

Catherine KÖNIG-PRALONG

ÉVALUATIONS DES SAVOIRS D'IMPORTATION DANS L'UNIVERSITÉ MÉDIÉVALE : HENRI DE GAND EN POSITION D'EXPERT

I. ÉVALUATIONS DES SAVOIRS D'IMPORTATION DANS L'UNIVERSITÉ MÉDIÉVALE

Précaution

L'historien ne cherche pas à actualiser le passé, mais à le gagner dans sa différence, à le placer à bonne distance¹; tenter de voir un fait historique équivaut à augmenter la part d'incommensurable, à reconnaître des différences en enquêtant sur ce que Paul Veyne décrit comme « l'intéressant »². Ma contribution porte sur l'univers scolastique de la fin du XIII^e siècle; elle vaut donc comme point de comparaison extérieur au problème actuel de l'évaluation en sciences sociales. Elle présente une situation et des pratiques différentes par rapport à celles du monde académique d'aujourd'hui. La zone de contact avec le problème actuel est de nature « épistémologique »; il ne s'agit pas de reconnaître des objets similaires, mais de documenter une situation historique dans laquelle des pratiques que l'on peut décrire comme « procédures d'évaluation » ont dû être mises en œuvre de manière nouvelle et massive. L'Université de Paris au XIII^e siècle peut être vue comme un laboratoire de l'évaluation des savoirs. Pour des raisons historiques contingentes, ses acteurs – en particulier les maîtres en théologie – ont dû inventer des procédures d'évaluation puissantes, rapides et efficaces. En l'espace d'un

¹ Concernant l'histoire de la philosophie médiévale, cette proposition historiographique a été formulée en détail par K. Flasch, *Philosophie hat Geschichte*. Band 1: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 2003. *Philosophie hat Geschichte*. Band 2: *Theorie der Philosophiehistorie*, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 2005. Muni de catégories descriptives élaborées au cours de l'histoire de la philosophie, l'historien de la philosophie cherche à se désapproprier les prétendus « philosophes du moyen âge » pour les projeter à bonne distance historique. Pour y parvenir, il doit historiser et reconfigurer ses propres catégories descriptives.

² P. Veyne, *Le quotidien et l'intéressant. Entretiens avec C. Darbo-Peschanski*. Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 242-243. Paul Veyne y évoque ses conversations avec M. Foucault autour de la motivation de l'historien, en dehors de toute axiologie combative. Un peu avant, il précise la fonction de l'histoire: « Nous retrouvons, par ce détour, la phénoménologie de l'ami Passeron et son idée favorite: ce qui est convaincant en histoire, comme en sociologie, est de faire surgir dans l'observation historique des faits ou des relations dont la pertinence ne préexisterait pas à l'idéal-type qu'on vient d'en extraire. [...] L'intelligibilité est ici la généralité non confuse, c'est-à-dire la différence. » (p. 179). Veyne précise ensuite la manière dont la généralité non confuse, la différence, s'oppose à la généralité confuse, le même sans contour: « C'est dans l'anecdote, dans le confus sans relief que tout semble pareil à tout, que tous les monothéismes, toutes les démocraties se ressemblent. » (p. 180)

siècle, la carte des savoirs avait été complètement modifiée dans des proportions importantes.

Situation historique

Entre 1150 et 1270 environ, l'Occident latin reçoit la presque totalité des œuvres d'Aristote³. Traduits de l'arabe et du grec, ces textes sont accompagnés et parfois précédés de nombreux commentaires grecs et arabes, de traités pseudo-aristotéliens et d'œuvres scientifiques et philosophiques byzantines et arabes. Le moyen âge latin n'hérite pas d'Aristote mais d'une *épistémè* entière, dont il perçoit clairement l'origine païenne et le transit arabe. La figure du *philosophus* émerge, avec ses sectes, *peripatetici* ou *platonici*, ses variantes linguistiques et ethniques, *graeci* ou *arabi*, et ses sympathisants latins, les *philosophantes*. D'un point de vue positiviste, le gain en textes philosophiques est important dans un monde qui ne connaissait la philosophie antique grecque que de seconde main ou de manière très fragmentaire⁴. En plus de la masse des textes traduits, il faut souligner la forte hétérogénéité et la multiplicité de ces savoirs dits « philosophiques » ; ils ouvrent l'éventail de disciplines multiples, dénommées minéralogie, médecine, physique, astrologie, science des animaux, science de l'homme, science de l'âme, politique, éthique, métaphysique.

Lorsque l'Université de Paris est créée, vers 1200, les maîtres du niveau propédeutique, les maîtres ès arts, se voient confier la charge d'enseigner les disciplines autrefois rassemblées sous les catégories du *trivium* et du *quadrivium*⁵ ; cependant ces vieilles structures héritées des écoles cathédrales et monastiques du XII^e siècle craquent sous la pression de l'abondance et de la difficulté des savoirs nouveaux. La richesse de la transmission mobilise aussi les maîtres de la Faculté supérieure de théologie : ils lisent les textes philosophiques et prononcent des expertises. En Faculté de théologie, le genre littéraire et la pratique scolaire de la question disputée sont des outils adaptés à l'évaluation, en particulier la question dite « quodlibétique » : au sujet de n'importe quel problème (*de quolibet*), posé par n'importe quel auditeur (*a quolibet*), le maître dispute et rend un avis ; il distingue, discrimine, compare, relie des cas et finit invariablement par se prononcer, par trancher la question⁶.

³ A l'exception de la *Constitution* d'Athènes. Au sujet de la réception d'Aristote, de son assimilation accidentée : C. König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, Vrin, 2005 (au sujet des vagues de traductions et de condamnations : pp. 132-137, 193-202, 15-24).

⁴ Les seuls textes de philosophie grecque dont disposaient les latins avant 1150 étaient un morceau du *Timée* de Platon ainsi que les *Catégories* et le traité *De l'interprétation* d'Aristote – soit l'équivalent de 24 pages sur les 1462 que compte l'édition Bekker d'Aristote.

⁵ Il s'agit des célèbres trio logique grammaire/rhétorique/dialectique et quatuor mathématique arithmétique/musique/géométrie/astonomie. Au sujet de l'enseignement dans les écoles du XII^e siècle avant la réception d'Aristote : P. Delhaye, *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Paris-Fribourg, Cerf-Editions Universitaires, 1988. Concernant l'« Ecole de Chartres » : M. Lemoine, *Théologie et platonisme au XI^e siècle*, Paris, Cerf, 1998.

⁶ Voir B.C. Bazán, J. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans la Faculté de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985. Ainsi que l'étude fondatrice : P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, 1*, Kain (« Bibliothèque thomiste 5 »), 1975.

Les contenus des savoirs philosophiques d'importation sont souvent perçus comme des dangers pour l'ordre social et intellectuel, alors même qu'on ne peut plus renoncer au savoir qu'ils procurent. La politique du savoir oscille donc entre assimilations et rejets. De nombreuses condamnations universitaires ont jalonné l'histoire de la scolastique au XIII^e siècle : dépendante de l'autorité de la curie pontificale, l'Université de Paris fut le théâtre privilégié de prohibitions qui produisent l'image d'une réception en deux temps⁷. De 1200 à 1250 environ, les autorités locales ou le pape lui-même⁸ prescrivent et interdisent la lecture d'œuvres philosophiques, en public ou en privé. Dans la seconde moitié du siècle, les évêques et les autorités universitaires censurent des thèses et punissent des personnes coupables de les avoir soutenues⁹. La première phase coïncide avec la traduction et la lecture ; la connaissance des textes était alors trop imprécise pour donner lieu à des condamnations ciblées ; on interdisait leur lecture jusqu'à ce qu'ils soient expurgés de leurs erreurs par des commissions *ad hoc*. Les effets de telles interdictions étaient souvent faibles. A ce premier moment succède la phase de l'expertise et de l'évaluation de détail : dès 1250, les autorités universitaires proclament des listes de thèses hérétiques et sanctionnent les maîtres désobéissants. Elles sont secondées dans cette tâche par des commissions spéciales composées de maîtres en théologie. Dans le même mouvement, la classe des maîtres en théologie se constitue en organe d'évaluation. E. Marmursztejn a récemment étudié cette nouvelle «*intelligentia*» auto-proclamée : au moyen de la question quodlibétique, les théologiens universitaires se promeuvent experts universels, ils se montrent capables de rendre des avis de droit, d'évaluer les savoirs philosophiques d'importation, et même de contester les décisions du pape en matière de théologie ou de droit canon¹⁰.

