foi (*intellectus quaerens fidem*). Mais Anselme peut aussi épouser le point de vue du croyant qui cherche à

¹⁸ Bonaventure, « *Unus est magister noster Christus* », éd. et trad. G. Madec, *Le Christ Maître* Vrin, Paris, 1990, ch.4, p.28.

comprendre sa foi (*fides quaerens intellectum*), dans le *Proslogion*. En décidant de démontrer les vérités essentielles sur Dieu abstraction faite de toute auctoritas, c'est-à-dire de l'Écriture, il a contribué à détacher l'intelligence de la foi de l'exégèse. Après lui, la théologie et l'exégèse peuvent se séparer et prendre leur autonomie.

A plus long terme encore, on pourrait trouver une esquisse de cette dissociation chez Jean Scot (IX^e s.) Pour Jean Scot déjà, la raison l'emporte sur l'autorité des Écritures. En lui-même, l'esprit humain n'a nullement besoin de l'Écriture. Il pourrait accéder à la vérité par lui-même. C'est seulement à cause du péché que nous devons partir de l'expérience sensible et des Écritures : « l'esprit humain n'a pas été fait en vue de la divine Écriture, il n'en aurait eu aucun besoin s'il n'avait péché »¹⁹. On trouve encore cette idée dans le texte d'Alexandre de Halès mentionné plus haut. En soi, la vérité transcendante est accessible à la raison. L'Écriture sainte est un pis-aller, un substitut pour compenser une situation accidentelle à son essence (son état de raison affaiblie, dépendante du sensible, et blessée par la convoitise de la chair). L'autorité de l'Écriture dépend de la raison, alors que l'inverse n'est pas vrai. Cela explique que la théologie puisse l'emporter sur l'exégèse.

La seconde spécificité porte sur le rapport de la révélation aux cultures qui les précèdent.

Quel est le statut des vérités extérieures à la révélation ? Les trois religions monothéistes se fondent sur des textes révélés. Néanmoins, le christianisme, dès les Épîtres de Paul, se présente comme étant à la fois un dépassement et une réconciliation du judaïsme et du paganisme. Paul se réfère même, comme les stoïciens, à une loi naturelle et à une conscience reçue chez tous les hommes. La confrontation d'arguments rationnels étrangers et de textes révélés est donc parfaitement consciente et voulue depuis l'origine. Pour le christianisme, la pensée païenne possède sa vérité propre, et la théologie chrétienne s'y ajoute, en croisant celle-ci avec l'héritage biblique. — La révélation coranique, en revanche, se présente comme un texte directement dicté par Dieu, sans la médiation d'une interprétation humaine. Elle est la restitution dans l'authentique religion d'Abraham, le judaïsme et le christianisme n'en ayant connu qu'une version falsifiée. Ibn Khaldoun déclare ainsi : « Les sciences islamiques [...] ont ceci de particulier qu'elles diffèrent des sciences des autres peuples, l'islam ayant annulé les autres religions : aussi doit-on s'éloigner des sciences dépendant des religions qui existaient avant l'islam : il n'est pas permis de les étudier »²⁰. Ceci n'aboutit évidemment pas au rejet des sciences pré-islamiques, mais à l'idée que si ce sont des sciences, elles sont déjà dans le Coran. Le modèle de la rationalité consistera donc à identifier science et Coran : soit une proposition est vraie, et elle est absorbée dans l'interprétation de l'Écriture, soit une proposition est fautive, et elle est déjà réfutée. A tel point que lorsque le travail de digestion est assuré, les sciences ne sont plus païennes, elles sont devenues musulmanes.

¹⁹ Cf. Jean Scot, *Expositiones in Ierarchiam coelestem* II, 128-159 (CCLCM 31, p.23-24).

²⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddima*, III, chap. « Sur les diverses sciences qui existent dans la civilisation [musulmane] ». (trad. Pléiade)

A la limite, dans le christianisme, la vérité a toujours une source double, révélation et raison païenne, et l'intelligence est toujours en tension entre ces deux dimensions. Dans l'Islam, la vérité est unique, déjà digérée dans un texte parfait, directement révélé par Dieu.

