

ROBERT GROSSETESTE ET LE MÉPRIS DU CORPS

Jean-Michel Counet
Université Catholique de Louvain

Introduction

La mutation du xx^e siècle et ses implications pour le rapport au corps

Comme le rappelle avec brio Michel Serres dans ses derniers livres¹, le xx^e siècle a été le témoin d'une mutation culturelle considérable dont nous sommes encore loin d'avoir pris toute la mesure. Cette mutation se décline en quatre points principaux :

1°) le nombre des paysans est passé de 70 % de la population vers 1900 à 1 % aujourd'hui, ce qui induit pour la population globale un rapport tout différent au territoire, à la nature. C'est un véritable changement d'être-au-monde dont il s'agit ;

2°) le monde était vide ; il est plein avec actuellement plus de 7,2 milliards d'habitants et bien évidemment ce n'est pas tant là un changement quantitatif que qualitatif. Cette masse humaine fait pression sur les flux économiques, les matières premières, l'espace encore disponible, le temps des activités humaines, etc. ;

3°) le rapport à l'information et au savoir s'est métamorphosé : aujourd'hui n'importe quel professeur traitant d'une matière quelconque se trouve devant un auditoire qui, par l'accès à internet, dispose déjà, pratiquement à la vitesse de l'éclair, de toute une panoplie de renseignements. C'est tout le monde de l'information, de l'enseignement, en particulier universitaire, tout le monde de l'éducation qui s'en trouve transformé ; la présomption d'incompétence que pouvait légitimement formuler tout professeur envers son public étudiant n'est plus du tout de mise. Les stratégies usuelles en matière d'éducation, de pédagogie sont en crise profonde, parce que le

¹ Michel SERRES, *Petite Poucette*, Paris, Éditions Le Pommier, 2012, et *ID.*, *Temps des crises*, Paris, Éditions Le Pommier, 2012.

paradigme qui les sous-tend est inadapté, mais il s'avère difficile de renoncer à des habitudes séculaires. La mutation induite par les nouvelles technologies est du niveau de celle apportée par la découverte de l'imprimerie, voire de celle du passage du paléolithique au néolithique ;

4°) enfin, et ceci nous concerne plus directement, l'allongement de la durée de la vie, la victoire sur beaucoup de maladies infectieuses et peut-être encore davantage la fin de la malédiction de la douleur avec la découverte des analgésiques, tout cela constitue un tournant anthropologique majeur, entraînant un rapport inédit à la vie, et au corps plus particulièrement. L'espérance de vie aujourd'hui est de plus de quatre-vingts ans pour quarante-cinq en moyenne au début du siècle. Un couple aujourd'hui peut escompter sans trop de risque de 60 à 65 ans de vie commune, ce qui en fait une aventure tout à fait différente de celle du XIX^e siècle où les époux pouvaient espérer une dizaine d'années de vie ensemble tout au plus. Sur dix malades que voyait un médecin avant la Première Guerre mondiale, trois au moins étaient syphilitiques et quatre tuberculeux, selon Michel Serres. C'est au lendemain de la Seconde Guerre mondiale qu'une médecine réellement efficace se met en place et que René Leriche a pu définir de manière significative la santé comme « le silence des organes ». Sentence tout à fait intéressante qui donne à penser qu'avant ce moment, « les organes parlaient et qu'ils parlaient essentiellement la langue de la douleur », à laquelle tout le monde, même les plus haut placés dans l'échelle sociale, étaient astreints. Louis XIV souffrit durant trente ans d'une fistule anale très douloureuse et durant toute sa vie, il connut des douleurs gastriques particulièrement fortes, pour ne pas parler de ses dents² qui lui causèrent bien du souci ; à 39 ans, en particulier, on lui ôta sans aucune anesthésie toutes les dents d'un côté de la mâchoire, en arrachant en même temps des morceaux de gencives et l'on désinfecta le tout au fer rouge, pour éviter tout risque de septicémie.

Dans les chambres à coucher, l'amour était fait tout habillé, dans le noir, pas tellement par pudibonderie, mais parce que les corps étaient la plupart du temps affaîsés, abîmés, bref peu appétissants à voir et les vêtements et autres accessoires étaient encore le meilleur moyen de dissimuler les outrages du temps telles ces fameuses fraises autour du cou que l'on voit sur les tableaux du Greco et de tant d'autres et qui servaient essentiellement à cacher les ganglions du cou tuméfiés ou éclatés à cause de la petite vérole.