Ces données relatives au monde universitaire peuvent être réinscrites dans un contexte plus vaste dont le concile de Latran IV est symptomatique. Convoqué en 1215 par Innocent III, le concile énonçait le plan d'une nouvelle politique cultu-

⁷ La littérature étant pléthorique, je me contente de renvoyer à trois ouvrages : L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999 ; A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999 ; et un énorme ouvrage collectif : J.A. Aertsens, K. Emery, A. Speer (éds), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin-New York, W. de Gruyter («*Miscellanea Mediaevalia*, 28»), 2001.

⁸ Le 13 avril 1231, la bulle *Parens scientiarum* de Grégoire IX rappelle les interdictions de 1210 et 1215. En 1210, le synode de Paris avait interdit sous peine d'excommunication l'enseignement ou « lecture » des livres naturels d'Aristote et de leurs commentaires, en public comme en privé ; en 1215, un statut du cardinal Robert de Courçon avait réitéré l'interdiction.

⁹ Le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris Etienne Tempier interdit treize thèses philosophiques. Le 7 mars 1277, il en prohibe deux cent dix-neuf. L'Angleterre connaît des censures aussi importantes : le 18 mars 1277, Robert Kilwardby, évêque de Cantorbéry, condamne trente thèses à teneur philosophique et anthropologique. A Paris, le bachelier en théologie et futur grand maître Gilles de Rome est exilé peu avant le 28 mars 1277 ; il ne sera réhabilité qu'en 1285. De 1277 à 1286, les procédures d'intimidation et de condamnation n'épargnent plus les maîtres, même les théologiens reconnus, comme Henri de Gand, ou reconnu et mort, comme Thomas d'Aquin : son anthropologie est encore visée le 30 avril 1286 par la condamnation de Londres promulguée par l'évêque Jean Peckham.

¹⁰ E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007. Cette enquête décisive montre comment les maîtres en théologie du XIII^e siècle marquèrent leur distinction en revendiquant des compétences intellectuelles.

relle : il s'agissait d'étendre à tout le clergé la maîtrise de la grammaire et du latin, de l'écriture et des lettres, pour gagner en pouvoir d'unification et de normalisation de la chrétienté¹¹. L'idéal devenait la création d'une *épistémè* commune¹². Les technologies avancées de cette politique à large rayon d'action devaient être élaborées dans les universités, qui dépendaient du pouvoir ecclésiastique. En outre, les papes se servirent des nouveaux ordres mendiants – dominicains et franciscains – pour tisser un vaste et dense réseau ; ils pouvaient ainsi contrôler ce troisième pouvoir qui naissait en marge du *regnum* et en continuité avec le *sacerdotium* : le *studium*¹³. Dans ce contexte socio-culturel, la Faculté de théologie de l'Université de Paris devint un organe d'évaluation à multiples champs d'action. Je limiterai mon propos à l'expertise des savoirs philosophiques d'importation ; par leur différence, ils étaient susceptibles de menacer les tentatives d'unification culturelle de la chrétienté et appelaient une évaluation.

L'évaluation des théologiens scolastiques

La scène se joue donc à l'Université de Paris, dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Le contexte socio-politique est caractérisé par un renforcement du pouvoir de la curie pontificale, qui encourage une politique culturelle d'unification et d'uniformisation de la chrétienté. Une classe d'intellectuels experts se constitue en Faculté de théologie. Ces maîtres doivent légitimer leur position d'évaluateur et leur compétence à expertiser les autres savoirs, regardés comme inférieurs. Ils doivent également inventer des procédures d'évaluation. La multiplication des savoirs due aux récentes traductions de l'arabe et du grec, la nouveauté de ce fonds porteur de normes, de valeurs, de mondes et de méthodologies différentes, appellent de nouvelles techniques d'évaluation.

L'historiographie du siècle dernier a souvent décrit l'attitude des maîtres en la caricaturant de l'extérieur. En gros, elle a distinguée trois types de positions¹⁴.

¹¹ Voir S.P. Marrone, « Literacy, Theology and the Constitution of the Church: Scholastic Perspectives on Learning and Ecclesiastical Structure in the Late Thirteenth Century », in J.A. Aertsen, A. Speer (éds), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2000, pp. 297-307. Ainsi que E. Marmursztejn, *op. cit.*, pp. 44, 48, 86-87, 104.

¹² L'université de la seconde moitié du XIII^e siècle voit se développer une tendance à la création d'une *communis opinio*. Sous l'impulsion de la curie pontificale, les maîtres en théologie, en particulier les mendiants, engagent un processus visant à consolider leur pouvoir d'expertise sur la philosophie. Ils se reconnaissent des pratiques et des éléments doctrinaux communs, malgré les divergences parfois marquées entre dominicains et franciscains. Dans le *De malo* (1269-1271), Thomas d'Aquin mentionne la « *communis theologorum sententia* » (Q. 4, art. 2, arg. 9). L'expression devient ensuite récurrente et prend valeur d'argument. A ce sujet : E. Marmursztejn, *op. cit.*, pp. 80 ss, 87, 129-130. Voir aussi A. Robiglio, « Aspetti della nozione di '*communis doctrina*' all'inizio del XIV secolo », *Akademievorträge, Heft XI*, Bern, 2004, pp. 5-14 ; I. Iribarren, *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford University Press, 2005, pp. 4-5, 8, 20-21.

¹³ Voir H. Grundmann, « *Sacerdotium-Regnum-Studium*. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert », *Archiv für Kulturgeschichte*, 34, 1951, pp. 5-21. Au sujet du privilège des ordres mendiants, E. Marmursztejn, *op. cit.*, p. 111

¹⁴ Le tableau de la philosophie au XIII^e siècle proposé par F. Van Steenberghen en 1966 offre une belle caricature de ce genre d'approche : *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris (« Philosophes médiévaux, 28 »), 1991². F. Van Steenberghen distingue trois groupes : les « thomistes », les « néo-augustinien », et les « aristotéliens hétérodoxes » ou « radicaux ». Cette dernière faction rassemble

Certains théologiens, qualifiés de « réactionnaires », comme Bonaventure ou les évêques responsables de censures, représentent le refus d'entrer en matière et un rejet autoritaire de la philosophie d'importation. Aux antipodes, certains maîtres ès arts parisiens comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie aux alentours de 1270, et avant eux le théologien allemand Albert le Grand¹⁵, ont accueilli la philosophie en lui ménageant un lieu étanche, sans infiltration théologique ; ils ont ainsi inventé une méthodologie discrétionniste que leurs adversaires fustigèrent comme « double vérité »¹⁶. Enfin, la bonne voie médiane, syncrétiste, accueillant la philosophie dans la mesure adéquate, a été tracée par un Thomas d'Aquin campé en héros de la scolastique. Ces vues ne sont peut-être pas fausses, mais leur position en surplomb fait l'économie d'un examen interne des discours. Une telle enquête interne a pourtant son intérêt : en évitant la fiction des trois armées et de leurs soldats ralliés, elle ne considère pas les discours comme des monolithes, mais tente d'étudier concrètement l'invention de techniques de lecture, de persuasion et d'évaluation. En tous cas, elle révèle deux motifs épistémologiques intéressants.

(1) En premier lieu, l'expert doit se transporter momentanément dans le monde de l'évalué. Le véhicule de ce passage du monde discursif de l'évaluant dans celui de l'évalué fut de manière privilégiée le *casus* théologique. Par exemple, le *casus* résumé par la question « Faut-il baptiser deux fois un enfant à deux têtes ? » a servi à tester l'anthropologie des philosophes. Approché de la philosophie, le *casus* théologique entre en résonance avec ses normes et leur fait dire ce dont elles peuvent être porteuses. Il éprouve la philosophie au moyen de procédés plus fins que ne le laisse présager cette caricature inquisitoriale. Sous la forme d'un complexe narratif, le *casus* théologique invente d'abord une situation extraordinaire mais cependant normale : l'enfant à deux têtes est bien un être humain ; la question du baptême est donc légitime. Le *casus* se constitue dans la dépendance d'une norme ou d'un complexe normatif qu'il sert à manifester et

les aristotéliens dissidents issus de la Faculté des arts, Siger de Brabant, Boèce de Dacie et autres promoteurs du « paganisme renaissant » (p. 458, pp. 321-370). Le néo-augustinisme assume toute figure « orthodoxe » qui s'oppose à la vision thomasiennne de la science et de la théologie, maîtres franciscains confondus aux séculiers, « dont le plus célèbre est Henri de Gand » (p. 456). Cette mouvance, timorée par l'afflux des textes aristotéliens, est fondamentalement réactionnaire. Le thomisme est valorisé : comme point focal de l'enquête historiographique et comme possibilité d'accueil de la philosophie. Avec des présupposés méthodologiques et idéologiques différents, E. Gilson a dessiné le même tableau tripartite ; voir notamment : *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot [1922], 1986².

