

LYDYA O.B.

Abélard sans Héloïse

« Lorsqu'on suit, en quittant Nantes, la route de Poitiers, on traverse, avant d'arriver à Clisson, un bourg formé d'une longue rue et qui se nomme le Pallet. Après les dernières maisons, on aperçoit à gauche au-dessus du chemin une église, remarquable seulement par sa simplicité et par la vétusté de quelques-unes de ses parties. Derrière cette église et sur une hauteur, des restes de murs épais, avec des vestiges de fossés, indiquent sous le lierre qui les couvre une ancienne et forte construction, et renferment maintenant un carré d'arbustes et de grandes herbes, cimetière abandonné où s'élève une vieille croix de pierre parmi les quelques modestes tombeaux. Ces ruines sont celles de la demeure des seigneurs du Pallet, détruite en 1420 (...). En 1079, Philippe 1er était roi des Français, et Hoël IV, duc de Bretagne, lorsque dans ce bourg et dans ce château, son domaine, un personnage noble, Bérenger, eut de sa femme Lucie un fils qu'il nomma Pierre. »

C'est par ces lignes, qu'aucun bourgeois du XVIII^e ou du XIX^e siècle ne renierait, que Charles de Rémusat ouvre en 1845 son *Abélard*. Si un doute subsiste quant au jour précis de sa naissance, nous savons qu'Abélard s'est éteint un 21 avril 1142, à Chalon-sur-Saône. Son histoire est donc celle d'un homme né anonyme et mort « plus célèbre que connu »¹. Célébrité qu'il doit aujourd'hui au rapprochement de son patronyme et du prénom de sa bien-aimée Héloïse, ce quasi épithète sans lequel on ne sait plus rien de l'enfant du Pallet.

C'est d'ailleurs au XIX^e siècle, alors que Charles de Rémusat écrit cet ouvrage d'ailleurs superbe, qu'un vif regain d'intérêt pour l'amour courtois rapatrie les restes d'Héloïse et d'Abélard vers le Père-Lachaise, ne laissant au Pallet que des éclats d'os. Rousseau avait, avec sa *Nouvelle Héloïse*, bien préparé la renaissance littéraire du couple, mais au fil du temps Héloïse prit quelque peu le dessus sur Abélard. Elle ne manque pas de qualités pour cela. Il semblerait en outre que leur correspondance soit un roman épistolaire dont elle est la principale auteure (il ne serait pas injuste que dorénavant il s'appela « Correspondance avec Abélard »). Mais pourquoi cet homme de petite noblesse, possiblement héritier de Daniel (qui fut assez proche de Matthias II, comte de Nantes), reçut-il les foudres successives de deux conciles (Soissons et Sens, 1121 et 1140) ? Pourquoi cet acharnement sur un homme qui, de prime lecture, ne présente aucune de ces aspérités sur lesquels se fixent ordinairement la censure ?

Dans son très beau *Héloïse et Abélard*, Gilson consacre un chapitre à ce qu'il appelle « le mystère Héloïse ». Je voudrais pour ma part m'intéresser à ce qu'il convient d'appeler les mystères abélardiens. Ce philosophe, qui connut presque toute sa vie la gloire, qui vécut sous le regard de ses contemporains hostiles ou entièrement acquis, est entouré de tant d'ombres, que par sa vie — sa romance avec Héloïse bien sûr, — mais aussi son œuvre, il figure parmi les auteurs ayant donné lieu aux plus savantes et aux plus folles théories. Et si l'aspect purement spéculaire attire les philosophes comme les pierres chaudes les couleuvres, nous l'assumerons pleinement. Il ne s'agit pas de « résoudre » Abélard, mais d'en faire danser les voiles. La vie d'Abélard est en effet si romanesque qu'elle parut toujours fantastique et parfois fantaisiste. Gilson s'est attaché à en démontrer la véracité ; torsadons : faisons comme si cette vie était une fiction, et voyons quelle herméneutique elle autorise.

Les trois marqueurs temporels que nous utiliserons, à savoir Augustin, Abélard et Descartes, auraient pu être avantageusement remplacés par Anselme, Thomas et Ockham ; nous avons toutefois choisi des figures incarnant des précurseurs et des torsadeurs, des philosophes ayant écrit au cœur de la tourmente plutôt que d'insignes témoins d'un moment de stabilité et de repos des énoncés philosophiques relatifs à la foi et la raison. Nous prions cependant le lecteur de nous excuser les erreurs, les approximations, les faux historiques peut-être, qui n'ont pas manqué de se glisser ici et là.

¹ Charles Rémusat, *Abélard*, Livre II.

Il y a au moins un point commun entre les cathares et Abélard : ils étaient de véritables christologues. Abélard était un formidable herméneute. Eux comme lui ne s'arrêtaient pas à l'exégèse, et dans le Nouveau Testament cherchaient l'expression la moins médiatisée de leur foi. La difficulté de cohérence du monisme chrétien est en effet parmi les choses les mieux connues : le monothéisme nous affirmant que Dieu est le Bien tandis que le monde est apparemment mauvais, la gnose s'est précipitée sur l'hypothèse d'une cosmogonie satanique. Car si, comme nous l'enseigne la Bible hébraïque, le monde est né de la volonté divine, d'où viendrait le mal ? Il fallut donc qu'il y eût deux divinités créatrices. Entre monisme et dithéisme, ce dernier est le plus *logique*. Logique, ou plutôt *rationnel* : c'est ce mot qui sera au centre de la pensée d'Abélard comme au centre du rejet cistercien, et les paradoxes apparents des Ecritures deviendront en quelque sorte ceux d'Abélard. D'où, acte : sa condamnation, puis son repentir.

Il est vrai qu'une fois remaniée de la main même d'Abélard, l'orthodoxie rafraîchie de son œuvre laisserait à penser qu'il en a sans doute recouvert les offenses. Pourtant, quand on parcourt le *corpus*, on retrouve assez aisément ces hérésies, et dans une formulation équivoque qui justifie assez bien la gêne qu'éprouvèrent ses accusateurs : on voit la faute, très distinctement, on peut planter son ongle sous la phrase qui pose problème, mais sitôt remise dans le texte elle se trouble et s'évanouit dans un paysage rassérénant. Prenons la Trinité : on sait quel écueil redoutable son aporie constitue, puisque il conviendrait de prononcer une oraison parvenant à démontrer la nature à la fois trine et une du Père, du Fils et du Saint Esprit. On succombe aussi facilement à l'hérésie trithéiste de Philopon et des damianistes, qu'à l'hérésie contraire, hérésie de Sabellius, où ne se distinguent plus les trois personnes de la Trinité. C'est un piège mortel. Plus qu'un paradoxe, plus qu'une contradiction, cette énigme a suscité l'ingéniosité des plus grands penseurs médiévaux. Pour Abélard, « (...) l'Esprit, quoique de même substance avec le Père et le Fils, d'où la Trinité est dite *homousios*, c'est-à-dire d'une seule substance, ne doit nullement être dit de la substance du Père ou du Fils à proprement parler, car pour cela il faut être engendré. »² Or, comme le souligne très justement Rémusat, c'est ajouter de la part d'Abélard « une difficulté nouvelle dans la Trinité que d'y insérer une distinction et une contradiction de plus. » On constate par ailleurs, quand on lit *l'Introduction à la théologie*, qu'Abélard est tenté d'installer un gradient entre le Père et le Fils :

« Posons Dieu le Père comme la puissance divine et Dieu le Fils comme la divine sagesse, et considérons que la sagesse est une certaine puissance... une certaine portion de la puissance divine qui est la toute-puissance. »

Il y fait allusion, il passe sa main dans le feu, mais... il ne peut pas y installer sa philosophie. L'hérésie d'Arius le guette : « Tu ne monteras pas par des degrés à mon autel. » (*Exod.* 20, 26)

Le concile de Sens, conduit par saint Bernard, condamnera Abélard sur plusieurs points, dont la contestation de l'exégèse affirmant que la toute-puissance appartient en propre au Père, et que celle-ci doit donc faire défaut au Fils comme au Saint Esprit. En fait, Abélard ne prétendait pas vraiment le contraire : il répète bien que le Père est confondu avec la toute-puissance, mais que le fils en possède quelque degré et le Saint-Esprit aucunement. Saint Bernard a donc raison de dire qu'Abélard introduit des degrés dans la Trinité, confondant Abélard d'hérésie d'Arius, mais il est faux d'accuser Abélard d'hérésie de Sabellius, car la Trinité n'est ainsi pas réduite à l'unité. Pourquoi alors Abélard crut-il bon de corriger ses écrits ?

