

Croyance volontaire et devoir moral chez Pierre de Jean Olivi*

INTRODUCTION

Pierre de Jean Olivi (v. 1248–1298) est un auteur connu pour l'importance qu'il accorde au sujet conscient dans la vie spirituelle et morale. La conscience que ce dernier a de lui-même, de sa liberté ou du bien trouve sa racine dans des expériences subjectives irréductibles qui suffisent à garantir les fondements de son existence et des principes qui la guident¹. Il n'est pas surprenant, à cet égard, que le rapport subjectif que nous entretenons à nos croyances – c'est-à-dire l'attention réflexive que nous portons aux jugements intellectuels qui les constituent et aux motivations affectives de ces jugements – soit, chez Olivi, l'objet d'une attention récurrente. L'idée de croyance est bien sûr fondamentale pour tout théologien catholique. Mais le franciscain se distingue par l'étroitesse du lien qu'il admet entre croyance, affectivité et volonté, non seulement dans la vie religieuse, ce qu'il partage avec les autres théologiens de son temps, mais aussi dans toutes sortes d'autres circonstances de la vie sociale et morale de l'individu².

Je me propose ici d'examiner cette singularité de l'auteur au prisme d'une notion centrale, celle de croyance volontaire, dont je montrerai qu'elle fonde selon lui la vie morale et sociale de l'individu. Une croyance volontaire se comprend ici comme un assentiment intellectuel fort, peu ou pas sujet au doute, et que le croyant suscite volontairement en lui-même à l'égard d'un certain objet proposi-

* Cet article a été conçu et écrit grâce au soutien de la Fondation des Treilles. La Fondation des Treilles, créée par Anne Gruner Schlumberger, a notamment pour vocation d'ouvrir et de nourrir le dialogue entre les sciences et les arts afin de faire progresser la création et la recherche contemporaines. Elle accueille également des chercheurs et des écrivains dans le domaine des Treilles (Var). www.les-treilles.com

¹ Cf. entre autres S. Brower-Toland, « Olivi on Consciousness and Self-Knowledge: The Phenomenology, Metaphysics, and Epistemology of Mind's Reflexivity », *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 1 (2013), p. 136–171 ; R. Pasnau, « Olivi on Human Freedom », in A. Boureau, S. Piron (ed.), *Pierre De Jean Olivi (1248–1298) : Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 15–25 ; S. Piron, « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », in O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet : de Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 43–54.

² Cf. N. Faucher, *La volonté de croire au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 141–193.

tionnel indépendamment de l'évaluation rationnelle qu'il peut faire de la vérité ou de la probabilité de cet objet. A quoi sert cette croyance volontaire ? A-t-elle pour but de nous rapprocher d'une vérité inaccessible ou indémontrable, que nos moyens rationnels ne nous permettent pas d'atteindre bien que nous ayons de bonnes raisons d'y croire, quoiqu'elles soient insuffisantes pour y contraindre notre intellect ? Ou bien a-t-elle pour but, sans souci de la vraisemblance subjective ou même de la vérité objective de ce que l'on croit, d'agir moralement, que ce soit en accomplissant le devoir de croire décrété par Dieu ou en accomplissant les actions vertueuses que permet la croyance ?

Au travers de son œuvre, Olivi accorde une grande place à la croyance volontaire. Elle est nécessaire à l'accomplissement de devoirs et d'activités variés. L'idée d'introduire une telle croyance comme condition de possibilité de certaines activités, et notamment de l'accomplissement de certains devoirs, n'est pas sans poser problème, comme un exemple employé par notre auteur le fait apparaître clairement. Selon lui, il est admis qu'il faut éviter les vices. Mais, pour ce faire, il faut croire volontairement que ce sont des vices³. Il y a là, à ce qu'il semble, la possibilité d'une régression à l'infini ou d'une circularité. Si nous produisons des jugements moraux du fait d'un acte de volonté et non d'un examen rationnel, la justification de ces jugements moraux devra être morale et non spéculative. Il faudra montrer pourquoi il est bon de vouloir poser ces jugements et non prouver qu'ils sont vrais. Mais, pour montrer cela, il faudra avoir recours à d'autres jugements moraux. Ainsi, tout jugement moral appellera, pour expliquer sa production, un acte de volonté, et tout acte de volonté appellera, pour être justifié, un jugement moral, et ainsi à l'infini⁴.

Notons que ce problème est tout à fait différent de celui de la *vis obligandi*, dont parle Sylvain Piron dans son étude du *Quid ponat ius*⁵ : il n'est pas question ici de se demander ce qui confère à nos jugements moraux une force d'obligation mais bien par quel type d'opération intellectuelle ou volontaire ils adviennent et sont justifiés. Que l'on veuille croire que tel principe oblige en vertu du jugement de notre conscience, erronée ou non, de l'autorité de Dieu ou de l'autorité de l'Église est une question parallèle et indifférente à la question de

³ Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, A. Emmen, E. Stadter (ed.), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981, q. VIII, p. 322 : « Certum est enim nos teneri vitare vitia et esse absque vitio. Sed vitare non possum, nisi firmiter credendo et tenendo ipsa esse vitia, nullatenus habenda vel committenda. Dato igitur quod ratio haec mihi non probet, nihilominus obligatus sum ad ea vitanda, ac per consequens ad credendum ipsa esse mala et fugienda. Praeterea, constat quod tenemur vitare abominandos errores, fundamenta divini cultus ac verae pietatis et iustitiae subvertentes. Ergo quamvis nobis non sint ratione probata, tenemur credere illa esse errores abominandos. »

⁴ C'est un problème, semblable que posera, au XIV^e siècle, Walter Chatton, *Reportatio et Lectura super Sententias: Collatio ad Librum Primum et Prologus*, ed. Wey J., Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, p. 67.

⁵ S. Piron, « La question *Quid ponat ius* ? » *Oliviana* 5 (2016).

la nature volontaire de cette croyance. Ce qui nous intéresse ici est seulement le jugement subjectif que le fidèle est capable d'émettre concernant la nature de ses propres jugements moraux.

Nous nous intéresserons plus particulièrement à l'exploration de cette possible circularité du jugement moral ; mais aussi à l'examen du danger que peut représenter la promotion de la croyance volontaire à l'égard du respect de la vérité objective. Ce sera pour moi l'occasion d'émettre quelques hypothèses générales sur la conception olivienne de la vie morale, à l'égard tant du progrès spirituel permis par le renforcement mutuel de la croyance volontaire et de l'affectivité morale que de l'importance absolue du respect des normes morales dans la vie de l'individu.

Dans la première partie du présent article, je rappellerai la doctrine olivienne de la foi et le rapport qu'elle entretient avec sa pensée des croyances volontaires ordinaires, non liées à des considérations religieuses. Dans une seconde partie, j'examinerai un cas particulier riche d'enseignements pour notre propos : celui du fils adultérin, au sujet duquel Olivi demande à la fois si la révélation de son état est souhaitable et quelle obligation morale a ce fils à l'égard de la croyance qu'il entretient d'être réellement la progéniture de son père supposé. Pour finir, nous chercherons à émettre deux hypothèses sur les raisons pour lesquelles le franciscain estime que, dans la très grande majorité des cas, il est préférable qu'un tel fils conserve sa croyance fausse et nous en tirerons des conséquences sur le lien général que fait Olivi entre vie morale et croyance volontaire.

