



INSTITUT
D'ÉTUDES
MÉDIÉVALES

La liberté au Moyen Âge

Qu'est-ce que la liberté au Moyen Âge ?

La liberté, les libertés et le libre arbitre

27-28 NOVEMBRE 2015

Colloque international de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris
Directeur : Olivier Boulnois – Déléguée scientifique : Isabelle Moulin

La question de la liberté est d'abord historique. Le concept de liberté désigne d'abord une réalité sociale : est libre celui qui jouit de certains droits, et qui n'est pas esclave. Qui est libre ? Sous quel point de vue ? Et quand cesse-t-on de l'être ? — On parle également de libertés politiques pour certaines cités jouissant de franchises. Quelles sont ces libertés (au pluriel) ? Mais on ne peut poser la question sans faire entrer en ligne de cause la question philosophique du libre arbitre. Dans quelle mesure l'action humaine échappe-t-elle à la contrainte (ce qui rejoint le problème des conditions politiques de la liberté) ? Un agent n'est-il libre que si s'offrent à lui des alternatives contingentes (problème logique des futurs contingents) ? Un agent est-il libre si son action n'est pas déterminée par des causes (problème physique du déterminisme) ? Un agent peut-il être à la fois libre et incapable de faire le bien (problème moral de l'impuissance) ?

Cette problématique se double d'une dimension théologique. Un agent est-il libre si son action est prévue d'avance par la connaissance que Dieu en a (problème de la prescience divine) ? Un agent peut-il agir librement, si Dieu l'a prédestiné à agir (problème de la prédestination) ? Un agent peut-il agir droitement, si son action n'est pas soutenue par l'aide de Dieu (problème de la grâce) ?

Parce qu'elle pose à la fois la question de la responsabilité, celle du déterminisme, celle de l'éthique et celle de l'action divine dans l'histoire, la question de la liberté au Moyen Âge est fondamentale. Nous espérons que ce colloque, reposant sur un dialogue entre historiens, historiens des doctrines, philosophes et théologiens, permettra d'avancer de manière décisive sur ces questions.

Institut Catholique de Paris

Entrée par le 19, rue d'Assas Paris 6^e - Bâtiment E, salle E14

Inscription : <https://colloque-iem-2015.eventbrite.fr>

Tél. : 01 44 39 60 36 - institutetudesmedievales@icp.fr

www.icp.fr



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

L'esprit grand ouvert sur le monde



INSTITUT
D'ÉTUDES
MÉDIÉVALES



α donc les liens delploya

La liberté au Moyen Âge

Colloque international
27 - 28 NOVEMBRE 2015



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

L'esprit grand ouvert sur le monde

La liberté au Moyen Âge

Colloque international

27 - 28 NOVEMBRE 2015

Institut Catholique de Paris
Institut d'Études Médiévales

Argumentaires des intervenants

Olivier BOULNOIS

EPHE, IEM

« Libre arbitre et liberté. La structuration médiévale de la problématique »

En introduction du colloque, je m'interrogerai sur les différents sens des concepts de liberté et de libre arbitre. Je proposerai du même coup une articulation entre diverses questions métaphysiques, et soutiendrai qu'elles sont solubles, à condition d'être correctement distinguées entre elles. Distinguer pour unir, tel pourrait être le sous-titre de cette intervention.

Isabelle BOCHET

CNRS-Institut d'Études Augustiniennes/Centre Sèvres

« *Nec sub nomine gratiae fatum asserimus...* (C. duas ep. pelag. 2, 5, 9). Grâce et destin selon Augustin »

Selon Julien d'Éclane, Augustin, en affirmant la gratuité absolue de la grâce, soutient en fait le destin. J'examinerai la manière dont Augustin répond à cette accusation dans le livre II du *Contra duas epistulas pelagianorum* et je confronterai cette réponse à l'exposé du livre V de la *Cité de Dieu* relatif au destin, dans lequel Augustin précise sa position face au fatalisme stoïcien.

