

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	54 (2007)
Heft:	1-2
Artikel:	Jean de Salisbury : un cas médiéval de scepticisme
Autor:	Grellard, Christophe
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760524

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 26.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHRISTOPHE GRELLARD

Jean de Salisbury

Un cas médiéval de scepticisme

Chaînon manquant dans le passage de l'antiquité à la modernité, le moyen âge a souvent été curieusement négligé par les histoires du scepticisme. Que cette période soit disqualifiée comme étant de part en part dogmatique et indifférente au questionnement sceptique, ou que l'on mette plus simplement l'accent sur la redécouverte de certains textes au début de ce qu'il est convenu d'appeler la Renaissance, toujours est-il que les historiens de la philosophie ont rarement pris la peine de chercher une forme médiévale de scepticisme,¹ si ce n'est, de façon improbable, du côté des doctrines nominalistes. Pourtant, l'on sait que toute l'épistémologie médiévale n'a cessé d'être attentive au problème sceptique.² On sait moins, cependant, qu'il y eut un cas médiéval de scepticisme au moins, à savoir Jean de Salisbury (ca. 1120–1180). A de rares exceptions près,³ mais d'autant plus remarquables, le scepticisme de ce philosophe a rarement été pris au sérieux. On a en général préféré souligner la participation

¹ Voir pour la première approche, GRANADA, Miguel : *Apologétique platonicienne et apologétique sceptique : Ficin, Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole*. In : MOREAU, Pierre-François (éd.) : *Le scepticisme au xvi^e et au xvii^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t 2. Paris : Albin Michel 2001, 11–47, ici 11–12 ; pour la seconde, l'ouvrage bien connu de POPKIN, Richard H. : *Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*. Trad. C. Hivet. Paris : PUF 1995. Même, l'excellent travail de BRAHAMI, Frédéric : *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris : PUF 2001, limite l'apport médiéval au problème sceptique à la question de la toute-puissance divine.

² Voir GRELLARD, Christophe : *Comment peut-on se fier à l'expérience ? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique*. In : *Quaestio* 4 (2004) 113–135 ; et plus récemment, PERLER, Dominik : *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt a.M. : Klosterman 2006.

³ Il s'agit principalement de VON MOOS, Peter : *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im Polycraticus Johannis von Salisbury* (= Ordo, « Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit », Bd. 2). Hildesheim/Zürich/New York : Olms 1996 et de NEDERMAN, Cary : *Toleration, Skepticism and the 'Clash of Ideas': Principles of Liberty in the Writings of John of Salisbury*. In : LAURSEN, John Christian / NEDERMAN, Cary J. (eds.) : *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment*. University of Pennsylvania Press : Philadelphia 1998, 53–70 ; NEDERMAN, Cary : *Beyond Aristotelianism and Stoicism : John of Salisbury's Skepticism and Moral Reasoning in the Twelfth Century*. In : BEJCZY, Ivan / NEWHAUSER, Richard. (eds.) : *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*. Brill : Leiden 2005, 175–195. Voir également DAL PRA, Mario : *Giovanni di Salisbury*. Milano : Fratelli Bocca editori 1951.

de cet esprit encyclopédique et éclectique à la « Renaissance du XII^e siècle », et sa participation à un courant humaniste connexe.⁴ Ainsi, sa pensée semble intéresser davantage l'historien que le philosophe. On lui concède d'avoir eu une vie riche, pleine de bonnes fréquentations, dont il a le bon goût de témoigner pour la postérité. Et l'on rejette sa philosophie que l'on qualifie d'humaniste pour la renvoyer vers le domaine des lettres plutôt que celui de la spéculation. Ses œuvres philosophiques sont finalement peu nombreuses et semblent par leur éclectisme même attester du dilettantisme de Jean de Salisbury : un poème de 1800 vers, achevé en 1155 et présentant notamment les philosophies antiques (*Entheticus de dogmate philosophorum*)⁵ ; une défense des arts libéraux intitulée *Metalogicon* qui présente l'ensemble de l'organon d'Aristote récemment traduit en latin et qui contient la théorie de la connaissance de Jean ; enfin un livre composite, à la fois critique des courtisans, manifeste de philosophie politique et éloge de la philosophie antique, le *Policraticus*.

Cet apparent éclectisme ne doit pas masquer le fait que Jean de Salisbury met en œuvre une authentique philosophie dont la clé de voûte est un scepticisme revendiqué et assumé. Ce seul fait suffirait à le singulariser et à attirer notre attention sur son œuvre. Ce que l'on souhaiterait montrer ici, c'est que le scepticisme de Jean n'est pas une posture de dilettante mais bien ce qui organise l'ensemble de sa pensée, y compris ce que l'on a coutume d'appeler son humanisme. Dès lors, ce scepticisme n'est pas seulement épistémologique. Au contraire, Jean en tire les conséquences éthiques et renoue de la sorte avec l'idée antique de philosophie comme mode de vie. Ainsi, on trouve chez Jean de Salisbury la volonté d'adapter au monde chrétien dans lequel il vit, la philosophie sceptique qu'il peut lire chez Cicéron.⁶ A ce titre, il constitue un maillon essentiel dans la transformation chrétienne du scepticisme, ainsi que dans la transmission des doctrines de l'antiquité.⁷ Mais plus encore, il s'efforce de montrer comment, dans le cadre d'un scepticisme bien compris, lié à une

⁴ C'est le cas par exemple de la synthèse proposée par B. Munk-Olsen, qui mentionne en passant la dette de Jean envers le scepticisme cicéronien, mais sans s'y attarder, préférant mentionner les thèmes « humanistes ». Voir MUNK-OLSEN, Birger : *L'humanisme de Jean de Salisbury, un cicéronien au 12^e siècle*. In : DE GANDILLAC, Maurice / JEAUNEAU, Edouard (éds) : *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*. Décades du Centre International de Cerisy-la-Salle, n. 9. Paris/La Haye 1968, 53–83.

⁵ Sur la date de ce traité, voir NEDERMAN, Cary / FELDWICK, Arlene: *To the Court and Back Again: The Origins and Dating of the Entheticus de Dogmate Philosophorum of John of Salisbury*. In: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 21 (1991) 129–145.

⁶ Pour des raisons de simplicité, je parlerai ici de scepticisme au sens large, étant entendu que le pyrrhonisme est quasiment ignoré du moyen âge en général et de Jean de Salisbury en particulier, pour qui le scepticisme est exclusivement néo-académicien.

⁷ Les éléments d'histoire de la philosophie que l'on peut trouver dans l'*Entheticus* et dans le livre VII du *Policraticus* vont irriguer tout le moyen âge et au-delà, soit directement, soit par l'intermédiaire d'auteurs comme Hélinand de Froidmont, Jean de Galles et Vincent de Beauvais.

forme de probabilisme, on peut et on doit faire un place à un certain nombre de croyances raisonnables, qui se trouvent instituées ainsi comme véritable guide de vie.

LES PRINCIPES DU SCEPTICISME SELON JEAN DE SALISBURY

On trouve à plusieurs reprises, et de façon explicite, dans l'œuvre de Jean de Salisbury ce que l'on pourrait qualifier de profession de foi sceptique :

« [...] et sur les questions philosophique, disputant en Académicien dans les limites de la raison, j'ai adhéré à ce qui apparaissait probable. Et je ne rougis pas d'affirmer compter parmi les Académiciens moi qui, à propos des choses douteuses au sage, suit leurs traces. En effet, bien que cette secte semble introduire l'obscurité sur toutes choses, nulle n'est plus fiable dans l'examen de la vérité, et selon Cicéron qui dans sa vieillesse s'est tourné vers elle, nulle n'est plus parente du progrès ».⁸

Les mentions explicites du scepticisme prennent place dans deux cadres principalement. En premier lieu, dans les prologues, ce qui tend à manifester la dimension principalement méthodologique du scepticisme. Ensuite, dans les exposés d'histoire de la philosophie : l'éloge d'une certaine forme de scepticisme s'intègre alors dans une conception de l'histoire comme manifestation d'un plan divin. Néanmoins, le point de départ du scepticisme de Jean est bien épistémologique.

Certitude et probabilisme : une épistémologie faillibiliste

Si Jean de Salisbury reprend le *topos* de la philosophie comme recherche de la vérité, il lui adjoint également le thème sceptique (attribué par Cicéron à Démocrite)⁹ de la vérité cachée. Dès lors, nous ne pouvons prétendre à l'appré-

⁸ JOHANNES SARESBERIENSIS : *Policraticus sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum* (= Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 117). Ed. K.S.B. KEATS-ROHAN. Turnhout : Brepols 1993, L. I, prol., 25, 132–138 : « [...] et in philosophicis Academice disputans pro rationis modulo quae occurabant probabilia sectatus sim. Nec Academicorum erubesco professionem, qui in his quae sunt dubitabilia sapienti ab eorum uestigiis recedo. Licet enim secta haec tenebras rebus omnibus uideatur inducere, nulla ueritati examinandae fidelior et, auctore Cicerone qui ad eam in senectute diuertit, nulla profectui familiarior est ». Voir également JOHANNES SARESBERIENSIS : *Metalogicon* (= Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 98). Ed. J.B. HALL / K.S.B. KEATS-ROHAN. Turnhout : Brepols 1991, I, prol., 11, 79–81 ; *Policraticus sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum*. Ed. Clement C.J. WEBB. Clarendon Press : Oxford, 1909, 2 vols., L. VII, prol. vol. 2, 93, 10–25. Par la suite, je cite les quatre premiers livres du *Policraticus* dans l'édition de K.S.B. Keats-Rohan et les quatre derniers dans l'édition de C. Webb (vol. 1 : L. V, vol. 2 : L. VI–VIII).

⁹ Voir CICERO : *Academica Priora*, L. I, 12, 44 ; L. II, 25, 112. Ce texte n'était néanmoins sans doute pas connu de Jean de Salisbury. Sur la diffusion des *Académiques* au moyen âge, voir ROUSE, Richard H. / ROUSE, Mary : *The medieval circulation of Cicero's 'Posterior Academics'*

hension du vrai mais seulement à son approximation. Cette situation tient à deux raisons, une raison que l'on pourrait qualifier de génétique et qui tient à notre statut cognitif, une autre raison plus théologique.

