



**HAL**  
open science

# Évidence et raisons probables: Pierre d'Ailly et la scientificité de la théologie

Joël Biard

► **To cite this version:**

Joël Biard. Évidence et raisons probables: Pierre d'Ailly et la scientificité de la théologie. The Language of Thought in Late Medieval Philosophy, pp.397 - 416, 2017, 10.1007/978-3-319-66634-1\_24 . halshs-03117415

**HAL Id: halshs-03117415**

**<https://shs.hal.science/halshs-03117415>**

Submitted on 27 Jan 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Chapter 24

# Évidence et raisons probables: Pierre d’Ailly et la scientificité de la théologie

Joël Biard

**Abstract** In the middle of fourteenth century, besides evidence and certitude, the probable occupies an increasingly important place in the evaluation of argumentation and the epistemic analysis of our concepts. This is particularly the case for Peter of Ailly. In his *Commentary on the Sentences*, the concept of the probable is as important as, or not more important than, the concept of evidence in order to qualify our knowledge. This contribution examines the place and function of the probable in the works of Peter of Ailly. The importance of the probable modifies the whole picture of our argumentation in natural philosophy as well as in theology. It characterizes the whole field of the “natural light” and “natural reason.”

**Keywords** Probable • Evident • Certain • Knowledge • Peter of Ailly • Theology • Natural reason

Tout au long du XIV<sup>e</sup> siècle, par-delà la diversité des doctrines et des genres textuels, les notions d’évidence et de certitude viennent au premier plan de toute théorie de la connaissance. Elles font l’objet d’exposés plus ou moins détaillés, comparant la portée de l’une et de l’autre de ces notions, précisant leur champ d’application, exposant leurs différents aspects. Au recoupement de ces concepts, il en est un troisième souvent plus difficile à cerner: celui de probable. Équivoque, sinon protéiforme, le probable a une longue histoire qui remonte à Aristote, Cicéron et Boèce (Quintilien n’étant vraiment exploité qu’à partir du XV<sup>e</sup> siècle). Le probable n’est pourtant pas absent des théories de la connaissance; non seulement il est central pour Nicolas d’Autrécourt, mais il est aussi présent, plus ou moins efficacement à l’œuvre, dans les théories de Guillaume d’Ockham, de Jean de Mirecourt, de Jean Buridan, de Pierre d’Ailly. Dans quelle mesure peut-on trouver ou reconstituer, chez tout ou partie de ces auteurs, une théorie cohérente du probable,

---

J. Biard (✉)

Centre d’études supérieures de la Renaissance, UMR 7323, université François-Rabelais, Tours, et CNRS, France

Institut universitaire de France, Paris, France

e-mail: [joel.biard@univ-tours.fr](mailto:joel.biard@univ-tours.fr)

© Springer International Publishing AG 2017

J. Pelletier, M. Roques (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy*,

Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action 5,

[https://doi.org/10.1007/978-3-319-66634-1\\_24](https://doi.org/10.1007/978-3-319-66634-1_24)

voire de la probabilité ? Il ne s'agit évidemment pas de chercher l'anticipation d'un *calcul* des chances – on peut admettre que cela n'a vraiment lieu qu'au XVII<sup>e</sup> siècle avec Pascal, Fermat, Huyghens puis Bernouilli, même si l'évaluation des risques n'était pas absente de certains traités médiévaux –; pour autant, l'on n'a pas attendu le XVII<sup>e</sup> siècle pour élaborer des théories du probable. Il s'agit donc d'examiner comment chez certains de ces auteurs le probable en vient à désigner des procédures particulières de connaissance, un certain degré ou type de certitude, un champ d'objets.

Pierre d'Ailly peut, de ce point de vue, être pris comme exemple privilégié. Il a fait l'objet il y a quatre-vingts ans d'une étude remarquable pour l'époque où elle fut écrite, celle de Maurice de Gandillac, étude qu'il est aujourd'hui possible et nécessaire d'actualiser (1933);<sup>1</sup> mais surtout Pierre d'Ailly se situe au croisement de théories présentes tant à la faculté des arts qu'à la faculté de théologie. Bien que nous ne disposions pas de commentaires d'Aristote écrits par lui en dehors de questions assez sommaires sur l'âme, Pierre d'Ailly a fréquenté la faculté des arts de Paris avant de commenter le *Livre des Sentences* en 1377–1378.<sup>2</sup> Il témoigne ainsi de la constitution et de l'évolution d'un espace conceptuel commun aux analyses du probable, condition de possibilité de différentes théories de la connaissance au XIV<sup>e</sup> siècle.

## 24.1 Évidence et certitude: l'analyse épistémique des actes de connaissance

Il est bien connu qu'à partir de Scot, la théorie de la connaissance a conféré de plus en plus de place à l'analyse des caractères épistémiques des actes de connaître (nature de la certitude, degrés ou modes de l'assentiment, etc.), et par voie de conséquence des dispositions mentales. Cette tendance se repère dans toutes les traditions textuelles, qu'elles soient à dominante théologique ou artienne.

Dans ce cadre, la notion d'évidence, *evidentia*, est clairement un caractère de la connaissance elle-même. Si la notion anglaise d'*evidence* inclut l'évidence factuelle (celle du fait comme témoignage), le latin est de ce point de vue plus proche de l'usage français que de l'usage anglais: il y a dans l'évidence ou *evidentia* un renvoi explicite à la vision, qu'elle soit proprement sensible ou métaphoriquement intellectuelle selon un déplacement de sens courant depuis Augustin. Dans le

<sup>1</sup>Maurice Patronnier de Gandillac (1933). En ce temps-là, on ne disposait que d'éditions incunables pour l'œuvre de Guillaume d'Ockham, Jean de Mirecourt était pratiquement inconnu, et la plupart des œuvres de Buridan étaient introuvables en dehors des sources manuscrites. Malgré ses limites évidentes, ce texte contient quelques intuitions remarquables. Il me plaît de le rappeler ici, puisque c'est sous le regard à la fois bienveillant et critique de mon premier maître que Claude Panaccio et moi nous rencontrâmes pour la première fois à Cerisy-la-Salle, durant l'été 1977, pour un colloque sur "L'archéologie du signe."

<sup>2</sup>Pour une mise au point récente, voir Monica Brnzei (Pierre d'Ailly, *Questiones*, Introduction).

premier article de la première question sur le “Prologue” des *Sentences*, Pierre d'Ailly se livre à des mises au point sur l'évidence, prenant comme équivalentes *evidentia* et *notitia evidens*. Comme chacune des notions qui nous intéressent ici, l'évidence est susceptible d'un double usage; mais cette dualité ne renvoie pas à celle de la connaissance et de son objet, elle est interne à la connaissance.

La dualité ici présentée est en effet courante à l'époque: elle consiste à opposer une évidence absolue et une évidence conditionnée. La formulation de Pierre d'Ailly est copiée littéralement sur Jean de Mirecourt, comme le montre dans ses notes l'éditrice de ces questions.<sup>3</sup> L'évidence absolue (*evidentia simpliciter*) est un assentiment vrai, sans crainte que l'opposé puisse être vrai, causé naturellement, par lequel il n'est pas possible à l'intellect de donner son assentiment et ce faisant d'être trompé ou de se tromper. L'évidence relative ou conditionnée (*evidentia secundum quid sive conditionata*) est un assentiment vrai, sans crainte que l'opposé puisse être vrai, causé naturellement, par lequel il n'est pas possible à l'intellect, si l'influence générale de Dieu se maintient et qu'aucun miracle ne se produit, de donner son assentiment et ce faisant d'être trompé ou de se tromper.

Sans suivre en détail les explications que Pierre d'Ailly donne de ces définitions, nous soulignerons quelques points. L'évidence se définit dans tous les cas par une certaine qualité de l'assentiment. On exclut toutefois la simple conviction, qui pourrait être trompeuse. La contrainte exercée sur l'intellect, lequel ne peut que donner son assentiment, suppose la vérité. La distinction des deux sens se fonde sur la supposition que l'ordre du monde instauré par Dieu avec la création implique une certaine constance – que l'on se situe dans ce cadre ou que l'on imagine un pouvoir qui le fonde et donc le dépasse. Dans ces deux cas, il y a une contrainte exercée sur l'intellect, qui est “nécessité” à donner son assentiment. Les deux sens de l'évidence excluent l'assentiment fondé sur la foi – non pas parce qu'il serait forcément obscur, mais parce qu'il n'est pas causé naturellement. Enfin, le modèle de l'évidence absolue est le “premier principe.” Sur ce point, la théorie de Jean de Mirecourt se comprend par rapport à celle de Nicolas d'Autrécourt, pour qui la question majeure était de savoir quels types de jugement peuvent être qualifiés d'évidents par reconduction à l'évidence du premier principe; cette évidence était au premier chef celle des propositions dans lesquelles la signification du prédicat était incluse dans celle du sujet,<sup>4</sup> et cela conduisait à poser comme probables mais non évidentes les propositions relevant de la certitude sensible. Partant de là, Jean de Mirecourt s'interroge dans les trois premières questions de son commentaire sur le statut des vérités faisant intervenir une expérience sensible.

