

David Piché, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique (1250-1350)*, Paris : Vrin, 2022, 244 pages

Geneviève Barrette

Volume 51, Number 1, Spring 2024

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1117042ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1117042ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Barrette, G. (2024). Review of [David Piché, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique (1250-1350)*, Paris : Vrin, 2022, 244 pages]. *Philosophiques*, 51(1), 279–284. <https://doi.org/10.7202/1117042ar>

© Geneviève Barrette, 2025



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

déborde même les contours du langage dans ses composantes orales et écrites. Comme le souligne l'auteur, « le langage humain traduisant les choses n'est pas réductible au seul discours parlé au sens strict, mais inclut l'ensemble de l'activité de médiation de l'humanité, aussi bien les arts que les techniques » (p. 170). Nous observons là le prolongement des affiliations matérialistes de Benjamin, se manifestant jusque dans son affirmation que la teneur de vérité de toute œuvre est, en réalité, indissociable de sa teneur matérielle (p. 197). Le quatrième chapitre d'*Un regard sobre* est également le lieu d'une discussion innovante du concept d'inexpressif chez Benjamin, et propose un survol des concepts de nature, d'origine, et d'image dialectique. L'image dialectique étant ici considérée par l'auteur comme opérant un pont, représentant « l'une des voies les plus sûres pour relier la théorie de la critique littéraire à l'historiographie matérialiste » (p. 200).

Dans un ouvrage à la fois caractérisé par une solidité conceptuelle et une prose souple, Olivier Dorais parvient à dresser une analyse dense et méthodologiquement créative de l'œuvre de Benjamin, réhabilitant des pans parfois négligés de sa pensée. Sa courte interprétation consacrée, en conclusion, à une seconde toile de Paul Klee qu'aurait possédé Benjamin, *Vorführung des Wunders* (la « présentation du miracle »), pourrait condenser en une image singulière l'effort herméneutique déployé dans l'ouvrage. Dans l'ensemble, *Un regard sobre* rappelle à nouveau l'actualité de la pensée de Benjamin pour le lectorat contemporain, non pas pour les raisons qui sont généralement évoquées, mais plutôt en vertu de ce qu'il décrit comme les « ressources offertes par la forme de l'activité philosophique qu'elle a élaborée » (p. 31, nous soulignons). Glanant les images au mieux pour exprimer la forme que prend l'activité philosophique dans son œuvre, Dorais note leur caractère funambule: « la mince ligne qui dessine l'espace de jeu, proprement critique, la corde raide sur laquelle marche dangereusement [sa] pensée » (p. 60).

LAURA KASSAR

Université de Montréal

David Piché, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique (1250-1350)*, Paris : Vrin, 2022, 244 pages

La foi religieuse est un phénomène pour le moins intrigant. Alors que la vérité des articles de foi n'apparaît pas avec clarté, on trouve, chez des personnes croyantes, une fermeté d'assentiment semblable à celle que suscitent des propositions dont la vérité est manifeste ou a été démontrée. D'où vient la détermination avec laquelle certaines personnes croyantes adhèrent aux articles de foi alors que leur intellect n'y est pas contraint par l'évidence ou la démonstration de la vérité des propositions crues? Si l'on propose que c'est parce que ces personnes croient que Dieu a révélé les articles de foi ou que l'Église, qui les transmet, est inspirée par l'Esprit saint, on doit encore

demander ce qui fait qu'une personne croit avec fermeté que Dieu les a révélés ou que l'Église est inspirée par l'Esprit saint. Si l'on répond, comme Thomas d'Aquin, que c'est à la volonté de susciter l'assentiment de l'intellect à l'endroit des articles de foi, on doit encore demander ce qui ferait que la volonté pousse l'intellect à un tel assentiment et, encore, s'il est rationnel de donner son assentiment à une proposition dont la vérité n'est pas manifeste. Si l'on refuse, en revanche, une part à la volonté dans l'acte de croire, la foi n'est plus méritoire, c'est-à-dire qu'elle n'est plus digne d'être récompensée par Dieu.