C'est un fait que celui qu'on appelait le Rhinocéros s'est trouvé dompté. Abélard abdiqua à Cluny³ et ne chercha plus à se défendre. Cluny avait selon Gilson quelques raisons de défendre Abélard, quelques points communs, dont en premier lieu un aspect identitaire : l'abbaye de Cluny comme Abélard, c'est la noblesse dans le clergé, ce qui ulcérât Bernard de Clairvaux. Le choix de carrière d'Abélard était pourtant tout à fait conforme à une tradition du haut clergé issue de la

² *Introduction à la théologie*.

³ L'abbaye de Cluny, dont un ouvrage ne suffirait pas à décrire le rôle historique, avait aussi eu maille à partie avec Bernard de Clairvaux, peut-être pour des raisons analogues à Abélard, suggérait Gilson.

noblesse d'arme, mais le problème est alors politique : le Moyen-Âge n'est pas du tout uniformément croyant, le peuple se montrait même très réfractaire au monothéisme, Abélard venant lui-même d'une classe dont les rapports avec l'Eglise sont ambivalents quand ils ne sont pas de franche hostilité. Or, la philosophie d'Abélard est travaillée par le rapport entre croyance et obéissance : c'est le concile de Soisson qui décide de son anti-nominalisme ; c'est par irrévérence qu'il s'attaque aux universaux ; de la même manière qu'il obéit partiellement à son père en faisant la moitié du *curriculum* décidé, il n'accepte la majeure partie de sa vie que la moitié de la croyance qu'on lui impose. Il y eut toutefois pour Abélard une réconciliation avec les autorités dont ne bénéficia (ou trop tard) Socrate : sommé de formuler publiquement ses valeurs attiques, ce dernier ne revint sur aucun point de sa philosophie, refusa l'échappée belle, fut exécuté. Abélard, sans doute usé par cette vie de tortures, tombe en quelque sorte dans les bras de son bourreau Bernard quand celui-ci lui propose son pardon. Il en ressort un ouvrage, l'*Apologia seu confessio*, où Abélard y répète son orthodoxie. Il semble toutefois s'y offrir le luxe de ne pas compromettre ses thèses, seulement leur mésinterprétation. Mais ce n'est qu'une prudence supplémentaire : ne rien avouer qui pourrait se retourner contre lui. Nous penserions en effet, au contraire de Rémusat, qu'Abélard craignait moins de se contredire que d'avouer une hérésie : le XII^e siècle ne faisant guère de distinction entre erreur et crime. Ni comme le pensait Rémusat Abélard ne défendit ses idées jusqu'au bout, ni comme l'insinuait Thomasius il ne fit quelque révérence de façade pour s'en sortir ; Abélard, pourtant réputé acariâtre, était éreinté par ses combats et prêt à tout réfuter pour finir en paix. Or, pour ne pas être à nouveau pourchassé il devait désavouer la moindre hérésie. Il finit ses jours à Cluny puis à Saint-Marcel, à mi-chemin d'une marche qui le conduisait à Rome et pour laquelle il n'avait plus la santé nécessaire. Et si au début de sa vie, ses origines nobiliaires lui font dire « ce n'est point ma coutume de suivre l'usage, mais d'obéir à mon esprit. » (*Ep.* I, p.8), sa vie et sa philosophie n'en sont que plus marquées du sceau de la rémission.⁴ Sans doute est-ce pourquoi les rapports de l'obéissance et de la créance traversent les écrits d'Abélard en projetant partout des éclats de flèche. Qu'est-ce qui fait prendre le voile à un homme ? Les violences de la seigneurie. Qu'est-ce qui défroque un moine ? Que son clergé se comporte comme une seigneurie. A Saint-Gildas, en terre bretonne (l'actuelle Côte d'Armor), la seigneurie avait étendu sur le clergé un pouvoir si asymétrique, que l'abbaye lui était totalement annexée. Urbain III, qui est mort durant la jeune enfance d'Abélard, était entré en lutte frontale avec les sires et les quelques princes contrariant par leurs appétits les acquis de l'Eglise. Celle-ci va donc entrer en ingérence en aidant les princes à reprendre le dessus sur les sires. C'est alors que Bernard de Clairvaux entre en scène. Tandis que Louis VI s'était rapproché du pape (par l'entremise de Suger), Louis VII va au sujet du siège de Bourges rompre le dialogue avec la papauté, puis, prenant Vitry-le-François, y brûlera mille trois-cents âmes dans l'église... Or, celui qui deviendra saint Bernard fera l'entremetteur et ramènera Louis VII à de meilleurs sentiments. Abélard est donc contemporain d'un fragile réchauffement, d'une relative coopération entre seigneurie monastique et seigneurie châtelaine. Au XII^e siècle, l'Eglise est en effet largement complice de la seigneurie... tout en envisageant la féodalité comme un système qui lui est fermé, donc concurrent ou ennemi. Pour Abélard, le conflit clergé/chevalerie est à son

⁴ Pour exemple : À Saint-Médard, où il se trouvait en un régime de semi-captivité, le prieur fit clairement fléchir le "rhinocéros indompté" : lui enjoignant une plus grande modestie et de faire contre mauvaise fortune bon cœur, le prieur en vient à lui conseiller l'honnêteté et d'en donner l'exemple. Il provoque alors la colère d'Abélard : "L'honnêteté ! Qu'avez-vous donc à me tant prêcher, conseiller, vanter l'honnêteté ? Il y a bien des gens qui dissertent sur toutes les espèces d'honnêteté, et qui ne sauraient pas répondre à cette question : qu'est-ce que l'honnêteté ? _ Vous dites vrai, beaucoup de ceux qui veulent disserter sur les espèces de l'honnêteté ignorent entièrement ce que c'est ; et si dorénavant vous dites ou tentez quoi que ce soit qui déroge à l'honnêteté, vous nous trouverez sur votre chemin, et vous éprouverez que nous n'ignorons pas ce que c'est que l'honnêteté, à la façon dont nous poursuivons son contraire." Apeuré par cette menace, Abélard se trouvera en effet plus obéissant. Sa docilité sera d'ailleurs mise à l'épreuve quand, accusé de lèse-majesté sur un point d'histoire cléricale (où il avait d'ailleurs raison), il accepta toutes les concessions. En vain. L'acharnement continua, le conduisant à la fuite en Champagne, où il trouva quelque protection avant que son ancien monastère ne revendique ses droits sur lui. C'est finalement le politique qui le sortira d'affaire, puisqu'il se retirera en territoire de Troyes, construire "un oratoire de chaume et de roseaux qu'il dédia d'abord à la sainte Trinité." (Rémusat, *Abélard*, Livre Premier) Le Paraclet rapidement vit refluer l'auditoire d'Abélard, qui édifia presque un hameau de cabanes autour de l'oratoire. Mais la persécution reprit. Quel homme peut résister à un tel traitement ?

paroxysme, mais il avait pris une forme totalement diplomatique et stratégique. C'est vraisemblablement là, et pour quantités de commentateurs sérieux, l'explication de la philosophie abélardienne en même temps que son motif de censure aux yeux de l'autorité.