Le cadre tracé par cette double définition de l'évidence (absolue ou conditionnée) rappelle dans une certaine mesure l'un des éléments centraux de la théorie

<sup>3</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones super primum, tertium et quartum Sententiarum*, éd. Brinzei, 137 sqq. Le texte des questions de Jean de Mirecourt sur le livre I des *Sentences* est quant à lui accessible dans l'édition provisoire de Massimo Parodi, <http://www.filosofia.unimi.it/mparodi/mirecourt/home.htm>.

<sup>4</sup>Voir Grellard (2005, 67–92, et notamment n. 1, 67).

buridanienne de la science, qui oppose également l'évidence absolue et l'évidence relative. Cette dernière vaut "selon le cours commun de la nature," c'est-à-dire en posant la constance de l'ordre du monde. Cet ordre est comme tel contingent en ce sens que l'on pourrait en imaginer d'autres, mais il est régulier une fois posé par Dieu, tout comme Descartes conjuguera la libre création des vérités éternelles et la constance des lois puisque Dieu n'est pas capricieux. Les termes employés par Pierre d'Ailly sont proches de Jean Buridan (*Summulae*), plus que de Guillaume d'Ockham (*Ordinatio*).<sup>5</sup>

On peut aussi percevoir l'écho des discussions suscitées par Nicolas d'Autrécourt à propos de la possibilité de reconduire ou non les jugements au premier principe. Selon Pierre d'Ailly l'évidence absolue n'est pas réduite à l'affirmation répétitive du seul principe de non-contradiction; elle inclut de nombreuses vérités, parmi lesquelles des propositions qui peuvent se reconduire à une non-contradiction mais aussi à une identité partielle (telle que "*homo est, ergo animal est*"), ou des propositions qui touchent à la connaissance de soi. Sur ce dernier point, Pierre d'Ailly insiste grandement, comme le faisait Jean de Mirecourt, sur la connaissance de vérités concernant notre propre existence.<sup>6</sup> Les données sensibles quant à elles n'ont pas la même évidence puisque Dieu pourrait faire que l'apparition (*apparentia*, un terme qui n'a pas une connotation négative, mais désigne ce qui apparaît) soit conservée en nous sans l'objet; cependant, en règle générale, nous n'avons pas de raison de douter que ce qui nous apparaît nous apparaisse vraiment.<sup>7</sup> Pierre d'Ailly, comme Jean de Mirecourt, développe ainsi une théorie de la connaissance où nous devons nous fier à nos facultés cognitives, dès lors que nous présupposons le cours régulier de la nature, postulat de la raison qui est une condition de possibilité de la connaissance scientifique. Cette attitude, souvent qualifiée de "fiabiliste," a été repérée et étudiée chez Jean Buridan (Zupko 2003, 183–202; Grellard 2005, 229–256; Biard 2012); elle semble largement partagée dans les décennies qui suivent.

<sup>5</sup>La présentation la plus claire de la distinction entre évidence absolue et évidence relative selon Buridan se trouve dans *Summulae* VIII, 4, 4, 114. La définition ockhamiste de la connaissance évidente se trouve dans le Prologue de son *Écrit sur les Sentences*: voir Guillaume d'Ockham (*Ord. Prol.* q. 1, OTh I, 5). Mais pour Guillaume d'Ockham, le plus important semble de distinguer l'évidence caractérisant des propositions connues par soi et l'évidence fondée sur une connaissance intuitive; voir *Ord. Prol.* q. 7, OTh I, 187: "Omne quod est evidenter notum, aut est per se notum; aut notificatum per se nota; aut per experientiam mediante notitia intuitiva, et hoc mediate vel immediate."

<sup>6</sup>Voir Pierre d'Ailly, *Questiones* I, a 1, éd. Brinzei, 167: "aliqua humana notitia de aliquo contingentem vero est infallibilis, puta notitia qua scio me esse, me vivere;" cf. Jean de Mirecourt, *Lectura* I, q. 5 (14), éd. Parodi: "veritates contingentes de cognitionibus nostris alique certius et evidentius a nobis cognoscuntur quam alie, sicut patet per experientiam et per beatum Augustinum, 15 *De Trinitate*, capitulo 1, ubi declarat quod, quamvis dubitare possit homo de sensibus istis, non tamen de talibus 'scio me vivere,' 'scio quod volo esse beatus,' 'scio quod nolo errare' " – je reprend la numérotation des paragraphes de l'édition électronique par M. Parodi.

<sup>7</sup>Voir Pierre d'Ailly, *Questiones* I, a. 1, éd. Brinzei, 143: "Unde quamvis talis apparentia possit esse ipsis obiectis non existentibus per potentiam Dei absolutam, tamen propter hoc non habemus rationabiliter dubitare. Nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur." Cf. Calma (2012, 441–480).

On notera enfin que l'évidence semble admettre de degrés. Le point est assez délicat. Nicolas d'Autrécourt avait refusé de poser des degrés d'évidence, à la différence de son interlocuteur Gilles du Foin (Grellard 2005, 76–77). Pierre d'Ailly aborde le sujet dans la réponse à une objection contre la possibilité d'une évidence absolue pour notre intellect sur cette terre. Il commence par poser que l'évidence maximale que nous avons n'est pas équivalente à celle que possède Dieu. Puis il admet que toutes les choses qui nous sont évidentes sont au même degré exemptes de doute, selon la définition même de l'évidence. Pourtant

[...] de fait il n'est pas nécessaire que l'évidence de quelque chose soit maximale, au contraire il y a des degrés d'évidence, puisque le premier principe est le plus évident et ensuite les autres vérités plus ou moins selon qu'elles s'approchent plus ou moins du premier principe. Pareillement, d'une même vérité on peut avoir une évidence plus grande ou plus petite, soit en raison de plusieurs moyens pour la même conclusion, soit parce qu'on considère le même moyen plus intensément, soit en raison d'une disposition différente, naturelle ou acquise, de l'intellect.<sup>8</sup>

On voit bien le côté "subjectif" de l'évidence. Les degrés dépendent non seulement des moyens de la démonstration (on pourrait penser que dans le cas d'un raisonnement nécessaire, un seul moyen suffit) mais aussi de l'intensité de notre attention et de la capacité de notre intellect à saisir certaines vérités.

La certitude, en revanche, est moins mise en avant par Pierre d'Ailly qu'elle ne l'était par d'autres auteurs. Elle est définie à propos de la foi, qui, classiquement, est un assentiment certain mais non évident. "La certitude est un assentiment vrai, ferme, sans crainte [que l'opposé soit vrai]."<sup>9</sup>

Ainsi définie, la certitude est elle aussi tirée du côté des modalités d'assentiment et de connaissance. Plus avant dans la question, toutefois, une distinction est posée qui réintroduit les "deux côtés de la certitude" tels qu'on pouvait les trouver chez Jean Buridan:

Puisque donc la vérité est adéquation de la chose à l'intellect, de chacun peut naître la certitude: ou du côté de la chose connue, ou du côté de celui qui connaît.<sup>10</sup>

Jean de Mirecourt quant à lui, s'il emploie couramment le syntagme "certum est," ne propose pas à ma connaissance de distinction semblable. Une telle distinction exprime le partage de la certitude en deux aspects, qui court tout au long du Moyen

<sup>8</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* Prol. q. 1, a. 1, éd. Brinzei, 156: "De facto non est necesse evidentiam de aliquo esse summam, ymmo in evidentia sunt gradus, quia primum principium est evidentissimum, et deinde alia magis vel minus secundum quod magis vel minus appropinquant ad primum principium. Similiter de eodem potest haberi evidentia maior vel minor, vel propter plura media ad eandem conclusionem, vel propter intensius idem medium considerare, vel propter diversam dispositionem intellectus seu naturalem sive acquisitam."

<sup>9</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* Prol. q. 1, a. 2, éd. Brinzei, 75: "Certitudo enim est assensus verus, firmus, sine formidine."