Les questions relatives à l'acte de foi ont été l'objet de savantes discussions dans l'université médiévale des XIII^e et XIV^e siècles. Dans *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique (1250-1350)*, David Piché départage les dimensions psychologique, épistémique et théologique des réponses que leur apportèrent Bonaventure de Bagnoregio, Thomas d'Aquin, Richard de Mediavilla, Pierre de Jean Olivi, Jean Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain et Robert Holcot. L'enquête porte principalement sur les articles des distinctions 23 à 25 du troisième livre de leurs *Commentaires des Sentences*, *locus classicus* des discussions sur la foi religieuse chez les scolastiques de cette période.

L'approche adoptée est historique et analytique : David Piché fait ressortir les lignes de force des positions en présence, livrant une interprétation doctrinale respectueuse du cadre théorique adopté par les auteurs à l'étude tout en faisant ressortir les difficultés rencontrées par certaines propositions théoriques.

Ce cadre théorique est celui du réalisme théologique, lequel se décline en trois thèses :

1. Les réalités divines existent indépendamment de nos états mentaux ;
2. Les réalités divines peuvent, dans une certaine mesure, être appréhendées en elles-mêmes par l'intellect humain ;
3. Les propositions concernant les réalités divines sont vraies dans la mesure où elles correspondent aux réalités divines sur lesquelles elles portent.

L'ouvrage comporte quatre principaux chapitres thématiques, précédés d'un chapitre de préambules (« *Praeambula fidei* ») et du symbole de Nicée-Constantinople.

Le cadre théorique mentionné ainsi que l'ontologie communément partagée par les auteurs à l'étude sont exposés dans les préambules. Sont précisées, dans la section sur l'ontologie, les notions d'acte de foi et de foi telles que les entendaient ces auteurs. L'acte de foi est un assentiment à un contenu propositionnel, notamment les articles du symbole de Nicée-Constantinople. La foi même est en revanche conçue comme un habitus, à savoir une disposition stable, acquise par la répétition d'actes de même type, ici les actes de foi, et facilitant la production d'actes semblables.

De cette présentation thématique, puis chronologique au sein de chacune des sections thématiques, l'auteur dégage trois grands mouvements historico-philosophiques, des tendances théoriques des théologiens de la deuxième moitié du XIII^e siècle en matière de foi aux innovations théoriques des théologiens de la première moitié du XIV^e siècle. Ces trois mouvements correspondent aux conclusions auxquelles parvient l'auteur au terme des chapitres 1, 2 et 4 :

1. Un double mouvement d'une conception psychologique de la certitude à une conception épistémique de la certitude et d'une conception objectiviste de la certitude à une conception subjectiviste de la certitude (chapitre 1 : « Le statut épistémologique de la foi »).
2. Relativement au rôle de la volonté au regard de l'acte de foi, un mouvement du volontarisme direct au volontarisme indirect, puis à l'anti-volontarisme (chapitre 2 : « Le problème du volontarisme doxastique »).
3. Un mouvement d'une conception surnaturaliste de l'habitus de foi à une conception naturaliste (chapitre 4 : « Les parts respectives de l'in-fus et de l'acquis dans l'économie de la foi »).

Dans le troisième chapitre, intitulé « La rationalité de la foi », est posée la question de la rationalité de l'acte de foi sous l'angle, notamment, de la crédibilité de l'autorité testimoniale de l'Église.

Pour cerner le premier mouvement (I), il faut voir que les auteurs à l'étude discernaient trois notions de certitude, soit (i) la certitude d'évidence, (ii) la certitude d'adhésion et (iii) la certitude objective. La certitude d'évidence (i) relève de l'intellect. Elle a trait aux raisons épistémiques d'assentir à une proposition : l'évidence en elle-même de la proposition, la preuve démonstrative de la proposition ou encore, pour Durand de Saint-Pourçain, la crédibilité d'une autorité épistémique. La certitude d'adhésion (ii), pour ce qui concerne l'acte de foi, relève de la volonté et de l'affectivité. Comme l'intellect ne voit pas avec clarté la vérité des articles de foi, l'affectivité (par le désir de la béatitude éternelle) ou encore la volonté, de concours avec l'autorité divine, suscitent une fermeté dans la détermination de l'intellect à l'endroit des articles de foi. La certitude objective (iii) correspond au caractère vrai en soi des articles de foi. Selon cette acception, les articles de foi présentent une certitude indépendamment de tout acte humain d'appréhension de ceux-ci. C'est en vertu des notions de certitude d'adhésion (ii) et de certitude objective (iii) que les théologiens de la deuxième moitié du XIII^e siècle ont soutenu que la foi était plus certaine que la science. Durand de Saint-Pourçain majora, pour sa part, la notion de certitude d'évidence (i) ; il conclut, sans concéder comme ses devanciers quelque autre forme de certitude à la foi, que la science est plus certaine que la foi en raison de l'inévidence des articles de foi pour l'être humain. Pour ce théologien de la première moitié du XIV^e siècle, la certitude de la foi que peut présenter la personne croyante dépend alors exclusivement de la crédibilité qu'elle accorde au témoignage de l'Église. David Piché observe