Qu'elle soit religieuse ou laïque, toute morale traditionnelle se focalisait sur les exercices nécessaires pour faire pièce à la douleur, qui était omniprésente : famines, maladies, cruautés du monde. D'où la crise morale

² Voir Xavier RIAUD, « Une histoire dans l'histoire : les dents de Louis XIV (1638-1715) », in *La Revue de gériatrie*, 38, 2013, p. 41-46.

actuelle, puisque ce contexte essentiel de toutes les morales traditionnelles s'est complètement transformé.

Émergence de la nouvelle conception du corps dans les années soixante. Stigmatisation du rapport médiéval au corps et aux réalités terrestres

Dans les années soixante, les signes avant-coureurs de cette mutation étaient déjà bien perceptibles, en particulier sur le plan de l'efficacité médicale ; la douleur, la mort et les maladies infectieuses étaient en plein recul, la possibilité de maîtriser la fécondité humaine devenait réalité, un nouveau rapport au corps se mettait en place ; sur le plan théologique, c'était l'époque de l'optimisme du Concile Vatican II, le développement de la théologie des réalités terrestres. La vieille image médiévale du monde comme vallée de larmes, les condamnations fortes de la spiritualité à propos du corps (le corps malédiction, le corps prison, le corps tombeau, le corps fumier...) étaient regardées avec incompréhension sinon avec colère, et désolation, par les théologiens, comme des trahisons du vrai christianisme. Pourquoi un tel mépris du corps, un tel mépris du monde généralisé ? Pourquoi cette absence de prise en compte des joies terrestres, des vertus de la vie active, qui permettaient après tout la sanctification comme celles de la vie contemplative ? La vérité est que ces affirmations traditionnelles de la spiritualité commençaient sérieusement à choquer car elles ne correspondaient plus à la réalité, mais l'on n'avait pas encore suffisamment de recul historique pour se rendre compte de ce qu'avait impliqué au niveau de la mentalité commune le séculaire apprivoisement de la douleur par les générations antérieures et pour resituer ces condamnations du corps, du monde, du plaisir dans leur cadre anthropologique signifiant.

Un historien de la théologie comme Robert Bultot³, qui publia plusieurs travaux reconnus sur le mépris du monde, en particulier une thèse à Louvain sur ce thème, est tout à fait emblématique de cette nouvelle attitude critique des années soixante et soixante-dix à l'égard du Moyen Âge, présenté comme prônant un mépris du monde généralisé, dans une négation sans nuances de l'autonomie et de la valeur des réalités terrestres. Bultot soulignait clairement la nécessité de réagir en tant qu'historien de la spiritualité et en tant que théologien face à une vision trop noire des réalités terrestres dans le chef de nombreux théologiens médiévaux, en particulier avant le XIII^e siècle.

³ Voir R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde de S. Ambroise à la fin du XII^e siècle*, thèse inédite, Louvain, 1960 ; *id.*, *Christianisme et valeurs humaines*. A. La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III. 4. le XI^e siècle : 1. Pierre Damien, Louvain, Béatrice Nauwelaerts, 1963 ; *id.*, *Christianisme et valeurs humaines*. A. La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III. 4. Le XI^e siècle : 2. Jean de Fécamp, Herman Contact, Roger de Caen, Anselme de Canterbury, Louvain, Béatrice Nauwelaerts, 1964.

Les auteurs spirituels ne présentent pas seulement des affirmations d'ordre religieux. Ils expriment en des énoncés et des jugements de valeur leur perception de l'homme et du monde et leur réaction à leur égard. Ces énoncés et ces jugements portent souvent sur la nature des choses et relèvent par conséquent d'une philosophie. Cette philosophie peut être la métaphysique inhérente au christianisme, une philosophie appartenant au milieu culturel au sein duquel s'est élaborée la réflexion chrétienne, une philosophie nouvelle issue de l'expérience, d'un retour aux choses, ou une philosophie construite à partir de présupposés d'ordre religieux. Ici trois cas peuvent se présenter : le regard porté sur la réalité profane de l'homme et du monde peut découler soit d'une exégèse erronée de l'Écriture, sans influence extérieure, soit d'une interprétation de l'Écriture selon des catégories inadéquates importées du milieu culturel, soit d'une « synthèse » unilatéralement religieuse, constituée prématurément en l'absence d'un sens réel des valeurs profanes ; cette synthèse prématurée peut à son tour avoir plusieurs causes qui ne s'excluent pas nécessairement : a) une connaissance limitée, embryonnaire des réalités profanes dont la nature, la structure et le sens se dévoilent progressivement au cours de l'histoire ; b) un impérialisme religieux, option exigeant au départ le maximum pour Dieu, le minimum pour l'homme.

Voilà autant d'explications possibles de ces condamnations du corps, de la sexualité, des activités profanes, de la temporalité humaine. Et Bultot d'en appeler à un examen critique des thèses des auteurs spirituels du Moyen Âge afin d'en détecter le contexte de légitimation : d'où procèdent leurs affirmations sur le monde, le corps, la sexualité, les valeurs profanes ?