<sup>10</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* Prol. q. 1, a. 2, éd. Brinzei, 191: "Cum igitur veritas sit adequatio rei ad intellectum, ideo ex utroque potest oriri certitudo, vel ex parte rei cognite, vel ex parte ipsius cognoscentis."

Âge au contraire de la notion moderne (purement subjective) de certitude.<sup>11</sup> Dans la tradition théologique, qui est l'un de ses piliers, la certitude est la solidité de la chose connue ou crue; son modèle est l'objet de la foi. Jean Buridan, recueillant cet héritage mais aussi la tradition épistémologique arabe qui accordait une place décisive à la certitude dans la théorie de la science et de la démonstration, expose clairement quant à lui “deux côtés” de la certitude, même s'il faut en outre, chez lui, tenir compte de la dimension linguistique de l'objet du savoir. La solidité de l'objet est remplacée par la vérité de la proposition,<sup>12</sup> tandis que la certitude “du côté de celui qui connaît” (que par commodité on peut qualifier de “subjective”) recoupe largement l'évidence.

Pierre d'Ailly explicite ces différents aspects de la certitude. Selon le premier aspect (disons: “objectif”), la foi est le modèle de la certitude, conformément à la tradition théologique du haut Moyen Âge. Selon le second aspect (disons: “subjectif”), la certitude renvoie d'abord à la fermeté de l'assentiment et de l'adhésion suscitée dans l'intellect (“*certitudo firmitatis et adherentie*”). En ce sens, on peut soulever la question, jamais traitée comme telle, du rapport entre certitude et évidence. Il semble qu'il y ait une réciprocité, l'évidence renvoyant à la contrainte exercée sur l'intellect qui ne peut se soustraire à l'adhésion – laissons ici de côté la question de la place de la volonté dans ce processus. Mais la certitude renvoie aussi à la preuve et à l'*apparentia*. De ce point de vue, la certitude, qui s'adresse aussi bien à des objets connaissables par la science qu'à des objets connaissables par l'opinion, serait elle-même susceptible de degrés, ou du moins de modes hiérarchisables en plus certains et moins certains.<sup>13</sup>

Nous arrivons dès lors au troisième terme de cette trilogie, celui de probable.

## 24.2 Le probable

Ce qui est décisif dans le texte de Pierre d'Ailly, c'est d'introduire explicitement dans le probable une distinction analogue à celle que nous avons vue pour l'évidence, entre un probable absolu et un autre type de probable. Certes la notion

<sup>11</sup> Sur l'histoire de cette distinction, voir Biard (2011).

<sup>12</sup> Il faut toutefois ajouter que dans un passage des *Questions sur les Seconds Analytiques* où il expose les différentes manières d'atteindre la certitude, la première se fonde bien sur l'immutabilité des choses signifiées par les propositions scientifiques (*Quaestiones in duos Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum* I, q. 25); Biard (2012, 30).

<sup>13</sup> Il est vrai que la notion de certitude est moins explorée par Pierre d'Ailly que celle d'évidence. Cependant, on peut remarquer des usages comparatifs de l'adjectif “certain,” non seulement dans des arguments rapportés que l'auteur ne reprend donc pas forcément à son compte (par exemple, dans la *Prima questio circa Prologum*, 128: “notitia evidens est in infinitum certior opinione quantumcumque forti, nam quantumcumque augeantur rationes probabiles in apparentia, nunquam possent generare certitudinem equalem certitudini notitiae evidentis”), mais aussi dans certaines conclusions, par exemple dans l'article II de la même question, 177: “Sequitur quod aliqua ineventia sunt nobis eque vel magis certa sicut nobis evidentia.”

de probable a toujours été équivoque. Mais ces fluctuations de sens ne sont pas, chez Buridan par exemple, canalisées par une semblable dualité.

En même temps, il faut rappeler que s'il y a toujours eu un usage du probable, notamment dans les réflexions sur les *Topiques*, tant sur la base de l'archive cicéro-boécienne que sur la base des *Topiques* d'Aristote une fois redécouverts (Biard, à paraître), on assiste au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle à une montée en puissance de cette notion. Christophe Grellard a montré que l'épistémologie de Nicolas d'Autrécourt peut être qualifiée d' "épistémologie probabiliste," et il a indiqué par la même occasion comment cette notion de probable est impliquée dans plusieurs aspects de l'épistémologie buridanienne, même si elle est moins centrale que chez Nicolas et n'y est pas autant thématifiée (Grellard 2005, 273–282). Néanmoins, Nicolas d'Autrécourt lui-même ne consacre pas de chapitre particulier au probable dans l'*Exigit ordo*.

Pierre d'Ailly, en revanche, introduit dans sa discussion de l'article II de la première question sur le *Prologue* une distinction à propos du probable, qui ne se trouve donc telle quelle ni chez Buridan, ni chez Nicolas d'Autrécourt, ni vraiment chez Ockham même s'il suit ce dernier pour l'un des sens. Quelle est cette distinction?

Quelque chose peut être dit probable de deux façons: en un sens absolument, *simpliciter*, en un autre sens relativement, *secundum quid*. Le premier sens semble le plus banal. Il s'appuie explicitement sur la définition aristotélicienne de l'*endoxon*, de la prémisses du syllogisme dialectique, notion traduite au XIII<sup>e</sup> siècle par *probabile*:

Ainsi, selon le Philosophe, est dit "probable absolument" ce qui "paraît à tous, à la plupart ou aux plus savants."<sup>14</sup> Et cette description est entendue de telle sorte que le probable est ce qui, alors qu'il est vrai et nécessaire, n'est cependant pas évident mais apparent [*apparens*] à tous, à la plupart, ou aux plus savants.<sup>15</sup>

La définition évoque la présentation ockhamiste du probable,<sup>16</sup> qui se réfère de façon analogue à la définition des *Topiques*, et pose le vrai comme probable voire nécessaire, mais à l'exclusion de certains types de propositions (propositions connues par soi, démontrées, ou évidentes par expérience); cependant elle substitue à la distinction ockhamiste le concept d'*apparentia* en usage dans la philosophie et la théologie parisiennes du milieu du siècle (Autrécourt, Mirecourt): "non

<sup>14</sup>Aristote, *Topiques* I, 1, 100<sup>b</sup> 21–23 (trad. J. Brunshwig, vol. I, 2): "sont des idées admises (*endoxa*), en revanche, les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée"; *Aristoteles latinus*, Clavis 05.1, *Topica*, Boethius translator Aristotelis: "probabilia autem quae videntur omnibus aut pluribus aut sapientibus."

<sup>15</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* Prol. q. 1, a. 2, éd. Brinzei, 189: "Unde secundum Philosophum illud dicitur 'probabile simpliciter' quod 'videtur omnibus vel pluribus vel maxime sapientius.' Que descriptio sic intelligitur quod probabile est quod cum si verum et necessarium, non est tamen evidens, sed apparens omnibus vel pluribus vel maxime sapientibus."

<sup>16</sup>Guillaume d'Ockham, *SL* III-1, c. 1, OPH I, 359–360: "probabilia sunt illa quae, cum sint vera et necessaria, non tamen per se nota, nec ex per se notis syllogizabilia, nec etiam per experientiam evidenter nota." Trad. fr., Mauvezin, TER, 2003, 4.

est tamen evidens sed apparens omnibus, vel pluribus, vel maxime sapientibus.” Ce sens s’écarte aussi, malgré tout, de la doctrine aristotélicienne telle qu’elle habituellement reçue, laquelle poserait qu’il puisse y avoir du probable faux (Hamesse 1974).<sup>17</sup> Mais entre temps, l’idée de probable, entendue comme ce qui est susceptible d’être argumenté, ce qui produit une conviction (une croyance, *fides*) sur la base d’un certain nombre de preuves, a été élargie par Boèce. Ce dernier en effet, appliquant la notion de “probable” non seulement à des prémisses mais surtout à des arguments, a longuement mis en relation le probable et le nécessaire, ces deux notions pouvant soit s’opposer soit se recouper: le nécessaire est ce qui ne peut être autrement; le probable ce qui est admis par tous; et rien n’empêche que certains arguments soient à la fois nécessaires et probables.<sup>18</sup>

Le recouvrement possible de ces deux notions a clairement été souligné par Jean Buridan dans la 3<sup>e</sup> question sur le livre I des *Topiques*, à propos de la prémisse démonstrative et de la prémisse dialectique. Buridan souligne que si l’on prend à la lettre la définition aristotélicienne du probable, la prémisse démonstrative est probable puisqu’elle paraît vraie à tous ou à une majorité de sages.<sup>19</sup> La remarque est importante, vu le poids de la référence buridanienne dans la tradition ultérieure des commentaires sur les *Topiques*. Elle ouvre la possibilité de faire de la dialectique (au sens d’une théorie générale de l’argumentation) une science plus large englobant la théorie de la démonstration, avec les conséquences que cela peut avoir sur la conception de la scientificité. Dans ces questions, toutefois, Buridan se contentait d’entrouvrir une telle possibilité.<sup>20</sup> Il redéfinissait ensuite le probable de manière à écarter la prémisse dialectique de la prémisse démonstrative: l’assentiment de tous ou des plus sages est en dessous de la certitude absolue, autrement dit s’effectue “avec la crainte que l’opposé puisse être vrai.”<sup>21</sup> De façon générale, Buridan accentue, sans doute en raison de l’archive cicéro-boécienne centrée sur la *fides* et fortement présente ici (car relayée par Pierre d’Espagne), la portée épistémique: le probable a une certaine force épistémique, mais celle-ci n’exclut pas tout à fait l’opposé.