Influencé notamment par les œuvres d'Aristote à sa disposition, et en particulier le chap. 19 du L. II des *Seconds Analytiques* dont il est l'un des premiers lecteurs médiévaux, Jean met en œuvre une épistémologie empiriste où la sensation et l'imagination constituent le point de départ nécessaire de notre appréhension cognitive du monde. Toutes deux sont l'occasion d'un premier jugement sur la chose, jugement dont la fiabilité, en raison de la mutabilité même du sensible, est cependant insuffisante :

« [Anthistènes] renonce en doutant aux autres choses où la plus grande confiance provient de l'habitude. Car le cours habituel des choses rend probable ce que tu vois toujours selon un schéma similaire. Mais puisqu'il arrive parfois que les choses soient autrement, elles ne sont pas suffisamment certaines, sans être hors de confiance. Donc, ce qu'il affirme être vrai, il estime que c'est nécessaire, pour le reste il dit : 'je crois', ou 'je pense que c'est le cas'. Et un esprit modeste est habitué à châtier son langage, de sorte que nul ne peut l'accuser d'être coupable de fausseté. Il tempère tout discours par des qualificatifs pour que l'on doive toujours lui accorder confiance ».¹⁰

Le scepticisme est donc d'abord le résultat de ce double constat : toute connaissance dérive de la sensation et la vérité du jugement de sensation ne peut pas être garantie. Jean convoque à cette occasion tous les exemples sceptiques classiques. Le problème de l'erreur des sens permet de mettre en valeur le double problème de l'éducation de la sensation et de sa correction. Or, non seulement chez l'enfant la raison n'est pas assez développée pour corriger les sens, mais chez l'adulte aussi l'éducation de la sensation peut s'avérer insuffisante. Tous les exemples habituels d'illusion sensible témoignent de ce manque d'éducation. Ainsi, dans la mesure où nos opinions dépendent de la sensation, le scepticisme, entendu comme une simple prudence, doit s'imposer. Néan-

and the De finibus bonorum et malorum. In : PARKES, M.B. / WATSON, A.G. (eds.) : *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries. Essays presented to N.R. Kern.* London : Scholar Press 1978, 331–369. Egalement, SCHMITT, Carl : *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance.* International Archive for the History of Ideas : La Hague 1972, en particulier 33–39.

¹⁰ JOHANNES SARESBERIENSIS : *Enthetius de dogmate philosophorum*, v. 1147–1158, dans LAARHOVEN, Jan van (ed. and tr.) : *Enthetius Maior et Minor* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 17). Leiden : Brill, 1987, 3 vols. : vol. 1, 179–181 : « [...] dubitanter cetera tradit,/in quibus ex usu maior habenda fides./ Nam solitus rerum cursus facit esse probanda,/ quae semper simili sub ratione vides./ Haec tamen interdum, quoniam secus accidit esse,/ non sunt certa satis, nec tamen absque fide./ Ergo quod affirmat verum, putat esse necesse ;/ in reliquis dicit : credo, vel esse puto./ Mensque modesta solet sic castigare loquelam, ut falsi nullus arguat esse ream ;/ si adiectivis sermonem temperat omnem,/ debeat ut merito semper habere fidem ».

moins, ce scepticisme est tempéré par la capacité de la raison humaine à corriger ponctuellement le donné sensible. Le scepticisme de Jean est donc d'emblée présenté non pas comme une attitude radicale de remise en cause de la connaissance, mais comme une forme de prudence qui invite à retenir son jugement tant qu'il n'a pas été suffisamment corrigé pour être fiable.¹¹ Tout l'enjeu de l'épistémologie de Jean de Salisbury est donc d'expliquer comment l'on peut passer d'une opinion instable à un jugement ferme et assuré (appelé *sententia*). La thèse développée est que, si la vérité est en soi inaccessible, on peut l'approcher en affinant le donné sensible grâce aux outils logiques fournis par la raison.

Dans cette perspective, le scepticisme de Jean est fondé sur le champ d'application des différents types de logique que la raison peut mettre en œuvre. Il faut en effet distinguer la logique démonstrative et la logique probable (rhétorique et dialectique).¹² La logique démonstrative semble être l'outil principal des sciences dans la mesure où elle permet de faire des inférences nécessaires à partir des principes. Mais surtout, elle doit s'imposer au sceptique lui-même puisqu'elle est indépendante de l'assentiment des auditeurs. Le problème de la suspension de l'assentiment ne se pose pas car cette logique entraîne immédiatement et absolument l'adhésion. Pourtant, Jean estime que le champ d'application d'une telle logique est extrêmement réduit : hors des mathématiques, elle est inefficace et ne peut pas rendre compte de notre appréhension de la nature. Il faut donc lui substituer la dialectique comme recherche du vraisemblable. La dialectique est, en effet, par excellence, l'outil de l'enquête scientifique. L'importance accordée au probable est justifiée à la fois par la structure du réel et les limites de nos facultés. De fait, la logique démonstrative suppose de notre part une capacité à juger avec précision quels événements sont nécessaires. Mais précisément, une telle appréhension complète des lois de la nature est pour nous impossible et réservée à Dieu seul : il est trop difficile de notre seul point de vue de distinguer ce qui se produit souvent de ce qui se produit toujours. De là, donc, nous sommes conduits à un scepticisme philosophique : la difficulté à percevoir la vérité doit incliner à suivre les académiciens. Il faut renoncer à la certitude et à la nécessité dans le

¹¹ Voir en particulier, *Metalogicon*, IV, 11–13, 149–152. C'est une facette de la personnalité de Philon selon Saint Augustin, AURELIUS AUGUSTINUS : *Contra Academicos* (= Bibliothèque augustinienne. Œuvres de S. Augustin). Paris : Desclée De Brouwer 1948, III, xviii, 41, 194 : « Philonis auditor, hominis quantum arbitror circumspectissimi ».

¹² C'est un point qui a été largement traité par les commentateurs. La meilleure présentation à ce jour reste la thèse de HENDLEY, Brian : *Wisdom and Eloquence : A New Interpretation of the Metalogicon of John of Salisbury*. Unpublished PhD Dissertation : Yale 1967. L'auteur en donne un résumé dans *John of Salisbury's Defense of Trivium*. In : MARROU, Henri-Irénée et alii (éds) : *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*. Actes du IV^e Congrès international de philosophie médiévale. Montréal 27 août – 2 septembre 1967. Paris : Vrin 1969, 753–762.

champ de la philosophie naturelle puisque tout ce qui est corporel et muable, c'est-à-dire contingent, échappe à la nécessité.¹³

Jean de Salisbury définit le probable par un double critère, subjectif et objectif. D'un côté, est probable ce qui est apparent à ceux qui ont la capacité de juger correctement, c'est-à-dire à ceux qui sont aptes à mettre en œuvre la prudence, quand bien même leur considération des choses resterait superficielle :

« Une proposition est probable si elle est apparente à celui qui sait juger, même en fonction d'une considération superficielle, de sorte qu'elle se produit chaque fois dans la même situation, ou du moins elle est autrement seulement dans des cas exceptionnels ou en de rares occasions. Une chose qui est toujours ou très fréquemment telle, est probable ou du moins semble probable, même si elle pourrait être autrement. Et sa probabilité s'accroît à proportion qu'elle est plus facilement ou plus certainement connue par celui qui sait juger ». ¹⁴

Cette dimension subjective de la probabilité est limitée en amont et en aval : la limite inférieure du probable interdit de considérer comme probable ce qui est rejeté par tous, au risque, sinon, de passer pour fou ; la limite supérieure est déterminée par ce qui est évident par soi. Une telle évidence n'a pas à être discutée dans la mesure où il ne faut pas chercher une justification à toute chose. L'objet du probable est donc d'abord ce qui est admis par le plus grand nombre, sans pour autant être nécessaire. D'un autre côté, il faut aussi que l'événement soit caractérisé par une certaine fréquence, de telle sorte que les exceptions restent limitées. Le probable est donc ce qui est apte à produire une habitude :

« Il y a certaines choses dont la probabilité est si clairement apparente qu'elles doivent être considérées comme nécessaires ; tandis que d'autres nous sont si peu habituelles que nous les qualifions à peine de probabilités. Si une opinion est faible, elle vacille avec incertitude, tandis que si une opinion est forte, elle se transforme en confiance et approche le jugement certain. Si sa force croît jusqu'au degré où l'on ne peut plus ou presque admettre un accroissement ultérieur, même si

¹³ *Metalogicon*, II, 13, 76, 42–59 : « Unde constat quam arduum sit demonstratoris propositum, qui semper necessitatem sequitur, et a veritatis quam profitetur principiis non recedit. Si enim ueritatem deprehendere quae ut aiunt Academicci nostri tanquam in profundo putei latet magnum est, quantae uiuacitatis est non modo ueritatem sed ipsius necessitatis penetrare arcana ? Siquidem existentium quam possibilium facilior est assignatio. Vacillat itaque in naturalibus plerumque corporalibus et mutabilibus dico ratio demonstrandi, sed in mathematicis efficacissime conualescit ».