Chose curieuse, alors qu'il s'agit là d'une tâche très importante à accomplir par l'historien, le philosophe et le théologien, les historiens de la spiritualité ne se montrent pas intéressés, ne se sentent pas requis par elles. Nombre de théologiens n'adoptent une position critique envers les thèses du mépris du corps, du monde, des valeurs profanes, que si une affirmation radicale à ce niveau débouche sur une erreur ou une hérésie sur le plan dogmatique. Si le dogme comme tel n'est pas directement concerné, ils demeurent indifférents et pratiquent un « laisser faire, un laisser passer » qui n'est pas sans poser question. En effet, il n'est pas indifférent à un laïc, il ne devrait être indifférent à aucun chrétien qu'une spiritualité s'élabore dans le présent ou se soit élaborée dans le passé au détriment des valeurs profanes.

Il y va de la vérité du christianisme dont l'un des grands axes est tout de même d'insister sur l'importance de l'Incarnation. De plus, ajoutait Bultot, force est de constater que la modernité se caractérise par l'avènement progressif d'une société profane et laïque qui s'est souvent posée en réaction face à la théocratie médiévale. Il y a un vieux contentieux entre l'Église

médiévale et la société moderne ; il est clair que la condamnation souvent sans nuances du monde profane et de ses valeurs a lourdement contribué à faire grossir le contentieux ; il importe donc par-dessus tout de dissiper ce qui semble reposer sur un énorme malentendu perpétué depuis des siècles sur le rapport entre Dieu et le monde, entre l'Église et l'État.

Tout ceci date des années soixante et soixante-dix. Aujourd'hui, l'eau ayant coulé sous les ponts, la théologie des réalités terrestres n'est plus vraiment à l'ordre du jour dans de nombreux milieux fervents, et c'est regrettable. Il est vrai qu'une valorisation sans nuances des valeurs terrestres risque de n'être somme toute qu'une répétition naïve, parce que simplement inversée, de l'ancienne dépréciation générale et indifférenciée. Alors que ce qui caractérise la condition corporelle n'est ni le bien sans nuances ni le mal sans nuances, mais, à mon humble avis, une fondamentale ambiguïté ; il suffit de voir aujourd'hui le paradoxe grandissant entre, d'une part, la revendication de maîtriser son corps, revendication qui va jusqu'aux manifestations significatives que sont l'exhibition sur le web et la revendication en faveur de l'euthanasie ; je dispose de ma vie, de mon corps comme il me convient et quand il me convient ; et d'autre part, le nombre toujours croissant d'individus en proie à des addictions de toutes sortes : les corps deviennent de plus en plus dépendants de substances dangereuses, de conduites à risques et cette dépendance se manifeste de plus en plus tôt et de plus en plus vite. Ce paradoxe illustre à mon sens une des formes que prend actuellement et que va sans doute prendre davantage au cours des années qui viennent l'ambiguïté inhérente au corps, à la fois organe mais aussi obstacle à notre liberté.

Présentation rapide de Robert Grosseteste

Robert Grosseteste⁴ est né avant 1170 dans une famille de petite noblesse tombée dans la pauvreté. Comme son nom l'indique, elle est d'origine normande et sa présence en Angleterre remonte manifestement à l'invasion de Guillaume le Conquérant. Le jeune Robert fut mis aux études très tôt et conquiert le titre de Maître ès Arts. Il est fait mention de lui avec ce titre dans une charte écrite entre 1186 et 1189. Il enseigne à Oxford à la Faculté des Arts et à l'occasion de la grande suspension des cours de 1209-1214, il partit sans doute à Paris pour étudier la théologie. Revenu enseigner à Oxford en tant que maître régent en théologie lors de la réouverture de l'Université ou peu après, il en devint rapidement le chancelier.

⁴ Pour les renseignements biographiques, voir James Mc Evoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (2^e éd.), p. 3-48.

Jean-Michel Coqueret

En 1229 il fut sollicité pour enseigner la théologie aux frères mineurs. Le fait que ces derniers aient fait appel à lui alors qu'il ne manquait pas de franciscains éminents pour remplir cette tâche montre bien l'estime très haute dans laquelle on le tenait et son renom au sein de l'Université. Élu évêque de Lincoln en 1235 (diocèse dont dépend l'Université d'Oxford, le plus grand diocèse d'Angleterre), il cessa d'enseigner mais resta le responsable et le protecteur de l'Université. À ce titre il déplora l'évolution « parisienne » de la théologie à Oxford qui consistait à commenter, comme cela se faisait à Paris, les *Sentences* plutôt que l'Écriture Sainte. Cela allait à ses yeux anémier peu à peu la théologie que de la couper ainsi de sa source vivante, ce que l'histoire de cette discipline allait amplement confirmer. En 1253, il mourut et fut enterré dans sa cathédrale.