Deux éléments favorisent donc la naissance de la *theologia* dans le monde latin : l'identification de l'objet de la foi à un objet intelligible, rationnel, l'essence divine, l'admission des sciences étrangères, d'origine païenne, comme source légitime de la vérité.

Pourtant, ce sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes. La spécificité de la *theologia* ne provient pas uniquement de la religion en cause. En effet, les moines byzantins et les clercs latins sont les uns et les autres chrétiens. Or le monde grec n'a pas connu de *theologia* comme science. Il y a certes quelques exceptions célèbres, comme Barlaam le Calabrais, au début du XIV^e siècle, qui a voulu implanter la scolastique dans le monde byzantin, mais il se situait aux marges de l'Empire, et il a été sévèrement condamné par Grégoire Palamas. La religion n'est donc pas le seul critère déterminant l'essor de la *theologia*.

Il faut donc croiser nos diverses figures de la rationalité religieuse avec un autre critère, celui des institutions d'enseignement. Le deuxième point porte sur la place de l'étude du religieux dans l'espace collectif.

2. Enseignement institutionnel et enseignement privé.

Dans le monde musulman, les maîtres enseignent à titre privé. Averroès était juge, et Maïmonide, médecin. Dans l'Occident latin, l'institutionnalisation de l'enseignement, et notamment des arts, change la donne. Rappelons les étapes institutionnelles bien connues : enseignement du *trivium* à la suite de Cassiodore, renaissance carolingienne et écoles cathédrales, puis institution universitaire. Dans tous ces cas, les disciplines instituées ont précisément une place dans la société, les unes auprès des autres. — Au contraire, dans la culture arabe, la philosophie et le kalâm ne luttent donc pas pour se tailler une place l'un auprès de l'autre. Ils luttent pour exister. Ils luttent pour devenir l'interprétation totale du pensable. « En chrétienté, il s'agit de *se situer* par rapport à une autorité — celle de l'Église ; en Islam et dans le judaïsme, il s'agit de *devenir* l'autorité »²¹. Ainsi, Averroès n'hésite pas à écrire que les gens du kalâm n'ont pas de cervelle.

Il n'y a de kalâm que dans le rejet des philosophes, et réciproquement, on ne peut admettre une vérité philosophique autonome qu'en s'interdisant d'y mêler l'interprétation de l'Écriture. C'est la force paradoxale de la position d'Ibn Roshd (Averroès) dans son *Traité décisif*. Celui-ci ne permet pas que kalâm et philosophie subsistent dans le même public, comme c'est le cas dans l'architecture latine du savoir. En revanche, la paix théorique et civile repose sur l'exclusion de la théologie

²¹ R. Brague, « Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales », *Was ist Philosophie im Mittelalter ? Actes du Colloque de la SIEPM, août 1997 à Erfurt, (Miscellanea medievalia 26)* sous la dir. de J. A. Aersen et A. Speer, Berlin – New York, De Gruyter, 1998, p.243, repris dans *Au Moyen du Moyen Age*, 2007.

du domaine public. Elle implique qu'il n'y ait pas d'intersection entre la soumission au Coran et l'intelligence philosophique de Dieu. C'est à ce prix qu'il y aura compatibilité entre religion et raison. Pour Averroès, l'exclusion du kalâm est bien la condition d'une architecture cohérente du savoir.

Au contraire, dans l'Europe latine, l'institutionnalisation de l'enseignement des arts du langage, conçu comme un préalable à l'exégèse, implique une autre articulation entre philosophie et théologie : au lieu d'être deux attitudes que l'on peut exercer *en parallèle*, les arts et la théologie sont, si j'ose dire, *montés en série*. Dans le monde latin, la tension entre philosophie et théologie n'oppose pas deux spécialités différentes, mais deux phases possibles d'une même formation. Ainsi, le conflit des facultés est programmé dès l'origine de l'université : la théologie entre en concurrence et en conflit avec la philosophie. Le conflit entre les facultés est même permanent, presque constitutif. Mais c'est un conflit de frontières. La théologie entre d'ailleurs fréquemment en conflit avec la faculté de droit²².