¹⁴ *Metalogicon*, II, 14, 77, 10–16 : « Est autem probabile quod habenti iudicium etiam a superficie innotescit, sic quidem in omnibus et semper, aut in paucissimis et admodum raro aliter existens. Quod enim semper sic aut frequentissime, aut probabile est, aut uidetur probabile, et si aliter esse possit. Tanto autem probabilius, quanto habenti iudicium, facilius et certius innotescit ».

elle est inférieure au savoir, elle devient équivalente à celui-ci pour autant que la certitude de notre jugement est concernée ».¹⁵

Dès lors, à mesure que cette habitude s'accroît, la probabilité de la proposition qui lui est liée se renforce : on est en effet en mesure de la saisir et d'y adhérer plus facilement. Cette variation de la probabilité, cette capacité à s'accroître atteste de la dimension temporelle de la découverte de la vérité. Il y a ainsi un cheminement de la connaissance, en fonction de son degré de justification, c'est-à-dire de probabilité, depuis l'opinion faible jusqu'à la certitude, en passant par les étapes intermédiaires de l'opinion forte et de la confiance. Le plus haut degré de probabilité possible est donc celui de la quasi-nécessité, tandis que le plus bas degré est marqué par le caractère exceptionnel et inhabituel de l'événement considéré. Le renforcement de la probabilité peut nous conduire à une forme de certitude en pratique équivalente à celle de la science, même si théoriquement l'erreur reste possible. Cette quasi-certitude est le plus haut degré de justification possible pour nos connaissances des événements contingents, et elle apparaît comme suffisante pour une science de la nature. Elle définit ainsi une opinion scientifique qui en raison de la nature de son objet ne peut satisfaire aux critères aristotéliciens de la science (tels que Jean les comprend), mais qui n'en présente pas moins des justifications suffisantes pour exclure pratiquement tout risque d'erreur. Jean de Salisbury prend l'exemple de la course du soleil. Quand nous ne pouvons plus percevoir le soleil, rien ne peut nous garantir absolument qu'il reviendra dans notre hémisphère. Cependant, notre connaissance des phénomènes astronomiques, liée également à l'habitude de voir le soleil se lever chaque jour, fonde la confiance que nous pouvons avoir dans le retour du soleil. Cette connaissance inductive nous fournit donc une croyance quasi-scientifique. La probabilité, en autorisant une telle approximation de la vérité, permet ainsi de suppléer l'évidence de la science quand celle-ci n'est pas possible, en fournissant une quasi-certitude.¹⁶

Dans la mesure où l'homme, en raison de son statut cognitif, est largement limité à la connaissance probable, le scepticisme apparaît comme relevant à la fois d'une prudence scientifique nécessaire et comme une forme d'optimisme

¹⁵ *Metalogicon*, II, 14, 77, 16–23 : « Sunt enim quaedam tanta probabilitatis luce conspicua, ut etiam necessaria reputentur. Quaedam autem eo quod opinioni minus familiaria sunt, uix ascribuntur probabilibus. Siquidem si opinio tenuis, iudicio uacillat incerto. Si uehemens, transit in fidem, et ad iudicium certum aspirat. Si autem adhuc eius uehementia inualescat, ut aut non protendi, aut parum possit, licet infra scientiam sit, tamen scientiae quod ad certitudinem iudicii coaequatur ».

¹⁶ *Metalogicon*, II, 14, 77, 25–29 : « Ignotum enim erit cum occiderit sol, si adhuc feratur super terram, et in nostrum sit emisperium reuersurus, eo quod tunc cessen sensus per quem lationis eius habebatur scientia. Fides tamen lationis et redditus tanta est, ut aliquatenus uideatur aequis cum scientia passibus ambulare ».

gnoséologique. Dans les limites de l'expérience, la liberté intellectuelle est complète et notre capacité à préciser nos croyances indéfinie.

Un scepticisme chrétien

Il y a néanmoins une dimension chrétienne du scepticisme salisburien qu'il ne faut pas perdre de vue et qui se joue à un double niveau. En premier lieu, l'optimisme gnoséologique de Jean est fondé sur une forme de naturalisme théologique : il y a en nous un désir naturel du vrai, qui ne peut être vain, puisque implanté par Dieu. En second lieu, il n'en reste pas moins que la vérité est d'ordre divin. Seul Dieu connaît toutes choses avec une certitude absolue, seul il a un accès complet au vrai. Cette double thèse permet à Jean d'introduire l'idée de degrés de vérité.¹⁷ Nous savons que la vérité existe, et que nous pouvons l'approcher sans jamais y accéder pleinement dans notre état actuel. La position de Jean est donc extrêmement proche de celle de Licentius, l'interlocuteur d'Augustin dans le premier livre de *Contre les Académiciens* : il nous faut chercher le vrai de toutes les forces de la raison, puisque c'est la faculté par laquelle nous ressemblons à Dieu, tout en sachant que nous n'atteindrons jamais le vrai dans cette vie.¹⁸ La jouissance de la vérité sera au contraire la récompense, après la mort, d'une vie dédiée à la recherche rationnelle, c'est-à-dire à la philosophie. Cette conception du scepticisme permet à Jean de critiquer certaines autres formes de scepticisme qui relèvent davantage de la posture. En particulier, l'une d'elle est exemplifiée par Pilate : celui qui demande ce qu'est le vrai sans chercher à le savoir (en l'occurrence sans attendre la réponse du Maître, à savoir du Christ) ne peut légitimement être appelé sceptique :

« Ils sont donc d'autant plus pathétiques ceux qui ne reconnaissent pas leur propre misère, alors qu'ils se trompent eux-mêmes dans la recherche appliquée de la vérité, de sorte qu'ils ne savent rien. En effet, on ne peut chercher la vérité hors d'une humilité confiante. Ainsi, Pilate à l'audition du mot 'vérité' interrogea sur sa nature ; mais l'absence de foi de celui qui cherchait conduisit son orgueil à éviter d'écouter le maître avant qu'il ne fût instruit par l'oracle de la réponse sacrée ». ¹⁹

¹⁷ Voir *Metalogicon*, IV, 36, 175, 29–31 : « Nam penes essentiam Dei primitiua ueritas, id est certitudo aut stabilitas, aut claritas est, et ab hac deriuatur quodam modo quicquid in rebus fideliter dicitur uerum esse » ; *Metalogicon*, IV, 39, 179, 14–17 : « Est autem primaeaua ueritas, in maiestate diuina ; alia uero est quae in diuinitatis constitutu imagine, id est in imitatione. Omnis enim res tanto uerior est, quanto imaginem Dei fidelius exprimit, et quanto ab ea magis deficit, tanto falsior euanescit ».

¹⁸ AURELIUS AUGUSTINUS : *Contra Academicos*, I, viii, 23, 54–57.

¹⁹ *Metalogicon*, II, 6, 65, 89–66, 95 : « Eo ergo miserabiliores sunt quo suam miseriam non agnoscunt, dum se ipsos fallunt id agentes in studio ueritatis, ut nihil sciant. Neque enim fideli humilitatis uia quaeritur ueritas. Sic Pilatus ueritatis audita mentione quid esset interrogauit ; sed

De fait, il faut être conscient que le scepticisme occupe une place particulière dans l'histoire de la philosophie et semble largement relever d'un plan divin. Le premier chapitre du livre VII du *Policraticus* s'ouvre sur un éloge paradoxal des philosophes de l'antiquité, éloge qui est cependant déterminant pour comprendre comment le scepticisme de Jean de Salisbury peut mêler une dimension chrétienne et un héritage antique clairement revendiqué.²⁰ En substance, le philosophe anglais reconnaît que la dette contractée envers les philosophes antiques, notamment en philosophie naturelle, est immense et indéniable. Plus encore, certains de ces philosophes, au moyen de leur seule raison, ont su s'approcher des mystères divins. Cependant, ils ont été incapables de reconnaître cette aptitude rationnelle comme un don de Dieu, et au contraire ont prétendu rivaliser avec lui en le défiant. La raison apparaît ainsi comme la corruptrice de la foi, et l'alliée objective de l'erreur. La philosophie des païens, riche de promesses, a conduit finalement à un mauvais usage de la raison et du libre-arbitre. Dès lors, la punition divine s'est abattue sur ceux qui voulaient être comme des dieux, et la vérité est devenue inaccessible.

Il est donc notable que ce qui justifie le scepticisme de l'Académie, le fait que la vérité soit dissimulée, trouve ici une justification théologique. C'est Dieu lui-même, en tant que vérité immuable, qui s'est soustrait aux hommes, les rendant incapables de trouver le vrai avec infaillibilité. Dès lors, la dissimulation de la vérité aux yeux des hommes, inaccessible tant à la raison qu'à la sensation, conduit à une dispersion des philosophes en différentes sectes marquées par le désaccord. La pluralité des sectes philosophiques témoigne en effet du caractère insaisissable de la vérité. Il ne s'agit pas de dire que la vérité n'existe pas, mais seulement qu'elle nous est interdite en raison d'un châtiment divin. Celui-ci se manifeste dans la double folie des philosophes. Non seulement ils ont été rendus fou par Dieu, c'est-à-dire incapable de vérité, mais en outre ils persistent à prétendre la posséder. Le scepticisme académicien est donc d'abord présenté comme une réaction à cette insanité : il s'agit d'une attitude de prudence et de modestie. Ayant conscience que la vérité est cachée, les sceptiques s'efforcent d'éviter dans la mesure de leurs capacités le « précipice de la fausseté », en refusant tout jugement téméraire. C'est ce qui finalise leur suspension de l'assentiment, leur doute universel, et justifie, selon Jean de Salisbury, la continuité entre l'ancienne et la nouvelle académie.

Ce texte tout à fait remarquable propose ainsi une justification théologique de l'attitude sceptique, justification qui repose sur l'application à l'histoire de la philosophie ancienne d'une double grille de lecture, celle du péché originel

infidelitas querentis egit, ut docentem ante tumidis declinaret auditor, quam sacrae responsionis instrueretur oraculo ».

²⁰ *Policraticus*, VII, 1, 93, 29–95, 22. Je propose une traduction française de ce chapitre, fondamental pour comprendre le sens du scepticisme salisburyen, en appendice de GRELLARD, Christophe : *Le socratisme de Jean de Salisbury*. In : Diagonale, à paraître.

et celle de Babel. Il y a un péché originel des philosophes qui ont voulu égaler Dieu par leurs connaissances, et la conséquence de cet orgueil c'est la dispersion des hommes en sectes philosophiques incapables de communiquer entre elles, en raison de l'absence d'un point d'ancrage commun dans la vérité infailable. Dans ce contexte, en quoi consiste le scepticisme ? Il est avant tout une règle pratique de modestie, davantage qu'une doctrine constituée. Le fait de douter de tout revient seulement à ne rien affirmer de façon téméraire, à faire preuve d'humilité pour offrir un contrepoids à l'orgueil des premiers philosophes. Le scepticisme est avant tout une claire conscience de notre ignorance et de ses raisons. Pour autant, il va de soi qu'il trouve alors un prolongement naturel dans le cadre d'une théorie de l'argument probable.