Robert Grosseteste était manifestement un esprit très original, dont l'influence a été profonde et féconde sur toute la vie intellectuelle anglaise du Moyen Âge et même de la période moderne. Parmi les aspects les plus novateurs de son travail intellectuel, on peut relever plus particulièrement les points suivants.

L'importance de la connaissance des langues anciennes

Grosseteste connaissait le grec et traduisit un certain nombre de textes importants comme l'*Éthique à Nicomaque* et une série de commentaires grecs de cette œuvre majeure d'Aristote, le corpus dionysien, des notices de la *Suda* (environ 80). Il mit sur pied un petit atelier de traduction de textes grecs qui développa une activité enviable. Il possédait également un texte de la *Bible* reprenant les mots hébreux correspondant au latin, de façon à pouvoir lire le texte sacré dans sa langue originelle, dont il avait assimilé les rudiments.

Son intérêt pour les sciences de la nature

Robert Grosseteste écrivit des traités de philosophie naturelle sur la lumière, l'arc-en-ciel, le soleil, les cieux, les comètes, les impressions des éléments, les marées, etc. Tout en étant influencées par Aristote, ces œuvres témoignent aussi d'autres ancrages doctrinaux importants comme le néoplatonisme.

Une vision mathématique de la nature

Les processus naturels peuvent et doivent être expliqués par les mathématiques et la géométrie en particulier. Dieu est *mensurator et numerator*. Cette présence des rapports mathématiques est étroitement liée comme nous allons le voir au rôle de la lumière dans la constitution du monde physique :

la lumière se propage selon des lois mathématiques et elle est à la base de tous les phénomènes corporels. Il n'est dès lors pas étonnant de retrouver les mathématiques partout dans la nature.

Grosseteste est une figure particulièrement intéressante concernant la question du mépris du corps car il incarne une transition entre la vieille mentalité « augustinienne » et la nouvelle marquée par l'essor de l'aristotélisme. Disons-le tout de suite, il n'est absolument pas un partisan du mépris du corps ; c'est tout le contraire. Je voudrais le montrer de trois points de vue différents, en abordant trois problématiques importantes où il prend des positions caractéristiques.

Sa conception de la lumière et de la corporéité

Grosseteste est surtout connu, outre son activité de traducteur et de commentateur – il commente la Physique d'Aristote, les *Seconds Analytiques* et tous le corpus dionysien à l'exception des Épîtres –, par sa théorie très particulière au sujet de la lumière. La lumière selon lui ne se propage pas, en toute rigueur de termes, mais engendre, avec une fécondité inépuisable et une vitesse infinie, des lumières-filles, des lumières dérivées attenantes à la source de départ, de sorte que, de proche en proche, la lumière gagne sans cesse des espaces toujours plus étendus et ce instantanément.

La lumière n'est pas une forme particulière de propagation ou de communication, elle est la propagation même, dont dérivent tous les autres modes de communication ou de transmission dans le monde matériel : si le son se propage dans l'air, si la chaleur se diffuse dans l'espace, c'est que ces réalités participent d'une certaine manière de la lumière et de sa fécondité paradigmatique ; si un être vivant se reproduit, c'est de nouveau parce que sous un certain mode, il participe de la générativité exemplaire de la lumière.

En fait la lumière est pour Grosseteste la forme de corporéité des substances matérielles, c'est-à-dire cette forme originelle qui confère à la matière première complètement indéterminée la tridimensionnalité dans l'espace ; autrement dit cette forme fait de la matière première un corps ; des formes ultérieures préciseront le type de corps en jeu (astre, feu, terre, eau ou air ou mélange), mais ces formes ultérieures ne feront que s'ajouter à la forme de la lumière et signifieront un écart, une chute, une perte par rapport à la noblesse originelle de la matière.