ainsi un premier mouvement, celui de la transition depuis un modèle de la foi surnaturaliste et objectif-psychologique à un modèle naturaliste et subjectiviste. De fait, alors que les théoriciens de la seconde moitié du XIII^e siècle accordaient une certitude à la foi en raison de l'autorité divine et d'éléments d'ordre psychologique (la volonté et l'affectivité), les dimensions psychologique et théologique de la foi sont délaissées au profit d'une perspective tablant sur la dimension épistémique de la foi, dans une perspective humainement située.

Le second mouvement (II) consiste en cela que le volontarisme direct, dans ses versions affective (Bonaventure, Olivi) et eudémoniste (Thomas d'Aquin), fit place au volontarisme négatif et indirect de Duns Scot, puis à l'anti-volontarisme de Robert Holcot. Les penseurs du XIII^e siècle à l'étude défendaient, en effet, relativement à l'acte de foi, une forme de volontarisme doxastique, à savoir la thèse selon laquelle la volonté a la capacité de susciter l'assentiment de l'intellect au regard d'une proposition pour laquelle rien ne le conduit à la considérer comme vraie ou fausse. Chez Bonaventure et Pierre de Jean Olivi, la volonté pousse l'intellect à assentir aux articles de foi par respect, déférence ou amour à l'endroit de l'autorité qui lui fait connaître ces articles. Chez Thomas d'Aquin, c'est parce que la volonté désire la béatitude éternelle qu'elle pousse l'intellect à croire en premier lieu à l'autorité divine et encore aux articles de foi. Il faut ici voir que la volonté n'est pas libre de vouloir la béatitude éternelle, pour cette raison que la béatitude éternelle est le bien propre de l'être humain. La volonté intervient pour fléchir l'intellect dans le but d'obtenir ce qui va dans le sens de son intérêt bien compris : c'est en effet en croyant à l'autorité divine qu'une personne assent aux articles de foi et qu'elle se rend susceptible d'obtenir ce qui lui est avantageux. Duns Scot soutient, pour sa part, que le caractère aléthique d'une proposition ne relève pas de la volonté : celle-ci ne peut directement susciter dans l'intellect l'assentiment à une proposition ou le rejet d'une proposition. Ce qui est en son pouvoir est de détourner l'attention de l'intellect d'une proposition qui pourrait être crue et encore de faire en sorte qu'il considère une telle proposition ou se mette en situation d'être exposé à de tels contenus, par exemple en fréquentant l'Église. Holcot pense, comme Duns Scot, que l'assentiment, qui consiste à reconnaître comme vrai un contenu propositionnel, ne peut être produit de façon volontaire. Ce qui, selon lui, relève de la volonté, et qui se présente donc comme méritoire, est de vivre en accord avec ce que Dieu révèle.

Le troisième mouvement (III) consiste dans l'abandon du modèle surnaturaliste de la foi au profit du modèle naturaliste pour penser l'habitus de foi. Alors que les penseurs de la seconde moitié du XIII^e siècle ne remettaient pas en question le rôle joué par une causalité surnaturelle au regard de l'assentiment d'une personne aux articles de foi, les théologiens de la première moitié du XIV^e siècle en vinrent à la conclusion que la foi infuse au baptême, non seulement n'est pas suffisante pour la production de l'acte

de foi, mais encore qu'elle n'est pas nécessaire pour susciter l'acte de foi. En effet, comme des causes naturelles — soit le témoignage d'autorités épistémiques et les arguments persuasifs auxquels est exposée une personne évoluant dans une famille et une société chrétiennes — suffisent pour rendre compte de l'assentiment d'une personne aux articles du Credo, poser un habitus de foi infuse est superflu sur le plan épistémique pour rendre compte de ce type d'assentiment.