¹⁵ Albert le Grand, théologien et maître de Thomas d'Aquin, a été rapproché des maîtres ès arts parisiens par B. nardi, « La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo », *Rivista di storia della filosofia*, 2, 1947, pp. 197-220. La proposition a ensuite été retravaillée par L. Sturlese, *Storia della filosofia medievale tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 69-126, et, de manière différente, par A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003 (l'ouvrage entier défend la thèse d'un Albert « père de l'averroïsme », p. 151 ; en particulier, pp. 32, 65-66, 75, 104, 151, 157-158, 216) : Voir aussi : A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, pp. 54 ss.

¹⁶ A. de Libera a montré que l'inventeur du mythe de la « double vérité » est Thomas d'Aquin, dans son traité *L'unité de l'intellect contre les averroïstes* : A. de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004.

développer, à tester et réviser; il n'est donc jamais hétérogène à cette norme, même s'il en constitue un point de tension extrême. Lorsqu'il devient transfrontalier, le *casus* originellement théologique est reconfiguré selon les standards d'intelligibilité de la philosophie, pour entrer en résonance avec elle; dans sa fonction de véhicule, le *casus* est malléable et extensible. Dans notre exemple: quelles théories philosophiques supposent que deux corps collés signifient deux personnes? Et quelles théories médicales enseignent que deux têtes impliquent deux âmes?¹⁷

(2) En second lieu, l'invention d'une commensurabilité, aussi artificielle soit-elle, suppose un jeu de réciprocité. Il y a souvent un effet de rétroaction de l'évalué sur l'évaluant; en se faisant mesure, l'évaluant n'est plus l'adversaire opposé et différent, mais il entre en relation avec ce qu'il est sensé mesurer et se trouve modifié par cet état relationnel. Dans le même sens, l'évaluation peut prendre une forme réflexive, par auto-évaluation du théologien et critique interne des éléments philosophiques importés dans son propre discours au cours du cursus scolaire.

Le premier aspect peut correspondre à un premier type d'évaluation: (1) *une évaluation externe par transport dans le discours d'autrui au moyen d'un casus*. Le second point renvoie à un second type d'évaluation, (2) *évaluation interne, par importation d'exigences théoriques, dogmatiques ou encore pratiques dans son propre discours*. J'illustrerai ces deux aspects en me concentrant sur la figure d'un théologien majeur de la seconde moitié du XIII^e siècle: Henri de Gand. Alors que les carrières académiques étaient souvent transitoires, ce maître séculier a enseigné dix-sept ans d'affilée à l'Université de Paris, de 1276 à 1292. Maître très tôt célèbre, il est le seul membre identifié de la commission de seize théologiens réunies par l'évêque Etienne Tempier pour préparer la grande condamnation de l'aristotélisme du 7 mars 1277. Son œuvre abondante – une *Somme de Questions*

¹⁷ Cette pratique casuistique est héritée des pratiques des maîtres en droit. Comme l'a montré E. Marmurstejn, les théologiens l'importent de la Faculté de droit pour en faire l'outil par excellence de l'expertise théologique. Le genre littéraire de la question quodlibétique y est parfaitement adapté (*op. cit.*, pp. 14-15, 102-103, 128). Dans le même temps, les maîtres de théologie engagent des stratégies de dénigrement à l'encontre de leurs confrères juristes dans le but de domestiquer le droit romain, de l'inscrire dans le domaine de compétence des théologiens canonistes et de le soumettre à leur juridiction (*op. cit.*, pp. 97-101, 198-199). Au sujet de la casuistique des théologiens, voir aussi: E. Marmurstejn, « Du récit exemplaire au *casus* universitaire: une variation théologique sur le thème de la profanation d'hosties par les Juifs (1290) », *Médiévales*, 41, 2001, pp. 37-64; et A. Boureau, *L'Empire du Livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007. Dans un domaine parallèle, celui de la pratique pastorale, la casuistique morale prenait un essor remarquable dans le genre littéraire renouvelé par la *Summa de paenitentia* (ou *Summa de casibus*) de Raymond de Peñafort vers 1235 (ed. X. Ochoa, A. Diez, Roma, « Universa bibliotheca iuris, vol. 1 », 1976). Les manuels pour confesseurs égrenaient et classaient toutes sortes de cas de conscience, avec leur discussion et leur solution. A ce sujet: P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Louvain-Lille-Montréal, 1962; L.E. Boyle, *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, London, Variorum Reprints, 1981. Au sujet de la casuistique en théorie du droit, on consultera le remarquable article de Y. Thomas, « L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue », in J.-C. Passeron, J. Revel (éds), *Penser par cas*. Paris. Editions de l'EHESS. 2005. pp. 45-74.

ordinaires et des *Questions quodlibétiques*¹⁸ – témoigne d'une conscience aiguë de sa place et de son rôle de théologien, à la tête et au centre de la fabrique scolastique des savoirs.

II. HENRI DE GAND EN POSITION D'EXPERT

(1) Un *casus* théologique sur les frontières de la philosophie : les frères siamois

Le *casus* théologique¹⁹ constitue l'outil d'évaluation privilégié du théologien et son véhicule pour se transporter, avec normes et valeurs, dans un discours autre que le sien. La question déjà mentionnée des frères siamois²⁰ en fournit un exemple représentatif ; Henri de Gand la discute dans son *Quodlibet VI* (*questions 14 et 15*) daté de Noël 1281 ou Pâques 1282²¹. La question paraît mobiliser un cas fictif ou improbable : «*Si deux têtes apparaissent dans quelque monstre, faut-il en le baptisant lui donner deux noms ou un seul?*»²². Cependant Henri aborde ensuite

¹⁸ Au sujet du genre littéraire *Quodlibet* et de l'importance et des fonctions qu'il acquiert avec Henri de Gand : P. Porro, «*Doing Theology (and Philosophy) in the first Person: Henry of Ghent's Quodlibeta*», in C. Schabel, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, E.J. Brill, 2006, pp. 171-231.

¹⁹ Je crois qu'il est légitime de parler de «*casuistique*» théologique comme on parle de casuistique juridique. E. Marmursztejn a montré que cette technique héritée des pratiques des professeurs de droit est une forme de raisonnement habituelle et régulée en Faculté de théologie (voir note 17 *supra*). Dans son étude sur les *Quodlibets* d'Henri de Gand, P. Porro parle de «*case history*» pour signifier les occurrences singulières des ces raisonnements et de «*casuistry*» pour le qualifier en général (*op. cit.*, pp. 184 et 219-220).

²⁰ Le terme «*siamois*» n'apparaît pas. Ne disposant pas de mot pour référer aux jumeaux fusionnées, Henri parle d'être prodigieux («*monstrum*»).

²¹ Il ne s'agit pas d'exhiber ici des pratiques bizarres et marginales, dont quelques scolastiques isolées et décadents seraient les acteurs. Dans l'univers scolastique de la deuxième partie du xiii^e siècle, Henri de Gand n'est pas une exception, pas même un cas ; sa figure vaut plutôt comme exemple de pratiques et d'attitudes courantes. Les raisonnements «*à la limite*» sont typiques de la théologie, en particulier de la théologie scolastique. Même Thomas d'Aquin – qu'Etienne Gilson vénérât comme incarnation de la rationalité philosophique «*chrétienne*» – a consacré de longs développements à tester les confins de son anthropologie en discutant de la résurrection des chairs cannibalisées. Dans sa *Somme contre les Gentils IV, c. 81* (§5), il présente la doctrine de la résurrection des corps ; pour préciser sa doctrine, il détermine où ressuscite les chairs cannibalisées : dans leur corps d'origine ou dans le corps ressuscité du cannibale qui se les est assimilées ? Optant pour la première alternative, Thomas se demande alors comment pourrait ressusciter le corps du cannibale qui ne s'est nourri que de chair humaine et dont la matière corporelle est donc entièrement faite de cet aliment. Il répond que la semence des parents et un complément suppléé par la toute-puissance divine feront l'affaire, étant entendu qu'il faut rendre les chairs cannibalisées à leurs premiers possesseurs. Thomas ne s'arrête pourtant pas là ; il évoque le cas où les parents eux-mêmes furent des cannibales intégraux : la semence est alors, elle aussi, composée d'une matière corporelle spoliée à autrui. Dans ce cas, la semence ressuscite «*en celui qui en est né*» et Dieu supplée à la chair de celui qui a été mangé. Thomas décide en effet que toute matière corporelle «*ressuscitera dans celui à la perfection duquel elle contribuait le plus*». Logiquement, il signale donc que «*la côte d'Adam ressuscitera en Eve*».