Un exemple : dans son *Ethica*, Abélard choisit de parler de cette femme allaitant son nourrisson transis de froid. Elle l'embrasse, mais, le réchauffant de toute l'affection de son sein... l'étouffe accidentellement. Abélard note qu'il n'y a pas péché puisqu'elle n'a pas consenti à un désir d'infanticide, mais l'évêque qui la jugera la condamnera durement. Abélard en conclut que les œuvres du péché sont plus impitoyablement sanctionnés que le péché lui-même, voire qu'ils se substituent au péché. A une époque où la mortalité infantile est critique au point de menacer la démographie, alors qu'il était important de se prémunir contre l'infanticide le criminel était bien comme le disait Schopenhauer la matière dans laquelle on châtie le crime. C'est donc pour Abélard dans le consentement, et non dans l'acte, que s'installe le péché :

« Il arrive même souvent que, voulant coucher avec une femme que nous savons mariée, charmés par sa beauté, aucunement néanmoins nous ne voudrions commettre l'adultère avec celle dont ne nous voudrions pas qu'elle fût mariée. »⁵

La tournure et la traduction sont alambiquées mais il faut y lire une nouvelle distinction entre le désir et l'acte : la femme mariée, la femme *malgré son alliance*, peut susciter un désir, ce n'est pas encore pécher puisque l'homme n'a pas consenti à ce désir. *A contrario*, même sans passer à l'acte, il y a un péché à convoiter les femmes mariées *parce qu'elles sont mariées*. Il faut manger parce qu'il faut obéir à sa faim. Mais consentir à sa gourmandise, s'en faire le complice, c'est pécher, car « est vice (...) ce qui nous rend prompts à pécher, c'est-à-dire nous incline à consentir à ce à qu'il ne convient ou de faire ou d'omettre de faire. C'est ce consentement que nous nommons proprement péché. »⁶ La question du péché en pensée et du péché en acte est délicate et perpétuellement d'actualité en théologie. Les Juifs ne condamnaient pas le péché en esprit, Jésus refuse de le distinguer de l'acte, le Nouveau Testament défend alterne les deux positions, si bien que l'orthodoxie est plutôt du côté d'Abélard, et les cathares plutôt favorables à une culpabilité double dans le péché (puisque'il est forcément prémédité par la pensée). C'est d'ailleurs quelques lignes plus loin que, voulant réfuter la défense des impénitents qui mettent sur le compte de la faiblesse de la chair leurs péchés (minimisant leur propre consentement), Abélard en vient précisément à affirmer l'antériorité nécessaire du consentement (donc du péché en esprit) sur l'acte. C'est là la signature d'Abélard : il est toujours orthodoxe et hétérodoxe à la fois. Comme le dit si bien Rémusat au sujet de sa condamnation à Soisson : « Le livre était dangereux peut-être, mais l'auteur innocent (...). » Il faut en conséquence, pour mesurer la portée philosophique d'Abélard, que la question « qu'est-ce que la philosophie d'Abélard ? » laisse place à *qu'est-ce que philosopher pour Abélard ?*

L'abélardisme est une philosophie de la strangulation, une philosophie coincée entre des hérésies contradictoires, étranglée, aussi, entre raison et foi, entre deux seigneuries, deux amours. Abélard se meut dans des interstices infranchissables. Un disciple d'Abélard rapporte que celui-ci aurait déclaré un jour qu' « il serait facile à quelqu'un de notre temps de composer sur l'art philosophique un livre qui ne serait inférieur à aucun écrit des anciens, (...) mais qu'il serait impossible, ou bien difficile, qu'il obtînt le rang et le crédit d'une autorité. Cela n'est réservé qu'aux anciens. »⁷ En conséquence, on ne répondra pas au moindre des mystères d'Abélard, si on ne peut pas satisfaire à cette question : que veut Abélard ? Qu'est-ce qui fait courir cet homme que l'autorité ecclésiastique fait inlassablement trébucher ?

Nous savons que Bernard de Clairvaux est l'ennemi juré, intime, politique et philosophique, d'Abélard. Une piste serait que sa philosophie réagisse aux *Textes Politiques* de son persécuteur. On

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Source : Johan.Saresb., *Métalogique* 1.III, c. IV.

ne peut en effet s'empêcher de noter l'opposition des thèses abélardiennes sur l'amour, à l'épée de Clairvaux. Celui-ci en effet voyait quelques avantages à cautionner la guerre de religion. En cela il est un réformateur de l'Eglise, celle-ci ne s'étant pas montrée très enthousiaste lors des pré-croisades. Abélard craignait sûrement les conversions par l'épée, et peut-être avait-il perçu très tôt que celles-ci, par le passé, avaient plutôt conduit les vainqueurs à adopter la religion et les mœurs des vaincus. Abélard, comme Anselme, comme toute une tradition philosophique voulait convaincre les Juifs et les païens par la raison, et non les convertir de force à la foi chrétienne. C'est ce geste que répétera encore Thomas d'Aquin dans sa *Somme contre les Gentils*. Mais la manière aura changée... La croisade d'Abélard est philosophique, lancée contre les Gentils qui réfutent la foi par la raison ; il veut les convaincre pour les vaincre, non les vaincre pour les convaincre. Si le croyant est convaincu par la foi, *quid* de l'incroyant et surtout de celui qui tel Averroès vit une autre foi ? Ceux-là doivent être convaincus par la raison. Son héritage philosophique est autant la disputation de Tortose que le troubadourisme. Il suffit d'observer son attitude à l'égard des Juifs : il est dans ses *Conférences* d'une bienveillance tout à fait extraordinaire pour l'époque. Il est vrai que le XII^e siècle est encore jusqu'en 1160 environ, celui de l'*hebraica veritas*. L'Ancien Testament n'est pas aussi fortement déprécié que par la suite, on s'intéresse à la judaïcité. Mais la théologie n'est pas la société. Les mouvements hérétiques étaient profondément antisémites. Les massacres de Juifs avaient commencé en France, s'étaient ensuite glissés en Allemagne. Les rares rescapés étaient ceux qui acceptaient, au désespoir, d'être baptisés. Mais dès son retour d'Italie, Henri IV autorisa ces convertis de force à retourner au judaïsme. Repentir qui trouva une vive opposition chez le pape Clément III. Abélard est contemporain de ces pogroms (déclenchés en 1095 par le pape Urbain II, qui prêcha à Clermont-Ferrand la première croisade) comme de la formidable accalmie, de près d'un demi-siècle, où Juifs et chrétiens semblent vivre ensemble avec sinon une belle, une réelle entente. Mais cet apaisement n'est à nouveau le fait que de la rivalité asymétrique États/Église, et dès que l'occasion s'en présentera, Eugène III prêchera une nouvelle croisade... avec à ses côtés un certain Bernard de Clairvaux. Lors des pré-croisades au XI^e siècle, qui jetèrent les moines comme les chevaliers dans une bataille idéologiquement assez confuse, le clergé n'était pas complètement certain d'y cerner son intérêt. Ce n'est qu'au XIII^e siècle que l'esprit des croisades donnera son unité à cet effort de guerre, car dès 1212 la cohésion politique est atteinte avec l'alliance des rois chrétiens contre les Musulmans. C'en sera donc fini des philosophes, des Ibn Saktar ou de la figure presque mahométane d'un Cid Campeador. Venaient les épées. Le temps des cathédrales convertira au culte les écoles comme les mosquées. Mais comment Clément III justifiait-il le baptême forcé dans sa validité théologique ? Une bulle d'Innocent III nous le rappelle :