<sup>17</sup>Voir Hamesse (1974, 331) “Auctoritates VII. libri Topicorum” n° 121: “Nihil prohibet quaedam falsa esse probabiliora quibusdam veris.” Cette autorité se fonde sur *Topiques*, VIII, 11, 161 a 23–31, mais en vérité, le raisonnement d’Aristote est un peu différent: il montre qu’il convient parfois, pour critiquer un argument, de partir de prémisses fausses.

<sup>18</sup>Boèce, *De differentiis topicis*, col. 1180 D: “probabile quidem ac necessarium est ut hoc, ‘si quid cuiilibet rei sit additum, totum majus efficitur’: neque enim quisquam ab hac propositione dissentiet, et ita sese habere necesse est.”

<sup>19</sup>Jean Buridan, *Quaestiones Topicorum* I, q. 3, 20: “Modo notandum est quod, si ista definitio probabilis intelligatur esse perfecta et completa, clarum est omnem propositionem demonstrativam esse dialecticam seu probabilem ex eo quod ei assentiunt omnes vel plures sapientes.”

<sup>20</sup>On peut cependant estimer, par ailleurs, que Buridan procède lui-même à un élargissement et à un assouplissement de la notion de science, avec une plus grande perméabilité des types de justification.

<sup>21</sup>Jean Buridan, *Quaestiones Topicorum* I, q. 3, 20: “[...] oportet dici praedicta definitio probabilis incompleta. Dicatur ergo aliter: propositio dialectica seu probabilis dicitur, cui assentiunt omnes vel plures sapientes infra certitudinem simpliciter, hoc est cum formidine.”

Ni Guillaume d'Ockham, en dehors d'une brève remarque de son commentaire sur les *Réfutations sophistiques*,<sup>22</sup> ni Pierre d'Ailly ne s'engagent à ce stade aussi loin dans une telle réflexion. Mais le premier sens du probable s'énonce tout de même sur la base d'une inclusion possible du nécessaire dans le probable (les propositions nécessaires sont probables en ce sens), réduite en un second temps d'un point de vue épistémique: "les probables sont les choses [en fait les propositions, le latin emploie un neutre] qui, alors qu'elles sont vraies et nécessaires, ne sont cependant pas connues par soi etc." (Ockham); "le probable est ce qui, alors qu'il est vrai et nécessaire, n'est cependant pas évident etc." (Pierre d'Ailly). La différence, ou la nuance, est que Guillaume d'Ockham, avec l'idée de "connu par soi," reste dans un cadre logico-sémantique (rapport du prédicat au sujet) tandis que Pierre d'Ailly insiste explicitement sur le type de croyance suscité par ces propositions; les deux approches ne sont certes pas incompatibles, mais l'accent est mis sur des côtés différents. Le probable au sens absolu est par conséquent nécessaire, à plus forte raison vrai, mais non évident.

La distinction introduite ensuite permet alors d'élargir le sens du probable: celui-ci peut toujours être vrai et nécessaire, mais ce n'est pas forcément le cas, il peut aussi être contingent; il n'est pas évident, mais il est apparent à certains (seulement). Le geste décisif consiste donc à élargir la procédure argumentative au champ du contingent – c'est là un enjeu essentiel de l'épistémologie au XIV<sup>e</sup> siècle, qui suppose de retravailler la notion aristotélicienne de science. Mais le probable garde un sens fondamentalement épistémique – il ne s'agit pas de poser quelque chose comme une "probabilité objective," une fréquence.

Pour clore l'analyse de ce passage, mentionnons cursivement certaines des thèses qui suivent: aucun argument probable (*ratio probabilis*) n'est faux ni ne pêche par la matière ou par la forme – il y a une certaine positivité du probable, même s'il sera opposé à l'évidence et à la démonstration. Il arrive souvent qu'un argument probable produise non pas le doute mais une adhésion ferme. On ne peut pas savoir selon le cours commun de la nature et de la connaissance qu'un syllogisme topique est un syllogisme topique. En effet, nous pouvons adhérer aussi fermement à une conclusion probable que si elle était démontrée. Enfin, à propos de la question principale, celle du statut des vérités de foi, Pierre d'Ailly estime que toutes les vérités théologiques ne sont pas probables au premier sens (beaucoup, y compris parmi les plus sages, ne les admettent pas), mais que toutes sont probables au second sens.<sup>23</sup>

On entrevoit ainsi l'élargissement possible du probable au second sens, qui inclut le contingent comme le nécessaire, mais surtout des vérités théologiques (au centre de l'ouvrage), aussi bien que métaphysique ou physiques, puisqu'il s'agit de vérités contingentes qui n'ont pas été admises par de nombreux savants. Cet élargissement est important, car il va permettre ultérieurement à Pierre d'Ailly de qualifier de

<sup>22</sup>Voir Guillaume d'Ockham, *ExpElench.* II, c. 18, §2, OPh III, 315. Guillaume y distingue un probable au sens strict, qui est nécessaire, et un probable au sens large, qui peut être vrai ou faux.

<sup>23</sup>Pour toutes ces thèses, voir Pierre d'Ailly, *Questiones* Prol. q. 1, a. 2, éd. Brinzei, 190.

probables de très nombreuses connaissances, tant naturelles que théologiques. Cela ne veut évidemment pas dire qu'elles soient fausses, mais que leur vérité ne peut pas être démontrée.

Pierre d'Ailly met-il ici ses pas dans ceux de Mirecourt?

En premier lieu, à ma connaissance, Jean de Mirecourt ne procède pas à une distinction explicite et similaire de deux sens du probable. Sur ce point, il est imperméable au rapprochement et à plus forte raison à l'englobement du nécessaire dans le probable. Au contraire, il tend à durcir l'opposition: "nulles raisons probables ne nécessitent à assentir sans crainte de l'opposé à la proposition qu'elle prouvent, puisqu'elles ne contraignent (*necessitant*) qu'à un assentiment opinatif."<sup>24</sup> On ne trouve même pas, pour autant que j'aie pu vérifier, une définition du probable, quoique les notions de probable et de probabilité (comme l'adverbe *probabiliter*) soient très présentes. On peut seulement déduire de certaines thèses ce que Jean de Mirecourt entend par probable: le probable résulte d'arguments qui engendrent une opinion, arguments ayant une certaine force probante mais qui n'excluent pas le doute, c'est-à-dire une certaine crainte que l'opposé puisse être vrai (*formido*).<sup>25</sup>

Mais aussi bien chez Jean de Mirecourt que chez Pierre d'Ailly, ce qui est le plus important, c'est l'extension du domaine soumis au probable.

### 24.3 Le champ du probable

Tant chez Pierre d'Ailly que chez Jean de Mirecourt, c'est sans aucun doute l'idée d'évidence qui est le plus souvent mise en avant pour qualifier telle ou telle de nos connaissances. Chez Jean de Mirecourt, la question 6 se demande même "si quelque vérité peut être connue de façon évidente (*evidenter*) par une nature créée."<sup>26</sup> C'est d'ailleurs dans cette question que se trouvent les précisions sur les types d'évidence. Et c'est en termes d'évidence ou de non-évidence que sont formulées les conclusions. Toutefois, de nombreux passages opposent l'évidence à une connaissance (seulement) probable.

On a donc un usage du probable qui est apparemment repris dans le sens le plus minimal qu'il a depuis l'Antiquité, à savoir une connaissance qui n'est pas certaine ou évidente au sens fort, tout en insistant cependant sur la possibilité de fournir en sa faveur des arguments emportant plus ou moins la conviction,

<sup>24</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 6 (58.3): "nulle rationes probabiles necessitant ad assentiendum sine formidine propositioni quam probant, quia non necessitant nisi ad assensum opinativum."