La valeur du scepticisme est donc de mettre en cause les certitudes du vulgaire et d'éviter les affirmations précipitées. Ainsi, le sceptique ne doute pas de tout, mais reste circonspect sur les questions théorétiques qu'il est impossible de trancher de façon définitive. C'est donc uniquement en lui assignant une place précise et limitée que Jean de Salisbury peut reprendre à son compte une forme de scepticisme. Celui-ci est avant tout une capacité à examiner les choses avec minutie. Il y a des principes premiers (« l'autorité » des sens, de la raison et de la foi) dont il est impossible de douter :²¹ il s'agit des perceptions immédiates, d'un certain nombre de propositions logiques et mathématiques, ainsi que des fondements de la foi (le fait que Dieu existe et qu'il est bon). Ces principes forment le socle à partir duquel il est possible de mettre en œuvre un examen minutieux de la vérité. De fait, c'est uniquement cet examen, tant au niveau des sens que de la raison, qui permettra de distinguer ce qui est évident de ce qui ne l'est pas. On voit donc combien le scepticisme de Jean de Salisbury est local. Si un doute universel est absurde, il est sans doute légitime de douter de certains objets particuliers. Ce scepticisme local introduit ainsi le probable comme un moment de l'enquête : il permet une approximation de la vérité, approximation qui fournit un moteur à nos recherches scientifiques. Le scepticisme est donc régulé, et limité aux choses qui ne nous apparaissent pas clairement. C'est dans cette perspective que Jean prend soin de distinguer trois formes de scepticisme, qui correspondent peu ou prou à l'évolution de la nouvelle Académie, mais dont seule la dernière, de type cicéronien, lui convient :

« Mais l'académicien fluctue et n'ose pas déterminer ce qui est vrai parmi les singuliers. Cette secte cependant se divise en trois. Il en est, en effet, qui prétendent ne rien savoir du tout, et en raison de leur excessive prudence ils ne méritent pas le nom de philosophe. Il en est d'autres qui admettent ne connaître que les seules choses qui sont nécessaires et connues par soi, c'est-à-dire qui ne peuvent pas ne

²¹ *Policraticus*, VII, 7, 114, 24–26 : « Sunt enim nonnulla quae sensus rationis aut religionis persuadet auctoritas. Horum dubitatio infirmitatis erroris notam habet aut criminis ».

pas être connues. Le troisième degré est celui des nôtres, qui ne précipitent pas leur jugement sur les choses qui sont douteuses au sage ».²²

Jean de Salisbury rejette donc, sans ambiguïté une forme extrême de scepticisme auto-réfutant,²³ ainsi qu'un scepticisme de type dogmatique, qui n'admet que ce qui est absolument certain. Assurément, Jean n'est pas fondamentalement opposé à cette forme-ci de scepticisme, mais dans la mesure où les connaissances rationnelles, de type mathématique et logique, sont inadéquates pour interagir avec un monde sensible contingent, on ne peut en rester à ce stade, et il faut promouvoir une attitude probabiliste. En d'autres termes, comme on le verra, il faut réintroduire la croyance raisonnable, notamment pour éviter l'argument *ad hominem* de l'inaction. Se dessine ainsi le portrait d'un sceptique modéré qui utilise le probable pour pallier les difficultés de parvenir au vrai. Il s'agit de rabaisser les prétentions de la raison, tout en défendant à la fois un socle d'évidences et l'utilité du probable. Le scepticisme a donc d'abord une valeur pratique : c'est une règle de modestie. Mais il se double en même temps de l'affirmation de la possibilité du vrai et de la reconnaissance d'un certain nombre de méthodes permettant de s'en approcher. Tout l'enjeu d'une théorie de l'éducation va être, dès lors, de préparer au scepticisme.

L'HUMANISME COMME ÉDUCATION AU SCEPTICISME

Jean de Salisbury met en œuvre une conception du savoir qui exige une certaine liberté du jugement dans la mesure où il faut être capable de choisir entre différentes solutions alternatives, et éventuellement retenir toute précipitation dans l'adhésion, voire se tenir prêt à réviser ses positions. Dans cette perspective, il accorde une place fondamentale à l'apprentissage des arts libéraux dont la fonction est, selon lui, de libérer l'esprit.²⁴ L'éloge du libre-examen doit donc s'accompagner d'un programme pédagogique, sans lequel il ne peut s'exercer correctement. Le but, de ce que l'on a coutume d'appeler l'humanisme de Jean, est bien de former les esprits, mais cette formation est sous-

²² *Metalogicon*, IV, 31, 168, 30–36 : « Academicus vero fluctuat, et quid in singulis verum sit definire non audet. Hec tamen secta trifariam divisa est. Habet enim qui se nihil omnino scire profiteantur, et cautela nimia demerverint philosophia philosophi nome. Habet alios qui se sola necessaria et per se nota quae scilicet nesciri non possunt confiteantur nosse. Tertius gradus nostrorum est qui sententiam non praecipitant in his quae dubitabilia sapienti ».

²³ Voir sur ce type de scepticisme, *Policraticus*, VII, 2, 95, 25 – 99, 21, ainsi que la description d'Arcésilas dans l'*Entheticus*, v. 727–738, 153. A ce type de scepticisme, Jean oppose l'attitude de la moyenne Académie, en la personne d'Héraclide du Pont (*Policraticus*, VII, 1, 95, 12–22), ainsi que Antisthène et Eudimion (*Entheticus*, v. 1119–1158, 179–181).

²⁴ *Metalogicon*, I, 12, 32, 15–20 : « [...] et liberales dictae sunt [...] ex hoc quod quaerunt hominis libertatem, ut curis liber sapientiae uacet, et saepissime liberant a curis his quarum participium sapientia non admittit. Necessarias quoque saepe excludunt, ut agitationi mentis ad philosophiam sit expeditior via ».

tendue par une conception sceptique du savoir. De fait, l'ouverture d'esprit, la modération et le discernement, que réclame le scepticisme, s'acquièrent via cette forme d'encyclopedisme mise en œuvre par Jean lui-même.

Les modèles pédagogiques

Les réflexions sur la pédagogie occupent une place centrale dans les différentes œuvres de Jean, que ce soit de façon explicite comme dans le *Metalogicon* ou l'*Entheticus*, ou plus implicitement comme dans le *Policraticus*. A plusieurs reprises, notamment, il critique le mode d'enseignement des ses contemporains (autour des années 1150) qu'il oppose à la pédagogie développée quand il était étudiant dans les années 1130. A une occasion, Jean nous donne la clé de cette critique :

« Mais peu nombreux sont ceux qui daignent imiter les Académiciens, puisque chacun choisit le modèle qu'il suivra davantage selon sa fantaisie que selon la raison. Certains sont distraits par leurs propres opinions, d'autres par celles de leurs enseignants, d'autres par leur association avec les masses ».²⁵

Chacun se laisse conduire par ses caprices plutôt que par la raison et distraire par des opinions non examinées, que ce soit les siennes, celles des masses ou celles des enseignants. Puisque nous avons été enfants avant que d'être hommes, nous nous rendons esclaves de nos enseignants au point de croire l'incroyable et de préférer le nom du maître au contenu de sa doctrine. Pourtant ces maîtres se paient de mots, se délectent de l'ambiguïté et ne songent qu'à triompher dans le débat dialectique, sans souci de la vérité. A ce triomphe de la sophistique, Jean oppose l'injonction morale de multiplier les lectures. Il faut lire le plus possible et choisir avec circonspection ce que l'on retient de chaque lecture.²⁶ Le scepticisme est donc d'abord une méthode pour se déprendre des enseignements fallacieux que nous avons reçus. En multipliant les points de vue sur une chose, on évite d'être prisonnier d'un seul d'entre eux. Il est en effet préférable de renoncer temporairement à la vérité plutôt que de se contenter d'une apparence de vérité. Or, cette conception du scepticisme, c'est bien connu, est fondée sur l'opposition de deux modèles pédagogiques qui traversent l'œuvre de Jean de Salisbury.

Le premier modèle, qui est plutôt un contre-modèle, est développé au début de l'*Entheticus*, et dans le *Metalogicon*, via la critique bien connue de Cor-

²⁵ *Policraticus*, VII, 9, 122, 20–22 : « Pauci tamen sunt qui Achademicorum imitatores esse dignentur, cum unusquisque pro libitu potius quam ratione eligat quid sequatur. Alii namque propriis, alii doctorum opinionibus, alii multitudinis consortio distrahuntur ».

²⁶ *Policraticus*, VII, 9, 125, 3–6 : « Ceterum qui multa percurrit ut eligat cui sit potius insistendum, circumspectus est et de aliis examinatis praeelectioni suae fidelius seruit. Eo forte spectat praeceptum ethici legere libros praecipientis ».

nificius.²⁷ De façon générale, ce contre-modèle met en avant un certain nombre de qualités qui s'opposent point à point aux qualités que Jean exige d'un enseignement philosophique. En premier lieu, ces pseudo-philosophes valorisent la virtuosité logique, présentée par Jean comme une simple verbosité. A cette virtuosité s'oppose la lecture des anciens considérée par ses adversaires comme inutile. Ensuite, la grammaire est exclue du cursus d'étude au profit de la seule dialectique.²⁸ La ligne directrice de cette attitude, reprise de façon nette dans le personnage de Cornificus, c'est la promotion d'un accès rapide et aisément au savoir (ou à une apparence de savoir), et surtout aux gains matériels que l'on peut en espérer (Jean critique ceux qui prétendent enseigner la philosophie en deux ou trois ans).²⁹ Dans une large mesure, Jean apparaît ici à contre-courant de l'évolution de la société médiévale, et en particulier du milieu scolaire où les études de médecine, de droit et de logique s'imposent peu à peu. C'est donc la recherche de la rentabilité immédiate, l'appât du gain, et finalement la vaine-gloire qui sont fustigés dans ce contre-modèle.