Concrètement cela signifie que la lumière représente l'état original, l'essence en quelque sorte de la corporéité ; en d'autres termes, tous les corps sont, à des degrés divers, de la lumière figée, pétrifiée, mais qui n'en

conservent pas moins, sous les scories des ajouts de la multiplicité et de la composition, quelque chose de leur nature première. Les corps célestes sont ainsi lumineux par essence et incorruptibles ; ils incarnent un degré particulièrement noble de corporéité ; ensuite viennent les quatre éléments : le feu garde encore un lien particulièrement fort avec la lumière, puisqu'il se propage aisément et est lumineux par lui-même ; l'air et l'eau ne sont plus lumineux par eux-mêmes, mais se laissent aisément traverser par la lumière : ils sont diaphanes. La terre enfin n'est même plus transparente : elle fait écran à la lumière, mais elle possède néanmoins en elle une certaine lumière captive, ce que montre, premièrement, la couleur des corps terreux : la couleur d'un corps en effet n'est pas autre chose que l'actualisation de la lumière interne au corps sous l'action d'une lumière incidente. Deuxièmement, le travail de l'homme qui est capable de libérer dans une certaine mesure la lumière interne des corps : à partir du sable, par exemple, l'homme est capable, par chauffage, de produire du verre, c'est-à-dire un matériau dont la composante lumineuse est beaucoup plus évidente, puisque le verre est plus brillant et plus transparent que le sable. L'homme a en particulier comme vocation de contribuer à la transfiguration de la matière, cette transfiguration consistant en fait à permettre dans la mesure du possible à la matière de réintégrer sa nature première.

Dans son *De Luce*, Grosseteste s'efforce de retracer les jalons essentiels de la création du monde : tout le monde matériel est issu d'une source de lumière ponctuelle, qui se propage dans l'espace avec une fécondité infinie ; si la source originelle possédait une extension dans l'espace, l'expansion se poursuivrait indéfiniment ; mais la source au départ est d'extension nulle et dès lors l'expansion doit tôt ou tard s'arrêter, donnant naissance à une sphère certes gigantesque mais finie. Cette sphère est faite de matière lumineuse particulièrement pure, qui ne peut cependant rayonner que vers l'intérieur, engendrant un mouvement de reflux vers le centre ; le centre devient ainsi un nouveau point lumineux renvoyant dans l'espace un nouveau flux lumineux donnant naissance à une deuxième sphère céleste, puis, le processus se reproduisant, à une troisième, une quatrième, etc. Après les sphères célestes, viennent les sphères des quatre éléments, moins nobles : ces quatre sphères constituent le monde terrestre avec ses différentes substances élémentaires ou composées. On est devant une version médiévale très intéressante du Big Bang, l'univers dans sa totalité étant issu d'un point lumineux, créé par le *Fiat Lux* divin.

Ajoutons à cela que la lumière physique n'est en fait que l'image de la véritable lumière, qui est la lumière intelligible, la lumière de l'esprit qui, au sens premier du terme, est Dieu. Et en Dieu nous trouvons cette fécon-

diré spirituelle infinie qui s'exprime dans la génération éternelle du Verbe, du Logos, lequel est « lumière née de la lumière » comme il est dit dans le Credo. Cela signifie que la propagation de proche en proche de la lumière physique par générations successives est l'image du reflet du mystère trinitaire qui se manifeste ainsi pour qui sait le discerner d'une façon particulièrement lumineuse dans la nature.

Pour notre propos, retenons donc cette idée-force que tout corps terrestre, tout mélange des éléments – cela vaut en particulier pour le corps humain – est en fait une contraction plus ou moins radicale de lumière, mais que cette nature lumineuse originelle n'en persiste pas moins dans la contraction. Le corps est donc doté d'une indéniable noblesse même s'il ne possède plus que virtuellement sa perfection lumineuse originelle.

Le soin que l'âme a du corps

Grosseteste a comme références fondamentales dans le domaine de la psychologie les *De Anima* d'Aristote et d'Avicenne et les conceptions augustinienes. En fait le *De Anima* d'Aristote est lu à la lumière de la doctrine avicennienne qui en dénature dans une certaine mesure la véritable portée, puisque chez Avicenne l'âme se saisit directement elle-même indépendamment du corps et c'est là un thème qui n'a rien d'aristotélicien, mais qui séduisait beaucoup les Latins à cause du rapprochement possible avec Augustin. Il faudra du temps pour que les théologiens latins se rendent compte que le véritable aristotélisme ne se trouve pas du côté de l'interprétation avicennienne ; et Averroès, connu plus tardivement, jouera là un rôle majeur.

En dépit de ses affinités avec les positions d'Augustin et d'Avicenne, Grosseteste utilise avec prédilection, quand il s'agit de parler de l'âme, le registre de la vie. Parler de l'âme seule risque de conduire en fait à une perspective dualiste, où l'âme est considérée indépendamment du corps qu'elle anime, et de donner à penser que l'âme peut subsister seule en l'absence de celui-ci. Parler de vie, c'est adopter un point de vue plus unitaire car l'âme qui donne la vie et le corps qui la reçoit sont tous deux concernés. Ce n'est guère là qu'une différence d'accent, mais Grosseteste y est sensible et cela traduit manifestement son souci de considérer ensemble l'âme et le corps dans sa considération de l'être humain.