Tobias HOFFMANN
Catholic University of America, USA

« La cause déficiente du mal : Augustin et ses lecteurs médiévaux »

Dans le *De civitate Dei*, Augustin affirme que le mal moral n'a pas de cause efficiente, mais seulement une cause déficiente. En effet, quelle pourrait être la cause efficiente du mal sinon quelque chose de bon ? Mais pour Augustin, que le bien soit la cause du mal est une hypothèse inacceptable. Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, en revanche, soutiennent précisément que le bien est la cause du mal et ils attribuent plus au moins explicitement cette doctrine à Augustin. Sans s'en rendre compte, ils transforment considérablement deux notions augustiniennes : celle de la volonté et celle de la cause déficiente. Pour eux, la volonté est entendue comme une faculté de l'âme et elle cause le mal comme une cause efficiente qui agit de manière déficiente, deux idées de l'explication augustinienne de la cause du mal qui divergent profondément. Mais d'une manière surprenante, Albert, Bonaventure et Thomas reviennent à l'intuition première d'Augustin : il n'y a pas de cause efficiente qui expliquerait la déficience de la volonté.

Kristell TREGO,
Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand

« Variations sur le pouvoir »

Comment faut-il entendre que la liberté de la volonté se pense comme un pouvoir ? L'idée que nous voudrions ici défendre est que la manière de dire ce pouvoir a des répercussions sur la manière dont la liberté de la volonté se laisse concevoir. Nous envisagerons donc trois manières de dire le pouvoir en latin : *potestas*, *potentia*, *possibilitas*.

Christian TROTTMANN

CNRS

« " *liberum arbitrium, [...]*tamquam in devexo montis [...]*inter utrumque pendens...* " (DGLA, 12, 41). Liberté et eschatologie chez Bernard de Clairvaux »

L'importance de l'apport de saint Bernard sur le thème de la liberté est bien connue, ainsi que la dette de Descartes à son égard. L'audace métaphysique qui laisse retomber la grâce et même la gloire du côté de l'accident place le libre arbitre infini en position d'image essentielle de Dieu. Mais il est une autre audace, eschatologique cette fois, de la théorie bernardine de la liberté sur laquelle nous voudrions revenir ici : elle décentre la dialectique des libertés de nature et de grâce en introduisant l'horizon de la liberté de gloire. Qui plus est, cette grandeur de la liberté doit s'accommoder d'une faiblesse de la volonté, à la croisée des deux concupiscences augustinienes. Ici encore, Bernard en tire toutes les conséquences relatives aux fins dernières que nous tenterons d'explicitier avec lui.

Maria SOROKINA et Nicolas WEILL-PAROT

Université Paris-Est Créteil

« Les dérives de l'*inclinatio* : l'utilisation astrologique et magique d'une concession théologique (XIII^e-XV^e siècle) »

Dans le sillage de Thomas d'Aquin, les théologiens traitant de l'astrologie, ont concédé que, s'il est vrai que les astres ne peuvent agir directement sur l'âme humaine, ils peuvent néanmoins influencer indirectement les choix des hommes via leurs corps sur lesquels peut s'exercer leur influence. Les hommes se trouvent donc « inclinés » par l'influence astrale à faire tel ou tel choix, mais leur libre arbitre n'étant pas atteint, ils peuvent toujours résister à cette incitation astrale.

La communication se propose de mettre en lumière les implications de ce modèle de l'*inclination* dans les commentaires

des *Sentences*, puis de voir ses rares remises en cause, et enfin d'analyser son instrumentalisation par les partisans de l'astrologie et même, de la magie astrale.

Jörn MÜLLER

Würzburg Universität, Allemagne

« How free are weak-willed agents? Henry of Ghent's changing views in his *Quodlibeta* »

According to a standard definition, an agent is weak-willed if he does not act according to his judgment although he could have done so. This understanding clearly implies that weakness of will is not sheer compulsion but allows at least for a certain degree of freedom. But it remains a matter for debate what kind of freedom exactly is needed to safeguard the uncoerced intentionality of weak-willed actions.

My paper will investigate Henry of Ghent's stance on this tricky question. Henry delivers a full-blown account of incontinence, the Ancient equivalent to weakness of will, in his *Quodlibet* I, q. 17, held in 1276. Against intellectualistic readings of this phenomenon (which he attributes to some Ancients as well as to Thomas Aquinas), Henry tries to enforce a voluntaristic understanding of weak-willed actions which stresses the freedom of the weak-willed agent. My paper will first delineate the contours of this original interpretation and afterwards turn to *Quodlibet* X, written ten years later. I will argue that in this second treatment Henry imputes an even stronger reading of freedom of the will to the weak-willed agent than he had done in his first *Quodlibet*. I will explain why Henry radicalized his position on this matter, on a basis of a combination of systematic and historical considerations, especially taking into account the Parisian quarrels about and with Giles of Rome in the 1280s. In the final analysis, a strength and freedom of will becomes visible in Henry's account which ultimately seems to dissolve the philosophical problem of weak-willed actions into thin air.