« Assurément, il est contraire à la foi chrétienne que quelqu'un qui est de mauvaise volonté et s'y oppose totalement soit contraint d'adopter et d'observer le christianisme. Pour cette raison, d'aucuns font une distinction, qui est valide, entre ceux qui sont de mauvaise volonté et ceux qui sont contraints. C'est ainsi que celui qui est amené au christianisme par la violence, par la peur et la torture, et qui reçoit le sacrement du baptême afin d'éviter un dommage, celui-ci (de même que celui qui vient fictivement au baptême) reçoit bien l'empreinte du christianisme, et peut être forcé d'observer la foi chrétienne (...). Celui-là, toutefois, qui n'a jamais consenti, mais s'y est entièrement opposé, celui-là n'a reçu ni l'empreinte ni la fin du sacrement, car il est mieux d'objecter expressément que de manifester le moindre consentement. »

Or, comme celui qui s'y oppose est éliminé, il ne reste que les premiers. « Il est mieux d'objecter expressément que de manifester le moindre consentement » n'évoque-t-il pas derechef l'objection d'Abélard, pour qui l'acte n'est en rien la preuve du consentement à son désir propre ? La conversion forcée tombe d'une certaine manière sous le couperet du dixième commandement comme de l'*Ethique à Nicomaque* ! Or, Aristote miscible dans les Ecritures, c'est admettre *une identité de la foi et de la raison*. Voilà le véritable scandale.

Revenons au paradoxe trinitaire : dans l'*Introduction à la théologie*, Abélard écrit que « la religion chrétienne tient qu'il n'existe qu'un seul Dieu, (...) substance une ou essence absolument

imputable et simple, en qui ne peut être aucune partie ni rien qui ne soit elle-même, seule véritable unité en tout (...). Car en cette substance si simple, ou indivisible et pure, la foi confesse trois personnes en tout coégales et coéternelles, et qui ne diffèrent point numériquement, c'est-à-dire comme des choses numériquement diverses, mais seulement par la diversité des propriétés, une étant le père, une étant Dieu le fils, une étant Dieu esprit de Dieu, procèdent du Père et du Fils. » C'est pour Abélard le point de départ de son aventure : une telle proposition ne remplit pas selon lui le défi de la foi face à la raison. Ce qu'Abélard n'a possiblement pas vu, c'est que foi et raison se sont torsadées dans son dos ; ce que voulait peut-être empêcher Abélard, c'est justement cette torsade : de la raison vers la foi à la foi vers la raison. Bien qu'après son émasculature Abélard se muera en précurseur, passant de l'enseignement aux riches à l'enseignement aux pauvres, de la recherche de la gloire à la quête de Dieu, pour l'Eglise Abélard est un imposteur, il n'a aucune maîtrise en théologie, il est un philosophe et en somme : un Gentil. Bernard ne disait-il pas d'Abélard : « Cet homme sue tant qu'il peut pour faire de Platon un Chrétien, prouvant par là que lui-même n'est qu'un païen » ? Abélard s'inscrivait pourtant dans une pure tradition augustinienne, où la foi aspire la rationalité dans son anabase. De sorte, elles compagnonnent. Elles marchent côte-à-côte. La rationalité est impulsive, mais la foi est endurente. Leur différence, quoique sans localisation, est de nature. Elles sont liées dans une impureté fondamentale : *intellige ut credas, crede ut intelligas*. Le projet du *Sic et Non* ne visait rien d'autre que de surmonter les contradictions des saints. C'est d'ailleurs cet ouvrage qui inspirera la scolastique. Alors que craint-on d'un Abélard ?

Il fait peu de doute que l'Eglise redoutait en premier lieu que le chemin augustinien du manichéisme vers le catholicisme puisse être parcouru dans l'autre sens : *la raison qui a conduit Augustin à la foi pourrait dissoudre la foi dans la logique*. L'illogisme de la théodicée est depuis toujours la hantise de l'Eglise (le paradoxe étant que les philosophes médiévaux sont des logiciens imparables). Si « la contradiction apparente des Évangiles » dont parlait saint Augustin oppose raison/foi comme apparence/être, on peut dire comme au sujet du Concile de Soissons que les apparences sont contre l'Eglise. Mais, partant, on comprend ce qui oppose Norbert et Bernard, à Abélard : les modalités de l'autorité sur la croyance. Entre la vie militarisée de la vallée d'Absinthe bernardienne d'une milice jésuite tournée vers l'obéissance, et le Paraclet aux foules réunies par leur seul consentement, s'affichent et s'opposent presque malgré elles deux artères de la croyance. Le contenu doctrinal n'a que peu à faire avec le destin d'Abélard, mais la forme et les voies prises par sa piété. Abélard reproche aux théologiens de son temps d'annoncer leur discours sans le comprendre, au point de s'accuser de l'hérésie de Montanus, où « les prophètes auraient parlé dans l'extase, sans savoir ce qu'ils disaient.⁸ » La véritable accusation contre Abélard est donc de vouloir contrôler la foi par la raison. Et sur ce point, ces censeurs ont partiellement raison. Jean-Pierre Letort-Trégaro, dans son *Pierre Abélard*, écrira d'ailleurs qu'« (...) en enseignant la *Pagina Sacra* sans l'autorisation de son évêque, et en écrivant et divulguant un livre ayant trait à la foi sans l'assentiment de la hiérarchie, Pierre a nargué l'autorité et violé son vœu monacal d'obéissance. » Mais désormais que nous savons ce qui motivait Abélard, nous ne savons toujours pas comment il s'y prenait...

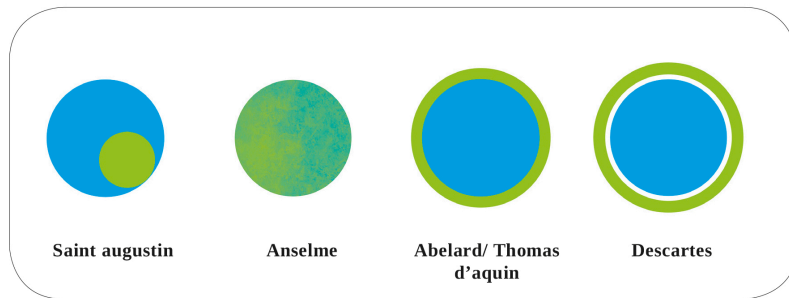
Au XII^e siècle la théologie, mode de gouvernement, avait perdue sa licence orientaliste, rendant le ménage de la raison et de la foi difficile. Avant Abélard⁹, si on opérait bien un *distinguo* entre foi et raison, c'était comme d'une localisation de la foi dans la raison, ou d'une modalité l'une à l'autre. Ce n'est qu'au XII^e siècle que la foi va sortir de la raison, puis avec la Renaissance la distinction devenir dichotomique. En fait, ce qu'invente le Moyen-Âge, c'est l'augmentation de cette vieille distinction de la foi et de la raison en une authentique *séparation*.