<sup>25</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 8, (32) et (32.1): "quicumque opinatur aliquam propositionem semper habet formidinem annexam. [ . . . ] qui opinatur habet aliquam formidinem, sed sciens nullo modo formidat de illo de quo habet scientiam."

<sup>26</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 6: "Utrum evidenter cognosci possit a natura creata aliqua veritas." Les textes du *Commentaire des Sentences*, en dehors du "Principium" et de la question sur le "Prologue" sont cités d'après *Questiones magistri Petri de Alliaco Cardinalis Camerensis super primum, tertium et quartum Sententiarum*, Parisiis, Jehan Petit, s.d. [BNF: Rés. D-11665]

des arguments qu'on pourrait dire plausibles. Par exemple, dans la question 2 qui reprend l'hypothèse d'une connaissance sensitive sans objet, *de potentia Dei absoluta*<sup>27</sup>, Jean de Mirecourt annonce dans le premier article qu'il va poser six thèses "sans aucune assertion, mais seulement de manière probable."<sup>28</sup> Dans la même question 3, on peut lire d'une conclusion qu'elle ne nous est pas évidente bien qu'elle soit d'une certaine manière probable; mais on ajoute aussitôt que son opposée est aussi grandement probable, et que nombreux sont ceux qui la soutiennent. On pourrait ainsi multiplier les exemples. Le cadre général est donc une opposition forte entre l'évident et le probable, couplée avec une comparaison possible des propositions ou connaissances probables (qui sont soit également probables, donc indécidables, soit l'une plus probable que son opposée).

Ainsi dans la question 8 on a une discussion qui compare bien la *force probante* de plusieurs arguments ou positions. Dans un premier temps, Jean de Mirecourt rapporte une doctrine qu'il semble ne pas partager:

D'autres disent, et très probablement, que si un argument d'une certaine probabilité a suscité telle fermeté, un autre argument d'égale probabilité en suscite autant et exclut autant d'hésitation, jusqu'au degré 0 d'hésitation, exclusivement.<sup>29</sup>

En partant d'une acceptation apparemment triviale et faible du probable, on aboutit à la position claire de degrés de probabilité puisque l'on évoque une variation "usque ad non gradum exclusive," évaluables selon la force et le nombre des arguments. Dans la discussion de cette approche, Jean pose en effet des "arguments plus probables":

[...] mais si cette fermeté doit être intensifiée et l'hésitation diminuer, il faut que cela se fasse par un argument plus probable.<sup>30</sup>

La variation qualitative de la fermeté de l'assentiment est en proportion de la plus ou moins grande probabilité de l'argument.<sup>31</sup>

Ce schéma est-il repris par Pierre d'Ailly ?

En premier lieu, comme chez Jean de Mirecourt et peut-être encore plus nettement, la formulation des questions et des discussions met en avant le critère

<sup>27</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 2: "Utrum cognitio sensitiva exterior causari vel conservari potest per potentiam Dei sine obiecto."

<sup>28</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 2: "sine quacumque assertione sed solum probabiliter."

<sup>29</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 8 (35.1.3): "Alii dicunt, et multum probabiliter quod, si ratio tante probabilitatis induxerit tantam firmitatem, alia ratio equalis probabilitatis tantam inducet et tantam excludet de hesitatione usque ad non gradum hesitationis exclusive."

<sup>30</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 8 (35.1.2): "sed si firmitas illa debeat intendi et hesitatione minui, oportet quod hoc fiat per rationem magis probabilem."

<sup>31</sup>Jean de Mirecourt, *Lectura I*, q. 8 (34.2.1): "Arguo sic: nam ratio tante probabilitatis facit intellectum assentire opinato tanta firmitate, igitur et tantum ammovebit de hesitatione, igitur due rationes quarum quelibet erit tante probabilitatis vel una duple probabilitatis facit intellectum adherere opinato duplici firmitate et ammovebit duplum de hesitatione; cum igitur hesitatio illa non sit infinita, per multiplicationem rationum probabilium poterit tandem tolli et poterit esse ita firma adhesio respectu opinati sicut respectu sciti, igitur opinans potest opinari sine hesitatione."

de l'évidence. C'est la portée épistémique des propositions et jugements qui fait l'objet des débats. Autrement dit, la médiation d'une analyse logico-linguistique ainsi que de ses conséquences sur les modalités du connaître est un acquis du demi-siècle qui précède, et constitue un *a priori* historique. Et sur ce fond, c'est la notion d'évidence qui est l'outil le plus couramment utilisé.<sup>32</sup> Dans cet usage courant, le type d'évidence (absolue ou relative) dont il s'agit n'est pas précisé. En fait, utilisé le plus souvent négativement, le terme renvoie, nous le verrons, à l'évidence *secundum quid*. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, la 2<sup>e</sup> question (c'est-à-dire la question unique sur la distinction 1 du livre I) s'intitule: "Est-ce qu'il nous est connu évidemment que Dieu seul est objet de jouissance?"<sup>33</sup> La tendance à reformuler ainsi les questions sur les *Sentences* n'est pas nouvelle, on la décèle déjà chez Guillaume d'Ockham. Mais chez ce dernier cela concerne surtout les premières questions du Prologue, qui posent le cadre épistémologique de la théologie;<sup>34</sup> ce cadre est ensuite présupposé sans être mis au premier plan.<sup>35</sup> Au milieu du siècle, ce mode d'expression se généralise et rend plus explicite la réflexion sur nos connaissances elles-mêmes, à un niveau métadiscursif. Il ne s'agit pas d'un simple glissement (ou d'une explicitation) dans la formulation des questions: c'est dans l'exposé même des thèses ou conclusions que l'on retrouve constamment une estimation de l'évidence (ou de la non-évidence) de certaines connaissances. Ici encore, je ne donnerai que quelques exemples. Dans la même question, on trouve énoncées les thèses suivantes:

La première [proposition] est qu'il ne nous est pas connu avec évidence qu'on ne doit jouir d'aucun autre objet que Dieu.<sup>36</sup>

La deuxième est qu'il ne nous est pas connu avec évidence qu'on doit jouir de Dieu.<sup>37</sup>

Plus, une lecture qui mettrait entre parenthèse l'exigence de supposition du terme sujet en reformulant une proposition hypothétique (selon un procédé utilisé par Ockham dans un certain nombre de cas pour poser une nécessité hypothétique dans un monde contingent) ne suffit pas:

Ici cependant, quelqu'un dit que même s'il ne nous est pas évident, ou évidemment démontrable, que l'on doit jouir de Dieu, ou que Dieu doit être aimé par l'homme au dessus de toutes choses, cependant la proposition conditionnelle "si Dieu existe, Dieu doit être aimé par l'homme au dessus de toutes choses" est évidente ou naturellement démontrable par la raison. [...] Mais d'après mon jugement, ce qui est dit n'est pas vrai.

<sup>32</sup>Anneliese Maier avait déjà bien repéré le caractère crucial de ce concept (Maier 1963).

<sup>33</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones*, f<sup>o</sup> 55 D: "Utrum nobis sit evidenter notum solum Deum esse fruitionis obiectum."

<sup>34</sup>Guillaume d'Ockham, *Ord. Prol.* q. 1, OTh I, 3: "Utrum sit intellectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus."

<sup>35</sup>Voir les questions de la distinction 1: dans leur formulation première ces questions prennent comme objet la volonté, la jouissance de Dieu, et non pas nos jugements sur ces objets.

<sup>36</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 2, Paris, s. d., f<sup>o</sup> 63 D: "Prima [propositio] est quod non est nobis evidenter notum nullo alio a Deo esse fruendum."

<sup>37</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 2, Paris, s. d., f<sup>o</sup> 63 D: "Secunda est quod non est nobis evidenter notum Deo esse fruendum."

Ainsi, je dis que cette conditionnelle n'est ni évidente ni évidemment démontrable, et que l'argument produit ne vaut pas.<sup>38</sup>

Mais un autre point doit être souligné: ici encore nous sommes en permanence confrontés à une opposition entre *évident* et *probable*. De nombreuses propositions théologiques peuvent et doivent être ainsi soutenues *probabiliter*, avec toute l'ambivalence de ce terme: en dehors ou en-deçà de l'évidence, mais pouvant être fondées sur des arguments ayant une certaine force de persuasion. Celle-ci est à entendre non pas comme ce qui viserait une simple adhésion subjective ou passionnelle, mais comme susceptible d'exercer une certaine force sur l'intellect, de le pousser par des arguments rationnels à accepter, même si ce n'est pas la contrainte absolue de l'évidence – et l'on a vu avec Jean Mirecourt que cette force pouvait être susceptible de degrés, tout comme l'assentiment qui en résulte.