IV. Conflits et cohérence.

Nous pouvons donc revenir à notre cliché initial : le conflit entre philosophie et théologie en occident. Si les armes sont inégales dans le conflit institutionnel, car le théologien est plus près de l'autorité que l'artien, il ne faut pas oublier que cette architecture permet intellectuellement le conflit. Car c'est au sein d'un même univers de discours, parce qu'il existe un espace commun de rationalité, que les artiens et les théologiens peuvent s'affronter. La force du Moyen Âge latin est donc d'avoir organisé l'espace du conflit, tandis que le monde musulman favorisait un développement sporadique et simplement parallèle de la spéculation philosophique. Dans le monde musulman, le séparatisme pouvait être une solution, dans le monde latin, il était impensable que l'*universitas studiorum* n'articule pas les différentes disciplines qui s'intègrent en elle.

Un autre point est remarquable : si la philosophie s'identifie avec un aristotélisme plus ou moins platonisé, la *theologia* l'admet comme prolégomène. En revanche, le *kalâm*, lorsqu'il affronte la *falsafa*, fait flèche de tous bois, et enrôle à son service tous les discours refoulés par la philosophie aristotélicienne. Comme la remarqué Wolfson, le *kalâm* recycle toutes les philosophies que le cycle des études avait refoulées : l'atomisme, le scepticisme, la théorie stoïcienne du mélange, etc. La dialectique rejoint ici l'éclectisme.

En Occident, la continuité entre philosophie et théologie exige la concorde entre ces deux disciplines, ce qui produit des effets paradoxaux : la théologie exige de la philosophie qu'elle s'accorde avec elle (c'est la fameuse condamnation de la double vérité, étudiée par L. Bianchi). Mais, par une logique imparable de l'histoire, elle n'a pas pu le faire sans bloquer toute autonomie de celle-ci. Elle a installé une contradic-

²² Cf. Fioravanti, qui cite Gentile da Cingoli, *Was ist Philosophie im Mittelalter ?* (1998), et E. Marmusztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 2007.

tion, une situation impossible, c'est-à-dire une figure de l'histoire dont la modernité n'a pu que sortir, en sortant la philosophie de l'université, puis en sortant l'université de la tutelle religieuse. Autrement dit, la situation médiévale aboutit à la conclusion suivante, que l'on trouve chez un commentateur anonyme des censures de 1277 : « Le philosophe naturel doit limiter l'intellect pour faire une place à la foi catholique (*ut fides catholica locum habeat*) »²³. Selon cet Anonyme, il revient à la théologie de limiter la philosophie, pour établir les vérités auxquelles celle-ci n'accède pas. Mais, comme l'a montré récemment A. de Libera, cette position débouche exactement (à un mot près, *catholica*) sur la formulation suivante : « Je dus donc abolir le savoir pour faire une place à la croyance », la célèbre formule de Kant²⁴.

La situation est donc totalement différente selon les cultures. Là où la philosophie n'était pas enseignée publiquement, il n'y avait aucun sens pour elle à revendiquer une autonomie institutionnelle. Mais elle entrait en rivalité mortelle avec la rationalité religieuse. Dans l'université latine, le caractère propédeutique de la faculté des arts, tournée vers la théologie, aboutissait finalement à une scission entre deux disciplines : le repli de la théologie sur la science de la foi va de pair avec la naissance de la philosophie comme discipline indépendante.

Trois remarques se dégagent de cette analyse : 1. c'est parce que la théologie et la conclusion coexistent institutionnellement qu'elles entrent en conflit ; 2. l'harmonisation exigée entre la théologie et la philosophie aboutit au séparatisme entre raison et croyance ; 3. pour une histoire de longue durée, cette séparation n'est pas inventée à la fin du XVIII^e siècle, mais forgée à la fin du Moyen Âge, au XV^e siècle. C'est encore une fois au Moyen Âge que se sont forgées les bases de notre modernité. C'est-à-dire finalement la naissance de la philosophie comme discipline finie et critique, indépendante de la théologie.