FOI ET CROYANCES VOLONTAIRES ORDINAIRES

C'est dans la doctrine de la foi de Pierre de Jean Olivi, qui a été l'objet de plusieurs études récentes⁶, que sont détaillés certains des mécanismes fondamentaux de la croyance volontaire. En rappeler les grandes lignes nous permettra de mieux souligner l'originalité de la position de notre auteur concernant la place des croyances volontaires dans la vie ordinaire : pour Olivi, la croyance propre à la foi consiste dans un assentiment intellectuel ferme, c'est-à-dire dépourvu d'hésitation et affecté d'une certitude subjective absolue. Une certitude si grande peut être produite par l'évidence absolue d'une appréhension qui contraint l'intellect à l'assentiment, lorsqu'elle concerne une proposition connue par soi telle que « Le tout est plus grand que la partie. » A partir du moment où le sens des

⁶ N. Faucher, *La volonté de croire au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 141–193 ; N. Faucher, « What Does a Habitus of the Soul Do? The Case of the Habitus of Faith in Bonaventure, Peter John Olivi and John Duns Scotus », in N. Faucher, M. Roques (ed.), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, Berlin, Springer, 2018, p. 107–126 ; Pierre de Jean Olivi, *Questions sur la foi*, introduction, traduction et notes de N. Faucher, Paris, Vrin, 2020.

termes de cette proposition est connu et que cette proposition elle-même est appréhendée, il est impossible à l'intellect humain de ne pas y assentir. Dans le cas d'une proposition de foi, au contraire, aucune contrainte d'évidence ne s'impose à l'intellect. La proposition est pourtant crue d'une façon tout aussi absolument certaine. Cette certitude provient alors non d'une propriété particulière de la proposition elle-même mais de la volonté du sujet croyant qui commande à son intellect de prêter son assentiment à cette proposition. Pour autant, l'assentiment de foi ne se prête pas au hasard, selon le bon plaisir de la volonté, sans quoi il ne serait pas vertueux mais léger et capricieux. Il faut donc que le sujet ait au préalable connaissance, sinon de la vérité de la proposition, du moins du fait qu'il a le devoir de la croire.

Jusqu'à ce point, Olivi partage le point de vue des autres théologiens de son temps. C'est sur la modalité particulière de la connaissance que le fidèle a de son devoir de croire qu'il se détache de la doctrine commune. La plupart des théologiens du XIII^e siècle tiennent en effet, nonobstant quelques variations, la thèse selon laquelle la connaissance morale du devoir de croire dépend d'une aide divine. Cette aide peut être ponctuelle, lorsque Dieu communique directement et exceptionnellement une vérité à un individu donné, ou habituelle, lorsque le chrétien, baptisé, reçoit divers habitus surnaturels. Ces habitus surnaturels sont au moins au nombre de trois : foi, espérance et charité. Chacun d'entre eux rend plus faciles, plus rapides, plus agréables, mais surtout méritoires, aux yeux de Dieu, les actes qui en procèdent. L'habitus de foi a cependant une propriété particulière : non seulement il rend plus facile l'acte de foi mais il permet encore de discerner les propositions de foi des autres, au moyen d'une connaissance intuitive et immédiate de leur crédibilité, c'est-à-dire du devoir que l'on a de les croire. On sait ainsi que chacun des objets de foi doit être cru à égalité, sans privilégier l'un sur l'autre⁷.

Pour Olivi, cependant, l'un des objets de foi, à savoir l'existence d'un Dieu suprême que l'on a le devoir de vénérer, a un statut singulier : ce n'est pas quelque habitus surnaturel mais un instinct naturel qui nous fait appréhender le devoir que nous avons d'y croire. En effet, pour vénérer Dieu, il convient de croire à son existence ; s'il faut le vénérer, il faut donc croire qu'il existe. Cette croyance étant posée, c'est par une autre forme d'appréhension que l'on connaît les autres objets de foi comme objets qu'il faut croire pour mieux vénérer Dieu. Ces objets secondaires sont dits « luire » (*relucere*) et c'est en apercevant cette lueur que l'on sait qu'il faut les croire. Qu'il s'agisse ici d'un processus surnaturel ou non n'est pas clair. Il est certain en tout cas qu'Olivi admet, pour l'objet

⁷ Sur les conceptions médiévales de la foi en général, cf. N. Faucher, *La volonté de croire*, op. cit. ; Ch. Grellard, *De la certitude volontaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.

primaire comme pour les objets secondaires de la foi, une capacité du croyant de savoir ce qu'il doit croire⁸.

Une autre originalité de la doctrine d'Olivi consiste dans l'omniprésence qu'elle semble poser d'une croyance volontaire dans la vie ordinaire de l'homme, indépendamment de sa vie spirituelle. Cette croyance est semblable, par sa certitude subjective, à la croyance fidèle, quoiqu'elle ne soit pas méritoire, ni ne porte nécessairement sur le vrai. Sa valeur semble du reste essentiellement pratique et instrumentale. En effet, elle ne répond pas à un devoir autonome de croire, comme le fait l'acte de foi. Elle répond au contraire à un devoir ou une volonté d'accomplir telle ou telle action qui demeurerait impossible sans cette croyance volontaire. Dans ses questions sur la foi, issues de ce qui nous reste du troisième livre de son commentaire des *Sentences*, Olivi en prend de multiples exemples : la piété filiale (je dois croire que mes parents sont mes parents pour la leur manifester comme il convient) ; l'accomplissement d'une entreprise commerciale (je dois croire que mon entreprise sera couronnée de succès pour m'y engager) ; la vie en collectivité (je dois croire que l'on ne me ment pas et que l'on ne complotte pas contre moi en permanence pour pouvoir participer à la vie de la cité) ; l'apprentissage (je dois croire ce que me dit mon enseignant avant de pouvoir le prouver par moi-même) ; et d'autres encore⁹.

Tous ces cas ont en commun de requérir une croyance portant sur des propositions particulières qu'il est impossible de démontrer et qui sont parfois même improbables, comme c'est sans doute le cas de l'enfant qui ne ressemble pas à ses parents mais doit néanmoins croire qu'il en est bien le descendant pour leur manifester de la piété, en se fondant seulement sur leur témoignage et celui des voisins¹⁰.

Si le devoir de croire, dans la vie ordinaire, est purement pratique ou instrumentale, la question d'un possible hiatus entre norme morale et norme épistémique semble se poser : la volonté d'accomplir notre devoir ou d'agir dans un certain sens n'implique-t-elle pas un mépris de la vérité objective, qui nous serait, au fond, indifférente ? Plus problématique : accepter que nous devons croire volontairement sans preuves ou contre les preuves que nous avons afin d'accomplir un devoir n'est-il pas contraire à l'accomplissement même de ce

⁸ Sur cette connaissance, cf. N. Faucher, *La volonté de croire*, op. cit., p. 170-180.

⁹ Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, q. VIII, p. 318-320.

¹⁰ Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, q. VIII, p. 318-319 : « Multa enim praeterita credere oportet, sine quorum credulitate non potest debita reverentia et pietas haberi aut reddi; quae tamen non possunt nobis innotescere per rationis evidentiam sumptam ex habitudinibus rei creditae. Quamvis enim filius non assimiletur patri et matri, nihilominus debet credere se esse genitum ab eis : alias enim nec ad ipsos nec ad attinentes sibi per ipsos habebit affectionem et oboedientiam seu reverentiam debitam. Et tamen constat quod talis nulla ratione scire potest se esse genitum ab eis, sed solum habet inniti communi testimonio parentum et vicinorum. »

devoir ? Si celui que je prends pour mon père n'est pas mon père mais que je m'impose néanmoins de le croire pour pouvoir lui manifester de la piété, n'ai-je pas fait preuve envers un individu donné d'une piété qui ne lui revient pas, tandis que j'ai lésé mon véritable père de celle qui lui revient ?

Si Olivi ne développe guère plus ces cas ordinaires de croyance volontaire dans ses questions sur la foi, une variation de l'un d'entre eux se trouve abordée à deux reprises, dans son *Traité des contrats*¹¹ et dans ses *Quodlibeta*¹². Là où il est question d'un enfant qui ne ressemble pas à ses parents dans le commentaire des *Sentences*, ces deux dernières œuvres traitent d'un fils adultérin qui ignore que son père n'est pas son père, ainsi que des conséquences morales et juridiques de cette situation et du rapport qu'il convient d'entretenir à cette vérité qui dérange. C'est aux deux examens de cette situation que nous allons à présent nous intéresser.