Guido ALLINEY
Università di Macerata, Italie

« Ritorno ad Agostino. La libertà come trascendentale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto »

La concezione della volontà che emerge dai dibattiti della seconda metà del XIII secolo è frutto di vari tentativi di coniugare Aristotele ed Agostino. In particolare, alcuni concetti chiave della dottrina aristotelica (fra tutti, la volontà del fine senza scelta) così come erano stati colti dagli interpreti latini, vengono inseriti nella concezione agostiniana di volontà pensata, ad imitazione di quella divina, come principio primo. Il modello teleologico aristotelico e quello teologico agostiniano faticano a convivere, nonostante gli sforzi di molti pensatori scolastici, come ad esempio Enrico di Gand, che costruisce una raffinata teoria della volontà intrecciando lessico e concetti aristotelici e agostiniani. Duns Scoto abbandona parte della terminologia della libertà impiegato in questa operazione sincretista (ad esempio, il sintagma 'libero arbitrio') e inserisce il nucleo del pensiero di Agostino nella sua nuova concezione della metafisica, dove la volontà, come perfezione assoluta, assume il nuovo ruolo di concetto trascendentale convertibile con la libertà.

Cyrille MICHON
Université de Nantes

« La prémotion physique : une interprétation correcte ? »

Thomas d'Aquin a défendu l'existence du libre arbitre de la créature d'une manière telle qu'il serait incompatible avec toute forme de nécessité, plus encore de détermination causale. Mais il est aussi partisan de la souveraineté absolue de Dieu, première cause, sur tout ce qui existe et arrive, y compris les actes libres. Si cette double affirmation, qui ne lui est pas propre, et a au contraire longtemps été tenue pour la conception « traditionnelle » de la compatibilité entre providence et liberté,

est intelligible, il faut montrer ou bien que la souveraineté de Dieu sur les actes libres n'entraîne pas leur détermination et leur nécessité, ou que la détermination causale de ces actes par Dieu n'annule pas leur liberté. La doctrine de la « prémotion physique » est l'interprétation autorisée qui fut donnée de la pensée de Thomas d'Aquin au XVI^e et XVII^e siècle, interprétant la relation causale entre Dieu et les causes secondes, même libres, comme une relation « instrumentale », notamment contre l'interprétation « concurrentiste » inspirée de Molina. Illustrée et défendue au XX^e siècle par Garrigou-Lagrange, elle survit encore au XXI^e siècle et a reçu l'appui récent de D. Oderberg. En m'appuyant sur cette défense récente, je discuterai la valeur interprétative de cette théorie pour rendre compte des diverses affirmations de Thomas d'Aquin sur le rapport entre causalité divine et liberté humaine.

Thierry DUTOUR

Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

« République, liberté et droit dans la pensée et la pratique politique (XIII^e-XV^e siècle) »

Le problème des origines médiévales de l'idée républicaine est mal posé car on s'est interrogé sur une idée, donc sur la contribution de penseurs, en négligeant les écrits pragmatiques qui donnent sens à la pratique et cette pratique elle-même. On néglige ainsi le fait que des théories politiques cohérentes, indépendamment de leur éventuelle originalité, mettent en corps de doctrine et légitiment des aspirations et des mots d'ordre déjà largement répandus dans l'opinion commune. De fait les éléments tenus pour caractéristiques du droit des républiques modernes sont tout autant consubstantiels au droit et à la pratique politique des pouvoirs publics d'Europe occidentale aux XIII^e-XV^e siècles. Leur prise en compte, notamment grâce à l'étude du langage ordinaire, conduit à souligner qu'aux XIII^e-XV^e siècles la conception des rapports entre le Prince et la communauté est contractuelle, que le respect par le Prince et par tout pouvoir des droits de

la personne est une obligation qui relève de l'évidence admise, que le Prince ne gouverne pas une entité naturelle ou pensée comme telle mais une association politique dont l'existence est conçue comme postérieure à celle de ceux qui la composent, que l'exercice d'un pouvoir, de tout pouvoir, est une fonction.