La présentation chronologique des positions selon ce découpage thématique sert bien la démonstration de ces changements doctrinaux relatifs à la foi religieuse dans l'université des années 1250-1350 : elle fait clairement apparaître la transition d'approches de la deuxième moitié du XIII^e siècle, dans le cadre desquelles une large part est accordée aux causes surnaturelles de la foi et à des dimensions psychologiques de l'acte de foi (volonté et affectivité), vers des approches de la première moitié du XIV^e siècle, dans le cadre desquelles l'analyse de la foi s'effectue sur le plan des causes naturelles et dans une perspective épistémique sans égard aux dimensions psychologiques que sont la volonté et l'affectivité. La prévalence d'éléments d'ordre psychologique et théologique pour rendre compte de la foi, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, se constate dans les conceptions de certitude objective (iii) et de certitude d'adhésion (ii) adoptées par Bonaventure, dans le rôle que Bonaventure, Pierre de Jean Olivi et Thomas d'Aquin reconnaissent à la volonté au regard de l'acte de foi et à cela qu'ils accordent d'emblée un rôle à la foi infuse au baptême au regard de l'habitus de foi formée. En revanche, les théologiens de la seconde moitié du XIV^e siècle, portant leur attention sur l'aspect épistémique de l'acte de foi, tendent à ne plus rendre compte de la foi en mobilisant des éléments d'ordre psychologique ou théologique : Durand de Saint-Pourçain préconise la certitude d'évidence (i) pour analyser l'acte de foi ; Robert Holcot adopte un anti-volontarisme pour ce qui a trait à la foi ; Jean Duns Scot propose qu'on peut acquérir la foi sans avoir reçu le baptême, en évoluant dans une société et une famille chrétiennes, idée qui sera développée par Holcot.

Si les textes examinés dans la présente enquête soutiennent ce récit des transitions doctrinales concernant la foi religieuse, l'éventuelle mise au jour d'autres textes des années 1250-1350 portant sur la foi pourra corroborer celui-ci.

Autrement, une certaine tension semble subsister quant à la position de Bonaventure/Pierre de Jean Olivi sur le rôle de la volonté par rapport à l'acte de foi. Selon le volontarisme affectif de ces auteurs, la volonté peut contraindre l'intellect à donner son assentiment à la proposition p par amour ou déférence pour A qui affirme que p est vrai. David Piché considère comme plausible cette formulation du volontarisme direct (p. 118-119), mais propose, dans un second temps (p. 134-135), que la plausibilité du volontarisme affectif vient de cela qu'il est plutôt un volontarisme indirect : la volonté, affectivement disposée par l'amour, pousse l'intellect à considérer les éléments allant dans

le sens de la crédibilité de l'autorité qui transmet les articles de foi, mais ne contraint pas directement l'intellect à assentir aux articles de foi.

Quant au volontarisme affectif entendu comme un volontarisme direct, ne pourrait-on pas lui opposer que, si grand puisse être l'amour ou le respect pour A qui soutient que p est vrai, il n'est pas justifié d'accorder son assentiment à p que si A est par ailleurs une autorité épistémique? Tout comme il semble possible de vivre comme si p était vrai, parce qu'il est avantageux de le faire, il semble possible de vivre comme si p était vrai pour ne pas attrister ou contrarier A. Il semble en revanche irrationnel de reconnaître que p est vrai pour cette seule raison qu'on serait affectivement bien disposé à l'égard de A. Sur le strict plan de la psychologie, on pourrait constater que des personnes donnent leur assentiment à une proposition parce qu'elles sont affectivement bien disposées envers qui leur affirme que la proposition est vraie, sans égard pour la crédibilité de leur source. Cela se présente en revanche comme problématique lorsqu'on se situe sur le plan épistémique, celui de l'examen des raisons de croire que p est vrai.

Cette étude s'adresse particulièrement à qui s'intéresse aux questions d'épistémologie au Moyen Âge et dans la première modernité. Tireront aussi profit de cet ouvrage les philosophes de la religion sympathiques au cadre théorique du réalisme théologique adopté par les auteurs à l'étude, reconnaissant notamment une dimension épistémique à la croyance religieuse.

GENEVIÈVE BARRETTE

Université McGill