LE FILS ADULTÉRIN

C'est dans le cadre d'une discussion sur la notion de restitution qu'Olivi aborde le cas qui nous intéresse dans le *Traité des contrats*. Conformément à l'objet de l'ouvrage de morale économique où elle s'inscrit, cette discussion examine si et de quelle manière il est moralement acceptable de restituer des biens que l'on doit à autrui, que ce soit aux termes d'un contrat explicite que chacun veut respecter, selon les règles implicites que chacun est tenu d'observer ou suite à la mauvaise acquisition d'un bien, dérobé, donné par erreur, ou dans d'autres cas de figure encore.

Juste avant de traiter du cas du fils adultérin, Olivi aborde la question du moment opportun d'une restitution et indique clairement que le devoir de restituer, même quand il est avéré, ne tient pas nécessairement face à d'autres considérations morales :

« Il faut enfin savoir que, à chaque fois qu'un bien temporel ne peut être restitué sans faire courir le danger évident d'un dommage incomparablement supérieur à la chose due, tel qu'un danger de mort, un scandale, un péché mortel ou une très grave infamie, c'est alors exactement comme si le débiteur était incapable de restituer. »¹³

¹¹ Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, présentation, édition critique, traduction et commentaire de S. Piron, Paris, Les Belles Lettres, 2012, part. III, art. 4, 297–301. Les traductions employées sont celles de S. Piron, que je remercie de m'avoir fait connaître ce texte.

¹² Pierre de Jean Olivi, *Quodlibeta quinque*, S. Defraia (ed.), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2002, quodlibet IV, q. XX, p. 266–269.

¹³ Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, part. III, art. 4, p. 294–297.

Deux exemples de ce cas de figure sont pris : un homme qui aurait fait injustement perdre à un autre une somme d'argent ou un bien par un faux témoignage mais ne peut se rétracter sans danger de mort ou risquer un scandale et n'a pas non plus les moyens de rembourser ; un autre qui ferait courir à ses filles un risque considérable de se prostituer et à ses fils de brigander s'il remboursait tout ce qu'il doit. Dans les deux cas, il est moralement acceptable que celui qui ne peut restituer ce qu'il doit en partie ou en totalité ne le fasse pas, pourvu qu'il en soit sincèrement affligé.

Le cas du fils adultérin est envisagé sous cet angle : celui-ci a bénéficié ou hérité des biens de son père putatif sans y avoir droit. Comme dans les deux cas de figure précités, il sera question ici de comparer le bénéfice moral qu'il y aurait à restituer les biens et celui qu'il y aurait à maintenir le statu quo. La question est toutefois plus complexe que dans les deux cas de figure précités car le protagoniste n'est pas le fils qui devrait restituer mais sa mère et la question qui se pose n'est pas d'abord celle de savoir si elle doit restituer quoi que ce soit mais si elle doit révéler que son fils n'est pas issu de son mari. Il n'est donc pas question de savoir s'il est bon ou mauvais que le fils restitue mais s'il est bon ou mauvais de révéler une vérité qui fera apparaître une situation moralement problématique qui devra conduire à se demander s'il faut restituer. La réponse d'Olivi paraît sans ambiguïté : cette vérité ne doit pas être révélée¹⁴.

Il convient tout d'abord de noter qu'à aucun moment le franciscain ne met en avant un quelconque impératif épistémique d'après lequel il serait bon, dans l'absolu, de faire connaître une vérité donnée plutôt que de la celer. Le seul bien, implicite, qu'il y aurait ici à révéler l'adultère serait dans la correction possible de l'injustice faite au père trompé et à ses véritables enfants. Bien sûr, on pourrait se dire qu'une réflexion sur la valeur absolue de la connaissance de la vérité n'a pas sa place dans un traité de morale économique et que c'est la raison pour laquelle elle n'apparaît pas ici. Mais les textes parallèles auxquels j'ai fait allusion plus haut ne le font pas apparaître davantage, non plus, à ma connaissance, qu'aucun autre texte d'Olivi. Je ne crois pas qu'il serait juste d'en faire une singularité d'Olivi. Il n'est pas du tout certain qu'un tel impératif apparaisse chez aucun autre auteur médiéval. L'idée d'une norme épistémique absolue imposant d'atteindre la vérité ou de minimiser les chances de se tromper est, à mon avis, absente du Moyen Âge. Cela ne signifie pas que l'on puisse jouer sans limite avec la vérité ou mentir à son prochain impunément mais simplement qu'une telle condamnation correspond à un devoir moral commensurable

¹⁴ Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, part. III, art. 4, p. 297 : « Il en va aussi de même pour la femme dont le fils adultérin a été élevé avec les biens du mari, et dont il hérite, à qui l'on ne doit jamais conseiller de révéler cela à son mari, mais au contraire le lui interdire, et cela pour quatre raisons. » Comme nous le verrons plus bas, il est néanmoins des circonstances particulières où il est préférable que la mère révèle, mais seulement dans le cas où de forts soupçons d'adultère ont été soulevés par ailleurs.

à d'autres devoirs, plutôt qu'à un devoir épistémique que chacun pourrait reconnaître indépendamment d'enjeux moraux. Je prends les textes ici examinés comme une illustration de l'absence d'un tel devoir épistémique.

LE POINT DE VUE DE LA MÈRE

Examinons à présent les raisons morales que la mère a de ne pas révéler son adultère¹⁵. Elles sont au nombre de cinq. Les quatre premières (nous aborderons la cinquième quand nous traiterons du point de vue du père) concernent aux premiers chef la femme : 1) le scandale induit troublerait le mari et ses amis et empêcherait toute vie sereine avec cette femme ; 2) la femme mettrait en péril sa propre réputation ; 3) elle-même et son fils, ainsi que le véritable père de ce dernier risqueraient d'être tués par vengeance ; 4) quand bien même la mère souhaiterait en cela réparer une injustice, rien n'oblige à ce qu'on la prenne au sérieux si sa seule parole est garante de la véracité de ce qu'elle révèle. En d'autres termes, non seulement le mal qui suivrait un éventuel dévoilement serait terrible mais encore le gain qui en découlerait, tant en termes moraux que dans le rapport à la vérité, serait faible, car le témoignage humain, indépendamment de confirmations extrinsèques, n'a pas à être pris pour argent comptant sans raison précise de prêter foi aux propos d'une mère qui pourrait bien, par défaut de connaissance, d'intelligence ou du fait d'une mauvaise intention, chercher à tromper. Sachant qu'on pourrait la soupçonner de tout cela, la mère sait aussi que sa révélation pourrait fort bien n'avoir pas l'effet escompté.

Il est intéressant de noter que la complexité du rapport à la vérité se retrouve dans certaines questions quodlibétiques relativement proches matériellement de celle du fils adultérin et que l'on pourrait être tenté de rapprocher aussi concernant le fond des sujets traités : les questions 9 et 10 du *Quodlibet* IV. Il est question dans le premier cas d'un prêtre à qui l'on demanderait, dans un procès, s'il sait quelque chose des agissements de l'accusé qui s'est confessé auprès de lui de sorte que le prêtre en sait en effet quelque chose. Lui est-il permis de

¹⁵ Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, part. III, art. 4, p. 297 : « La première [raison] provient du danger de scandale du mari et de ses amis à qui on le révélerait. Non seulement ils en seraient troublés en eux-mêmes, mais ils ne pourraient ensuite que difficilement vivre avec elle dans la paix, l'amitié et la concorde. La deuxième tient à sa propre diffamation : en effet, l'épouse qui aurait auparavant une bonne renommée, se l'ôterait elle-même et se diffamerait gravement. La troisième tient au danger de mort de l'épouse et de son enfant adultérin : elle pourrait en effet probablement craindre d'être tuée par son mari ou l'un de ses proches ou de ses amis, et le même danger pèserait sur son amant. La quatrième est que ni l'homme, ni le fils, ni le juge public n'est tenu de croire la femme qui révélerait cela, à moins qu'elle ne prouve ses dires par des signes infaillibles, des preuves flagrantes ou des témoins appropriés, car sa seule parole ne suffirait pas à déshériter un tel fils. »

dire qu'il n'en sait rien ?¹⁶ Le second cas est celui d'un individu qui, allant à l'Église pour rejoindre un homme afin de traiter d'une affaire avec lui (*ut ibi cum aliquo aliqua tractet*), pour dissimuler cela, irait également prier. Il donnerait à la question : « Pourquoi vas-tu à l'Église ? » la réponse suivante : « Pour prier. » Dissimulant l'autre intention, ment-il à celui qui l'interroge ?¹⁷ Dans les deux cas, dit Olivi, il n'y a pas de faute ni de mensonge, pour des raisons que résumément bien Irène Rosier-Catach et Alain Boureau, qui sont liées aux conditions d'énonciation spécifiques dans lesquels se trouvent les locuteurs et qui autorisent à évaluer leurs propos selon des considérations très spécifiques qui ne sont pas forcément accessibles au commun¹⁸.