De là la difficulté pour Abélard de justifier sa démarche en citant Boèce : pour ce dernier la foi est une partie de la raison, alors que pour les censeurs d'Abélard la raison serait plutôt une partie de la foi, voire un stade inférieur qu'il faut surmonter. Abélard, lui, considère que la raison n'est

⁸ Introduction à la théologie.

⁹ Nous ne posons pas une causalité mais une datation.

pas un stade inférieur mais un stade *antérieur* ; il survient au moment précis où la représentation augustinienne de la foi et de la raison se tordsade à un degré sensible.



Ce n'est plus la foi qui est contenue dans la raison comme dans l'augustinisme, mais la raison dans la foi. Ce qui montre par ailleurs que quand on parle de la foi, on devrait prendre les précautions nécessaires à la manipulation d'une notion qui n'a fait que se déplacer en changeant de forme (ne serait-ce qu'en se gardant de faire des schémas...). L'effort philosophique pour trouver la foi change en conséquence de nature. Si bien que quand Rémusat nous indique que « le combat de l'autorité et de l'examen n'a pas commencé hier, et quoique la victoire ait décidément changé de côté, il n'est pas prêt de finir¹⁰ », d'autres ne pourront s'empêcher de penser qu'en réalité, l'examen de l'autorité est resté interdit : simplement l'examen a-t-il pris toute autorité. Quoiqu'il en soit, il persiste en outre une différence entre les scolastiques et Abélard, en ce que la science théologique utilisera précisément le syllogisme que réprouvait Abélard contre ces censeurs : lister les objections à la thèse, citer l'autorité scripturaire, puis réfuter les objections. Cela n'a rien d'abélardien. C'est même le contraire. Abélard cite les autorités, les laisse s'objecter entre elles, puis en fait une synthèse. Son *Sic et non* lui servait à faire son solfège. Il élaborait sa méthode.

La mort d'Abélard coïncide dit-on avec le passage du roman au gothique. Or, l'école romane, par opposition à la scolastique, était celle d'une équipollence de l'autorité et de l'enseignement, autrement dit de la foi et de la raison. L'autorité qui encercle la théologie pour en prévenir les débordements ne vivra pourtant que le temps d'harceler Abélard. Elle investira précocement avec la scolastique l'enceinte même de la doctrine pour la réguler, la canaliser, et lui faire emprunter des sillons sans cesse recreusés, rendre en un mot la doctrine mieux lisible, mais tournée vers ce seul objectif : la transcendance. Abélard a donc compris que quelque chose a disjoint la foi de la raison. Il y assiste. Tandis que lorsque Thomas d'Aquin entrera en philosophie, ce sera comme s'il en avait toujours été ainsi. Abélard, lui, voulait réconcilier foi et raison. Non comme deux opinions bien sûr, mais deux faces d'une même réalité. Nulle part depuis Platon on ne vit comme dans la *Theologia summi boni* le terme de « théologie » forcer davantage le rapprochement de ces deux mots sacrés — *theos, logos*. Le terme de théologie devait supplanter celui de *Pagina Sacra*, car elle portait en elle ce projet irréalisable de réconcilier ce qui s'écartait inexorablement.

Inexorablement — c'est pourtant par le langage que Pierre Abélard va tenter l'impossible. C'est en cela qu'il était reconnu comme un grand dialecticien : il cherchait la manière de traduire le langage de la foi en un langage de la raison. Platon a inventé la dialectique en voulant quitter le langage sophistique sans rejoindre le *mythos* ; Abélard lui, veut trouver le moyen de convertir le langage de la raison en celui de la foi. Il veut rendre sûr, positif, l'espace aveugle qui s'est ouvert entre raison et foi. Or, qu'est-ce que condamnent toujours les conciles chez Abélard ? Nullement ses conclusions, toujours des parties de sa démonstration. Abélard revient toujours à bon port, mais il ne s'interdit pas quelques détours. L'Eglise cependant prend ces chemins parallèles pour une provocation, ou pour un maquillage de ses véritables opinions. Elle se trompe. Abélard pensait que la dialectique servirait d'instruments de navigation, qu'elle permettrait à quiconque de rejoindre la foi. *C'est une scission de la direction et de l'itinéraire.*

¹⁰ Abélard, Livre premier.

Il est vrai qu'avec Anselme déjà, l'insuffisance de la raison face à la foi s'était transformée en un authentique défi philosophique. Mais il fallut en passer par Jean Scot Érigène pour que fût admissible la donnée épistémologique affirmant que la foi soit à la fois le moyen terme d'une histoire humaine, et dans ce moyen terme-même, le simple à-partir-de-quoi la raison apprend à connaître. La raison va plus loin que la foi car la raison donne et démêle le sens (des Écritures par exemple). Mais si la raison donne le sens, alors en ce sens, ou du moins en un certain sens, foi et raison se confondent originairement. Ainsi, un Abélard répétant apparemment le geste anselmien n'est que le reflet d'une autre apparence : Anselme répétant le schéma augustinien... La nécessité de la reprise, fondée sur l'impossibilité de cette reprise, et la possibilité parallèle d'une dé-preise, a facilité un renversement notable : tandis que jusqu'à Jean de Salisbury la foi est l'envoi de la connaissance rationnelle, avec Abélard c'est la raison qui *redevient* l'envoi de la foi.

C'est pourquoi son projet commence par ce subtil déplacement : le point de départ n'est plus la foi mais la théologie. Le *Sic et non* voulait apporter à ses contemporains le témoignage que l'autorité scripturaire n'est pas le bon point de départ de la philosophie. La raison en effet ne peut partir de contradictions, mais de postulats. Or, les postulats sont toujours reconnus seulement par la raison. Reconnus mais non nécessairement sus. Leur connaissance par la raison est toujours reconnaissance. En cela, Abélard est presque l'antithèse d'Alain de Lille et l'ancêtre immédiat de Nicolas d'Amiens, non tant par la solution proposée ou la méthode suivie, que par la consistance du problème posée par l'hypothèse d'un dialogue entre un Juif, un Chrétien et un Gentil, sans doute l'un des plus grands textes de la philosophie.

Cette expérience en pensée que constituent les *Conférences*, s'apparente d'abord à une distribution de rôles : le Juif sera celui qu'une loi guide vers une foi erronée, le philosophe celui qui sait remettre en question l'itinéraire, mais qui, ne cherchant pas la foi, tourne littéralement en rond dans la raison sans parvenir à la dépasser. Il y a enfin le chrétien. Mais pas n'importe lequel. Celui-là porte une absence : dans l'intimité de ce tête-à-tête, il n'est laissée aucune place à la foi du charbonnier, cette inclinaison pour l'« opinio » de la nourrice qui ne se transforme jamais en foi par « ratio » une fois l'individu adulte : « (...) en tous les humains se trouve naturellement inné un tel amour de ceux de leur propre race et de ceux avec lesquels ils furent élevés que, quoi qu'on dise contre leur foi, ils l'ont en horreur et, tournant la coutume en nature, quelque enseignement qu'ils aient reçu dans leur enfance, devenus adultes ils s'y tiennent obstinément. »¹¹ C'est le grand regret de son existence. Il le versifiera à son fils Astrabale : « Il est au monde tant de dogmes de foi / Que chacun agit selon la tradition de sa race / Personne enfin en ce domaine n'ose consulter la raison. » C'est pourquoi dès le début des *Conférences* il torsade dans la bouche du philosophe (donc païen) la formule que Paul adressait justement aux Grecs : « J'ai trouvé sots les juifs et insanes les chrétiens (...). » Du point de vue confessionnel c'est toujours l'autre qui est dans l'erreur. Voilà le postulat d'Abélard : quand on est égaré loin de la foi, quand on n'a que la raison, que faut-il chercher pour trouver son chemin vers la foi ? Abélard volontairement désactive la foi pour retrouver le chemin emprunté par les Pères vers la foi catholique.