Le modèle pédagogique proposé en retour par Jean de Salisbury est inspiré de l'enseignement de Bernard de Chartres, et se fonde sur une triple attitude, *lectio, meditatio et collatio* :

« Les démarches principales dans l'exercice de toute la philosophie et de la vertu sont la lecture, l'enseignement, la méditation et l'assiduité au travail. La lecture a pour matière ce dont traitent les écrits qui sont devant elle. L'enseignement s'applique aussi à ce qui est écrit, et parfois va plus loin vers ce qui n'est pas écrit, mais qui cependant a été enfoui dans les archives de la mémoire, ou qui est évident à l'intelligence dans le cas présent. Mais la méditation s'étend à ce qui est inconnu et s'attache même souvent à ce qui est incompréhensible, et elle explore tant les aspects manifestes des choses que ceux cachés ».³⁰

²⁷ Sur cet énigmatique personnage, sans doute fictif, qui cristallise les dérives d'un enseignement scolaire strictement utilitaire, voir LIEBESCHÜTZ, Hans : *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*. London : The Warburg Institute, University of London 1950, Appendice IV, 118, ainsi que TOBIN, Rosemary B. : *The Cornifician Motif in John of Salisbury's Metalogicon*. In : *History of Education* 13 (1984) 1-6.

²⁸ *Enthetitus*, v. 25-108, 106-112.

²⁹ *Metalogicon*, I, 24, 54, 120-126. Voir également, *Policraticus*, VII, 9, cité ci-dessus, note 26. Sur ce modèle éducatif, voir notamment JEAUNEAU, Edouard : *Jean de Salisbury et la lecture des philosophes*. In : WILKS, Michael (ed.) : *The World of John of Salisbury* (= Studies in Church History, Subsidia series 3). Blackwell Publishers : Oxford 1984¹, 1994², 77-108.

³⁰ *Metalogicon*, I, 23, 50, 3-10 : « Praecipua autem sunt ad totius philosophiae et uirtutis exercitium, lectio, doctrina, meditatio, et assiduitas operis. Lectio uero scriptorum praeiacentem habet materiam, doctrina et scriptis plerumque incumbit, et interdum ad non scripta progreditur, quae tamen in archiis memoriae recondita sunt, aut in praesentis rei intelligentia eminent. At meditatio etiam ad ignota protenditur, et usque ad incomprehensibilia saepe se ipsam erigit, et tam manifesta rerum quam abdita rimatur ».

La *lectio*, dont le sens est double à la fois lecture privée et leçon publique, procure à l'esprit la matière nécessaire à la pratique philosophique. Cette *lectio* peut être renforcée par la *doctrina*, qui établit des points de comparaison entre ce qui est lu, et ce qui est conservé dans la mémoire. D'emblée, donc, la lecture ne prend son sens que si elle est reliée à autre chose : il faut établir des ponts, des points de contact entre les œuvres, les faire dialoguer. C'est cependant la démarche personnelle de *meditatio*, qui permet (dans une veine assez augustinienne) de dépasser ces maîtres extérieurs que sont les livres pour examiner ce donné, se l'approprier et le transformer véritablement en savoir.³¹ Cependant, ce savoir doit de nouveau être confronté à un regard extérieur dans le cadre de la *collatio*. C'est, de fait, l'exercice dialectique de la dispute, de la mise en opposition d'arguments probables qui permet, on l'a vu, d'approcher le vrai :

« L'intelligence est bonne quand elle donne facilement son assentiment au vrai et repousse le faux. C'est d'abord quelque chose qui prend sa source dans la disposition naturelle nourrie par la raison innée, puis se renforce dans l'habitude et l'attrait pour le bien. L'habitude affermit l'exercice et procure la capacité de prouver et d'examiner le vrai ; mais ceci est plus facile et plus rapide quand elle est renforcée par le profit de l'art et de ses règles. Mais quoiqu'il arrive que l'on puisse s'exercer utilement tantôt avec soi et tantôt avec autrui, la confrontation est manifestement plus utile que la méditation. Car de même que le fer est aiguisé par le fer, à l'audition de la voix d'autrui l'esprit de celui qui parle est excité de façon plus aiguë et efficace, par celui avec qui l'on s'entretient ». ³²

L'accès au savoir se constitue donc dans un mouvement de va-et-vient entre l'extérieur et l'intérieur, de confrontation avec soi et avec autrui : partant du dialogue avec l'œuvre écrite, il faut rentrer en soi-même pour en estimer la valeur, et se l'approprier, avant de confronter ces acquis dans le débat. Dans chaque cas, ce qui importe donc c'est le partage des opinions, le dialogue avec autrui (un autrui idéal légué par l'écrit ou un partenaire réel) ainsi qu'avec soi. Jean ne prône en rien l'érudition pour elle-même. Au contraire, la lecture doit être complétée par l'usage quotidien et l'expérience, une telle attention à l'expérience quotidienne étant présentée comme typique de la démarche sceptique.³³ Mais la lecture seule, et c'est ce dont témoigne l'importance de la

³¹ *Metalogicon*, I, 23, 50, 3–51, 25.

³² *Metalogicon*, III, 10, 137, 231–138, 244 : « Ingenium uero bonum est, quod uero facile adquiescit, et falsum aspernatur. Hoc autem primum a natura oritur per fomitem innatae rationis, deinde affectione boni, et usu uiuacius conualescit. Vsus quidem exercitium roborat paritque facultatem probandi et examinandi ueri, facilius tamen et expeditius, si artis praeceptorumque compendio solidetur. Sed licet nunc ad se nunc ad alterum contingat utiliter exerceri, collatio meditatione uidetur utilior. Vt enim ferrum ferro acuitur, sic ad uocem alterius contingit animum colloquentis acutius et efficacius excitari ».

³³ *Policraticus*, VII, prol., 93, 10–15 : « Quaedam uero, quae in libris auctorum non repperi, ex usu cotidiano et rerum experientia quasi de quadam morum historia excerpti. Si qua uero ad grauioris philosophiae exercitationem uidentur accedere, Achademicorum more inuestigandi

doxographie dans les différentes œuvres de Jean, rend possible le dialogue avec les maîtres du passé. C'est en effet la valeur des lettres que d'abolir l'espace et le temps et de préserver de l'oubli ce qui en est digne.³⁴ La lecture est donc une propédeutique qui nous fournit le matériau nécessaire à l'exercice du jugement. En même temps, la connaissance des écrits atteste de la multiplicité des opinions, c'est-à-dire des figures de la vérité, et encourage à la modération et à l'humilité. Ainsi, l'érudition et l'encyclopédisme s'insèrent dans le projet sceptique de Jean de Salisbury et le rendent possible. C'est, de fait, l'apprentissage de la modération qui est au centre de l'humanisme salisburyen.

L'apprentissage de la modération

Il y a un triple obstacle à l'acquisition du savoir : l'ignorance du vrai, l'assertion fallacieuse du faux et l'expression arrogante de la vérité. L'ignorance du vrai consciente d'elle-même est le point de départ du scepticisme. Mais quand elle s'ignore, elle se transforme en défense sophistique d'une apparence de vérité. Et si, par hasard, la raison parvient à la vérité, elle s'enorgueillit de son succès et abandonne toute prudence. A l'inverse l'audition enseigne l'humilité en ce qu'elle inscrit la découverte du vrai dans le rapport à autrui :

« Assurément, il y a trois choses, afin que tu sois plus parfaitement instruit de mon projet, qui non seulement m'emplissent de crainte, mais constituent un danger pour le salut des hommes de lettres ou une perte de mérite : l'ignorance du vrai, l'assertion provocante ou fallacieuse du faux, l'affirmation arrogante de la vérité. Je sais en effet que quelqu'un a dit : on est plus sûr de la vérité que l'on entend que de celle que l'on affirme. En effet, en écoutant on garde son humilité, alors que celui qui parle se laisse souvent prendre par l'orgueil ». ³⁵

C'est cet apprentissage de la *moderatio sapientium* qui structure toute la démarche pédagogique prônée par Jean. La modération provient de la reconnaissance de la multiplicité des points et de la diversité des visages de la vérité. Dans cette perspective, il faut d'une part multiplier le champ de ses connais-

animo quam peruicacia contendendi sic constet esse proposita ut in examinationem ueri suum cuique iudicium liberum reseruetur et inutilis scribentium censeatur auctoritas ubi sententia potior refragatur ».

³⁴ *Policraticus*, I, prol., 21, 2–5 : « Iocundissimus cum in multis tum in eo maxime est litterarum fructus, quod omnium interstitiorum loci et temporis exclusa molestia, amicorum sibi inuicem praesentiam exhibent et res scitu dignas situ aboleri non patiuntur ».

³⁵ *Metalogicon*, I, prol., 11, 85–91 : « Tria quidem sunt ut de consilio meo perfectius instruaris, quae non modo mihi metum, sed plerisque scriptoribus periculum salutis aut meriti dispendium afferunt. Ignorantia ueri, fallax aut proterua assertio falsi, et tumida professio ueritatis. Noui enim quis dixerit. Tutius auditur ueritas quam dicatur. In audiendo enim custoditur humilitas, sed in dicendo saepissime subrepit elatio ».

sances et d'autre part, de façon connexe, multiplier les points de vue sur la chose.