Les deux exemples ont en commun de concerner une parole énoncée par un locuteur qui a l'effet, à tout le moins, de ne pas engendrer chez son interlocuteur une croyance vraie alors qu'elle le pourrait, en d'autres termes de faire une rétention d'information. Il est pertinent d'évoquer, au sujet de ces deux exemples, la dichotomie entre, d'une part, ce qui est énoncé, et qui pourrait se présenter comme un mensonge si l'on s'en tenait à la question de savoir si les propos tenus, dans leur sens le plus commun, sont vrais ; et l'intention du locuteur, qui se trouve dans une situation sociale spécifique autorisant à évaluer ces propos dans un contexte spécifique qui permet de ne pas les considérer comme des mensonges ou des marques de duplicité. La rétention d'information n'est pas envisagée en elle-même comme un problème mais seulement comme une occasion de réfléchir sur la qualification de mensonge concernant les propos par lesquels a lieu cette rétention.

Mais le cas qui nous occupe est fort différent des deux cas énoncés plus haut, pour deux raisons. La première est que la mère qui ne révèle pas la vérité sait fort bien quelles sont les conséquences de sa rétention d'information : à défaut de tromper (au sens de produire intentionnellement une croyance fausse chez autrui), elle laisse du moins perdurer sans obstacle, par son silence, une croyance fausse et qu'elle sait fausse. Il n'existe ici aucune ambiguïté dans l'énonciation qui laisserait comprendre autre chose, précisément parce qu'il n'y a pas d'énonciation. L'attitude de la mère n'est ni un mensonge ni un propos ambigu réclamant un examen pour échapper à l'accusation de mensonge. Il n'y a donc pas lieu de se demander si l'intention de la mère change quoi que ce soit à l'évaluation de ce qu'elle doit faire et la mère ne se voit d'ailleurs attribuer aucune intention particulière. Le devoir du confesseur est de rappeler à la mère quelle intention elle doit avoir - le bien de son mari et de son fils ainsi que son propre bien - et quelles actions doivent être accomplies ou retenues pour réaliser cette

¹⁶ Pierre de Jean Olivi, *Quodlibeta quinque*, quodlibet IV, q. IX, p. 231–234.

¹⁷ Pierre de Jean Olivi, *Quodlibeta quinque*, quodlibet IV, q. X, p. 235–239.

¹⁸ A. Boureau, I. Rosier-Catach, « Droit et théologie dans la pensée scolastique » *Revue de synthèse* 129 (2008), p. 523–525.

intention, en fonction de ce qui est connu de la réalité de son adultère passé : si rien ne laisse penser qu'il sera connu un jour, il faut se taire pour préserver la tranquillité et la réputation de tous ; si, au contraire, les soupçons se multiplient et engendrent des situations de tension inextricables que la révélation de la vérité pourra mitiger, il faut alors la révéler.

La deuxième raison de cette différence est que ce qui est ici concerné n'est pas un propos occasionnel suscitant potentiellement une croyance fautive à un moment isolé du temps et sur un fait ponctuel mais un silence durable entretenant une croyance fautive perdurant sur une période indéfinie et engageant de nombreux actes de la part de tous les individus considérés. On imagine d'ailleurs que ce genre de situation ne peut qu'engendrer d'innombrables occasions de mensonge, dès que la mère silencieuse parlera en quelque manière de ce fils supposé à son mari. On pourra ainsi s'étonner qu'Olivi ne prenne pas en considération les conséquences possibles, énoncées de manière éloquente par Augustin, parlant des suites d'un mensonge qui se voulait bien intentionné :

« Ajoutons, chose plus déplorable encore, que, si une fois nous accordons qu'il soit permis de sauver ce malade par un mensonge au sujet de son fils, le mal va croître peu à peu, insensiblement et par de faibles degrés s'élever à une telle montagne de mensonges criminels, qu'il n'y aura plus moyen d'opposer un obstacle à un désastre, devenu immense par une suite d'additions successives. Aussi est-ce avec une grande sagesse qu'il est écrit : «Celui qui dédaigne les petites choses, tombera peu à peu.» (II Cor. II, 15, 16). »¹⁹

Sans doute pourrait-on avancer quelque chose de tout à fait semblable au sujet de la situation du fils adultérin examinée par notre auteur. Mais lui ne le fait pas.

LE POINT DE VUE DU PÈRE

Au fil de l'examen des conséquences possibles de la révélation maternelle, on voit qu'il est facile de déterminer ce qu'il y a de bon ou plutôt, en l'occurrence, de mauvais dans une telle révélation, tandis qu'il est plus difficile de prétendre instaurer un rapport transparent à la vérité des faits qui pourrait peser dans la balance face à ces conséquences indésirables. La présentation d'Olivi n'incite donc pas à tenter de dévoiler la vérité. Mais le franciscain va plus loin, lorsqu'il aborde la situation du point de vue du père et nous donne à cette occasion la cinquième raison qu'a la mère de ne pas révéler son adultère²⁰. Le père celui-ci

¹⁹ Augustin, *Contra mendacium*, PL 40, c. 18, n. 37, trad. Devoille légèrement modifiée.

²⁰ Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, part. III, art. 4, p. 297–299 : « On peut encore apporter une cinquième raison, car le mari subirait en cela un bien plus grand dommage qu'en

a des droits sur son fils, de l'amour pour lui et la joie d'être père. Or ce qui crée l'affection, l'autorité et l'obligation qui lient un père et son fils n'est nullement la vérité objective de la filiation mais bien la croyance, partagée par le père et le fils, qu'ils entretiennent un lien de filiation biologique. Si cette croyance était attaquée, on attaquerait l'heureux état dans lequel père et fils se trouvent. Ce n'est du reste pas seulement du point de vue des hommes qu'il faudrait s'en remettre à ce que nous croyons comme à un pis-aller de telle sorte que l'on prendrait acte de la possibilité de faire une injustice au véritable père en le privant de ce bonheur et de ces droits. En effet, c'est aussi aux yeux de Dieu lui-même que la croyance crée l'obligation, et non la vérité des faits :

« En effet le fils, même selon Dieu, n'est pas tenu d'obéir ni de témoigner une révérence filiale à son vrai père, mais seulement à son père putatif. Et le vrai père n'est pas tenu de l'aimer comme un fils ni de le considérer comme tel, tandis que le père putatif l'est. »

Pour être plus précis, si la source de l'obligation générale qui lie parents et enfants leur est sans doute extérieure (c'est du fait du commandement divin ou de la loi naturelle que l'on a le devoir d'honorer son père et sa mère), c'est la croyance du fils que celui-ci est son père et celle-là sa mère qui crée l'obligation particulière qu'il a envers eux et non, selon l'expression d'Olivi la « vérité corporelle de la génération ». Peu importe, donc, que cette croyance soit vraie, il faut seulement qu'elle existe pour que l'on puisse s'acquitter de ses obligations. C'est quand elle est menacée qu'un problème survient, par exemple si de forts soupçons pesaient sur la réalité de cette paternité. Alors seulement, et dans le cas où les dangers susmentionnés pour la mère seraient modérés et pourraient même en être diminués, cette dernière devrait révéler son adultère. Mais ce cas est bien rare, et la seule obligation qui pèse toujours sur la mère est, sans rien