« En quoi donc l'étude de la grammaire ou de la dialectique ou de tous autres arts peut-elle aider l'homme dans la recherche de sa propre béatitude ? Toutes restent bien loin au-dessous de cette cime, et aucune ne peut s'élever jusqu'à ces hauteurs, mais elles fournissent certaines sortes de locutions ou aident à connaître certaines propriétés des choses, procurant ainsi comme des degrés d'accès à ce qui est le plus haut de tout (...). »¹²

Ce passage pose clairement le problème : si la raison, bien menée, permet de s'élever graduellement, elle se heurte à ses propres limites si elle n'est pas comme aspirée par la foi. Mais d'un autre côté, évoquant la conversion massive des philosophes païens au christianisme (et pensant secrètement à l'échec de la conversion forcée des Juifs et des Musulmans), une habile propédeutique comme celle de Platon ou d'Aristote a aisément conduit à la foi chrétienne... C'est le principe d'autorité qui est explicitement, disons, modéré. De sorte que si les philosophes

¹¹ *Conférences*.

¹² *Idem*.

grecs de l'Antiquité furent ses maîtres, s'il fut si obsédé par leur image, c'est que sans la Révélation ils sont allés, de leur propre chef et guidés par leur seule raison, à des conclusions et à une éthique proches du judéo-christianisme. Il cherche donc dans la gentilité à percer l'énigme de ses hommes qui, dépouillés de la boussole de la Révélation, suivirent d'eux-mêmes un chemin vertueux. C'est ce secret que voulait percer Abélard : comment recréer les conditions de réflexivité qui conduisent à la foi ? L'enjeu est donc une définition de la loi naturelle, autrement dit d'une *éthique* :

« (...) il est avant tout souhaitable que nous nous efforcions autant que nous le pouvons (...) de définir la loi naturelle. Ce que nous ferons (...) de façon correcte et ordonnée si notre discussion porte sur le contenu complet de l'éthique (...) : en quoi le bien le plus haut de tous consiste-t-il et par quelle voie y parvient-on ? »¹³

C'est pourquoi quand Maurice de Gandillac est tenté de rapprocher l'éthique d'Abélard du pari de Pascal, j'en salue la pertinence, toutefois je crois que c'est plus délicat de cela. Pour Pascal, une vue vertueuse est une fin en soi : qu'importe que Dieu existe ou non, en faisant le pari qu'il existe, ou en faisant comme s'il existait, on gagne au minimum une vie de vertu. Pour Abélard son pari est qu'une vie vertueuse, menée par une éthique précise, conduira à la révélation de la foi. Ce n'est donc pas tout à fait un pari de Pascal quant aux garanties apportées, ni même quand aux aspirations. Plus encore, vouloir faire d'Abélard un chantre et un précurseur de la raison souveraine, c'est se tromper avec toute la pesanteur de la logique. Abélard n'avait qu'un objectif : la foi. Mais il est vrai qu'Abélard voyait en l'école d'Alexandrie l'avenir de la philosophie médiévale, où Dieu guide ses pécheurs par la raison, comme il le fit pour ces Gentils dont certains font figures, à tort ou à raison, de véritables prophètes chrétiens (ainsi Aristote). Abélard s'opposait donc aux vues de Tertullien : non, ce n'est pas par hasard que le platonisme est si proche du christianisme, c'est par l'usage de la raison *et* de quelque chose, quelque chose que la raison peut s'inventer et qui peut la suppléer. Une chose rationnellement concevable mais qui excède en même temps la raison, qui la surpasse : ce sera l'éthique.

Grandement légitimes étaient donc les craintes de l'Eglise : les thèses d'Abélard, par leur clair-obscur, se prêtent bien aux mauvaises lectures. Nous l'avons dit, l'Eglise est dès le XI^e siècle une seigneurie. Elle a des préoccupations policières. Il était donc important pour l'Eglise de maintenir ses troupes en rang en prévenant tout débordement, fût-il intellectuel. On peut même supposer que l'ambition personnelle des sires a laissé jusqu'aux archevêques (qui ont inventé à cette fin la paix et la trêve de Dieu) un goût détestable de l'individualisme. L'hérésie en premier lieu, qui touchait aussi bien les clercs que les ouailles, dénote d'une recherche d'alternative à l'Eglise catholique parmi le peuple, mais aussi un pouvoir épiscopal dont le fractionnement, le manque de centralisation, s'accompagne d'une tentation d'autonomie, y compris orthodoxe, de ses représentants locaux. La pensée monacale du XI^e était au contraire de la légende très temporelle et concrète : elle luttait activement contre les hérésies qui refusaient par exemple le mariage sacramentel. Il faut enfin dire que l'Eglise avait puisé une bonne partie de son foncier de l'abri qu'elle constituait contre les appétits des seigneurs : pour un comte, faire donation d'une terre à l'Eglise, c'était garantir qu'elle ne sera emportée par aucun rival. Quand Abélard voit le jour, Grégoire VII, en accord avec les princes et avec leur aide, s'ingénie en conséquence à faire régner l'ordre dans ses monastères. Cela peut aller jusqu'à dissoudre une province ecclésiastique ; aussi, condamner, même iniquement, un philosophe, ce n'est pas faire le mal : c'est châtier le crime en le prévenant.

Le secret de l'éthique d'Abélard demeure pourtant trouble. Notre intuition est que sa romance avec Héloïse l'ayant provisoirement détourné de l'étude et de l'enseignement de la foi, il vit dans l'amour un sentiment ambivalent qui peut aussi aisément élançer vers Dieu que l'effacer. Gilson a fait très justement remarquer que si l'absence de Dieu est aveuglante dans les lettres d'Héloïse, c'est que son obédience à elle se résume à Abélard. Abélard en retour n'a eu de cesse de répéter

¹³ *Idem.*

que seul l'amour du Christ nous fait obéir à Dieu ; jamais la crainte de Dieu ne nous fera aimer notre prochain. Par là, Abélard répète son credo : il existe un départ de la raison et un départ de la foi mais aucun départage.

On a possiblement toujours opéré une distinction entre la foi et la raison ; pourtant, le polythéisme de l'Empire Romain rendait impossible la dialectisation de la foi et de la raison. Pour le dire grossièrement, si pour Platon tout raisonnement était un acte de foi, pour un Romain toute foi avait ses raisons. Et si Abélard n'est ici qu'une date, ou un agent (avec toute l'ambiguïté que recouvre ce terme dans les sciences sociales), dans la rencontre des pays d'Oc et d'Oï, de la bourgeoisie et du vieux monde féodal, de la ville et de la campagne, de la philosophie et de la religion, s'il n'est enfin, il faut en convenir, que l'expression d'une courte simultanéité (lorsque le pays d'Oï, inexorablement se met à recouvrir le pays d'Oc), on n'a toutefois pas pour Abélard inventé le terme de « conceptualisme » dans un autre dessein que de le placer parmi les plus grandes figures de la philosophie. Mais cette manière dont Abélard touche au concept par son expertise inouïe de la langue, ressort presque exclusivement de sa perception de l'écart grandissant entre foi et raison, entre *l'incroyable et l'irréfutable*.