²² *Utrum, si duo capita in monstro apparent, in baptizando debent ei imponi duo nomina, vel unum. Quodl. VI, q. 14*, ed. G.A. Wilson, p. 156.

la question dans plusieurs ordres de discours ; de la description banale et grotesque d'un homme dont une tête serait noire et grasse et l'autre blanche et émaciée on passe au cas médical des siamois et à la mention d'animaux dont le nombre de pattes est extraordinaire (pp. 159-161). La discussion entre ensuite de plain pied dans la sphère du réel. Henri invoque une expérience : « un jour on a vu »²³ un monstre à deux têtes dont l'une était morte de nombreuses années avant l'autre. Henri prend au sérieux ce témoignage ; ce qui est fictif, dit-il, est l'opinion opposée à la sienne en philosophie comme en théologie. Dans la seconde partie de la question, Henri quitte en effet la médecine pour circuler entre ces deux domaines et évaluer les anthropologies philosophiques. Le cas comporte un second aspect structurel remarquable : sa formulation suppose une narrativité dans laquelle se coule ensuite la discursivité du raisonnement. Aux événements que sont la conception de frères siamois, la naissance d'un enfant à deux têtes – car il s'agira alors d'un être humain –, puis le baptême correspondent les phases théoriques suivantes : médecine gynécologique et embryologie animal (pp. 157-161), anthropologie philosophique et théologique (pp. 162-166), théologie des mystères (baptême et résurrection des corps, p. 167).

Avant de parcourir ces phases, Henri traduit la question en termes théologiques – s'agit-il d'une seule personne (*persona*) ou de deux ? – et en termes philosophiques – y a-t-il là un seul principe vital ou âme (*anima*) ou bien deux ? Au départ de sa procédure d'évaluation, il assemble cependant les deux définitions en une, regardant la philosophie de son œil de théologien : l'âme ou le principe vital qui distingue un homme (ou une personne) d'un autre animal est l'âme intellective (le principe rationnel) qui est reçu de Dieu alors que le corps organisé procède de la génération naturelle. Le point de vue dominant de l'évaluateur et la nature de sa mission justifient une reconfiguration préalable des données à évaluer ; la description philosophique de l'âme humaine est inscrite dans un contexte théologique créationniste.

Le chapitre médical explique comment un accident produit des siamois lors de la fécondation de jumeaux. Le périmètre de pertinence du discours englobe tous les animaux. En zoologie, Henri défend le nouveau modèle cardiocentriste aristotélicien contre l'encéphalocentrisme de « certains médecins » ; il se positionne ainsi contre la tradition galénique et opère un choix entre systèmes concurrents²⁴.

²³ *Visum enim est quandoque monstrum habens capita duo [...] Quodl. VI, q. 14*, ed. G.A. Wilson, p. 164.

²⁴ [...] *contra opinionem quorundam medicorum. Ibid.*, p. 159. Il s'agit de la thèse encéphalocentriste d'Hippocrate continuée au moyen âge par la tradition galénique (Galien, Rome, 129-199) et la médecine arabe dès le ix^e siècle : le cœur est le siège des émotions, le cerveau est un centre de calculs où les données perceptives affluent et sont traitées. Le moyen âge latin hérite d'abord de cette tradition ; à Salerne, le moine Constantin l'Africain traduit des traités médicaux du grec et de l'arabe au xi^e siècle déjà, un siècle avant les traductions d'Aristote. Au sujet de la zoologie et de l'anthropologie médiévale : C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens (éds), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, 1999. Au sujet de l'antagonisme de ces deux modèles dans l'antiquité : M. Vegetti, « Il pensiero antico : nuove prospettive. Antropologia, ideologia e scienza nel cardiocentrismo di Aristotele », in M. Vegetti, G. Cambiano, G.A. Ferrari (éds), *Il pensiero antico : nuove prospettive*, Edizioni Sezione Culturale Migros Ticino, s.l., s.d. [1985], pp. 15-29. Sur Aristote en particulier : M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Milano, Il Saggiatore, 1987. Concernant la médecine arabe : M. Ullmann, *La médecine islamique*, Paris, PUF, 1995.

Pour déterminer si un animal possède deux âmes (c'est-à-dire deux systèmes sensitifs et nerveux), il faut savoir s'il a deux cœurs – lieu où se loge le système sensitif central – et non deux têtes. Henri n'exclut cependant pas que notre monstre à deux têtes ait deux cœurs également; il décrit au contraire une procédure de diagnostic avant de passer à l'évaluation de la philosophie.

L'anthropologie constitue en effet le volet philosophique de l'enquête: si notre monstre a deux cœurs – c'est-à-dire deux âmes sensitives – et qu'il est de nature humaine, y a-t-il là deux hommes ou un? Henri optera pour la dualité, se servant du *casus* pour éprouver et contester l'anthropologie philosophique des tenants de l'averroïsme («*tenentes de anima humana positionem Averrois*») ainsi que celle de Thomas d'Aquin («*illi qui dicunt quod in homine non est nisi unica forma substantialis*»).

La théorie de l'intellect du philosophe arabe Averroès (Ibn Rushd, Espagne, XII^e siècle) est transmise à la latinité vers 1220, grâce aux traductions de Michel Scot. Très célèbre et contestée dans les années 1260, elle affirme qu'il n'y a qu'un seul intellect pour toute l'espèce humaine et qu'il est «séparé» des individus humains. En tant que monde des contenus universels, la pensée est extrapolée hors de l'âme et séparée du corps; décentré²⁵, l'intellect n'appartient pas à l'individu humain, mais celui-ci y prend part lorsqu'une proposition vraie est pensée à partir des images et des sensations reçues par son système perceptif. Henri rejette cette position sans la discuter; elle n'est pas capable d'offrir une solution au problème du baptême des siamois, car elle exclut qu'il y ait des hommes. Il y a autant d'animaux que d'individus animés et dotés d'un système perceptif et il y a un intellect hétérogène à ce monde des êtres individués; il n'y a donc pas d'homme au sens où l'entend le théologien, car il n'y a pas d'individu pensant. Au mieux, le système d'Averroès permet de dire que la gémellité fusionnée assemble deux animaux. La lecture averroïste du traité *De l'âme* d'Aristote ne peut donc pas entrer dans les cadres de l'évaluateur, car elle évacue l'objet sur lequel la rencontre doit avoir lieu: l'homme. Le signe en est qu'elle n'aurait rien à dire sur le *casus* proposé.

La critique de Thomas d'Aquin, théologien mort en 1274 et déjà très célèbre en 1281, ressemble plus à une procédure d'évaluation. L'anthropologie de Thomas a été très tôt contestée en raison de ses conséquences théologiques. Elle est condamnée en 1286²⁶. Elle empruntait à Aristote une description bipolaire des choses composées. Toute substance matérielle procède intrinsèquement de l'union essentielle d'une matière et d'une forme; elle est caractérisée par autant

²⁵ J'emprunte ce terme à J. Jolivet, dans sa très claire introduction au problème: «Averroès et le décentrement du sujet», in *Le choc Averroès*, Paris, 10/18, 1991, pp. 161-170. Pour des raisons de commodité, cette description procède cependant d'un point de vue étranger à Averroès: chez lui, la pensée, universelle et nécessaire, n'est pas «extrapolée» ou «décentrée»; c'est au contraire l'individu contingent qui est extérieur au monde de la pensée et relégué dans le monde inférieur et changeant – «sublunaire» selon la cosmologie philosophique du péripatétisme et du néoplatonisme arabe.

²⁶ L'évêque Jean Peckham la condamne à Londres le 30 avril 1286 en s'attaquant à l'un de ses promoteur vivant: Richard Knapwell. Les controverses anti-thomistes ont cependant une portée beaucoup plus vaste. Dès 1277 l'anthropologie de Thomas d'Aquin est contestée et largement discutée dans les cercles universitaires. Pour entrer dans cette question par l'affaire des condamnations et des luttes anti-thomasiennes, il faut partir de A. Boureau, *Théologie, science et censure au xiii^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

d'actualité du côté de la forme que de potentialité du côté de la matière. L'homme était une telle substance selon Thomas : l'unité d'un principe potentiel ou matériel – le corps – à un principe formel ou d'actualité – l'âme. La matière corporelle était donc organisée et actualisée par une unique forme substantielle, l'âme intellectuelle assomant et résumant en elle toutes les fonctions inférieures (sensation, nutrition, locomotion, croissance, reproduction, structures organiques et vitales diverses)²⁷.