élevant et en instituant comme héritier ce fils qui n'est pas sien mais qu'il estime être sien et qui croit l'être. Il est en effet certain qu'une telle appréciation mutuelle, de paternité et de filiation, constitue une plus grande et plus forte source d'union et d'amitié ou de plaisir mutuel et de réjouissances entre le père et le fils que ne le serait la seule vérité corporelle de la génération sans une telle estimation. En effet, en supprimant totalement une telle appréciation, le père se comporterait vis-à-vis de son propre fils comme envers un étranger, et inversement. Prenons deux hommes, dont l'un croit fermement et est cru être le père dudit fils, mais ne l'est pas ; l'autre ne le croit pas ni ne l'est cru, et pourtant il l'est. Que l'on cherche lequel des deux a plus de bien ou de joie, de droit et d'autorité sur ledit fils : sans le moindre doute, nous sentons que le père putatif en a incomparablement plus que le vrai. En effet le fils, même selon Dieu, n'est pas tenu d'obéir ni de témoigner une révérence filiale à son vrai père, mais seulement à son père putatif. Et le vrai père n'est pas tenu de l'aimer comme un fils ni de le considérer comme tel, tandis que le père putatif l'est. En outre, il serait très ignominieux à cet homme que l'on révèle, à lui-même ou à d'autres, que sa femme a conçu un enfant d'un adultère. C'est pourquoi il est bien plus honorable, réjouissant et glorieux pour cet homme que cela demeure totalement caché, y compris à lui-même. »

révéler de ce qu'elle sait, d'indemniser, par les moyens qui sont les siens, son mari et ses enfants légitimes²¹. On est en droit de se demander si le fils adultérin n'en tirerait pas légitimement un sentiment d'injustice et un trouble mais Olivi n'aborde pas ce point.

LE POINT DE VUE DU FILS

Pour finir, dans le dernier paragraphe du texte du *Traité des contrats* sur le fils adultérin, Olivi se place du point de vue de ce fils. Ce point de vue est adopté dans l'ensemble de la question quodlibétique qui reprend cette question du fils adultérin. Comme ces deux textes expriment, avec des accents différents, la même position, nous les traiterons ensemble.

Ils sont en effet l'occasion pour Olivi de donner des précisions sur la nature exacte de la croyance qui crée l'obligation. Ce n'est de fait pas n'importe quelle croyance qui est ici en jeu. Les termes latins qu'emploie notre auteur sont ceux de *credulitas* et de *credere*, des termes qui apparaissent également dans les questions de *fide* et qui semblent revêtir pour le franciscain un sens large. Une *credulitas*, un *credere* est un ici assentiment intellectuel au sens le plus large du terme, qui peut aussi bien procéder d'une démonstration probable ou scientifique, d'une évidence immédiate ou encore du commandement de croire que la volonté adresse à l'intellect. Parmi ces différents types d'assentiment intellectuel, les seuls qui soient susceptibles de susciter l'obligation morale sont les croyances fermes, quelle que soit leur origine. Il en allait de même du cas cité en introduction de la croyance dans les vices : seule une croyance ferme et non hésitante qu'il y a des vices et qu'ils sont d'une certaine nature permet de les éviter. Cela implique, pour le fils adultérin, qu'il n'est tenu à rendre les biens dont il a bénéficié par erreur que s'il croit fermement ce que dit sa mère. S'il a des raisons légitimes de douter de sa parole (par exemple si elle ne l'aime pas et souhaite lui nuire), alors il n'est tenu à rien, indique le texte du *Traité des contrats*²².

²¹ Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, part. III, art. 4, p. 299-301 : « Tu vois donc quel bien l'épouse ôterait au père putatif en lui révélant son propre crime ; assurément presque autant que si elle lui enlevait son vrai fils qu'il avait considéré comme tel. Toutefois, si de sérieux soupçons à ce sujet et une forte occasion de soupçonner s'étaient fait jour chez le mari ou d'autres et si l'on peut et doit fortement et très probablement croire, par des causes certaines et suffisantes, qu'aucun des trois dangers évoqués plus haut ne s'ensuivrait ou ne s'accroîtrait, mais diminuerait plutôt, et en outre si l'on présume fermement que le fils céderait volontairement ses biens au mari : alors, seulement, elle devrait ou pourrait révéler. Mais ces trois conditions ne sont pas souvent réunies et l'on doit présumer qu'elles ne le sont que très rarement. Cependant, la femme, sans enfreindre le droit humain et sans se diffamer, peut et doit indemniser son mari et ses enfants légitimes au moyen de sa dot et de ses autres biens. »

²² Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, part. III, art. 4, p. 301 : « Si l'on se demande si un tel fils, croyant par les paroles de sa mère être bâtard, serait tenu de rendre les biens qu'il a reçus du mari de sa mère aux autres fils ou aux héritiers du mari, il faut dire que s'il croit

La question XX de *Quodlibet IV* nous donne plus d'information sur les bonnes raisons qu'il aurait de croire sa mère. Il convient que ce soient des raisons déterminantes de penser qu'elle dit vrai :

« Il faut dire que, s'il est suffisamment établi aux yeux d'un tel fils qu'il n'a pas été engendré par un tel <père>, il doit rendre l'héritage qui lui a été légué comme à un fils. Mais quelle certitude suffit à l'obliger à faire restitution, voilà qui n'est pas facile à déterminer, si ce n'est quand elle a trait à quelque chose d'incontournable d'une façon absolument manifeste, comme lorsqu'il est établi aux yeux de toute la ville ou de tout le voisinage qu'il a été conçu et qu'il est né alors que le père était demeuré séparé de la mère pendant toute une année et bien plus encore, et ceci par la distance la plus grande. On voit aussi assez bien qu'il doit croire sa mère si elle n'est pas la mère des autres fils de son père putatif et s'il semble n'y avoir aucune raison pour laquelle elle voudrait priver injustement son propre fils de son héritage et le donner à d'autres et qu'il y a toute raison de penser le contraire. »²³

En règle générale, chez Olivi, comme chez les autres théologiens catholiques de son temps, l'idée de croyance ferme renvoie à une croyance dépourvue de toute hésitation, soit qu'elle procède d'une évidence immédiate ou d'une démonstration scientifique, soit qu'elle procède de la volonté qui force l'intellect à assentir sans le moindre doute²⁴. Les cas évoqués ici par Olivi ne relèvent pas exactement de cette catégorie : les témoignages, même les plus nombreux et les plus autorisés, peuvent toujours être faux, même de manière très improbable, et celui d'une mère peut l'être aussi, par exemple pour les raisons qu'indique le *Traité des contrats*²⁵. Disons donc qu'Olivi inclut dans les croyances qui suscitent l'obligation à la fois les croyances absolument fermes et les opinions ayant trait

cela sans le moindre doute, et qu'il a des raisons de le croire, il y est tenu selon Dieu mais non pas selon le droit humain. En revanche, s'il n'a pas de raisons ni de motifs suffisants pour le croire, il n'est pas tenu de rendre, une fois qu'il lui est devenu manifeste, par lui-même ou par un autre, qu'il n'a pas de raison suffisante ou convenable de le croire ; par exemple, si la mère aime davantage les autres enfants de son mari, ou parce qu'elle est présumée le haïr lui-même ou sa femme, ou parce qu'elle est imbécile et de peu de sens, et parce qu'il n'est pas évident qu'elle l'ait conçu, non de son mari, mais de son amant ; cela n'est en effet pas toujours certain dans tout adultère. »

²³ Pierre de Jean Olivi, *Quodlibeta quinque*, quodlibet IV, q. XX, p. 267 : « Dicendum quod si tali filio sufficienter constat se non fuisse genitum a tali, debet hereditatem sibi tanquam filio legatam reddere. Que autem sit hec sufficientia certitudinis ipsum obligans ad reddendum, non est facile determinare nisi quando est nimis patens intergiuersabilis, ut cum toti urbi uel uicinie constat ipsum fuisse conceptum et natum, patre per totum illum annum et multo amplius absente matre, et hoc per remotissima spatia terre. Satis etiam uidetur quod debeat credere matri que non est mater ceterorum filiorum patris putatiui, et de qua nulla apparet ratio quare uellet proprium filium iniuste exheredari et alienis dari ; sed potius omnis ratio occurrit in contrarium. » Les traductions sont les nôtres.