Il y a en effet quelque chose de scandaleux à affirmer que les philosophes ne cherchent pas la vérité... et pourtant, de Cicéron à Montaigne, on a répété inlassablement et sans hésitation que les philosophes ne croient pas toujours à leurs thèses. Platon écrivait déjà que la vérité n'est pas l'objet de notre quête. C'est, croyons-nous, que le philosophe sait qu'il avance en aveugle, et qu'il ne peut rechercher la vérité en tant que telle, puisqu'il ignore le visage de son objet (la vérité n'ayant peut-être pas même d'apparence). Il en cherche donc les coordonnées, et dans notre tradition, elles révèlent *la double-contrainte de l'incroyable et de l'irréfutable*. Ce en quoi philosophie et religion sont souvent jumelles. Simplement, les préceptes religieux étant indémontrables, ils appellent à les croire, absolument, tandis que les croyances philosophiques n'étant le plus souvent guère crédibles, elles nécessitent d'être parfaitement démontrées. C'est pourquoi encore Abélard aborde la philosophie par la question des universaux, qui doivent nous apparaître par nature comme l'objet philosophique par excellence, car il est *à la fois* peu crédible qu'ils désignent des choses, et impossible qu'ils ne soient que des mots. Leur dispute n'a donc rien de superficielle ou de risible : les universaux sont l'antichambre de la philosophie. Comme le dit si bien Bréhier, « le problème théologique, tel que e pose Abélard, dérive du même état d'esprit que le problème des universaux. L'enseignement dialectique finit par créer une certaine structure mentale, ou, si l'on aime mieux, par imposer une certaine manière de classer la réalité (...) ». Cela implique que se produise à un niveau ou à un autre, et à un degré sensible, le divorce de la foi et de la raison, de la croyance et de la créance, pour que soit rendue possible le travail philosophique. Plus généralement, pour qu'il y ait philosophie, il faut qu'il y ait dialectique de la raison et d'une autre chose, il faut donc à la raison un Autre, absolument, qu'elle puisse retrouver — quitte à rendre irréfutable une folie. Il y a philosophie chez Abélard parce qu'il y a séparation de la foi et de la raison et que l'autorité est du côté de la foi ; mais il y a aussi philosophie chez Bataille parce qu'il y a séparation de la raison d'une part, de la folie et de la foi d'autre part, et que l'autorité est du côté de la raison, de l'examen. Abélard pensait la foi depuis la raison, Bataille la raison depuis l'irrationalité d'un mysticisme confinant à la démence, mais tous les philosophes pensent à leur manière des écarts.

Départage de la raison et de la foi, donc, exactement comme il y aurait eu avec Pinel et selon Foucault, une scission de la raison et de la folie. Sans entrer dans la dispute qui opposait Foucault à Derrida (mais aussi à d'autres spécialistes comme Alexis Philonenko), on peut dire que, puisque Descartes pensait bien à partir¹⁴ de la scolastique, il n'était pas encore en mesure de penser la distinction claire, si j'ose dire, entre raison et folie. Toutefois, il en mesurait l'écart, quand bien même cet écart n'aurait que l'épaisseur d'une feuille de cigarette. Comme le disait Alquié, il y a

¹⁴ A l'encontre de, mais aussi tout contre elle : « On ne peut comprendre, écrivait Gilson, le cartésianisme sans le confronter continuellement avec cette scolastique qu'il dédaigne, mais au sein de laquelle il s'installe et dont, puisqu'il l'assimile, on peut bien dire qu'il se nourrit. »

une « expérience de la folie » dans le doute cartésien. C'est que cette expression accole presque génitalement folie et raison. Être un homme de verre n'est rien en comparaison du chamboulement de pouvoir rendre irréfutable cette folle affirmation : j'existe. Et c'est parce que l'existence emprunte la pensée, que cette pensée ne pouvait pas ne pas faire ménage avec la folie. La folie semble bien chez Descartes, relativement à la raison, un problème nouveau, mais il est encore indexé à la naturalisation de la séparation de la foi et de la raison.

Par une filiation explicite cette fois, revendiquée, nous savons encore que la *Nouvelle Héloïse* se voulait la réplique, cette fois non plus romanesque mais bel et bien romancée, de l'amour impossible, entre la violence des passions et la geôle froide de la raison. De même qu'Abélard voulait trouver l'impulsion qui lui ferait traverser l'abîme qui s'ouvrait entre raison et foi, la *Nouvelle Héloïse* voulait quitter le langage de la raison froide, du mariage arrangé, sans rejoindre celui des sentiments brûlants, fous, délirants. Entre folie et raison, raison et foi, le XVIII^e siècle demeure interdit : il penche. Une inclinaison, une pensée en italique, amphidromique, cherche du sens. Abélard comme Rousseau erraient dans un espace, celui baillé par le départage : de la raison et des sentiments pour Rousseau, de la raison et de la foi pour Abélard. Mieux : ces deux hommes exploraient cet espace, voulaient résoudre ces surfaces. Quand Abélard manipule la raison, il en fait nous l'avons dit quelque chose d'ambivalent, et jamais il ne parle le langage de la raison sans chercher celui de la foi, c'est d'ailleurs pour cela que la raison elle-même semble contradictoire chez lui, mais *cette unité cesse de faire difficulté dès que l'on comprend qu'Abélard emploie d'emblée le terme de « raison » en un double sens.*¹⁵

Nous reconnaissons en outre chez Abélard un geste socratique : repenser les conditions de la croyance (la mythologie) sans sombrer dans la sophistique, quitter le langage de la sophistique sans rejoindre celui de la mythification. Socrate accusé d'être un sophiste *et* de créer des Dieux nouveaux, Rousseau *paradoxal* entre vertu et sentiment, Artaud réputé génial *comme* fou, Abélard condamné pour des hérésies *contradictoires*... Ce dernier était tout le contraire d'un sophiste, mais il était aussi tout le contraire d'un moine, si bien qu'on l'accusait au fond d'être comme un sophiste qui est comme un moine : un imitateur, grand chef d'inculpation transhistorique.

Abélard tenait pour être sa mission de retrouver le chemin perdu qui conduit à la foi, les conditions de concrétion de la foi dans la raison. C'est pourquoi il n'est pas difficile enfin d'identifier ce qui motive Descartes dans ses *Méditations* s'agissant du projet d'une réforme, qui dès *l'Épître aux Méditations* justifie l'approche philosophique des questions de Dieu et de l'âme, « principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la Philosophie que de la Théologie », du fait que si le croyant sait par la foi, l'impie doit être convaincu par la raison. Mais, nuance-t-il aussitôt, ce genre d'opinion « est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique »¹⁶. Descartes fait en effet moins appelle à la force de notre raisonnement qu'à notre conscience de sa faiblesse. C'est la correction majeure qu'il apporte. Toutefois, il fait peu de doute qu'il espérait réussir là où Abélard, Thomas ou Anselme furent empêchés ; il voulait explorer la surface qui unit-désunit l'en bas rationnel à l'en-haut de la foi :

« Car, encore qu'on dise que la foi a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous les croyons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumière naturelle. D'autant qu'il faut distinguer entre la matière ou la chose à laquelle nous donnons notre créance et la raison formelle qui meut notre volonté à la donner, car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté et de l'évidence. Et, quant à la matière, personne n'a jamais nié qu'elle peut être obscure, voire l'obscurité même, car quand je juge que l'obscurité doit être ôtée de nos pensées pour leur pouvoir donner notre consentement sans aucun danger de faillir, c'est l'obscurité même qui me sert de matière pour former un jugement clair et distinct. Outre cela il faut remarquer que la clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté

¹⁵ « Or cette unité cesse de faire difficulté dès que l'on comprend que Rousseau emploie d'emblée le terme et la notion de "société" en un double sens. » Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*.