L'âme aime son corps ; elle ne demande qu'une chose : le vivifier, le mettre en mouvement, en prendre soin⁵. Il n'y a que la détérioration organique

⁵ Sur cette thématique, voir Richard C. DALES, « Robert Grosseteste on the soul's care for the body », in *Robert Grosseteste: New Perspectives on his thought and scholarship*, éd. James Mc Evoy, Turnhout, Brepols, 1995 (Instrumenta Patristica XXVII), p. 313-319.

du corps qui peut amener l'âme à s'en séparer, mais c'est toujours à contrecœur. Une fois la séparation effectuée, l'âme persiste à désirer être réunie à nouveau à ce corps qui lui avait été donné en partage. Tant qu'un corps est en bonne santé, et dispose d'un sang abondant et sain, l'âme y adhère avec une force telle qu'aucune créature n'est capable de les séparer. Seule la puissance de Dieu est capable de séparer une âme de son corps encore en bonne santé.

Pour Grosseteste, dans sa *Passion*, le Christ n'est pas mort à cause de ses blessures ou de l'épuisement de son corps ; sinon il aurait été incapable de crier comme il l'a fait d'une voix forte : « Entre tes mains je remets mon esprit ». Que la mort n'ait pas été naturelle est encore attesté par le fait que son côté transpercé laisse jaillir du sang en abondance, ce qui n'aurait pas été le cas pour un cadavre normal. Le Christ meurt alors que son corps est encore en bonne santé, en dépit des blessures relativement superficielles dues aux clous, parce qu'il sépare volontairement, en tant que Dieu, son âme de son corps. « Ma vie, j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre. Tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père. », comme l'exprime l'Évangile selon saint Jean. Cette mort est un fait totalement *sui generis*, une sorte d'extase due à l'amour, et qui n'aurait pas pu advenir sous cette forme si le Christ n'avait été qu'un homme ; le centurion qui assiste à cette mort et entend ce cri puissant se doute d'ailleurs du caractère tout à fait exceptionnel de cette mort, puisqu'il s'exclame : « Vraiment cet homme était fils de Dieu. »

Là encore, on ne peut parler de quelque mépris du corps que ce soit, mais au contraire d'une valorisation explicite et appuyée du corps comme partenaire de l'activité de l'âme.

Les différentes facultés de l'âme

Grosseteste a en outre accordé un grand crédit à un traité anonyme, le *De Spiritu et Anima*⁶, composé de pièces et de morceaux divers, en particulier de textes philosophiques et de textes médicaux, rassemblés manifestement en un milieu cistercien, au profit d'une psychologie de l'activité contemplative. Alcher de Clairvaux a joué, semble-t-il, un rôle majeur dans la confection de ce traité. Grosseteste utilise en particulier ce traité pour énumérer les différentes facultés de l'âme humaine⁷.

⁶ Sur le *De Spiritu et Anima*, voir Gaetano RACITI, « L'autore del *De spiritu et anima* », in *Rivista di Filosofia neoscholastica*, 53, 1961, p. 385-401 ; Leo NORPOTH, *Der pseudo-augustinische Traktat De Spiritu et Anima*, Köln, Bochum, 1971. Voir également la note que j'ai rédigée à ce propos dans NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures-De Coniecturis*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 190-191.

⁷ Nous suivons sur ce point James Mc Evoy, « Robert Grosseteste's Theory of Human Nature

Pour nous limiter aux facultés rationnelles, Grosseteste en distingue trois : la *ratio*, l'*intellectus* et l'*intelligentia*.

La *ratio* travaille sur les données issues du sensible ; elle saisit par abstraction les formes subsistant dans la matière et les considère isolément de leur support ontologique matériel. L'*intellectus* est la faculté des principes : les premiers principes ne sont pas saisis au terme d'une démonstration, mais intuitivement, par la seule saisie des termes qui les composent. Mais l'*intellectus* est aussi la faculté qui saisit les formes finies séparées de la matière, les anges ou les intelligences cosmiques, pour parler en langage aristotélicien. Le premier rôle de l'*intellectus* reprend la doctrine aristotélicienne du *noûs* ; mais le deuxième n'est pas du tout aristotélicien mais alchérien. C'est dans le *De Spiritu et Anima* précité que nous rencontrons cette idée d'un intellect saisissant les substances immatérielles créées, c'est-à-dire les êtres créés séparés de toute matière.

Enfin l'*intelligentia* est capable de saisir l'essence divine elle-même, lorsqu'elle est bien entendu illuminée par la grâce à cette fin. Cette faculté, la faculté suprême de l'esprit, est capable de saisir les irradiations de l'essence divine et de la voir intuitivement sans l'aide d'aucun phantasme ou d'aucune connaissance sensible. L'intelligence est une faculté qu'Aristote, selon Proclus, a complètement oubliée. Il en est resté à la *ratio* et à l'*intellectus*. C'est Platon qui est le grand champion de cette faculté qui relie d'une façon constitutive l'homme au divin.