Dans cet ensemble, un passage de la question 3 (sur la distinction 2) est particulièrement instructif. C'est dans le troisième article “dans lequel il faut voir s'il nous est connu avec évidence que seulement un Dieu existe.”<sup>39</sup> Pierre d'Ailly présente à cet effet plusieurs définitions ou descriptions possibles du terme “Dieu,” et conclut à nouveau en opposant l'évidence et la probabilité:

La troisième conclusion est que selon aucune des manières précédentes de décrire Dieu, il ne nous est évident, ou cela pourrait l'être par la lumière naturelle, que seulement un Dieu existe; cependant cela est probable par la raison naturelle.<sup>40</sup>

On voit apparaître l'idée de “lumière naturelle” et de “raison naturelle.” La suite explique de quoi il s'agit. La lumière est ici une métaphore de la connaissance vraie (car la connaissance fautive, est-il noté, serait ténèbres plutôt que lumière). Mais plus précisément, la lumière naturelle est la connaissance sans erreur qui est possible à un intellect selon le cours commun de la nature.<sup>41</sup> Quant à la raison naturelle (ici prise au sens d'un argument naturel plus que comme faculté), il s'agit d'une raison ou d'un argument tiré de ce qui nous apparaît, là encore, *de communi cursu nature*.<sup>42</sup> On voit ainsi l'idée de “cours commun de la nature,” qui

<sup>38</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 2, Paris, s. d., f° 63 D-E: “Hic tamen dicit unus quod licet non sit evidens sive evidenter demonstrabile Deo esse fruendum sive Deum esse ab homine super omnia diligendum, tamen ista ypothetica conditionalis ‘si Deus est, Deus est super omnia diligendum ab homine’ est evidens seu naturaliter ratione demonstrabilis. [...] Sed istud dictum non est verum meo iudicio. Unde dico quod illa conditionalis nec est evidens nec evidenter demonstrabilis, nec ratio facta valet.”

<sup>39</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 3, Paris, s. d., f° 81 B: “in quo videndum est utrum nobis sit evidenter notum tantum unum Deum esse.”

<sup>40</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 3, Paris, s. d., f° 82: “Tertia conclusio, quod licet nullo predictorum modorum describendi Deum sit nobis evidens, aut possit esse in naturali lumine tantum unum Deum esse, tamen hoc est probabile naturali ratione.”

<sup>41</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 3, Paris, s. d., f° 82 A: “[...] quid nominis huius termini ‘lumen naturale,’ per quem intelligo lumen sive cognitionem sine errore intellectui possibilem de communi cursu nature.”

<sup>42</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 3, Paris, s. d., f° 82 A: “[...] ‘ratio naturalis’ per quem intelligo rationem sumptam ex his que nobis apparent de communi cursu nature.”

était cruciale dans la philosophie de la nature du milieu du siècle pour poser un certain ordre du monde naturel, abstraction faite de toute intervention miraculeuse ou surnaturelle et plus largement de toute référence à la puissance créatrice de Dieu, faire retour à la théologie afin de considérer le fonctionnement de l'intellect ici bas, ses conditions d'exercice en relation aux sens et à la matérialité, abstraction faite de toute "évidence" surnaturelle, de toute connaissance qui serait celle de notre intellect *post mortem* ou de toute connaissance infusée par Dieu. Cet état naturel ne renvoie pas à l'intellect qui serait considéré en lui-même, sans don particulier de Dieu mais aussi sans la contrainte de son état actuel, incorporé, *in via*. Il s'agit bien de sa condition actuelle, présupposant ce qui nous apparaît selon le cours commun de la nature, donc la connaissance sensible et discursive. Sur cette base se développe une théologie que l'on pourrait être tenté de qualifier de "pour nous" et non "en soi" – mais cette dualité perd de sa pertinence, le discours théologique (du moins celui de la théologie rationnelle) se déployant entièrement dans ce cadre.

Ces arguments naturels peuvent dès lors se trouver chez les philosophes:

Donc en la prenant ainsi, il est clair que de nombreux arguments (*rationes*) naturels peuvent être produits et sont produits par les philosophes, concluant que seulement un Dieu existe, quoique de façon non évidente, et pourtant probablement, et plus probablement que l'on ne pourrait conclure l'opposé, comme on le verra plus loin.<sup>43</sup>

Le rapport au cours commun de nature change donc de sens comparativement à la philosophie naturelle buridanienne (pour la prendre comme point de repère, mais la démarche est plus largement partagée). Avec Buridan, on délimitait le domaine de la nature comme régularité factuelle, ce qui permettait grâce à l'induction de formuler des principes qui servent d'appui à des démonstrations – même si Buridan procède par ailleurs à un élargissement de la scientificité, rendant plus perméable la frontière entre le raisonnement démonstratif et le raisonnement dialectique, plus exactement en acceptant que dans un même raisonnement puissent se mêler divers types d'arguments selon le domaine considéré (la *materia subiecta*). Le probabilisme latent visait dans son cas à élargir le cadre de la connaissance rigoureuse des réalités naturelles et humaines. Ici, même si l'espace conceptuel est partiellement le même, le domaine de mise en œuvre est différent de sorte que le sens des principes utilisés se modifie. La connaissance "seulement probable" n'est plus celle de certains domaines naturels ou humains, ni même de principes métaphysiques, mais de propositions théologiques, considérées du point de vue de la raison humaine. On se situe entièrement de ce point de vue et non pas en acceptant comme principes certaines vérités révélées pour raisonner à partir d'elles. C'est ainsi que la question 5, qui concerne la distinction 3, examine à propos de l'unicité de Dieu et de la trinité des personnes s'il est possible de les soutenir *probabiliter*. Dans ces conditions c'est une immense majorité des connaissances naturelles et théologiques qui tombe dans le champ du probable.

<sup>43</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 3, Paris, s. d., f° 82 A: "Sic ergo sumendo, patet quod multe rationes naturales possunt fieri et facte sunt a philosophis, concludentes tantum unum deum esse licet non eviderter, tamen probabiliter et probabilius quam posset concludi oppositum, ut post patebit."

On ne glisse pas pour autant dans le fidéisme ou le scepticisme. D'une part, Pierre d'Ailly précise qu'il est "très utile" d'étudier la question de la Trinité afin de pouvoir argumenter sans contradiction et même en formant des syllogismes valides.<sup>44</sup> De ce fait, refuser de disputer de la Trinité et en faire une simple affaire de croyance serait même blasphématoire: "c'est pourquoi apparaît le blasphème de certains catholiques imprudents, surtout de prélats et autres juristes, qui disent qu'il est inutile de débattre dans ces matières, mais qu'il suffit simplement de croire."<sup>45</sup> D'autre part, il ne s'agit pas de mettre en doute la totalité de notre savoir: certaines propositions répondent bien au critère de l'évidence naturelle. C'est le cas non seulement du premier principe,<sup>46</sup> mais aussi de certaines connaissances intuitives de l'âme et de ses actes par elle-même: "certaines connaissances humaines à propos de vérités contingentes<sup>47</sup> sont infaillibles, par exemple la connaissance par laquelle je sais que j'existe, que je vis."<sup>48</sup> C'est pourquoi Pierre d'Ailly commence par récuser également les Académiciens d'un côté, et de l'autre les philosophes présomptueux qui estiment que toute vérité nous est accessible:

[...] à propos de cet article il y eut deux opinions extrêmes: l'une, celle des Académiciens qui posaient qu'aucune vérité ne pouvait nous être évidente, opinion que rejette Augustin; une autre fut celle de quelques philosophes présomptueux, affirmant que toute vérité peut nous être naturellement évidente, opinion que combat Thomas Bradwardine.<sup>49</sup>

Par conséquent, dans un premier temps, Pierre d'Ailly semble ouvrir le champ des connaissances certaines:

<sup>44</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* I, q. 5, a. 3, Paris, s. d., f<sup>o</sup> 101 B: "valde utile est studere in materia Trinitatis."

<sup>45</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* I, q. 5, a. 3, Paris, s. d., f<sup>o</sup> 101 B: "ideo apparet blasphemia quorundam imperitorum catholicorum, maxime iuristarum prelatorum et aliorum, qui dicunt inutile esse in hac materia disputare, sed sufficit simpliciter credere."