Cette thèse implique une articulation compliquée entre embryologie et théologie : une fois l'âme intellectuelle infusée par création, l'âme sensitive et nutritive déjà présente dans l'embryon disparaît, car la seule âme intellectuelle est forme du corps entier et point d'ancrage de toutes les fonctionnalités humaines et animales. On perçoit les difficultés que fait émerger le cas des siamois. Comme leur matière est continue, il n'y a qu'une seule âme, donc un seul homme. Cependant, les siamois sont manifestement dotés de deux systèmes perceptifs : deux paires d'yeux, deux cerveaux, deux cœurs, etc. L'âme intellectuelle unique pourrait donc recevoir des données perceptives contradictoires : l'un des deux corps fusionnés pourrait dormir et voir une réalité en rêve, alors que l'autre veillerait et verrait une autre réalité ou se raconterait ses propres rêves en simultané. Henri égrène d'autres difficultés, puis il évoque enfin la question de la séparation des siamois au moyen du scalpel théologique : ils peuvent être divisés lors de la résurrection (p. 167).

La solution adoptée par Henri de Gand consiste à dissocier le corps et l'âme que Thomas avait intrinsèquement unis. Son « dimorphisme » – plutôt que son dualisme – distingue une forme de corporéité, la forme du corps organique, de l'âme qui lui donne vie²⁸. Dans le cas des siamois, une forme de corporéité organise le continu de ces deux corps fusionnés, et deux âmes gèrent les deux centres perceptifs et intellectuels (p. 166-167). Intellection, perception et animation du corps sont trois fonctionnalités réunies dans une seule âme, mais cette âme est doublée dans le cas des siamois.

Pour finir, Henri pointe l'importance de son *casus* théologique : selon lui, il constitue un argument majeur en faveur de l'anthropologie dimorphiste, contre l'anthropologie uniciste²⁹. Comme l'a relevé Yan Thomas au sujet du *casus* en

²⁷ Au sujet de cette anthropologie : B.C. Bazán, « The human Soul: form and substance? Thomas Aquinas' Critique of eclectic Aristotelianism », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64, 1997, pp. 95-126. N.A. Luyten, (éd.), *L'anthropologie de Saint Thomas*, Fribourg, Editions Universitaires, 1974. S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e pensiero, 1965.

²⁸ Au sujet de l'anthropologie d'Henri de Gand : G. Fioravanti, « Forma ed esse in Enrico di Gande: preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, Serie 3, 5, 1975, pp. 985-1031. R. Macken, « Unité et dimorphisme de l'homme selon Henri de Gand », in B. d'Amore, A. Giordano (éds), *Teoria e prassi*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1979, pp. 177-182. G.A. Wilson, « Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286 », in G. Guldentops et C. Steel (éds), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven, Leuven University Press (« Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre » series 1 t.XXXI), 2003, pp. 261-276.

²⁹ *Et est mihi hoc argumentum magnum, quod in homine cum anima rationali oportet ponere aliquam aliam formam materialem, quae est quasi dispositio ad ipsam in materia. Quodl. VI, q. 14*, ed. G.A. Wilson. p. 167.

Faculté de droit³⁰, il ne s'agit pas de généraliser un cas – nous ne sommes pas tous comme des siamois – mais de stabiliser l'extraordinaire – les siamois sont aussi des êtres humains. Le cas extraordinaire n'est pas en dehors de l'ordinaire, il y est intégré pour manifester la régularité ordinaire de manière maximale. Dans les mains de l'expert théologien, il devient un outil pour évaluer un savoir ou une théorie ; celle-ci est soumise à un examen de laboratoire : on la teste en regardant comment elle réagit au problème posé par le *casus*. Cette première procédure peut être dite « externe » : on force le discours d'autrui à répondre à une question qui n'a pas été formulée dans son horizon théorique.

(2) Jeux de rétroactions et de reconfigurations : les trois jours du corps du Christ au tombeau

Dans la seconde procédure, que j'ai qualifiée d'« interne », le théologien importe des exigences théoriques dans son propre discours, pour en évaluer les différents composants. Ces exigences sont souvent d'ordre théologique, dictées par la science dominante. Cette seconde manière décrit des phénomènes d'auto-évaluation, mais elle intéresse aussi toute évaluation qui suppose l'assimilation ou du moins une prise en compte du discours à évaluer. Pour évaluer les discours philosophiques d'importation, il fallait les avoir assimilés. Pour voir leur potentiel dangereux ou leur intérêt, il fallait avoir appris à les connaître de l'intérieur, au cours de nombreuses années de lecture et d'apprentissage. La scolastique médiévale connaissait si bien son Aristote qu'elle discutait des mystères, de la création *ex nihilo* à la transsubstantiation eucharistique, dans les termes de la physique, de la métaphysique et de la logique aristotéliennes.

Comme ses collègues théologiens, Henri de Gand parlait la langue philosophique d'Aristote et alimentait sa théologie de matériaux aristotéliens. Tout à l'heure, on l'a rencontré en critique de l'anthropologie uniciste de Thomas d'Aquin. Durant sa longue carrière, de 1276 à 1292, Henri a aussi évalué et révisé sa propre anthropologie et les héritages aristotéliens qu'elle véhiculait³¹. Il a été encouragé dans cette voie par des menaces de censure³². Un *casus* fut à nouveau

³⁰ Y. Thomas, « L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue », in J.-C. Passeron, J. Revel (éds), *Penser par cas*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005, en l'occurrence pp. 71-73.

³¹ Principalement dans les questions suivantes : *Quodlibet* I, q. 3-5 (Noël 1276), *Quodlibet* II, q. 2-5 (Noël 1277), *Quodlibet* III, q. 5-8 (Pâques 1278 ou 1279), *Quodlibet* IV, q. 13 (Noël 1279 ou Pâques 1280), *Quodlibet* VI, q. 14 (Noël 1281 ou Pâques 1282), *Quodlibet* VII, q. 16 (Noël 1282), *Quodlibet* IX, q. 8 (Pâques 1286), *Quodlibet* X, q. 5-6 (Noël 1286), *Quodlibet* XIII, q. 4 (1289), *Quodlibet* XV, q. 4 et 11 (1291 ou Pâques 1292). Au sujet de cette construction complexe et par étapes successives : G.A. Wilson, *op. cit.* ; A. Boureau, *op. cit.* ; G.A. Wilson, *Henry of Ghent and René Descartes on the Unity of Man*, « Franziskanische Studien » 64 (1982), pp. 97-110 ; G.A. Wilson, *Henry of Ghent's Quodlibet III. A Response to Giles of Rome's Contra Gradus*, « Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference », 3 (1978), pp. 77-84 ; C. König-Pralong, « Corps, cadavre, matière. Autour de Gilles de Rome, Henri de Gand et Dietrich de Freiberg », *Quaestio 7: La materia*, 2007 [à paraître]. Et l'étude d'où il faut partir : G. Fioravanti, *op. cit.*

³² Un témoignage laissé par Henri de Gand dans le manuscrit d'une première version de son *Quodlibet X* disputé avant Noël 1286 narre un épisode parisien de 1277 (ed. R. Macken, p. 128, appareil critique). Henri de Gand fut alors convoqué par les autorités ecclésiastiques en charge de la politique universitaire, notamment par le légat du pape Simon de Brion qui le menaça et lui imposa de prendre clairement position contre la thèse uniciste autrefois promue par Thomas d'Aquin.

l'outil privilégié de ces auto-évaluations, qui débouchèrent sur une solution personnelle originale³³. Ce *casus* est le *triduum*, formule qui résume le complexe narratif signifiant les trois jours durant lesquels le corps du Christ a reposé au tombeau. Il était devenu paradigmatique dans l'université médiévale et avait peu à peu redessiné les contours et les figures du débat anthropologique. Le *triduum* pose la question du corps du Christ mort, en particulier qu'en est-il de l'identité ou non du corps vivant et mort du Christ ?³⁴

Au sujet du corps et du cadavre, les textes d'Aristote livraient une doctrine claire. Le traité *De l'âme* (II, 1) affirmait sans détour l'union indéfectible du corps à l'âme – comme de la matière, puissance informe, aux formes en acte. Une fois l'âme envolée, il n'y a plus de corps sinon par homonymie. Comme l'œil³⁵ ou le doigt³⁶, le corps³⁷ est actualisé et donc défini par sa fonction propre : voir pour l'œil et vivre pour le corps. Le corps est donc grevé d'une certaine postériorité par rapport à l'âme, car il n'est corps que par l'âme. Le mot « corps » prédiqué d'un organisme vivant et d'un cadavre est homonyme – ou « équivoque » en termes scolastiques : seul le nom est commun, la chose est absolument autre. Après la mort, il n'y a plus de corps et plus rien d'identique en substance³⁸.