La première exigence renvoie au programme de lecture, recommandé et pratiqué par Jean. Il faut tout lire : les philosophes, bien entendu, mais aussi les poètes, les historiens et les mathématiciens.³⁶ Il faut tendre vers la méthode qui, selon Jean, est celle de Gilbert de Poitiers, à savoir enseigner la théologie en s'appuyant sur les poètes et les historiens. Mais au-delà de la seule illustration, tous présentent une opinion qu'il faut être capable d'examiner et d'accepter ou de rejeter. C'est un précepte cardinal pour Jean que tout ce qui est écrit l'est pour notre enseignement (*doctrina*) : « Car l'Apôtre n'a pas dit : tout ce qui a été écrit est vrai, mais : tout ce qui a été écrit l'a été en vue de notre instruction [Ro, 15, 4] ».³⁷ Ainsi, l'érudition apparaît comme la condition de possibilité de la *logica probabilis* qui constitue la méthode sceptique. Or, Jean le répète : l'éloquence, c'est-à-dire cette capacité à exprimer clairement et précisément ses opinions, autant que de façon convaincante, est proportionnée au savoir.³⁸

De fait, la seconde exigence renvoie aux fondements même de la démarche sceptique. Même si l'érudition, la multiplication des lectures, dans la mesure où elles permettent une approximation de l'omniscience contribue à l'accès à la sagesse, elle vaut surtout comme préparation au débat, que Jean prise par dessus-tout. La valeur du débat réside en effet dans cet échange des points de vue, cette capacité de changer de place et de perspective. C'est donc le débat qui permet d'examiner une opinion sous tous ses aspects. Jean le rappelle dans la fameuse lettre adressée à Henri le libéral :

« Par conséquent, il me semble que l'on attaque davantage la foi si l'on asserte opiniâtrement ce dont on n'est pas certain, que si l'on s'abstient d'une définition téméraire. Ainsi, ce sur ce quoi les Pères semblent ne pas s'accorder, et qui ne peut faire l'objet d'une recherche complète, cela reste dans l'incertitude. Or, une opinion peut et doit être examinée dans un sens et dans un autre, de sorte que ce qui semble mieux connu et plus éminent à tous, au plus grand nombre, aux plus sages ou à tout expert selon sa propre faculté soit plus facilement admis, à moins qu'un argument évident ou plus probable, dans les cas qui relèvent de la raison, n'enseigne que l'opposé est vrai. J'ai précisé 'dans les cas qui relèvent de la raison' en raison des articles de foi qui transcendent tout argument et à propos des quelles l'Eglise a enseigné à être fou, afin que la folie de la foi appréhende le Christ, la vertu et la sagesse divines. Ainsi, les philosophes païens qui se disaient

³⁶ Par exemple, *Policraticus*, VII, 9, 125, 5–126, 7. Sur ce point, voir JEAUNEAU : *Jean de Salisbury et la lecture des philosophes*, 86–87.

³⁷ *Policraticus*, VII, prol. 93, 2–4 : « Nam et Apostolus non : Quaecumque scripta sunt vera sunt, ait, sed : Quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt. »

³⁸ *Metalogicon*, I, 9, 27, 5–11 : « Vtique si eloquentem esse bonum est, et eloquentissimum esse melius erit [...] et eloquentiae quantum excrescit comparatio tantum decrescit sapientia, et eloquii fluvius inarescit ».

sages ont été rendus fous, et ils se sont perdus dans leurs propres pensées au point de jeter l'opprobre sur les sens, et à cause de la manifestation orgueilleuse de leur sagesse, ils ont été destitués de la sagesse et de la vertu divines ».³⁹

Ce texte, qui s'inscrit très nettement dans le cadre du probabilisme sceptique proné par ailleurs, et qui est porté par un éloge sous-jacent de la modération, détermine les conditions de pertinence du probable. Celui-ci est en effet bordé en amont par les vérités indubitables de la raison, et en aval par la vérité de la foi. En revanche, dans toute interrogation qui ne met pas en danger le salut et la foi, domaine où il faut s'abstenir de donner un point de vue téméraire et arrogant, partout où aucune enquête complète n'est possible, on peut et on doit examiner les différents aspects d'une opinion en mettant en œuvre la méthode probable présentée par Aristote dans les *Topiques*. Ainsi, les vérités de la foi, et celles de la logique démonstrative, qui constituent deux formes de nécessité, délimitent le champ du savoir probable où la liberté d'enquête intellectuelle doit être complète, et où l'on pourra évaluer les différents degrés de vérité jusqu'à atteindre une quasi-certitude. L'idée que la vérité émerge par identification et confrontation des contraires constitue la base de la logique sceptique mise en œuvre par Jean. Or, cette confrontation des opinions passe nécessairement par une forme d'érudition.

C'est donc la multiplication des opinions qui seule permet d'approcher la vérité. Et l'on ne doit pas craindre, au contraire, de rencontrer des opinions contradictoires : Jean en avertit son lecteur au début du livre VII du *Policraticus*. Le mélange du vrai et du faux est une méthode (Jean parle même d'une stratégie militaire) qui permet de conduire à la vérité suprême.⁴⁰ Ainsi les

³⁹ *The Letters of John of Salisbury*. Ed. and Trad. W.J. MILLOR / H.E. BUTLER. Oxford : Clarendon Press, 2 vols. : vol. 2, 1986, Lettre 209, 318–320 : « Proinde magis fidem arbitror impugnare, si quis id de quo non constat, peruicacius statuat, quam si a temeraria diffinitione abstiens, id, unde patres dissentire uidet et quod plene inuestigare non potest, relinquat incertum. Opinio tamen in alteram partem potest et debet esse prouiclior, ut quod omnibus aut pluribus aut maxime notis atque praecipuis aut unicuique probato artifici secundum propriam uidetur facultatem facilius admittatur, nisi ratio manifesta aut probabilior in his quae rationis subiecta sunt, oppositum doceat esse uerum. Rationi uero subiecta sunt inserui propter illos articulos qui omnem omnino transcendunt rationem, in quibus stulta esse praelegit ecclesia, ut in insipientia fidei apprehenderet Christum, Dei uirtutem et Dei sapientiam, quam cum philosophis gentium, qui dicentes se esse sapientes stulti facti sunt et euanderunt in cogitationibus suis ut darentur in sensum reprobum, per superbam professionem sapientiae Dei et uirtute destitui ».

⁴⁰ Voir *Policraticus*, VII, prol., 92, 27–93, 2 : « Nec moueat, si qua eorum, quae hic scribuntur, aliter inueniantur alibi, cum et historiae in diuersis gestorum casibus inuicem reperiantur contrariae, sed ad unum utilitatis et honestatis proficiunt fructum. Nam periculum statuendi michi non facio ; sed quae apud diuersos auctores legi ad utilitatem legentium sine inuidia communicare proposui » ; également, *Policraticus*, I, prol., 25, 129–134 : « Si tamen alicubi auctorum aliter quam scripserim inueniatur, non ideo constabit me esse mentitum, cum in strategematicis historicos, qui frequenter ab inuicem dissident, sim secutus, et in philosophicis Academice disputans pro rationis modulo quae occurrerant probabilia sectatus sim ».

contradictions entre les faits rapportés par les historiens sont reliées explicitement à la méthode sceptique de recherche du plus probable. Dès lors, il ne s'agit plus tant de statuer sur le vrai que de partager avec le lecteur divers points de vue représentés par des *auctores*, lesquels points de vue sont au service de l'utile et de l'honnête. Ainsi la méthode sceptique est non seulement présentée comme facteur de progrès dans la recherche continue du vrai au moyen de la raison, mais aussi comme principal mode d'accès à la *felix moderatio* prônée par Jean. De fait, il ne faut pas s'y tromper : la substitution de l'utile et de l'honnête à la question de la vérité, qui reste largement indécidable, atteste bien du primat de l'éthique qui est la fin de tout apprentissage de la philosophie.

VERS UNE ÉTHIQUE SCEPTIQUE

Qu'il y ait chez Jean de Salisbury un primat de l'éthique est bien connu. Il affirme à plusieurs reprises que toute la culture est finalisée par l'action éthique, et la philosophie est définie par la double injonction de l'*exhibitio vitae* et de la *cultus virtutis*.⁴¹ Or, là encore, l'éloge de la vertu et l'insistance sur la nécessité pour le philosophie de se manifester par une vie bien menée semblent indissociables de la promotion du scepticisme johannique. Ce faisant, Jean semble renouer avec la conception antique de la philosophie comme genre de vie davantage que comme discipline théorétique.

Dans cette perspective, si la présentation de l'éthique de Jean de Salisbury excède le cadre de cette étude, on peut néanmoins mettre l'accent sur deux aspects fondamentaux dans cette éthique sceptique fondée sur les vertus de *moderatio*, *modestia* et *humilitas* : en premier lieu, l'idée de tolérance liée à l'affirmation de la liberté de pensée et d'expression ;⁴² en second lieu, la tranquillité de l'âme procurée par cette éthique sceptique.

Tolérance et liberté

Comme on l'a vu, dans le cadre de la présentation des principes généraux de son scepticisme, Jean revendique un droit à l'éloge et au blâme envers les auteurs qui nourrissent sa réflexion, et même un droit de censure et de critique.⁴³ Mais de façon plus large, ce droit ne se limite pas aux seuls écrits scientifiques, mais s'étend au domaine politique : dans une lettre à Pierre de Celle, Jean ex-

⁴¹ Voir par exemple, *Metalogicon*, I, prol., 11, 76–78, et *Policraticus* III, 1, 175, 77–79 ; ainsi que la lettre 158, vol. 2, 68.

⁴² Ce premier point a été magistralement traité, et en rapport direct avec la question du scepticisme de Jean, par NEDERMAN : *Toleration, Skepticism and the 'Clash of Ideas'*. Le même auteur souligne les liens entre éthique et scepticisme dans *Beyond Aristotelianism and Stoicism*. Voir la note 1, ci-dessus.