Nicolas CARRIER
Université de Lyon

« *Nobilis et servus simili non lege tenentur* : Conceptions médiévales de la liberté et de la servitude paysannes »

« Le noble et l'esclave ne relèvent pas de la même loi », écrit l'évêque Adalbéron de Laon dans son célèbre *Carmen ad Robertum regem*, composé dans le premier tiers du XI^e siècle. S'il n'a pas inventé, comme on le sait bien aujourd'hui, la doctrine des « trois ordres fonctionnels », il est le témoin d'un trait de mentalité seigneuriale qui est fort commun en Europe occidentale depuis les temps carolingiens et qui assimile la condition paysanne à la servitude. Triplement asservis à la terre, au travail de la terre et aux maîtres de la terre, les paysans subissent une présomption de servitude qui trouve son origine dans leur mode de vie. Par opposition, le genre de vie noble est assimilé à la liberté. Il en découle d'importantes conséquences juridiques et pratiques. Les historiens étonnés constatent la présence, dans la documentation des IX^e-XII^e siècles, d'un grand nombre de *servi* qui sont objets de vente, de dons et d'échanges. C'est que les scribes du temps ne répugnent pas à s'inspirer du formulaire de l'esclavage à la romaine pour rédiger ces actes qui règlent des conflits de juridiction entre seigneurs : pour dire qu'on abandonne, au profit d'un monastère le plus souvent, toute prétention à taxer un paysan, on l'appelle *servus* et on en fait l'aumône. On voit bien que les hommes cédés sont des pères de famille et qu'ils exercent sur la terre une forme de propriété. On hésite donc à traduire le mot de *servus* par « esclave » lorsqu'on le rencontre à cette époque et dans ce contexte. C'est pourquoi on a inventé l'idéal-

type du « serf » pour désigner ces paysans qui sont échangés comme des esclaves mais qui n'en sont pas. Toutefois, il faut bien comprendre que les serfs ne sont pas des paysans qui vivent dans une demi-servitude, notion étrangère aux conceptions médiévales comme l'avait bien vu Marc Bloch. Il faut plutôt dire qu'ils subissent une dépendance relative qui est exprimée juridiquement en termes de servitude absolue. C'est, pour les juristes, une tentation d'autant plus grande qu'ils sont plus frottés de droit romain, mais ce n'est possible qu'à cause de la présomption de servitude qui pèse globalement sur la paysannerie. En sens inverse, lorsque des paysans bénéficient, à titre individuel ou collectif, d'une amélioration relative de leur condition, par exemple de la suppression d'une redevance mal supportée, celle-ci est fréquemment présentée comme un affranchissement, supposé faire d'eux des hommes libres, absolument parlant. C'est ainsi que depuis le XIII^e siècle surtout, vivent côte à côte, parfois dans le même village, des hommes libres et des serfs dont les conditions réelles sont assez voisines. L'intérêt de l'affranchissement est moins d'échapper à telle charge réputée servile qu'à la « macule » qui l'accompagne. C'est pourquoi l'affranchissement est souvent un préalable à l'entrée en noblesse, qui est la vraie liberté.

Emmanuel TAWIL
Université Paris II-Assas/ICP

« Peut-on concevoir la liberté comme un droit ? »

Mark W. Elliott
University of St Andrews, UK

« The Psalms and Byzantine 'Providence': Freedom from fate in the commentaries of Euthymius Zigabenus »

One already famous for his *Panoplia Dogmatica* against the Bogomils (*inter alios*), a look at Zigabenus' exegesis of the Psalms

and John's Gospel will show just how important was the question of freedom of the human will from a prior determination of one's activities. Of course bondage exists as part of the human condition, but it is located 'low' in the human soul, and has nothing directly to do with heavenly 'fate'. Given that his Psalms commentary was later fused with that of that thirteenth-century champion of orthodoxy Blemmydes (1197-1272) as one who also opposed determinism, but at the price of a view of capabilities based on a God-Man Christology, a brief comparison might help to show how Zigabenus stands out from both his predecessors (e.g. Theophylact) and also his successors.