²⁴ Cf. N. Faucher, *La volonté de croire*, op. cit.

²⁵ Cf. n. 15.

à quelque chose d'extrêmement probable. Notons en outre qu'une probabilité qui suffirait à justifier la sentence d'un juge dans un tribunal pourrait ne pas suffire à obliger un sujet dans son for intérieur²⁶. Le seuil de probabilité susceptible de justifier un jugement moral est en effet plus élevé que celui qui peut justifier un jugement forensique.

Ce qui suit est plus intéressant pour nous :

« Cependant, tant que le fils ne croit pas cela, il n'est pas tenu de faire restitution ni non plus de s'induire à croire. Il n'est en effet pas tenu d'éradiquer de lui-même l'affection filiale et le jugement, qui est et fut le sien, portant sur le fait que son père putatif est son vrai père, jugement qui est à juste titre le sien, depuis l'origine jusqu'à l'instant considéré, et qu'il a mérité par sa révérence et son obéissance filiales ; bien au contraire, il est tenu de nourrir ce jugement autant qu'il le peut. »²⁷

Ce passage peut s'interpréter de deux manières, selon les deux façons possibles d'atteindre une certitude telle qu'elle oblige moralement. La première consiste à dire que, s'il ne connaît pas de raison déterminante qui l'obligerait à changer de croyance, un individu n'est pas dans l'obligation d'en chercher simplement parce qu'il se pourrait qu'il en existe. Autrement dit, puisque c'est la croyance qui crée l'obligation, le devoir d'un individu est de chercher à accomplir les devoirs que ses croyances lui imposent à un moment donné du temps et non de chercher d'hypothétiques autres croyances pour remplir d'hypothétiques autres devoirs. Rien n'indique par ailleurs qu'une croyance forte qui s'appuierait sur des preuves plus déterminantes qu'une autre ou dont on aurait plus de preuves strictement rationnelles de la vérité serait le principe d'obligations morales de plus grande valeur.

Cependant, pour Olivi, comme pour beaucoup de penseurs du XIII^e siècle, la recherche de preuves n'est pas la seule manière de croire fermement. Comme nous l'avons dit, la volonté est tout autant capable de faire croire l'intellect, sans

²⁶ Pierre de Jean Olivi, *Quodlibeta quinque*, quodlibet IV, q. XX, p. 266–267 : « Item, si in foro ciuili per testes sufficientes et per presumptiones uel rationes cogentes probaretur ille non esse uerus filius patris putatiui, iuste iudicaretur ad reddendum hereditatem sibi legatam; ergo in foro conscientie non minus tenebitur, ex quo sibi constat se non fuisse uerum filium illius. » ; p. 269 : « Ad secundum dicendum quod aliquando sufficiunt aliqua testimonia forensi iudicio, que non sufficiunt interno iudicio conscientie huius. Vnde et iudex cogitur aliquando iudicare secundum dicta testium, quamuis in sua conscientia credat eos falsum dixisse. »

²⁷ Pierre de Jean Olivi, *Quodlibeta quinque*, quodlibet IV, q. XX, p. 267 : « Quamdiu tamen filius hoc non credit, non tenetur reddere ; nec etiam tenetur se inducere ad credendum. Non enim tenetur extradicare a se filialem affectum et estimationem quam habet et habuit ad patrem putatiuum tanquam ad uerum patrem, et quam ab initio usque nunc iusto titulo possidet, et quam per filialem reuerentiam et obedientiam promeruit, irrimo tenetur eam pro posse nutrire. »

preuves²⁸. On pourrait donc comprendre le passage de la manière suivante : non seulement le fils adultérin qui n'a pas de preuves déterminantes de la réalité de sa filiation n'est pas en devoir d'en chercher, il est même en devoir de renforcer, par sa volonté, la croyance que son père présumé est bel et bien son père, au mépris éventuel de tel ou tel signe de la vérité.

La raison en est que la croyance dans cette filiation fautive est la condition de possibilité non seulement de l'affection forte qui unit le fils à son père supposé et serait « éradiquée » si cette croyance venait à disparaître, mais encore de l'accomplissement du devoir du fils à l'égard du père. C'est exactement ce qu'indique le passage des questions *de fide* que je citais dans la première partie : même un fils qui ne ressemblerait pas à ses parents aurait le devoir, selon l'expression d'Olivi, de « croire sans raison » qu'il est leur fils, c'est-à-dire d'accorder une croyance dont la fermeté n'est pas proportionnée aux preuves disponibles mais est produite par la volonté en raison du devoir d'accomplir l'acte que permet cette croyance, en l'occurrence de manifester de la piété filiale. Il s'agit en d'autres termes d'une croyance irrationnelle mais raisonnable.

Si l'on peut comprendre les raisons qu'a Olivi de déconseiller à la mère adultère de révéler sa faute, de même que celles qu'il avance pour montrer que le père présumé serait lésé par la connaissance de cette vérité parce que privé d'un fils avec qui il a noué une relation de paternité, il est plus difficile de comprendre pourquoi un fils adultérin ne souhaiterait pas connaître son véritable père. Il ne serait privé ni d'un père, ni d'une occasion de démontrer sa piété filiale. Sans doute aurait-il à souffrir de ce changement mais ce serait après tout aussi une occasion d'aimer un nouveau père ou d'agir moralement en rendant leurs biens à ceux qui en ont été lésés. A cet égard, il est différent de l'orphelin, qui serait tout à fait privé de père ou de l'enfant de père inconnu, qui n'aurait aucune chance de le retrouver. Pour terminer, j'émettrai quelques hypothèses sur les raisons que le franciscain a de privilégier ainsi ce statu quo.

VIE MORALE, CROYANCES VOLONTAIRES ET VÉRITÉ

Dans un traité sur l'humilité attribué jusqu'à récemment à Bonaventure, Olivi, de façon originale et imagée, fait allusion au jeu que le sujet moral peut pratiquer avec la vérité qui le concerne dans le cadre d'exercices spirituels :

« Troisièmement, cela peut se produire [à savoir il peut arriver que l'homme s'estime véritablement inférieur à tous les hommes et plus vil qu'eux] par une forte affection et

²⁸ Cf. N. Faucher, *La volonté de croire*, op. cit., p. 152–155.

un goût pour ses défaillances. En effet, de même que celui qui souffre d'une douleur aux dents s'estime souffrir plus que tout autre, non tant qu'il voie que sa douleur est plus grande, mais parce qu'il est tourné vers sa douleur de manière plus intime et plus forte que vers une autre ; il doit en aller de même aussi pour ce qui concerne notre sujet. Et de cette troisième manière, saint Paul, « vase d'élection », « docteur des peuples », se dit le « premier », c'est-à-dire le plus grand, des pécheurs. »²⁹

Olivi propose ici un exercice d'humilité. Que l'on soit ou non le plus grand des pécheurs, si l'on se concentre sur la peine et la souffrance que notre péché, si peu important soit-il, nous inspire, on formera le jugement, très probablement faux, qu'il n'existe pas de pire pécheur que soi-même. Il en va de même d'une douleur dentaire obsédante pouvant donner l'impression, très probablement fautive, qu'aucune souffrance supérieure n'existe. Il est question ici de jouer avec notre attention à notre intériorité et notre affectivité pour susciter en nous un jugement très probablement faux mais spirituellement fécond en ce qu'il nous rend sensible à nos multiples défaillances morales. L'humilité qui en découle doit nous conduire à un désir d'amélioration et à nous abandonner à Dieu pour le réaliser.