⁴³ Voir *Policraticus*, VII, prol., 93, 10–15 ; *Metalogicon*, III, prol., 102, 65–68.

plique que la défiance de Henri II à son égard provient de son attitude à savoir *professio libertatis veritatis defensio*.⁴⁴ Le scepticisme est indissociable de la promotion de la liberté d'expression et de la tolérance qui lui est nécessairement connexe. De fait, si le philosophe cultive la vertu, celle-ci est inséparable de la liberté qui en permet l'accomplissement. La liberté, dont le libre-arbitre du jugement est une espèce, est présentée par Jean comme l'action qui suit la droite raison, c'est-à-dire les commandements de la vertu. L'homme libre est donc opposé à celui qui est esclave de ses vices, qui se soumet à leur caprice en croyant faire sa volonté, sans voir ce qu'ordonne la raison. La liberté est donc le couronnement de la philosophie, alors qu'elle déplaît au courtisan qui préfère la faveur d'autrui plutôt que celle de sa *prudentia* (de sa raison pratique) :

« La liberté, donc, juge en accord avec l'arbitre des individus et ne craint pas de blâmer ce qui semble s'opposer aux saines mœurs. En effet, rien, en dehors de la vertu, n'est plus glorieux que la liberté, si néanmoins la liberté peut être légitimement séparée de la vertu. [...]. Ainsi, chacun est libre selon la vertu de ses dispositions, et est libre pour autant que ses vertus sont effectives. A l'inverse, les vices apportent seulement la servitude et conduisent l'homme à se soumettre aux personnes et aux choses de façon indue. [...]. Ainsi, l'homme doit être libre, et il est toujours permis à l'homme libre de parler à autrui afin qu'il refrène ses vices. Il y a même un droit civil selon lequel il est permis d'exprimer la vérité en discours, et qui concède aux esclaves contre leurs maîtres cette liberté de Décembre pourvu qu'ils disent la vérité ».⁴⁵

Dès lors, d'un point de vue pratique, cette liberté du sage, dont les limites sont, encore une fois, celles des mœurs saines et de la foi, consiste en une double exigence de blâme, ou d'avertissement, et de tolérance. En premier lieu, en effet, le sage doit supporter patiemment le discours d'autrui tant qu'il ne met pas en cause le salut public. C'est la vertu de *moderatio* et d'*humilité*, c'est-à-dire la conscience qu'a le sage de ne pas avoir accès par lui-même à la vérité, et la nécessité de multiplier les opinions, qui fondent cette première application politique des principes sceptiques. La deuxième application, qui est le complément de la première, et que Jean présente comme un droit civil, consiste dans la liberté d'expression et plus spécifiquement la liberté de blâmer, notamment de blâmer le prince. Il importe, d'après Jean, que le conseiller du

⁴⁴ *The Letters of John of Salisbury*. vol. 1, 1955, Lettre 31, 50.

⁴⁵ *Policraticus*, VII, 25, 217, 26-225, 2 : « *Libertas ergo de singulis pro arbitrio iudicat, et quae sanis uidet moribus obuiare, reprehendere non ueretur. Nichil autem gloriosus libertate praeter uirtutem, si tamen libertas recte a uirtute seiungitur. [...]. Ergo et pro uirtutum habitu quilibet liber est et, quatenus est liber, eatenus uirtutibus pollet ; e contra uitia sola seruitutem inducunt hominemque personis et rebus indebito famulatu subiciunt. [...]. Liberum ergo fuit et semper licitum libertati parcendo personis dicere de uitiis ; quoniam et ius est quo licet ueras expromere uoces et quod etiam seruis dominos, dum uera loquuntur, Decembrem indulget libertatem* ». Dans cette perspective, Jean rapporte sa propre expérience, à savoir une conversation avec le Pape Adrien IV, dont il était un proche, voir *Policraticus*, VI, 24, 67, 6-71, 17.

prince soit capable de sortir du dilemme de la flatterie (flatter le peuple ou flatter le prince) afin de manifester sa propre opinion. Il y a cependant une double condition à respecter :

« Car il est certain que celui qui craint Dieu, ne néglige rien et pratique les bonnes œuvres. Celui qui enquête avec diligence sur toutes choses, et qui connaît et exécute les choses qui doivent être faites, est sans doute un homme sage et le plus apte des conseillers du prince. Quand une si grande dignité de caractère est reconnue, on discute en vain de l'âge physique. Celui qui est âgé doit en effet être choisi comme conseiller du prince en raison de la démonstration de ses sages conseils. [...]. Mais peut-être demanderas-tu : qui est cet homme et nous le louerons ? Je ne crois pas que la réunion du conseil doive attendre de trouver celui qui n'a jamais péché, mais plutôt celui qui ne cherche pas à pécher, qui hait le péché et se réjouit de la vertu, et qui la désire vivement, à savoir un homme de bonne volonté ».⁴⁶

En premier lieu, le conseiller du prince, plus que tout autre, doit être capable de mettre en œuvre cette liberté ancrée dans la vertu. Ensuite, avant d'exprimer son opinion, le conseiller doit avoir examiné toute chose afin de savoir ce qu'il doit faire. On retrouve ici la nécessité de multiplier les points de vue pour circonvenir une opinion. Néanmoins, et l'on voit à l'œuvre le scepticisme de Jean, celui-ci convient que l'on ne doit pas attendre de trouver le conseiller idéal, et qu'il faut se contenter de l'homme de bonne volonté qui pratique, autant que faire se peut, la vertu.

On voit donc la première conséquence pratique du scepticisme : la conscience aiguë des limites de notre connaissance, et de notre incapacité à saisir le vrai de façon déterminée, ainsi que l'idée que tout progrès requiert de multiplier, dans le cadre du dialogue, les opinions et les points de vue (toutes choses donc que l'on pourrait qualifier de faillibilisme) conduisent à défendre le droit politique de libre expression dans les limites du bien commun. C'est cet esprit de modération et d'humilité, donc, qui soutient le principe de tolérance et qui autorise son application au-delà du seul domaine de la science. C'est néanmoins la seule philosophie, entendue comme amour de Dieu, qui donne la force d'une telle liberté et la capacité de résister aux pressions exercées par le pouvoir politique, et qui rend possible cette *libera lingua* :

« Car parfois, la force a l'habitude d'extorquer la peur,

⁴⁶ *Policraticus*, V, 9, 321, 10-26 : « Certum est autem quia qui Deum timet nichil negligit et bona facit. Qui uero diligenter omnia inuestigat et cognitis rebus quae sunt agenda exequitur, proculdubio sapiens est et aptissimus consiliis principum. Vbi tanta morum grauitas innotuerit, etatem corporis frustra quisque causatur. Hic est enim senex, quem praeeligendum consiliis sapientiae monita docent. [...]. Sed dicis forte : Quis est hic, et laudabimus eum ? Vtique non eum arbitror expectandum dandis consiliis, qui peccatum non fecerit, sed quem peccare non iuuat, qui peccatum oderit uirtute gaudeat et eam magno desiderio concupiscat, hominem scilicet bona uoluntatis ».

Elle terrasse les hommes sans volonté et les constraint à se soumettre
De sorte que la volonté captive devient, sans le vouloir, esclave d'autrui,
Terrifiée et tourmentée par les coups.

Mais l'amour parfait constraint cette peur à s'éloigner,
Car un amour pur rend quiconque libre.

La vie du philosophe est libre et libre sa langue,
Et l'auteur de cette double liberté est Dieu ».⁴⁷

C'est cette capacité à supporter, grâce à la philosophie, les coups de la fortune, qui constitue le second apport éthique du scepticisme.

La tranquillité de l'âme

Comme l'indique le sous-titre du *Policraticus* (*Les nuées de la cours et les traces des philosophes*), cette œuvre est, entre autre, consacrée à critiquer l'attitude des courtisans. Pour les opposer aux philosophes, et en particulier à ceux dont la vertu fonde la liberté dont on vient de traiter, Jean les qualifie d'*epicurii*. Quoique conscient par ailleurs qu'Epicure n'a sans doute pas défendu exactement les positions qu'on lui prête, Jean semble considérer ce qualificatif comme assez adéquat pour rendre compte de l'asservissement des ces hommes à leurs passions charnelles, et leur incapacité à mettre en œuvre leur raison. Cet esclavage apparaît en outre dans la reprise à Pétrone du thème de la *comedia mundi*, comédie que Jean préfère d'ailleurs qualifier de tragédie en raison de sa fin déplaisante.⁴⁸ Ainsi, dans le théâtre du monde, chacun devient inféodé aux actes que sa condition sociale lui commande, sans possibilité de mettre en œuvre ce nécessaire libre-arbitre : les vices, la soumission à la chair, deviennent une habitude et une seconde nature. Dès lors, la personnalité de chacun s'aliène dans une extériorité qui lui échappe. La conséquence, c'est l'incapacité d'échapper aux coups de la Fortune. C'est donc l'intranquillité de l'âme qui les caractérise. A l'inverse, le philosophe contemple le théâtre du monde sans y prendre part, et résiste aux fluctuations de la Fortune.⁴⁹

Il est néanmoins fondamental de noter que le principe qui préside à la réflexion de Jean sur la Fortune est le même que celui qui fonde son épistémologie sceptique, à savoir le principe héraclitéen de mutabilité du monde. Dans la lettre à Pierre de Celle, que l'on a déjà évoquée, Jean met explicitement en relation ce principe et l'image familière au moyen âge de la roue de la fortune :

⁴⁷ *Entheticus*, v. 1757–1764, 221 : « Nam solet interdum vis extorquere timorem,/ sternit et invitox, atque subesse facit,/ serviat ut nolens aliis captiva voluntas/, territa verberibus et stimulata minis./ Sed perfectus amor procul hunc facit esse timorem,/ nam facit ingenuum quemque pudicus amor./ Libera philosophi vita est, et libera lingua:/ est libertatis auctor utrique Deus ».

⁴⁸ *Policraticus*, III, 8, 192, 45–49 : « In eoque uita hominum tragediae quam comediae uidetur esse similior quod omnium fere tristis est exitus, dum omnia mundi dulcia quantacumque fuerint amarescunt et extrema gaudii luctus occupat ».

⁴⁹ *Policraticus*, III, 9, 199, 82–91.