Les scolastiques ont fait du *triduum* un lieu problématique qui légitimait une évaluation et des révisions de cette anthropologie. Durant les trois jours au tombeau, le corps du Christ devait avoir été un corps. Erigée en réquisit théologique, l'identité du corps mort et vivant du Christ contredit l'homonymie affirmée par Aristote. Le *casus* supposait à nouveau un récit : en l'occurrence un épisode narré dans les *Évangiles* – l'ensevelissement du corps du Christ –, qui est répété *ad libitum* au moyen du *Credo*. Le vrai corps du Christ est descendu aux enfers puis est ressuscité. Un récit ne suffit cependant pas à constituer un *casus*. Celui-ci résulte aussi d'une cristallisation théorique par importation d'exigence dogmatiques d'une part, par anticipation de conséquences pratiques – sociales et rituelles – d'autre part.

D'abord les théologiens reliaient les deux cas christologiques emblématiques que sont la transsubstantiation eucharistique et le *triduum* pour souligner les difficultés de la thèse aristotélicienne en christologie : à supposer que le corps mort soit autre chose que le corps autrefois vivant, en quoi se serait converti le pain s'il y avait eu des consécration eucharistiques durant le *triduum*, c'est-à-dire si un prêtre avait prononcé la formule « ceci est mon corps »³⁹. Ensuite on envisageait

³³ Dans une perspective thomaso-centrée, certains historiens y virent même une sorte d'excentricité : A. Maurer, *Henry of Ghent and the Unity of Man*, « *Mediaeval Studies* », 10 (1948), pp. 1-20, voir p. 19.

³⁴ Cet objet a été étudié en détail par A. Boureau, *Théologie, science et censure au xiii^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

³⁵ *De l'âme*, II, 1, 412b18 ss.

³⁶ *Métaphysique*, VII, 10, 1035b11 ss.

³⁷ *De l'interprétation*, 11, 21a21 ; *De l'âme*, II, 1, 412b18 ss ; *Métaphysique*, VII, 10, 1035b11 ss, VIII, 5, 1044b31 ss ; *Météorologiques*, IV, 12, 389b31.

³⁸ Thomas d'Aquin avait adopté cette solution anthropologique, avec des corrections marginales et *in extremis* dans le cas du corps du Christ au tombeau (notamment dans ses *Quodl. II, q. 1 et III, q. 2*).

³⁹ Daté de 1274-1276 ce texte de Gilles de Rome est à ma connaissance l'un des premiers témoignages écrits de cette procédure, qui y est présentée comme courante. Aegidius Romanus, *Theoremata de corpore Christi*. Prod. 47. Romae 1554/5. 36ra : *Et auia communiter ponitur. auod si auis sacrifi-*

les conséquences possibles de cette première opération de liaison et de la thèse aristotélicienne en général⁴⁰. Certaines condamnations ont même pointé les dangers sociaux de ces doctrines très techniques et apparemment sans contact avec la vie extra-universitaire. L'anthropologie du corps touche notamment au culte des reliques des saints : la notion même de relique suppose une continuité et une identité entre le cadavre et le corps autrefois vivant⁴¹. La thèse aristotélicienne contredisait ou menaçait l'efficacité sociale du culte des reliques et la preuve judiciaire par les cadavres qui saignent en présence de leurs assassins⁴².

De 1276 à 1291, Henri de Gand est passé d'une position de sympathisant pour la doctrine d'Aristote⁴³ à une solution personnelle⁴⁴, inventée au cours de son

casset in illo triduo, in quo fuit anima Christi a carne separata, fuisset sub sacramento caro mortua, et caro sine anima, hoc est quod maxime auget quaestionis difficultatem.

⁴⁰ Pour des raisons de commodité, je parle de « thèse aristotélicienne ». Dans la réalité institutionnelle et culturelle du temps, cette thèse était attribuée à Aristote mais aussi et surtout à Thomas d'Aquin et à ses partisans dominicains, que visaient les censures et auxquels s'opposait l'anthropologie des frères franciscains.

⁴¹ La censure de Londres promulguée par Peckham le 30 avril 1286 peut jouer le rôle d'exemple de cette double opération (Johannis Peckham, *Registrum epistolarum*, ed. T. Martin, London 1882-1885, t. 3, pp. 921-923. A ce sujet : Boureau, *op. cit.*). Elle égrène huit articles dits « hérétiques ». Le premier est une sorte d'en-tête générique, l'application exacte de la position anthropologique aristotélicienne au cas du corps du Christ *in triduo* : *Primus articulus est quod corpus Christi mortuum nullam habuit formam substantialem eandem quam habuit vivum*. L'article 2 précise la doctrine philosophique : celle-ci suppose l'introduction d'une nouvelle forme substantielle ; lorsque survient la mort, le corps n'étant plus animé, il cesse d'être corps ; il est aussitôt autre chose : un cadavre revêtu d'une nouvelle forme substantielle (en général, une forme de putréfaction). L'article 3 tire les conséquences théologiques relatives à l'eucharistie : d'éventuelles transsubstantiations eucharistiques opérées durant le *triduum* par les paroles « *hoc est corpus meum* » auraient changé le pain en cette autre chose et non en le corps du Christ. L'article 4 poursuit le test : par ailleurs, après la résurrection le pain serait converti en l'âme intellectuelle du Christ – et non en le simple corps du Christ –, puisque l'âme intellectuelle est la forme unique et immédiate du corps selon la position condamnée. L'article 6 mentionne le corps des saints. Il fait ainsi allusion à la pratique de l'adoration des reliques et inscrit également la problématique dans une réalité sociale plus vaste, en évoquant sourdement des conséquences pratiques. L'article 7 réaffirme l'autorité du pape et des Pères en ces matières. En forme de résumé et de marqueur idéologique, le dernier article indique clairement comment reconnaître une position hérétique en christologie. L'anthropologie uniciste, la solution aristotélicienne de Thomas, en est l'indice sûr et la cause : *Octavus est quod in homine est tantum una forma scilicet anima rationalis et nulla alia forma substantialis. Ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradicte*. Au sujet de l'adoration des reliques des saints chez Henri de Gand : J. Wirth, *Le cadavre et les vers selon Henri de Gand* (Quodlibet, X, 6), « Micrologus », 7 (1999), pp. 283-295.

⁴² A. Boureau, « La preuve par le cadavre qui saigne au xiii^e siècle. Entre expérience commune et savoir scolastique », *Micrologus*, 7, 1999, pp. 247-281. J.-J. Vocencensi, « Entre pensée savante et raison narrative : le clerc médiéval et le motif du « saignement accusateur » (ou *cruentatio*) », in D. Jacquart, D. James-Raoul, O. Soutet (éds), *Par les mots et les textes... Mélanges de langue, de littérature et d'histoire des sciences médiévales offerts à Claude Thomasset*, Paris, PUPS, 2005, pp. 833-857.

⁴³ Son *Quodlibet* I, q. 3 semble présenter une solution très proche de celle de Thomas d'Aquin, qui adhérerait à la thèse uniciste d'Aristote : il n'y a qu'une seule forme du corps – l'âme rationnelle ; une fois cette âme envolée, le cadavre n'a plus rien de commun avec le corps. L'identité du corps vivant et mort du Christ est une exception d'ordre surnaturel, pas un modèle : le corps du Christ demeure corps du Christ en vertu de la divinité qui y est présente (en vertu de son « union hypostatique » à la divinité). Henri se défendra ensuite d'avoir adopté une thèse anthropologique uniciste. Il dira l'avoir plus longuement exposée, car elle est plus difficile. En 1277 : Henricus de Gandavo, *Quodlibet* II, q. 2, ed. R. Wielockx, Leuven University Press, Leuven 1983 (« Henricus de Gandavo Opera Omnia », 6), p. 11 ;

évaluation de la thèse philosophique aristotélicienne. Il ne s'est cependant jamais rangé à l'opinion dominante, franciscaine, qui prenait le contre-pied radical de la thèse trop aristotélicienne de Thomas d'Aquin⁴⁵. Sa manière d'évaluation, plus différenciée, a donné lieu à une solution complexe. Chez lui, le cas du *triduum* acquiert peu à peu un statut paradigmatique et une fonction performante; il interagit en anthropologie de manière souple, sans réaliser une subsomption univoque de la philosophie à la théologie. La figure du Christ n'est ni une figure de subsomption ni une figure d'exception. Le Christ est un homme, mais il n'est pas un homme comme les autres. En 1277 déjà, un jeu de comparaisons tente de maintenir des différences en articulant des seuils de transition⁴⁶. Le cas du *triduum* est regardé comme un « labyrinthe »⁴⁷ problématique dans lequel les circulations ne cessent de découvrir de nouvelles voies de passage entre disciplines.