<sup>46</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* 1<sup>a</sup> q. circa Prologum, a. 1, éd. Brinzei, 166: "aliqua humana notitia de necessario et impossibili aliter se habere sicut de primo principio et similibus est infallibilis."

<sup>47</sup>L'apparat critique de l'édition (voir note suivante) ne signale pas de variante; mais dans l'incunable parisien en revanche on peut lire "contingenti," ce qui semble plus adéquat, même si les deux sont envisageables.

<sup>48</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* 1<sup>a</sup> q. circa Prologum, a. 1, éd. Brinzei, 167: "aliqua humana notitia de aliquo contingenter vero est infallibilis, puta notitia qua scio me esse, me vivere;" voir aussi *Questiones* q. 3, art. 1, Parisii, s.d., f<sup>o</sup> 75: "evidenter enim cognosco quod ego intelligo et ego diligo etc., et talis notitia accepta est immediate ex notitia incompleta terminorum." Notons cependant qu'il ne s'agit pas d'une simple saisie immédiate de l'âme par elle-même, mais bien d'une proposition impliquant la connaissance de chacun de ses termes: "et certum est quod ad hoc non sufficit notitia intuitiva mei, ergo requiritur notitia intuitiva ipsius intellectionis et dilectionis."

<sup>49</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* 1<sup>a</sup> q. circa Prologum, a. 1, éd. Brinzei, 139: "circa hunc articulum due fuerunt opiniones extreme: una Academicorum ponentium quod nulla veritas possit nobis esse evidens, quam opinionem reprobatur Augustinus; alia fuit quorundam presumptuorum philosophorum asserentium quod omnis veritas potest naturaliter nobis esse evidens, quam opinionem impugnat Thomas Bradwardinus."

[...] soit cette première conclusion, qu'il est possible à l'homme ici-bas d'avoir une évidence absolue ou une connaissance absolument évidente non seulement du premier principe mais encore de nombreuses autres vérités.<sup>50</sup>

Toutefois, ce champ est immédiatement restreint au premier principe (première conclusion) et aux propositions réflexives de l'esprit sur lui-même (2<sup>e</sup> conclusion). Tout ce qui implique des objets extérieurs à l'esprit ne relève pas d'une telle évidence infaillible:

La troisième conclusion est qu'il est impossible à l'homme ici-bas de savoir avec évidence, par une évidence simplement absolue, que quelque chose d'extérieur, sensible par lui, existe, mais bien par une évidence conditionnée et relative.<sup>51</sup>

Nous sommes encore dans champ de l'évidence relative, suffisante pour la fiabilité de nos connaissances naturelles. Mais l'accent est mis sur la négation de l'évidence absolue.<sup>52</sup> Assurément, il n'y a pas de raison forte pour en douter.<sup>53</sup> Il n'en reste pas moins que c'est tout le champ des connaissances naturelles qui est concerné dès lors que celles-ci procèdent à partir de données sensibles. Si la seule opposition de l'évidence absolue et de l'évidence conditionnée pourrait laisser croire à la permanence d'un schéma de type buridanien, en vérité c'est à la démontrabilité que se trouvent assignées des limites, au bénéfice d'une connaissance dite probable. Cette caractérisation n'est certes pas à prendre unilatéralement comme une dévalorisation, mais cette probabilité est susceptible de degrés et de variations. Les principes métaphysiques établissant le statut de ces connaissances sont eux-mêmes probables:

Il semble plus probable qu'une telle sensation extérieure ne peut pas se produire naturellement si l'objet sensible n'existe pas [...] quoi qu'il en soit de la puissance surnaturelle et absolue de Dieu.<sup>54</sup>

Tout le champ de la nature relève donc de ce régime.

Mais dans un commentaire sur le *Livre des Sentences* les questions sont abordées le plus souvent d'un point de vue théologique. C'est ainsi que la discussion sur

<sup>50</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* 1<sup>a</sup> q. circa Prologum, a. 1, éd. Brinzei, 139: "sit hec prima conclusio quod possibile est viatorem non solum de primo principio, sed etiam de multis aliis veritatibus habere evidentiam absolutam sive notitiam simpliciter evidentem."

<sup>51</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* 1<sup>a</sup> q. circa Prologum, a. 1, éd. Brinzei, 140: "Tertia conclusio est quod impossibile est viatorem aliquod extrinsecum ab eo sensibile evidenter cognoscere esse evidentia simpliciter absoluta, sed bene evidentia secundum quid et conditionata."

<sup>52</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* 1<sup>a</sup> q. circa Prologum, a. 1, éd. Brinzei, 140–141: "Simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse, ut puta quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est, quod homo est alius ab asino, et sic de similibus."

<sup>53</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* 1<sup>a</sup> q. circa Prologum, a. 1, éd. Brinzei, 143: "Unde quamvis talis apparentia possit esse ipsis obiectis non existentibus per potentiam Dei absolutam, tamen propter hoc non habemus rationabiliter dubitare. Nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur."

<sup>54</sup>Pierre d'Ailly, *Tractatus de anima*, c. 11, 4a pars, 68: "Videtur probabilius quod talis exterior sensatio non potest naturaliter fieri non existente sensibili obiecto [...] quicquid sit de supernaturali et absoluta potentia Dei."

l'infini en acte inclut dans la question 13 un débat sur l'infinité intensive de la puissance comme attribut de Dieu, en opposant Grégoire de Rimini à Aristote.<sup>55</sup> Les conclusions du 3<sup>e</sup> article sont à cet égard assez subtiles. Que l'être en acte de l'infini soit impossible, ce n'est pas évidemment démontrable par la lumière naturelle. En revanche, la possibilité que quelque multitude infinie en acte soit produite par Dieu est *probable*. De même est *probable* la possibilité que quelque grandeur intensive de degré infini en acte soit produite.<sup>56</sup> Une longue analyse est menée, sur l'infinité de puissance ou de "vigueur" attribuable à Dieu, sur la possibilité de l'infini en acte dans le monde, sur la définition même de l'infini en reprenant et en discutant les innovations de Grégoire de Rimini. Tout cela est conduit "*sequendo rationem naturalem*."

De même la question du rapport entre l'ordre des causes secondes et la toute-puissance divine, autre principe essentiel dans la philosophie depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, et notamment depuis Scot, donne lieu à des conclusions probables. En, tout cas, ce principe même n'est ni démontrable ni évident du point de vue de la raison naturelle.

Que Dieu puisse faire immédiatement par lui seul tout ce qui peut faire avec autre chose n'est pas aussi probable, par la raison naturelle, que son opposé, bien que ni l'un ni l'autre ne soit démontrable. [...] du moins dans ces choses engendrables et corruptibles, les philosophes n'auraient pas posé que Dieu puisse faire par soi des formes engendrables et corruptibles. Sinon il s'ensuit qu'elles pourraient être créées, ce qui est contre la supposition [= rien n'est fait à partir de rien], *qui est plus probable dans la lumière naturelle que son opposé*, bien que cela ne soit pas démontrable.<sup>57</sup>

Le même article évoque d'autres thèses dans le champ de la métaphysique ou de la théologie rationnelle: par exemple le fait que Dieu connaisse autre chose que soi, ou qu'il agisse librement. C'est non seulement la philosophie naturelle (y compris la théorie de l'âme) mais la théologie elle-même, pour autant qu'elle suit la raison ou la lumière naturelle, qui relève du probable.

<sup>55</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 13, a. 3, Paris, s. d., f<sup>o</sup> 196 A: "Sed quecumque fuerit opinio Aristotelis, tamen magister Gregorius tenet quod quilibet [*corr.* quelibet *incun.*] sequendo rationem naturalem habet ponere aut saltem non negare quod est aliqua res infiniti vigore intensive et quod Deus est illo modo infinitus."

<sup>56</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 13, a. 2, Paris, s. d., f<sup>o</sup> 197 A: "Primo non est evidens vel demonstrabile in naturali lumine quod impossibile sit magnitudinem actu infinitam esse; secundo probabile est quod possibile sit Deum aliquam multitudinem actu infinitam facere vel producere in esse; tertio probabile est quod possibile sit ipsum aliquam latitudinem intensivam acti infinita producere in esse."

<sup>57</sup>Pierre d'Ailly, *Questiones* q. 13, a. 2, Paris, s. d., f<sup>o</sup> 194 E: "Non est ita probabile naturali ratione quod Deus possit immediate facere se solo quicquid potest cum alio sicut oppositum, licet neutrum etiam sit demonstrabile. [...] saltem in istis generabilibus et corruptibilibus [philosophi] non possissent Deum per se posse facere formas generabiles et corruptibiles. Aliter sequitur quod possent creari, quod est contra suppositum [= ex nihilo nihil fit], quod est *probabilius in naturali lumine quam suum oppositum*, quamvis non sit demonstrabile."