« En effet, je n'ai pas pu échapper, seul, aux coups insidieux de la Fortune, puisque tout ce qui est sous le soleil, objets vains et incertains du sort, est l'objet du hasard. En effet, le flux du temps, le mouvement des choses, l'aveuglement des esprits, la légèreté des âmes tournent autour de l'axe de la Fortune, avec agilité, de sorte qu'il apparaît clairement que non seulement la roue de la Fortune, mais l'univers entier est en perpétuelle révolution ».⁵⁰

En un sens, d'ailleurs, il admet qu'il est impossible d'échapper totalement aux coups de la Fortune. L'infortune peut même avoir une certaine valeur quand elle incite à la connaissance de soi et du monde.⁵¹ Mais le but du philosophe reste bien de se soustraire à cette infortune. Le *stultus* est soumis à la Fortune dans la mesure où il ne parvient pas à dépasser les *phantasmata mundi*. Il se laisse tromper par des *falsa species*, auxquelles il attribue des *nomina falsa* selon son arbitraire :

« Le fou est brisé par l'adversité et transporté par la prospérité.
 Quand la Fortune aveugle veut donner de la joie au peuple,
 Que sont les images du monde sinon des jeux de la Fortune ?
 Car par ces jeux, elle obscurcit la vue.
 La roue de la Fortune comme un vain illusionniste
 Enseigne aux infirmes le contraire de ce qu'elle leur avait enseigné.
 Elle leur montre de fausses images, et les petites choses semblent grandes,
 Tandis que les grandes semblent petites.
 Elle donne aux choses des visages contraires,
 Et leur assigne de faux noms, selon sa fantaisie.
 Elle feint que les choses fausses sont quelque chose et que la vérité n'est rien,
 Afin de bloquer le chemin de la raison.
 Mais, quoiqu'elle revête mille visages fantasmatiques,
 La Philosophie ne perd pas son libre-arbitre.
 Le vrai libre-arbitre requiert deux choses,
 Sans quoi l'esprit est opprime par la culpabilité,
 A savoir que la raison discerne droitement
 Et que l'affection se porte toujours sur ce que la justice approuve.
 La nature opprime accompagnée
 par la Culpabilité qui la blesse ne peut accomplir cela.
 Le châtiment de la faute trouble l'acuité de la raison.
 Mais la grâce qui répare la nature
 purge l'acuité de la raison, tempère et régit l'affection.

⁵⁰ *The Letters of John of Salisbury*, vol. 1, Lettre 31, 49–50 : « Non enim fortunae insidias solus potui declinare, cum omnia quae sub sole sunt, lubricae sortis uana uersentur in alea. Fluxus enim temporis, motus rerum, caligo mentium, leuitas animorum axem fortunae tanta sui agilitate circumferunt, ut non modo rotam eius sed et totius orbis molem facile constet esse uolubilem ».

⁵¹ *The Letters of John of Salisbury*, vol. 2, Lettre 170, 120 : « Nonnullus autem, immo et multis est usus aduersitatis huius utriusque nostrum, per quam et nos nobis, et mundus etiam fidelius et familiarius innotescit ».

Elle libère l'arbitre de ceux qui se consacrent
 A la Philosophie, qui est leur juste mère.
 Qu'est-ce en effet que la philosophie sinon la source, la voie et le guide du salut,
 La lumière de l'âme, une règle de vie et un agréable repos ? »⁵²

Ainsi, l'on retrouve ici la perspective épistémologique qui conduit Jean au scepticisme. Ce dernier cherche en effet à dépasser la mutabilité trompeuse du sensible. C'est donc, encore une fois, l'examen méthodique et multiple des choses qui, sans prétendre à la vérité, peut indiquer quand suspendre son jugement et quand adhérer aux données des sens, c'est-à-dire permettre un usage raisonnable et pertinent de son libre-arbitre.

On objectera peut-être que cette seconde application éthique du scepticisme tombe par excellence sous le coup de la critique classique, à savoir l'argument de l'inaction. Si le sceptique doit suspendre son jugement pour ne pas donner prise aux phénomènes et poursuivre son examen jusqu'à parvenir à une vérité inatteignable, il n'agira jamais.⁵³ On peut mesurer à ce propos à la fois l'écart entre le scepticisme de Jean et le scepticisme antique, tout en reconnaissant sa fidélité à Cicéron et Philon de Larisse. De fait, pour Jean le philosophe est celui qui résiste à la fortune grâce au libre-arbitre dont il n'est jamais privé. Or, il y a deux aspects dans l'exercice de ce libre-arbitre.⁵⁴ En premier lieu, la raison qui a une capacité de discernement. C'est cette même raison qui peut être troublée par les coups de la fortune et précipiter son jugement sans avoir eu le temps d'estimer si l'action est juste ou non. Il faut donc,

⁵² *Entheticus*, v. 251–278, 123 : « Frangitur adversis, extollunt prospera stultum./ Cum dare vult populo Nursia caeca iocum,/ quid nisi fortunae ludi, phantasmata mundi ?/ His etenim vi- sum praestruit illa iocis./ Praestigio rota fortunae conformis inani/ dedocet infirmos, quos docuisse potest:/ ostentat falsas species, et parva facit ;/ adversas rebus facies inducit, et illis/ ponit ad arbitrium nomina falsa suum ;/ res falsas aliquid, et res veras nihil esse/fingit, ut obcludat sic rationis iter./ Quamvis larvales inducat mille figuræ,/ non caret arbitrio Philosophia suo./ Exi- git arbitrii libertas vera duorum/ subsidium, sine quo mens rea pressa iacet:/ scilicet ut ratio recte discernat, ametque/ semper id affectus, quod pia iura probant./ Non praestare potest illud natura subacta,/ quam premit inflictio vulnere culpa comes ;/ culpa fovens poenam rationis tur- bat acumen,/ velleque praecipiat, nec sinit esse pium./ Gratia naturam reparans rationis acumen/ purgat, et affectus temperat atque regit ;/ liberat arbitrium, sed eorum, quos pia mater/ consecrat ad cultum, Philosophia, tuum./ Philosophia quid est nisi fons, via duxque salutis,/ lux animae, vitae regula, grata quies ? ». Le même vocabulaire et la même problématique sont repris dans la présentation des positions sceptiques (v. 1119–1159, 179–181, en particulier v. 1122–1128, 179 : « Falsum nescitur, quia nulla scientia fallit,/ nec permisceri lux tenebraeque valent./ Interdum veri specie falluntur inanes,/ votivaeque rei dulcis imago tenet./ Sunt quos nec verum, nec veri mulcet imago/ sed vitii species falsaque sola iuvant »). Le sceptique est donc bien celui qui cherche à échapper à la vanité des illusions sensibles.

⁵³ Voir BROCHARD, Victor : *Les sceptiques grecs*. Paris : Vrin 1959³, repris dans Paris : La Librairie générale française 2002, 211–213 ; LÉVY, Carlos : *Cicero Academicus : Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne* (= Collection de l'Ecole Française de Rome 162). Rome : Ecole Française de Rome, Paris : De Boccard 1992, 276–290.

⁵⁴ *Entheticus*, v. 265–278, 123, cité ci-dessus dans la note 52.

en second lieu, ajouter à la raison la grâce définie comme *affectus* portant sur les choses justes. La grâce, entendue comme sentiment du juste, répare la nature marquée par le péché (qui obscurcit le libre-arbitre), purge l'acuité de la raison et règle les affections. En même temps, cette grâce ne peut être efficace et libérer que ceux qui s'adonnent à la philosophie. On retrouve donc ici la limite nécessaire de tout le scepticisme salisburien, à savoir le domaine de la foi qui transcende la raison tout en possédant une certitude qui lui est propre. En ce sens, la Révélation et l'avènement du christianisme instituent une césure radicale avec la philosophie antique. Pour autant, si l'on prend garde au sens relativement large et polysémique de la notion de foi chez Jean de Salisbury, il semble clair qu'il ne fait que reprendre, dans une perspective de part en part chrétienne sans doute, la réponse de Carnéade et Philon à l'argument de l'inaction. Là où fait défaut l'examen rationnel, c'est la confiance raisonnable (*pistis/fides*) fondée sur le vraisemblable et le probable qui rend possible l'action. Au fondement de l'action autant que de la science, il y a toujours une croyance. C'est le principal enseignement du scepticisme en général et de Jean de Salisbury en particulier.

CONCLUSION

Jean de Salisbury, *vir honestus et sapiens*, d'après ses contemporains,⁵⁵ mérite sans aucun doute d'être qualifié d'humaniste. Il le mérite dans la mesure où il propose véritablement une philosophie centrée sur la formation de l'individu humain, formation qui passe par l'acquisition d'une culture entendue comme dialogue à la fois avec les anciens et les modernes. Toute l'œuvre de Jean de Salisbury est fondée sur la nécessaire culture de soi, qui passe par la mise en pratique de la philosophie et par la promotion de la responsabilité de chacun :

« J'ai dépeins les mœurs des hommes afin que tu sois plus prudent
Car chacun sera loué en fonction de sa propre personnalité ».⁵⁶

Néanmoins, on a essayé de montrer que tout cet humanisme repose en dernier recours sur un scepticisme complet et cohérent qui justifie à la fois la nécessaire confiance en l'homme et l'appel tout aussi indispensable à l'humilité et à la modération. Celui qui fut philosophe par vocation plus que par profession,

⁵⁵ ROBERT DE TORIGNY : *The Chronicle of Robert of Torigni abbot of the monastery St Michael-in-the peril-of-the-sea*. Ed. Richard HOWLETT. London : Rolls Series, 82, vol. 4, 1889, 271 : « [...] in Carnotensi urbe Iohannis Saresberiensis, uir honestus et sapiens, qui prius fuerat clericus Thebaldi, Cantuariensis archiepiscopi, et postea sancti Thomae martyris, successoris eiusdem Thebaldi », cité par KEATS-ROHAN, K.S.B. : *John of Salisbury and Education in Twelfth Century Paris from the Account of his Metalogicon*. In : *History of University* 6 (1986–1987) 45, n. 146.

⁵⁶ *Enthetius*, v. 1753–1754, 219 : « Depinxi mores hominum, quo cautior esses ;/ Nam pro persona quisque colendus erit. »

et que l'on pourrait légitimement qualifier de « Montaigne médiéval » nous invite ainsi à sortir quelque temps des sentiers battus de la philosophie médiévale pour retrouver « la forme entière de l'humaine condition ».

Abstract

The aim of this paper is to underline how skepticism systematically and consistently organizes all the philosophy of John of Salisbury. A first part is dedicated to explaining the epistemological principles of this Ciceronian skepticism. Then we show that the so-called Salisburian « humanism » has to be understood as a way to educate people to skepticism, and to develop an art of skeptical writing. Finally, the last part develops the ethical consequences of this skepticism. From epistemology to ethics, the whole skeptical philosophy of John of Salisbury is trying to pave the way for a reasonable belief, as the very guide to life.