Le privilège de l'historien est d'avoir une autre compréhension du problème que n'en avaient les partenaires du débat.

L'interprétation rationnelle des Écritures s'insère dans un projet philosophique. Il est clair, maintenant, que l'intégration d'une exégèse allégorique pour dépasser les contenus contradictoires entre eux ou contradictoires avec la rationalité naturelle

²³ Anonyme, « *Quod Deus* », comm. art. 18 (216), éd. C. Lafleur, D. Piché, J. Carrier, « Le statut de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XVe siècle : étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du commentaire "*Quod Deus*" », in J. Aertsen, K. Emery Jr, A. Speer (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Studien und Texte, Berlin-New York, W. De Gruyter, 2001, p.963.

²⁴ *Critique de la Raison pure*, Préface de la seconde édition, trad. A. Trémesaygues, B. Picaud, Paris, PUF, 1944, p.24, meilleure que celle de A. Delamarre, F. Marty, Pléiade, Paris, Gallimard, 1980, I, p.748 : « je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi* », car la croyance dont il est question chez Kant est d'abord une croyance morale en la liberté de la volonté (dont dépend le statut de la foi religieuse, devenue chez lui un appendice de la moralité); original allemand « Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen » (AK37 a, p.28).

est un effet de la philosophie. L'herméneutique rationnelle est une démarche de part en part philosophique.

De surcroît, l'idée d'une théologie comme science est le couronnement de cette démarche philosophique : elle se nourrit certes d'un objet extérieur, mais elle entend être une spéculation de part en part rationnelle et démonstrative. En réalité, c'est une autre forme de philosophie, une « philosophie de la religion » (même si le mot a pris un sens plus précis aujourd'hui). Il n'est au fond pas étonnant qu'on retrouve sans cesse des sources théologiques pour des concepts philosophiques modernes – par exemple les sources théologiques du concept de personne ou de conscience de soi, comme vient de le montrer A. de Libera dans son dernier livre (*Archéologie du sujet*, Paris, Vrin, 2007). Car c'étaient en réalité déjà des concepts philosophiques.

La spécificité de la théologie chrétienne vient de l'idée que son objet est de part en part intelligible. On retrouve l'idée d'une religion rationnelle, qui court d'Augustin à Hegel. Elle provient du fait que, pour le christianisme, en se révélant, Dieu manifeste sa propre essence.

La particularité de la situation occidentale latine est d'avoir eu besoin d'un *magistère*, et donc conscience de la nécessité d'un enseignement *institutionnel* de l'interprétation rationnelle des Écritures, d'où le développement progressif d'un *enseignement autonome* de la *philosophie*.

C'est cette autonomie dans l'articulation avec la théologie qui constitue en quelque sorte le problème de l'occident. Elle est à l'origine de tous les conflits, les crises, et les condamnations que l'historien étudie avec délectation. Mais c'est un débat constitutif de la philosophie et de la théologie occidentale.

En revanche, là où n'existe pas cet enseignement institutionnel de la philosophie et de la théologie, il n'y a pas de débat entre deux partenaires. Il n'y a qu'une lutte à mort.

Pouvons-nous en tirer quelque chose sur l'enseignement de la philosophie aujourd'hui ? Il me semble que réduire la philosophie à une discipline qui traite du fait religieux, sans prendre en compte la logique religieuse de ces faits, sans prendre en compte la rationalité théologique, en reste à cette lutte à mort. Une connaissance sérieuse des théologies me semble aujourd'hui indispensable pour toute étude sérieuse de la philosophie tout court.

En un mot, le destin de l'occident est lié à la présence en son cœur d'une raison dédoublée : théologique et philosophique. Une religion qui s'adresse à l'adhésion de l'intelligence postule à la fois — et souvent de manière contradictoire — que celle-ci se déploie de manière autonome (raison philosophique) et qu'elle se saisisse du mystère qui lui est proposé à croire (raison théologique).

Olivier Boulnois est directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études.

Dernière publication :

Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, Paris, Seuil, 2008.