¹⁶ *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième.

peut être excitée à croire est de deux sortes ; l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine. »¹⁷

Comme chez Thomas, la foi ici nimbe et cerle la raison — Descartes précise d'ailleurs qu'il ne peut y avoir de bon chrétien qui ne *surajoute* à la raison la foi. Mais si Descartes pense à la preuve ontologique anselmienne, c'est sur le mode de la rupture : Anselme travaillait en effet, disait-il, *sans le filet scripturaire*. Au XI^e siècle, la raison était encore envisagée comme un guide crédible vers la connaissance de Dieu. Pour Anselme, il y a donc correspondance Ecritures-raison dans la foi, tandis que pour Thomas c'est la césure raison-foi qui devrait être indexée à l'autorité testamentaire, et tandis que ce dernier dira de la théologie qu'elle est une étude et la mystique un « mode d'inclinaison », Anselme semblait lui chalouper de l'une à l'autre et surajoute en quelque sorte le mysticisme à la théologie. Avec la preuve ontologique, la raison est chez Anselme installée dans la foi, imbibée d'elle, mais dans les Evangiles est palpable la difficulté de la foi : lorsque Moïse rivalisait avec les magiciens du pharaon, il ne mettait pas seulement en opposition miracles et magies, car entre l'illusion de la transformation et l'anomalie réelle, qui partageaient une même phénoménalité, *la foi était une modalité de la raison chez celui qui a le moins de raison d'obéir* au pharaon. Mais si dès Anselme se pose la question du dépassement de la raison vers la foi, et contrairement à Abélard, l'Abbé du Bec pensait que la raison pouvait conduire à la foi et son éthique, tandis que pour Abélard c'est une éthique le secret du dépassement de la raison vers la foi. Chez Anselme, la foi est comme larvée en l'intellect, ainsi qu'une chose qui aurait toujours été là, mais discrètement posée. Foi et raison sont presque indiscernables, comme l'une baignant dans l'autre ; chez Thomas elles seront séparées, et la raison en quelque sorte un noyau de la foi. La foi y joue le rôle de l'objectivité, en ce que Dieu serait au sens obvie l'objectif de la raison : il conduit le penseur à travers le dédale des hypothèses. Mais cette étincelle qui produisait l'illumination en se regardant elle-même, n'éclaire plus que son insuffisance à mettre en lumière cette zone obscure à l'intelligence qu'est la divinité. A la différence d'Anselme, chez Thomas (et c'est ce dont prendra acte Ockham) *la foi est sortie de la raison, l'a débordée et s'est séparée d'elle*.¹⁸

La nature même du *Monologion* — qui n'est d'ailleurs pas tant un monologue qu'un dialogue intérieur, une ipséité (et la définition même de la raison chez Socrate) — est en effet à considérer en soi : cette maturation intérieure pouvait-elle être « exposée » ? Chez Anselme la dialectique n'est en effet ni une solution miraculeuse, ni la vanité que dénonçait Pierre Damien ; elle est neutre, et cette neutralité montre *l'exsudation nécessaire de la foi hors de la raison*. Pour Anselme, le dedans mis dehors via la dialectique ne place par pour autant l'externalisé dans une position incorporable pour cet autre dedans qu'est autrui. C'est ce point que torsadera Abélard, pour qui on ne peut mettre dans la tête d'autrui ce qu'on a n'a pas compris soi-même, c'est-à-dire : sorti de sa propre cervelle, objectivé. D'une certaine manière, en se posant côte-à-côte, raison et foi, connaissance et mystique finirent par s'additionner dans le savoir. On le voit chez Hugues de Saint-Victor. De là à mon avis la vue biaisée d'un Godefroi de Saint-Victor cette fois à l'encontre d'Abélard, qui crût voir dans son œuvre une incursion de la raison dans la foi, alors qu'Abélard

¹⁷ *Idem*, Réponses aux secondes objections, 242, 243.

¹⁸ « La raison et la foi ne sont point deux choses opposées¹⁸ » *relativisera* Locke, pour qui la raison est seule raisonnante, la révélation passant par la raison pour atteindre la foi, une certitude valant mieux qu'une révélation au titre de la créance. Ainsi, là où la France cartésienne et pascalienne voyait peut-être dans la séparation de la foi et de la raison sans doute matière à protéger la théologie de la métaphysique, Leibniz y verra au contraire un grand danger : l'objectivation de la rationalité méprisant soudainement l'assentiment de la foi *ou* une dérive incontrôlable de la foi loin des cadres de la raison. Il ne se doutait peut-être pas qu'il aurait deux fois raison... Plus précisément et conséquemment, le XVIII^e sera, *Aufklärung der Aufklärung*, le lieu d'un changement de paradigme : la raison et la foi ne seront plus pensées sous la figure du contenant et du contenu, l'homme devenant tout entier foi (Jacobi disait bien que c'est par la croyance qu'on se sait posséder et être un corps), mais pouvant modifier lentement, par l'éducation puis l'enquête, cette foi jusqu'à ce qu'elle puisse commencer à s'appeler raison (sans jamais la posséder tout à fait). Pour la philosophie, acquérir la raison ne pourra donc que vouloir dire : changer cette foi qui nous habite en raison, donc faire perdre à la raison sa foi prétentieuse en elle-même, son dogmatisme, pour devenir ce qu'elle est. Ce sera le criticisme.

fomentait un *saut* de l'une à l'autre et avait le premier vu la séparation nouvelle de la foi et de la raison, de la *Pagina Sacra* et de la philosophie. Et si pour Augustin il faut, comme il le formulait si bien, avoir foi pour comprendre et non comprendre pour acquérir la foi, il est notable à mon avis que pour Abélard il faut comprendre pour trouver la foi de comprendre. En cela, Abélard est un sublime précurseur — Descartes n'affirmait-il pas qu'il faut comprendre pour avoir la foi ?

Ce que regrettera Descartes, ce que toute la tradition philosophique a vécu comme un remord dans la scolastique, est bien connu sous la locution *philosophia ancilla theologiae*, mais Descartes eut peut-être à l'esprit que c'est l'époque, et non l'école, qui était fautive. Maïmonide après tout procédait exactement comme saint Thomas, pour qui la rationalité est notre seule autonomie. Mais celle-ci devait être guidée par la foi, la Révélation — sans cela elle est aveugle. Pour Abélard, la raison doit en aveugle retrouver son chemin — sans cela elle n'est plus autonome. C'est donc parce qu'elle est débarrassée de son dogmatisme, que la raison devient autonome. Il est d'ailleurs fort possible que le précédent que constitua Abélard ne compta pas pour peu dans la perception probablement erronée qu'a eu un Bonaventure du message profond de son époque : en affirmant qu'il faille accorder une confiance aveugle à la raison, il n'était en effet fidèle ni à l'acuité d'Abélard, ni à la prudence de saint Thomas d'Aquin. Les efforts d'Abélard consistaient à tenter de rendre impossible un Duns Scot ou un d'Ockham, comme on dirait que Kant aurait pu lui-même déclarer qu'il essayait de rendre impossible Hegel. Cela passait sans doute par le refus de la voie empruntée par le thomisme, mais au bout du compte, l'ennemie jurée d'Abélard n'était pas l'Eglise... sinon la future église luthérienne.