Cette *intelligentia* est, dans notre condition actuelle, entravée par le corps ; plus l'âme humaine est dégagée de la matière, plus elle est active et sensible. Cette pointe de l'esprit n'est pas seulement une faculté cognitive ; elle est indissociablement mémoire, intelligence, volonté au sens augustinien du terme. On sait l'importance de ce thème de la *mens* comme image de Dieu chez l'évêque d'Hippone : l'âme humaine en son sommet est un index perpétuellement tendu vers elle-même et vers Dieu ; elle est en permanence souvenir d'elle-même, compréhension d'elle-même et amour d'elle-même et par le fait même mémoire de Dieu, intelligence de Dieu et amour de Dieu. Quels que soient les objets multiples et successifs qui occupent l'attention principale (la *cogitatio*), cette ouverture à soi-même et à Dieu ne s'en perpétue pas moins, même si l'individu n'en sent rien, telle une rivière souterraine qui n'en continue pas moins de couler, bien qu'on ne perçoive rien d'elle à la surface.

Cette intelligence n'est donc pas une faculté uniquement cognitive ; elle est aussi pleinement affective ; lorsque l'être humain a pleinement déve-

with the Text of his conference *Ecclesia Sancta Celebrat* », in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 47, 1980, p. 131-187. Repris dans James Mc Evoy, *Robert Grosseteste, Exegete and Philosopher*, Aldershot, Ashgate, 1994 (Variorum Collected Studies, CS 446).

loppé les vertus civiles et les vertus spéculatives sous la mouvance de la foi, lorsque ses facultés ne sont plus tendues que vers un seul but : voir Dieu, les facultés inférieures font silence et l'homme, élevé au-dessus de toutes les créatures, est en attente, dans la ténèbre, de la manifestation décisive du Bien-Aimé, où l'intelligence amoureuse sera emportée en une extase d'amour dans l'union mystique. Le fait d'identifier l'*excessus mentis*, cette faculté du divin (qu'on trouve déjà chez Proclus) à la pointe de la *mens* augustinienne infléchit sérieusement la doctrine de Denys : l'extase n'est plus seulement affective, amoureuse, mais aussi intellectuelle. La ténèbre intellectuelle dont il est question dans la *Théologie Mystique* ne concerne que l'activité intellectuelle envers les créatures mais pas celle tournée vers Dieu qui demeure en acte.

En cette vie, la vision de l'essence divine n'est pas absolument impossible : Moïse, saint Paul et la Vierge l'ont, semble-t-il, connue. Il s'agit là d'un événement rarissime, réservé à quelques privilégiés, mais qui n'est donc pas contraire aux possibilités de la nature. L'âme humaine du Christ a d'ailleurs connu cette vision béatifique en permanence lors de sa pérégrination terrestre.

Ici encore nous voyons à quel point le corps n'est pas un obstacle insurmontable à une pleine connaissance de Dieu puisque dès cette vie la grâce est capable de donner, à qui s'est suffisamment préparé pour cela, la vision même de l'essence divine, c'est-à-dire une saisie limitée, certes, mais néanmoins effective, de Dieu tel qu'il est en lui-même.

Les accents particuliers du Commentaire aux *Noms Divins* de Robert Grosseteste

Je suis en train d'éditer le Commentaire de Grosseteste aux *Noms Divins*, seule œuvre majeure encore inédite à ce jour. Grosseteste y est fidèle aux grandes intuitions déjà exprimées auparavant ; l'occasion du texte dionysien lui permet néanmoins de mettre en avant un certain nombre d'accents. Ainsi au livre IV, le fameux traité sur le Bien, le Beau, l'Amour, etc., Grosseteste saisit-il l'occasion du fameux éloge du soleil comme image sensible du bien pour exposer de façon succincte ses conceptions sur la lumière physique et sur sa propagation. En d'autres termes, il ne met pas seulement l'accent sur la générosité du Bien qui se diffuse lui-même avec générosité dans les créatures, – générosité que symbolise le rayonnement vivifiant du soleil sur tout corps et toute connaissance sensible – mais, filant la métaphore, il insiste sur l'autonomie, l'activité propre des créatures, qui sont capables, à l'instar de la lumière issue du soleil, lumière qui les symbolise, de se propager, de se multiplier, d'engendrer des effets semblables à elles-mêmes en vertu de leur

dynamisme propre. En bref, les créatures et le monde en général disposent selon Denys d'une consistance propre à laquelle Grosseteste accorde la plus grande importance et qu'il rapproche de la conception aristotélicienne. Aristote et Denys, malgré leurs différences, s'accordent sur le fait que les créatures subsistent en elles-mêmes véritablement : parler de la procession à partir du principe et de la conversion à ce dernier pour décrire complètement les créatures comme le font habituellement les néoplatoniciens ne suffit pas ; il faut aussi introduire une subsistance, une manence des créatures en elles-mêmes, et pas seulement en Dieu à titre d'exemplaires éternels, bref il faut faire place à un ordre du monde susceptible de fonder d'authentiques sciences des réalités mondaines. Là encore, pas le moindre mépris du corps, bien au contraire.