En 1286, la question est tranchée⁴⁸. En raison de la permanence du corps du Christ au tombeau, Henri confère au corps humain une certaine choseité qu'il refuse au corps des bêtes. Chez les bêtes, la matière première est immédiatement réalisée par la forme animée complète et parfaite. Le cadavre d'un chien n'a plus rien à voir avec le corps du chien autrefois vivant. Pour justifier rationnellement l'identité du corps mort et vivant du Christ, Henri réifie cependant le corps humain. Il introduit en l'homme, entre la matière et l'âme, une forme substantielle intermédiaire, la forme du mélange (*forma mixti*)⁴⁹ ou « chair » (*caro*), qui est

puis en 1286: Henricus de Gandavo, *Quodlibet IX*, 8, q. 2, ed. R. Macken, Leuven University Press, Leuven 1983 (« Henrici de Gandavo Opera Omnia », 13), pp. 169-170.

⁴⁴ La solution d'Henri est isolée, ni uniciste, ni pluraliste, mais dimorphiste. Henri est conscient de cette différence. Il l'a construite en contestant les thèses contemporaines (*nostris temporibus ortae*, *Quodl. IX*, q. 8, ed. R. Macken, pp. 156-157) et en se réclamant de traditions anciennes, principalement d'Augustin.

⁴⁵ Les franciscains défendaient presque tous une anthropologie pluraliste qui superposait les formes dans la substance humaine. Une forme d'organisation de la matière première, une forme de corporéité, une âme nutritive, une âme sensitive et une âme intellectuelle – lorsqu'il n'y en a pas plus – cohabitent dans un même homme, chacune dotée de son actualité propre. L'homme ressemble ainsi à une somme des créatures. Il est un microcosme récapitulant en lui le cosmos. Pour les années qui nous concernent, voir en particulier: Mattheus de Aquasparta, *Quaestiones de anima XIII*, ed. A.J. Gondras, Vrin, Paris 1961 (« Etudes de philosophie médiévale », 50) (en particulier, q. 3-6); Johannes Peckham, *Quodlibeta quatuor*, ed. G.J. Etzkorn / F. Delorme, Quaracchi, Grottaferrata 1989 (« Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi », 25) (en particulier, *Quodl. IV*, q. 1 et 11); Ricardus de Mediavilla, *Quaestio fratris Richardi de gradu formarum*, ed. Zavalloni; Rogerus Marston, *Quodlibeta quatuor*, ed. G.J. Etzkorn / I.C. Brady, Quaracchi, Grottaferrata 1994² [1968] (« Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi », 26) (en particulier, *Quodl. I*, q. 2; *Quodl. II*, q. 22; *Quodl. IV*, q. 9 et 11). Au sujet des anthropologies franciscaines: P. Mazzarella, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Napoli, Giannini (« I principii, 13 »), 1978.

⁴⁶ Henricus de Gandavo, *Quodlibet II*, q. 2, ed. Wielockx, p. 19: *Ut, sicut duae naturae, humana et divina uniantur in Christo in unitate personae alterius earum, et hoc substantiali unione, sic uniantur in homine duae naturae, anima rationalis et caro, in unitate personalis proprietatis [...]*.

⁴⁷ Henricus de Gandavo, *Quodlibet II*, q. 2, ed. Wielockx, p. 24.

⁴⁸ Dès le *Quodlibet IV*, q. 13 de 1279, Henri élabore une solution complexe nommée « dimorphisme » par l'historiographie du XX^e siècle. En 1286, elle est exposée dans deux longues questions: *Quodlibet IX*, q. 8 et X, q. 5.

⁴⁹ *Quodl. IX*, q. 8, ed. R. Macken, p. 172.

composée des parties homéomères du corps : os, muscles, nerfs, etc.⁵⁰ Dans l'unique cas de l'homme⁵¹, la chair préforme la matière première avant l'infusion de l'âme. Celle-ci est reçue de Dieu avec toutes ses fonctions : nutritive, sensitive et intellectuelle. Il y a donc deux formes substantielles en l'homme, et une seule chez les autres animaux. Lorsqu'un homme meurt, les deux formes humaines sont pourtant abolies : la forme de corporéité et l'âme. Le cadavre de l'homme est lui aussi hétérogène au corps vivant. Dans l'unique cas du Christ, la forme de corporéité demeure et garantit l'identité du corps vivant et du cadavre.

Cette articulation et cette différenciation de l'homme et du Christ constituent le point le plus intéressant. Qui n'a pas l'œil casuiste pourrait constater une disproportion entre les moyens engagés et le but recherché. Henri différencie tous les hommes des animaux pour sauver l'identité du corps mort et du cadavre dans le seul cas du Christ. Comme ses collègues théologiens, il disjoint l'anthropologie aristotélicienne de la zoologie pour la conformer aux standards chrétiens. Mais il complique aussi sa propre théorie anthropologique : il s'ingénie à y introduire une forme intermédiaire, inutile cependant dans le cas de l'homme. L'évaluation de l'anthropologie philosophique réalise en effet une intrication du surnaturel dans le naturel. La chair, forme naturelle qui est théorisée dans le discours rationnel de l'anthropologie, est maintenue surnaturellement dans l'unique cas du Christ⁵². Comme dans l'affaire des siamois, le cas extraordinaire n'est pas anormal ; il ne se situe pas hors du discours rationnel, mais il le travaille de l'intérieur. Comme les siamois, le Christ est un homme : il est un homme extraordinaire. Le cas du Christ manifeste la norme sans la résumer ou la représenter⁵³.

Chez Henri de Gand, l'évaluation du discours philosophique a articulé deux décrochages : le premier est zoo-anthropologique – l'homme n'est pas exactement comme les autres animaux⁵⁴ ; le second anthropo-christologique – le Christ n'est pas exactement comme les autres hommes. Les discours zoologique et anthropologique passent le test du *triduum*. Au départ, le dogme impose un consensus : le corps mort du Christ est identique à son corps vivant, *de jure et de facto* (*Quodlibet IX*, q. 8, ed. Macken, p. 154). Par delà l'imposition dogmatique, Henri discute et élabore sa théorie de manière différenciée. Dans une certaine mesure, la construction de sa théorie résulte de l'évaluation des thèses aristotéliciennes, dont elle était l'héritière plus ou moins consciente. L'anthropologie finale d'Henri est

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 187-188.

⁵¹ L'exception anthropologique justifie un départ méthodologique, comme le soulignera Henri avant Noël de la même année 1286. *Quodlibet X*, q. 5, ed. Macken, p. 87 :

⁵² *Quodl. IX*, q. 8, ed. R. Macken, p. 183.

⁵³ En s'autorisant d'Augustin (*Enarrationes in Psalmos*), Henri souligne le caractère extraordinaire de la chair du Christ qui n'a pas été corrompue durant le *triduum* : *Et sic, ut videtur, <Augustinus> innuit quod eum non sustinere corruptionem in carne privilegium eius fuit, licet mori per separationem animae ab illa carne ipsi cum aliis commune fuit*. Henricus de Gandavo, *Quodlibet X*, q. 5, ed. Macken, p. 88.

⁵⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet X*, q. 5, ed. Macken, p. 87 : *Ut sic in solo homine sit possibile esse plures formas substantiales perficientes unam potentiam materiae, quarum una naturalis est, alia vero supernaturalis [...]*, et pp. 130-131 : *Unde quaecumque rationes ex philosophia inducuntur contra pluralitatem formarum in homine, etsi ratione materiae habent veritatem in aliis ab homine, in homine nullo modo habent veritatem : non enim sunt simpliciter et universaliter verae*.

un reliquat de son évaluation de la philosophie d'Aristote et des critiques adressées à divers collègues théologiens. Par ses effets rétroactifs, l'évaluation recèle donc un pouvoir d'invention. La neutralité de l'évaluation est bien sûr impossible en amont : l'évaluateur transporte avec soi son outillage théorique, ses dogmes et ses valeurs. Mais elle l'est aussi en aval : l'outillage théorique, les dogmes et les valeurs de l'expert se trouvent modifiés au cours de l'évaluation.