Bien sûr, on pourrait dire qu'il n'est question ici que d'une suspension temporaire n'engageant pas le jugement du sujet sur la vérité, à la façon dont, par une suspension d'incrédulité, une fiction peut sembler plus vraie, plus sensible ou plus authentique que la réalité extérieure, sans pour autant qu'à aucun moment nous croyions à la réalité de l'univers fictionnel. Cependant, la façon dont Olivi, dans son commentaire des *Sentences*, décrit le rapport entre affectivité et assentiment de foi³⁰, semblable à ce que l'on trouve dans cet exemple de la rage de dents, incite à prendre davantage au sérieux ce jugement intellectuel. Il est en effet question, dans les deux cas, d'appliquer fortement l'intellect à son objet, de le concentrer sur lui afin de l'y unir intimement, de telle sorte qu'il finisse par entretenir une croyance à son sujet. Il est clair que ce mécanisme peut donner lieu à des croyances fermes et indubitables dont la vérité n'est pas garantie et peut même être tout à fait improbable. Olivi ne voit en effet pas de

²⁹ Pierre de Jean Olivi (attribué à Bonaventure de Bagnoregio), *Compendium de virtute humilitatis*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (ed.), *Opera omnia*, VIII, Quaracchi, 1898, cap. 3, p. 662 : « Tertio fit hoc [i.e. homo veraciter se potest reputare omnibus hominibus inferiorem et viliorem] per fortem affectum et gustum suorum defectuum. Sicut enim patiens dolorem dentium se aestimat prae aliis pati, non quod tantum videat dolorem suum esse maiorem, sed quia intimius et fortius dolorem suum quam alium advertit ; sic etiam in proposito debet esse. Et hoc tertio modo *vas electionis*, beatus Paulus, *doctor gentium*, dicit se *primum*, id est maximum peccatorem. »

³⁰ Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, q. VIII, p. 321 : « [...] intellectus movetur et applicatur a voluntate ad illa quae volumus cogitare, et secundum hoc quod magis volumus vel nolumus, majus et minus applicatur vel retrahitur. Constat autem quod quanto fortius applicatur, tanto ceteris paribus fortiori nexu invisceratur et unitur suo objecto, ac per consequens et tanto firmiter et intensius assentit. »

difficulté à admettre un conflit entre préférence affective et évaluation rationnelle d'une situation même en dehors d'un contexte religieux, lorsqu'un ami, par exemple, croit que son ami est innocent, alors que les preuves disponibles penchent contre lui³¹.

C'est ainsi l'attachement affectif à un objet qui, indépendamment de ce que l'on sait de lui, renforce l'assentiment intellectuel qui a trait soit à cet objet (quand il s'agit d'une proposition), soit à une proposition qui concerne cet objet (quand il s'agit de croire au sujet d'un ami, de Dieu ou de son père une proposition donnée). Mais l'assentiment intellectuel ainsi produit, nous l'avons vu, est aussi la condition de l'attachement affectif à cet objet, comme lorsque ma croyance que mon père putatif est mon père est la condition d'une union affective étroite avec lui, union qui accomplit le devoir que j'ai à son égard. De la même manière, le devoir que j'ai de vénérer Dieu suppose de croire qu'il existe et qu'il est mon Dieu. Ce renforcement mutuel de l'attachement et de l'assentiment peut paraître circulaire mais il me semble s'inscrire sans grande difficulté dans l'idée olivienne d'un progrès dans la foi qui correspond aussi à un progrès dans l'affection. De même, dit Olivi, que la croyance dans certaines propositions permet de mieux croire à d'autres propositions, de même certaines amours permettent de mieux en éprouver d'autres, comme lorsque l'amour du prochain, plus immédiatement accessible à nous que l'amour de Dieu, nous dispose à mieux aimer ce dernier³².

Une première hypothèse peut donc être émise : si je me trouve dans une relation affective forte et ancienne avec mon père putatif qui correspond à, renforce et est renforcée par un assentiment ferme au fait qu'il est réellement mon père, alors je suis dans une situation privilégiée tant du point de vue de la joie que j'éprouve dans cette relation que du point de vue moral, puisque l'union affective dans laquelle je me trouve avec lui fait partie de la piété filiale que je lui

³¹ Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, q. VIII, p. 321 : « Quod autem [credere sine ratione] sit possibile, ostendit primo dominium voluntatis super potentias et super suos actus ; de qua constat quod potest amore affici nunc ad hoc, nunc ad oppositum, et libentius consentire in unum eorum credendum quam in reliquum. Unde et videmus multos libentius credere et praesumere mala de inimico quam de amico, et bona libentius et facilius de amico quam de inimico, quamquam plures rationes habeant pro parte contraria quam pro sua. »

³² Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, q. IX, p. 344 : « Sciendum etiam quod [ratio pri]mitatis et poste[r]ioritatis aliquando] provenit ex parte credendorum, aliquando ex modo et ordine tradendi et proponendi illa, secundum quod quaedam sunt primo a Deo propalata ac deinde alia; aliquando ex parte dispositionis ipsius credentis, qui est magis dispositus et assuefactus ad unum firmiter vel magis explicitè credendum quam reliquum, quamvis ultimum de se sit primo et principaliter credibile. Et secundum hoc contingit quod, sicut membra mutuo se iuvant, ita quod etiam inferiora in aliquo iuvant superiora, sic fides et notitia unius articuli iuvat ad fidem et notitiam alterius etiam de se principalioris. Sicut enim amor proximi disponit et elevat ad perfectiorem amorem Dei, licet amor Dei sit simpliciter prior illo et causa illius, sic et in proposito : fides inferioris articuli disponit et manuducit ad perfectiorem et explicatiorem fidem alterius superioris articuli. »

dois. Apprendre que mon père est quelqu'un d'autre m'obligerait en quelque sorte à tout recommencer et il n'est pas du tout certain que j'atteindrai jamais une situation aussi favorable que la situation présente. Voilà donc une première raison de maintenir le statu quo : mieux vaut en quelque sorte ignorer au paradis que connaître en enfer.

On peut s'interroger sur le genre de rapport au monde et aux autres qu'une telle conception autoriserait. Si l'on pousse l'analyse d'Olivi à son terme, on voit bien qu'une société où toutes les relations particulières seraient fondées sur des croyances fausses mais fermes, motivées par des affections qui permettraient de respecter les obligations morales qui s'imposent à nous, ne serait pas moins bonne qu'une société où toutes les relations particulières seraient connues de façon évidente. On voit bien que s'ouvre là un horizon social et politique où la prétention à la vérité pourrait n'être qu'un outil au service du maintien de l'ordre social ou de la préservation de telle ou telle tradition ou continuité familiale ou communautaire.

Il ne faut cependant pas caricaturer le rapport d'Olivi à la vérité, notamment à la vérité morale et religieuse. On pourrait en effet naturellement être tenté de lui attribuer une préférence pour la subjectivité et l'intuition, pourvu qu'elles mènent dans la bonne direction. Ainsi, quiconque entretiendrait une croyance de bonne foi et en tirerait des principes moraux acceptables devrait être encouragé dans cette direction. Il n'en est rien et Olivi invite à plusieurs reprises le croyant à se méfier de ses intuitions et même de ce qu'il pourrait prendre comme une révélation surnaturelle ou l'enseignement d'une autorité incontestable. Toute conviction intime doit être passée au crible non seulement de l'Écriture et de l'enseignement de l'Église mais doit encore être l'objet d'une méfiance importante, car il y aurait de l'orgueil à se croire le dépositaire de quelque connaissance ou révélation exceptionnelle par son contenu nouveau ou son origine³³.

C'est que le franciscain a une conception exigeante du devoir qui s'impose au fidèle comme de la connaissance qu'il peut avoir de ce devoir. En examinant cette conception, nous en viendrons, pour conclure, à émettre une seconde hypothèse sur les raisons de préférer une croyance ferme, même lorsque des raisons existent de la mettre en doute, à une absence de croyance.