Les Noms Divins attribués à Dieu comportent un Nom important, mais qui ne retient habituellement pas tellement l'attention : le Nom de Paix. Dieu est Paix, ce qui signifie qu'il est tranquille, immobile en lui-même et qu'il canalise, contient et ramène à l'unité l'espèce de guerre civile qui existe entre les éléments. La nature est fondamentalement divisée, elle est une guerre entre le chaud et le froid, entre le sec et l'humide, etc. Mais parce que Dieu est là et qu'il est le principe dont procèdent toutes les paires de contraires, cette guerre est en même temps une paix. La matière, les corps ne sont pas rebelles à tout ordre, à l'unité en général, mais peuvent y être intégrés et y contribuer, tout en déployant leurs qualités propres.

Enfin dans le fameux traité sur le mal, à la fin du livre IV, Denys, et Grosseteste embrasé de la manière la plus explicite sur son propos, dénie aux corps et à la matière dont ceux-ci sont faits toute caractéristique intrinsèquement mauvaise. La matière n'est pas le mal, puisque des êtres dépourvus de toute matière comme des anges élevés ont failli et sont tombés dans le mal, par leur propre volonté et que des êtres matériels parviennent à se tourner vers Dieu et à adhérer sans réserve au Bien, ce qui serait impossible si la matière était un mal ; le mal possède en effet une répugnance irrépressible vis-à-vis du bien et est incapable de s'y assimiler ou de le refléter. La matière, issue du Bien, ne peut être un mal en toute rigueur de terme car seul le bien peut sortir du Bien ; il faudrait dès lors que le mal-effet ne soit pas mal ou que le bien primordial ne soit pas vraiment bien pour qu'un mal soit effectivement engendré.

De plus, le mal ne produit rien de positif, il est stérile, puisque le fait de se diffuser, de se dépenser soi-même est précisément la prérogative du Bien. Or la matière est généreuse, active, féconde ; elle engendre les plantes et indirectement les animaux et ce sans aucun problème. Or cela serait impossible sans le fait d'être fondamentalement un bien. Un bien certes limité : comparé au bien qu'est la créature angélique, le corps n'est qu'un moindre

bien, mais un bien tout de même et non un mal. Là encore, Grosseteste s'appuie sur Denys, comme il s'appuie ailleurs sur Aristote, pour asseoir une conception de la corporéité et de la matérialité comme participation incontestable à la noblesse du Bien.

PIERRE DE JEAN OLIVI : LA MATIÈRE ET L'ESPRIT

Tiziana Suarez-Nani
Université de Fribourg, Suisse

Figure éminente de la tradition franciscaine de la seconde moitié du XIII^e siècle, Pierre de Jean Olivi peut être considéré autant comme un philosophe de la matière que comme un penseur de l'esprit¹. Ces deux notions sont en effet omniprésentes dans ses écrits et constituent les deux piliers de sa vision de l'homme et du monde. Pour cette raison, une exploration exhaustive du rapport de la matière et de l'esprit exigerait de prendre en considération l'ensemble, ou presque, de sa production : dans les pages qui suivent, nous nous bornerons cependant à aborder cette thématique dans le cadre de son anthropologie, afin de comprendre si, et dans quelle mesure, celle-ci implique un mépris du corps.

En un premier moment, nous allons rappeler les thèses saillantes de sa conception de la matière ; nous apporterons ensuite quelques clarifications concernant la notion d'esprit et nous examinerons enfin l'union de la matière et de l'esprit, ou du corps et de l'âme, qui caractérise l'être humain.

¹ Parmi les études sur Olivi qui intéressent le propos développé ici, signalons : EfreM BETTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano, Sacro Cuore, 1956 ; Alain BOUREAU et Sylvain PIRON (éd.), *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999 ; Tiziana SUAREZ-NANI, Olivier RIBORDY, Catherine KOENIG-PRALONG (éd.), *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien*, Berlin-New York, De Gruyter, 2010. On se référera également à la revue électronique <http://oliviana.revues.org/> publiée sous la direction de Sylvain Piron.