Emmanuel BAIN
Université d'Aix-Marseille

« La question de la liberté dans les commentaires médiévaux de l'Épître aux Romains »

Il est connu que la question de la liberté est un des thèmes centraux de l'Épître aux Romains, ainsi qu'une des questions qui ont soulevé le plus de difficultés dans l'histoire du christianisme. Notre ambition, dans cette intervention, sera néanmoins modeste. Dans une perspective qui n'est ni théologique ni philosophique, mais historique, nous rechercherons dans les commentaires médiévaux en priorité les lieux communs. Notre but est de montrer comment les commentateurs, tout en soulignant la liberté du chrétien (marquée à la fois par le libre arbitre et l'entrée dans le temps de la grâce), ne cessent d'en illustrer la faiblesse et les failles, si bien que c'est dans l'obéissance à Dieu que la liberté s'accomplit réellement. C'est cette conciliation de la liberté et de l'obéissance que nous souhaitons étudier dans cette intervention, formule qui se retrouve tant dans le rapport au péché que dans le rapport aux autorités constituées.

Nous nous fonderons particulièrement sur les commentaires consacrés à Rm. 1, 1 ; à Rm. 6 et 7 et à Rm. 13, 1-7. Et nous étudierons principalement les commentaires de la première

moitié du XII^e siècle qui permettent de comparer différents milieux de production : celui des écoles (représenté par les commentaires d'Abélard et de son école, de la Glose, de Pierre Lombard) et celui des monastères qu'illustrent le commentaire attribué à Bruno le chartreux, celui de Guillaume de Saint-Thierry et celui d'Hervé du Bourg-Dieu.

Francis de CHAIGNON

Faculté Notre-Dame de Paris, Collège des Bernardins

**« Liberté du Christ et salut des hommes chez Thomas d'Aquin
(*Summa Theologiae, Tertia Pars, q. 27-59*) »**

Dans ces questions, la réflexion sur la liberté du Christ se déploie à partir de deux pôles : celui de la conception et celui de la Passion. Dès l'instant initial, le Christ est doté d'une âme rationnelle jouissant de la plénitude de la grâce et de la perfection de ses facultés – volonté et intelligence – déjà en acte : il peut user de son libre arbitre et poser un acte méritoire. Lors de sa Passion, le Christ, dans l'obéissance au dessein divin et dans l'amour pour son Père et pour les hommes, assume volontairement tout ce qu'il subit : son humanité est au plus haut point l'instrument conjoint et libre de la divinité et l'acte de son sacrifice produit tous ses effets de salut. Mais quelle est en ce cas la portée des événements intermédiaires, ceux qui occupent les trente-trois ans de la vie du Christ ?

La présence de nos trente-trois questions dans l'architecture d'ensemble de la *Somme* ouvre à la réflexion sur une liberté dans l'histoire. Le Mystère du salut se diffracte temporellement dans les mystères de la vie du Christ, la liberté du Christ se déploie jusqu'à la Croix.

Harm GORIS

Tilburg University, the Netherlands

« Human will in Thomas Aquinas: determined by the intellect and imprisoned by sin? »

In the writings of Thomas Aquinas (1224/5-1274), we can discern four distinct causes that jeopardize the freedom of the human will. From the side of God, (1) divine foreknowledge seems to imply that the future is not open but determinate and (2) the causality of the divine will suggests that all human actions are the necessary outcomes of God's acting. On the human side, (3) our will seems to follow necessarily what our intellect judges to be good, and (4) we are said to be enslaved to sin.

In my paper, I shall focus on the two anthropological threats to human free will. I shall argue that the problem of 'intellectual determinism' (that is problem 3) is to be understood within the context of Aquinas's metaphysical analysis of human nature in the abstract, while the problem of 'soteriological determinism' (that is problem 4) is situated within the theological framework of salvation history, which considers the human person in his/her actual, concrete, historical situatedness. The former is for the purpose of the latter.

I shall try to show that Aquinas avoids intellectual determinism by highlighting the role of one's personality and virtuous character in judging what is good: 'as each one is, so the end appears to him.' And what kind of persons we are, virtuous or vicious, is co-dependent on our will in a lifelong process of learning and formation. Aquinas' view on soteriological determinism and the necessity of divine grace for liberating our will from original and from mortal sin, also has to be interpreted from his virtue ethics. But this time, one has to take into account the larger, theological context of salvation history. Apart from divine grace, human nature actually exists as only wounded, corrupted by sin in all its morally relevant powers (viz. intellect, will, and passions). The wounds of sin do not necessitate each individual human deed, but incline us to act in pursue of a lesser final end than God himself. Grace opens the human will to God himself and liberates it from its bondage to temporal, mundane goods.