Justification d'une méthode : le théologien dans sa chaire

Pour conclure, je ferai trois remarques relatives à la manière dont le théologien universitaire justifie l'évaluation et légitime sa position d'expert. Henri de Gand a abordé ces questions de manière consciente et méthodique dans sa *Somme de Questions ordinaires*, qui témoigne de son enseignement régulier. Les procédures d'évaluation qu'il applique aux savoirs philosophiques sont légitimées sur trois plans : (1) confronté aux prétentions des autres savants, le théologien se livre à une politique de dénigrement ; (2) il réaffirme le privilège du théologien et lui confère une compétence spéciale d'expert universel ; (3) il précise le champ de pertinence de son évaluation.

1. Dans la prose des théologiens scolastiques, le dénigrement des maîtres ès arts, qui enseignaient la philosophie, n'est pas rare⁵⁵. Dans son dixième *Quodlibet*, Henri de Gand va plus loin : il reproche à certains collègues théologiens de transposer à l'aveugle les principes des sciences inférieures en théologie⁵⁶. Il les traite d'inexpérimentés, alors que l'importation parcimonieuse de certains principes à l'exclusion d'autres suppose une intelligence subtile. Dans la *Somme*, il fustige par ailleurs la fatuité de certains hommes, en particulier de

⁵⁵ Même Thomas d'Aquin et Albert le Grand s'y sont livrés. En 1270, Thomas d'Aquin défie violemment le philosophe Siger de Brabant : *Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hec que scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare, sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat [...] De unitate intellectus contra Averroistas*, 5, §120. Différemment, Albert le Grand reproche aux professeurs de philosophie parisiens leur ignorance en philosophie. Ils les traite de « sophistes » (*De quindecim problematibus*, ed. B. Geyer, pp. 31, 34).

⁵⁶ Henri de Gand, *Quodlibet X*, q. 7, p. ed. R. Macken, p. 177. « De fait, la transposition de la génération sensible à la création est une fiction fautive et trompeuse. Il n'est en effet pas toujours possible d'appliquer à la création ce qui apparaît dans la réalité sensible. Comme le dit le Commentateur [de Boèce] au sujet De la double nature et unique personne du Christ : Nous pensons qu'il ne faut pas accepter en théologie toutes les vérités qui sont conçues en philosophie naturelle ou en mathématique, ni non plus aucune ; et donc la capacité de discerner les vérités communes aux deux domaines et propres à chacun d'eux, est le fait d'une intelligence fort subtile et fort experte. Nous abordons ce point à cause des novices qui, inexpérimentés, rendent communes des vérités propres à diverses facultés, ou propres des vérités communes. En vérité, il y a fort à craindre qu'à notre époque moderne, cela ne conduise beaucoup [de maîtres] à se tromper en théologie » *Et sic manuductio illius a sensibili generatione ad creationem deceptoriam est et falsa imaginatio. Non enim semper quae apparent in sensibilibus, applicari possunt ad creationem, secundum quod dicit Commentator super De duplici natura et una persona Christi : « Neque omnia neque nulla quae in naturalibus aut mathematicis intelliguntur, in theologicis accipienda sentimus, ideoque subtilissimae atque exercitatissimae intelligentiae est, communes utriusque et proprias singulorum rationes notare. Et hoc quidem propter imperitos qui diversarum facultatum rationes communicant proprias aut appropriant communes, tetigimus ». Re vera timendum est ne hoc moderno tempore multos cogat errare in theologia.*

maîtres instruits dans les sciences profanes ; il condamne leur prétention à lire l'écriture sainte sans être guidés par un docteur⁵⁷.

2. Avec cette dévalorisation des scientifiques inexpérimentés et profanes, le théologien Henri de Gand se promeut expert universel. Le début de la *Somme* (art. V-XIII) est voué à cette entreprise. Il s'agit de conférer une compétence spéciale au théologien universitaire. Henri le fait en lui attribuant une intelligence supérieure : au-dessus de la raison naturelle des philosophes⁵⁸ et de la foi elle-même⁵⁹ trône la raison spéciale du théologien. Dans cette optique, la théologie est bien une science rationnelle, mais infusée surnaturellement⁶⁰. Henri en souligne la rareté⁶¹ ; il insiste sur la qualité scientifique et la dignité du maître en théologie⁶². Le théologien jouit donc d'une position privilégiée dans l'ordre social, mais aussi sur le plan épistémologique : il n'est pas limité par les conditions terrestres humaines qui caractérisent la connaissance philosophique. J'ai tenté de montrer que cette raison théologique experte use de préférence du *casus* théologique pour circuler dans les autres savoirs et les tester. Cette pratique interdit bien sûr toute réciprocité : il est exclu qu'un motif philosophique interagisse en théologie⁶³.
3. « Toute autre science doit être certifiée et régulée par la certitude de la théologie, d'une certaine manière »⁶⁴. Henri précise la portée de ce « d'une certaine manière » dans un double objectif : ne pas subsumer toute science à la théologie de manière univoque tout en garantissant au théologien son rôle ultime de juge⁶⁵. Le critère pour délimiter le champ de pertinence de l'évaluation peut être qualifié de principe de « répercussion » (*redundatio*). Le théologien doit juger des principes d'une autre discipline lorsque ceux-ci ont des répercussions en théologie. Sinon il doit s'effacer. Ce principe suppose une hiérarchie des sciences et vaut également pour toute évaluation à un niveau inférieur. Par

⁵⁷ *Summa*, art. XIII, q. 8, ed. J. Badius, 97rG : *Summa ergo fatuitas est, maxime hominum in scientiis secularibus instructorum, quod ad nutum et sine doctore sacram scripturam per se praesumunt capere et intelligere.*

⁵⁸ *Summa*, art. VII, q. 1, ed. J. Badius, 48vE-F.

⁵⁹ *Summa*, art. XIII, q. 4, ed. J. Badius, 93rN : [...] *necessario requiritur illustratio aliqua superior illustratione fidei, quia hoc modo sciuntur non solum credendo, sed et credita intelligendo [...].*

⁶⁰ A ce sujet : M. Leone, « Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances in Henry of Ghent », *Quaestio* 5, 2005, pp. 513-526.

⁶¹ *Summa*, art. VII, q. 2, ed. J. Badius, 49v.

⁶² *Ibid.*, 49r-49v.

⁶³ *Summa*, art. VII, q. 13, ed. J. Badius, 62vR : *Ut si arguat aliquis quod natura non potest idem corporaliter reparare, ergo non potest fieri resurrectio mortuorum, male extendit principia vera philosophiae naturalis.*

⁶⁴ *Summa*, art. VII, q. 1, ed. J. Badius, 47v : [...] *certitudine eius omnis alia scientia debet certificari et regullari quodammodo [...].*

⁶⁵ *Summa*, art. VII, q. 6, ed. J. Badius, 56vY : *Ad sextum, quod huius scientiae non est noscere illa quae sunt aliarum scientiarum, quare neque iudicare, dicendum ad hoc quod sicut dupliciter est iudicare aliquid esse rectum [...].* Ensuite Henri légitime ce droit de jugement du théologien sur les autres disciplines.

exemple, le métaphysicien doit juger fautive cette proposition de la physique : « l'étant est immobile », car elle a des répercussions destructrices en métaphysique. Par contre, le métaphysicien n'a pas à réprouver cette autre proposition de la physique : « tous les corps se meuvent d'un même mouvement », car les objets dont elle traite n'entre pas en résonance avec les siens⁶⁶.

Cette méthodologie décrit les procédures de l'évaluation que j'ai qualifiée d'« externe ». Armé de sa science, porteur de ses valeurs, le théologien « juge » des autres sciences du haut de sa chaire. Cependant Henri ne décrit pas la procédure plus complexe présumée par cette expertise, c'est-à-dire l'enquête qui détermine au préalable quels sont les principes, les objets, la validité et les objectifs d'une science donnée. L'auto-évaluation ou évaluation « interne » à laquelle Henri soumet son anthropologie est de cet ordre. Elle est sans doute moins éloignée de ce que nous nommons aujourd'hui « évaluation ». L'outillage est tout aussi marqué idéologiquement que dans le premier type d'évaluation, mais la démarche paraît moins réductrice et plus accueillante à défaut de transparence, car la distance entre l'évaluateur et le savoir évalué varie et s'amenuise par moments. Au moyen d'un *casus* théologique, Henri circule, s'approche et s'éloigne successivement des objets importés de divers horizons et portés par son propre discours. Ce petit voyage médiéval prend donc fin avec une proposition qui se situe aux antipodes de la méthode historique : pour évaluer, il faut réduire la distance.

Université de Lausanne

⁶⁶ *Summa*, art. VII, q. 6, ed. J. Badius, 56vY-57rZ.