## 24.4 Conclusion

Dans cet entrecroisement des concepts d'évidence et de probabilité, ce sont le statut et les procédures mêmes de la connaissance, notamment théologique, qui se trouvent modifiés. Les critères de la démonstration et de la validité formelle ne sont pas touchés, mais la grande majorité des connaissances humaines tombe dans le champ du probable.

Pierre d'Ailly prend place dans une tendance largement répandue depuis le milieu du siècle, consistant d'une part à définir différentes formes d'évidence et leur champ de validité, d'autre part à faire passer au premier plan de l'analyse le statut épistémique des propositions qui prétendent à la scientificité. L'analyse ne consiste pas à établir directement si "A est B" est vrai, et à quelles conditions logiques et sémantiques, même si ces dimensions ne sont pas absentes, mais à se demander "est-ce que *p* est évident?" et à déterminer des degrés d'assentiment. C'est sur ce fond que le probable se trouve opposé à l'évident.

Un des traits propres à Pierre d'Ailly, c'est de ne pas seulement reprendre la distinction désormais omniprésente entre évidence absolue et évidence relative au cours de la nature (que l'on trouve aussi bien chez les artiens comme Buridan que chez les théologiens comme Jean de Mirecourt), mais de proposer aussi une partition analogue du probable qui conduit à infléchir l'archive cicéro-boécienne. La notion de probable, qui était déjà au cœur des analyses de Nicolas d'Autrécourt, passe explicitement au premier plan, autant que l'évidence.

Cette réflexion menée par Pierre d'Ailly sur le probable doit être appréciée comme un moment fort de cette histoire qui se joue au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, non en référence à des théories modernes. Lorsqu'il définit plusieurs sens du probable, Pierre d'Ailly définit un cadre épistémique; c'est dire que la probabilité n'est pas, fondamentalement, la probabilité comme fréquence. On ne doit assurément pas oublier que, depuis Aristote lui-même, le raisonnement probable a pour corrélat l'idée que le cours de la nature livre non seulement des régularités non démontrables découvertes par voie inductive, mais aussi que certaines d'entre elles peuvent n'être pas toujours vraies, seulement "le plus souvent," *ut frequenter*. Les modalités ne sont pas seulement logiques mais ont une portée réelle qui rejaillit sur le raisonnement probable. Cependant, cette probabilité n'est aucunement calculable comme ce qui a plus ou moins de chances de se réaliser. Le probable caractérise fondamentalement un type d'argumentation.

Une fois cela précisé, il faut néanmoins souligner que cet envahissement de la réflexion épistémologique par la notion de raisonnement probable modifie le tableau général de la connaissance humaine. Il devient nécessaire de proposer une définition-partition du probable (absolu, reprenant l'englobement boécienne du nécessaire dans le probable, donc ouvrant à une théorie générale de l'argumentation, et relatif, recouvrant ainsi tout le champ de la lumière naturelle). La notion d'évidence se trouve d'ailleurs elle-même modifiée. Pour Buridan, l'évidence *secundum quid*, reposant sur l'expérience et l'induction, définit la scientificité dans le domaine naturel. Pierre d'Ailly revient à une opposition apparemment simplifiée

de l'évident et du probable, qui semble laisser peu de place à l'évident. À un premier niveau, c'est parce qu'il se situe dans le champ des connaissances théologiques. Mais quand on lit les explications, on a l'impression que c'est l'ensemble des connaissances produites par la lumière naturelle qui se trouve ainsi caractérisé. Il est difficile d'aller plus loin dès lors que l'on ne dispose pas d'œuvres de philosophie naturelle en dehors du *Tractatus de anima*. Mais on retrouve dans celui-ci la même tonalité. Comme on l'a dit, Pierre d'Ailly n'exclut pas des connaissances certaines et "infaillibles." Mais leur champ est fort limité. Le reste se déploie comme non évident mais probable. Sur bien des aspects, cette conception de la connaissance probable prolonge une tendance déjà esquissée par Ockham, et aussi repérable chez Jean de Mirecourt: bien des connaissances théologiques ne sont pas démontrables au sens fort, non plus que leur opposée. Mais d'une part on souligne davantage ce statut des connaissances naturelles et théologiques, on insiste sur le fait que cela englobe presque tout le champ de ce que l'on peut savoir. D'autre part, et c'est décisif, ce probable peut faire l'objet d'évaluation (une proposition peut être plus probable que son opposée). Malgré les apparences, cette mise au premier plan du probable n'est pas un pis-aller, mais elle détermine le milieu naturel de nos connaissances.

## Références

- Aristote. (2002). *Topiques*. 2 vols. Trad. J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristoteles latinus*. Clavis 05.1, *Topica*, Boethius translator Aristotelis.
- Biard, Joël. (2011). Certitudo. Dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, & I. Zavattero (Éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (pp. 129–138). Porto: FIDEM.
- Biard, Joël. (2012). *Science et nature, la théorie buridanienne du savoir*. Paris: Vrin.
- Biard, Joël. À paraître. Produire la confiance: la *fides* dans la tradition médiévale. In *Conviction, croyance, foi: pistis et fides de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*. Actes du colloque organisé par Chr. Grellard, Ph. Hoffmann et L.t Lavaud, Paris, 30 mai – 1<sup>er</sup> juin 2013.
- Boèce, *De differentiis topicis*. Patrologia latina 64, col. 1173 D -1216 B.
- Buridan, Jean. (2001). *Summulae de demonstrationibus [Summulae logicales VIII]* (L. M. de Rijk, Éd.). Artistarium 10–8. Groningen-Haren: Ingenium Publishers.
- Buridan, Jean. (2008). *Questiones Topicatorum* (N. Jørgen Green-Pedersen, Éd.). Artistarium 12. Turnhout: Brepols.
- Buridan, Jean. s. d. *Quaestiones in duos Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*. Transcription inédite par H. Hubien.
- Calma, Monica. (2012). L'objet de l'appréhension sensible chez Jean de Mirecourt et Pierre d'Ailly. Dans *Universalité de la raison, pluralité des philosophies au Moyen Âge*, 441–480. Actes du XII<sup>e</sup> Congrès international de philosophie médiévale, Palerme, septembre 2007.
- de Gandillac, M. P. (1933). De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les Questions du Cardinal d'Ailly sur le *Livre des Sentences*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 8, 43–91.
- Grellard, Christophe. (2005). *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Aurécourt*. Paris: Vrin.
- Guillaume d'Ockham. (1967). *Ordinatio (= Ord.). Prologus et distinctio I*, Opera Theologica I (= OTh) (G. Gál et S. Brown, (Éds.). St. Bonaventure: The Franciscan Institute.
- Guillaume d'Ockham. (1970). *Expositio super libros Elenchorum (= ExpElench.)*, OPh III (Francisco del Punta, Éd.). St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications.

- Guillaume d'Ockham. (1974). *Summa logicae* (= *SL*), Opera Philosophica I (= *Oph*) (P. Boehner, G. Gál et S. Brown, Éd.s.). St. Bonaventure: The Franciscan Institute. Trad. française Joël Biard, Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I<sup>er</sup> partie, Mauvezin, TER, 1988, rééd. 1993; III<sup>e</sup> partie, 1<sup>er</sup> volume, Mauvezin, TER, 2003.
- Hamesse, J. (éd.). (1974). *Auctoritates Aristotelis*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts.
- Jean de Mirecourt. *Lectura super librum Sententiarum*, I (= *Lectura*). <http://www.filosofia.unimi.it/mparodi/mirecourt/home.htm>
- Maier, Anneliese. (1963). Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts. *Theologie und Philosophie*, 38, 183–225; repris dans *Ausgehendes Mittelalters II* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1967: 367–418).
- Pierre d'Ailly. *Questiones super primum, tertium et quartum Sententiarum*. Paris: Jean Petit, s. d. [Gallica BNF].
- Pierre d'Ailly. (2013). *Questiones super primum, tertium et quartum Sententiarum, I. Principia et questio circa prologum* (= *Questiones*) (M. Brinzei, Éd.). Corpus Christianorum. Continuatio medievalis 258. Turnhout: Brepols Publishers.
- Pierre d'Ailly. (1987). *Tractatus de anima*. In O. Pluta (Ed.), *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly*. Amsterdam: Verlag Grüner.
- Zupko, Jack. (2003). *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*. Notre-Dame: University of Notre-Dame Press.