Si l'on revient à la question de la croyance en Dieu, il semble que l'on prenne conscience du devoir que l'on a de l'entretenir à partir de la simple appréhension de l'idée d'un Dieu suprême qu'il nous faudrait vénérer. Il suffit alors de considérer cette idée pour estimer possible l'existence d'un tel Dieu et pour

³³ Cf. Pierre de Jean Olivi, *Epistola ad Fratrem R.*, in C. Kilmer, E. Marmurzejn (ed.), « Petrus Ioannis Olivi, Epistola ad Fratrem R. », *Archivum Franciscanum Historicum* 91 (1998), p. 61–63 ; Pierre de Jean Olivi, *Remedia contra temptationes spirituales*, in R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Rome, Istituto Storico Italiano Per il Medio Evo, 1959, p. 283–285.

considérer comme convenable que l'on se soumette à cet être suprême et que l'on s'en remette entièrement à lui, surtout étant donné notre propre insignifiance et nos divers défauts³⁴. Il faut pour cela croire en lui et croire toute sortes d'autres choses pour le vénérer et s'approcher de lui. Au cœur de l'intuition fondamentale qui nous conduit à la foi se trouve donc l'idée que notre nature est telle qu'il lui convient de se soumettre à une norme absolue qui s'impose à elle, celle de Dieu. Toutes les conséquences particulières qui s'ensuivent nous sont connues par ailleurs, du fait de la « luisance » que j'évoquais en première partie et qui permet, de manière immédiate, d'appréhender le devoir que l'on a de croire les propositions de foi aussitôt qu'on les saisit.

On pourrait donc dire qu'Olivi a une préférence pour la norme, c'est-à-dire une préférence générale pour les situations où un impératif moral juste s'impose au sujet moral. Avant même que l'on sache quelles sont nos obligations, nous pouvons avoir le sentiment, la conviction qu'il nous convient d'avoir une obligation juste, quelle qu'elle soit. Si l'on applique cette conviction à des cas plus ordinaires, il est plus difficile de voir comment cette intuition générale peut s'appliquer à des cas particuliers. Certes, je peux savoir qu'il est bon d'aimer sa famille, de penser le meilleur de ses amis et ainsi d'autres principes, mais cela ne me dit pas si j'ai une famille ni qui elle est, pas plus que cela ne m'indique que je dois avoir des amis : je sais simplement comment me comporter si d'aventure j'en ai. Si l'on admet une préférence pour la norme, on peut penser qu'Olivi estime qu'il faut rechercher autant que l'on peut les situations où l'on est soumis à un impératif moral plutôt que de ne pas l'être. Mais, en généralisant l'exemple du fils adultérin et avec toute la prudence qu'implique une généralisation à par-

³⁴ Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, vol. 3, 1926, appendix, qq. *De deo cognoscendo*, q. III, p. 544-545, « Clamat hoc etiam tertio specialiter internus instinctus conscientiae. Est enim mens sibi conscia praecedentis nihilitalis. Sentit enim intime se aliquando non fuisse, et est conscia suae nihilitalis, passibilitatis et defectibilitatis et indigentiae. Sentit enim se multis et quasi infinitis indigere et multa et quasi infinita se posse pati et multipliciter se posse deficere. Et ideo, cum audit vel per se concipit altitudinem summi entis summamque eius iustitiam et potestatem et bonitatem, quodam naturali instinctu timore tam reverentiae quam poenae concutitur et in ipsius cogitatu et auditu admirationis stupore repletur et quodam naturali amore eius afficitur. Statim enim quodam naturalissimo instinctu ex sensu inferioritatis sentit se posse habere superius quem timere et revereri debeat, immo, acsi ipsum sentiret, mens cogitatu vel auditu sic afficitur, quantum est de se vi naturalis instinctus. Qui multo magis appareret, si non esset corruptio perversarum affectionum. » ; cf. aussi Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, quaestiones de virtutibus*, q. VIII, p. 354 : « [...] sufficit [ad aliquod obiectum credendum] quod prius apprehendat in aliquo obiecto rationem finis vel principalitatis solum cogitando quid est quod dicitur per nomen; non autem oportet quod prius hoc credat aut iudicet ita esse, sicut in praecedenti quaestione satis est ostensum. Quando autem dicimus quod nos credimus Deo propter se et cetera propter ipsum, non est sensus quod illa credamus propter hoc quod ipse sit, sed potius quod propter hoc credimus illa, ut perfectius Deum credamus et ut perfectius Deo per fidem adhaereamus. Vel sensus est quod credimus illa propter Deum testificantem illa et in illis quodammodo relucentem. »

tir d'un seul cas, on voit que le fait ou non d'être dans des situations de ce type dépend des croyances fermes que l'on entretient : la croyance que l'on a un père qui est cet homme, une mère qui est cette femme, un ami, etc. On doit donc préférer une situation de certitude qui nous permet de suivre un impératif moral, d'obéir à une norme, à une situation d'incertitude ou de flottement qui ne nous le permettrait pas ou ne nous permettrait pas de le faire aussi bien.

En d'autres termes, le but d'Olivi, si l'on peut en juger par l'examen des quelques textes étudiés ici, est de réduire autant que possible les contextes d'incertitude morale parce que ce sont des contextes dans lesquels on ne sait plus quelle norme morale appliquer ni même si une norme s'applique et qu'il est toujours préférable d'appliquer une norme, du moins une norme juste, que de ne pas en appliquer. En conséquence, mieux vaut en rester à une croyance qui pourrait être mise en doute, tout en faisant le maximum pour qu'elle ne le soit pas, plutôt que de chercher coûte que coûte une vérité dont la connaissance n'aurait pour effet que de nous plonger dans l'incertitude morale.

CONCLUSION

Au fil de ce travail, j'ai proposé une comparaison entre croyance volontaire dans le domaine religieux et dans le domaine ordinaire ; j'ai examiné en détail une situation particulière, celle du fils adultérin, et établi les raisons pour lesquelles Olivi estime dans la plupart des cas préférable que la vérité de la filiation d'un tel individu demeure cachée tandis que la croyance fautive de cet individu à l'égard de sa filiation doit plutôt être entretenue et encouragée que combattue. J'ai émis deux hypothèses sur les raisons de cette opinion : d'une part, il faut toujours préférer une situation où croyance, affectivité et sens du devoir se sont renforcés au fil du temps au bouleversement de cette situation ; d'autre part, il est toujours préférable d'être soumis à un impératif moral et de savoir et de pouvoir s'y conformer que de ne pas l'être.

Dans les deux cas, rechercher la vérité ou éviter l'erreur n'apparaissent pas comme des buts autonomes méritant d'être mentionnés ou mis en concurrence avec des buts moraux. L'idée d'une préférence pour les situations où une norme s'applique, pourvu qu'elle soit juste, permet en outre d'éviter le risque de la circularité mentionnée en introduction : à partir de cette préférence et connaissant une norme générale, il est toujours préférable d'avoir une croyance à l'égard des objets particuliers auxquels s'applique cette norme et des manières particulières dont elle s'applique que de n'avoir pas une telle croyance. Cette préférence, prise comme un principe général de la morale, n'appellerait pas de justification ultérieure et justifierait toute croyance volontaire aboutissant à une clarification de la situation morale du sujet.

Dans les matières morales touchant au divin, il est toujours essentiel de chercher à se rapprocher d'une vérité que l'on n'est jamais sûr d'atteindre, car Dieu est vérité et se rapprocher de cette vérité en s'appuyant sur des garanties sûres est essentiel ; dans les matières morales touchant à l'humain, au contraire, on peut – et parfois on doit – s'abstenir de chercher, voire même dissimuler certaines vérités dont la connaissance aurait pour conséquence le désordre et la souffrance des parties prenantes et rendrait plus difficile ou empêcherait l'accomplissement du devoir moral de chacun, par exemple celui d'avoir de la piété filiale pour ses parents. Cela s'explique par le fait que l'obligation morale et la vie affective ne sont pas conditionnées à des connaissances ou à des croyances strictement dépendantes du fonctionnement de notre raison mais au contraire à des croyances que nous pouvons susciter en nous-mêmes sans considération de ce que nous pouvons savoir de leur vérité. Le rapport que nous entretenons à la vérité est entièrement mis au service de notre volonté morale et aucune norme épistémique absolue ne vient faire pièce aux normes morales que nous nous reconnaissons. Même dans le cas de la vérité religieuse, c'est parce qu'il est bon de l'atteindre, que Dieu nous le commande, que cela nous est nécessaire pour l'adorer qu'il nous faut y croire et non parce que c'est une vérité qui satisfait notre raison. Si l'examen de la croyance volontaire chez Olivi nous fait apercevoir quelque chose de sa pensée, c'est donc sans doute ce caractère radicalement instrumental du rapport au vrai pour l'individu moral.