



HAL
open science

La double imposture de l'appel au dialogue philosophique dans le *Contra sectam sive haeresim Sarracenorum* de Pierre le Vénérable

Alain Galonnier

► **To cite this version:**

Alain Galonnier. La double imposture de l'appel au dialogue philosophique dans le *Contra sectam sive haeresim Sarracenorum* de Pierre le Vénérable . *Dialogus (il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico)*, 2017. hal-01495379

HAL Id: hal-01495379

<https://hal.science/hal-01495379>

Submitted on 24 Mar 2017

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.

Alain Galonnier (CNRS – Centre Jean Pépin – ENS)

**La double imposture de l'appel au dialogue philosophique dans le
Contra sectam sive haeresim Sarracenorum de Pierre le Vénérable¹**

Depuis Platon, le dialogue, entendu comme pratique de l'entretien, dont la science a pour nom « dialectique », ou philosophie lorsqu'elle constitue une connaissance vraie, est attaché à une démarche heuristique, c'est-à-dire visant en même temps à rechercher, à découvrir et à enseigner². Son étymologie l'oblige à s'exercer entre deux interlocuteurs, qui se donnent pour objectif commun d'avancer, par tout échange de paroles répondant à une certaine réglementation, dans l'acquisition progressive d'un savoir ou la compréhension d'une difficulté. Fondé sur une offre de rencontre et un échange réciproque entre des individualités, le procédé dialogique commence donc par être invitation à libérer la pensée dans un élan vers l'autre, dont on accepte au départ et respecte en permanence la différence irréductible, et que l'on considère comme susceptible d'intervenir sur sa propre perfectibilité dans l'édification de la vérité.

Contrairement à ce qu'estimaient les humanistes du XV^e siècle, le Moyen Âge fut une ère où la forme dialoguée occupa une place prépondérante³, ne serait-ce qu'avec la *collatio* monastique, et, plus tard, la *disputatio* scolastique, qui, à la création de l'université, devint un genre institutionnalisé⁴. Quoique son élaboration et sa codification aient été complexes, les principes généraux du *dialogus* relevés plus haut n'en demeurent pas moins à son origine. Mais nous n'aurons pas besoin de lui consacrer plus qu'une allusion, puisque notre propos n'obligera point à excéder le XII^e siècle. À cette époque, en effet, Pierre le Vénérable⁵

¹. Cet article est la version originale de la contribution « La duplice impostura del richiamo al dialogo filosofico nel *Contra sectam sive haeresim Sarracenorum* di Pietro il Venerabile », dans Giulio d'Onofrio (dir.), *Dialogus (il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico)*, Città Nuova, Roma, 2014, p. 323-352. Nous remercions vivement Giulio d'Onofrio pour sa très aimable autorisation.

². Voir Platon, *Philèbe*, 16e-17a, et L. Brisson–J.-F. Pradeau, *Dictionnaire Platon*, art. *Dialectique*, Paris, 2007, p. 45-46 et 120-121.

³. Voir Peter I. Von Moos, « Le dialogue latin au Moyen Âge : l'exemple d'Évrard d'Ypres », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1989, 4, p. 993-1028.

⁴. Voir J. Hamesse, « *Collatio et reportatio* : deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge », dans O. Weijers (éd.), *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, Turnhout, 1988, p. 78-87, et O. Weijers, *La « disputatio » dans les Facultés des arts au Moyen Âge*, Turnhout, 2002.

⁵. Pierre Maurice de Montboissier, dit le Vénérable, naquit en 1092 ou 1094. Il sera placé très tôt comme oblat au prieuré de Sauxillanges, filiale de Cluny, et y recevra la bénédiction monastique en 1109. Écolâtre et prieur claustral à Vézelay,

entreprit de rédiger un écrit à l'encontre de (*contra*) la religion sarrasine dans lequel il s'évertue précisément à appeler les sectateurs de la foi musulmane à un dialogue, c'est-à-dire, dans l'optique de ce qui a été esquissé, à accueillir la parole divergente du Chrétien, et à confronter la position respective des deux confessions dans une joute oratoire. Celle-ci, cependant, nous le verrons, placée sous le signe de la raison (*ratio*), dans la plus pure tradition philosophique gréco-latine, est en fait censée amener les suivants de Mahomet à convenir de leur aveuglement, et, le cas échéant, à se convertir au Christianisme. L'offre de confrontation dialoguée se trouve donc orientée dès l'origine par la perspective d'une démarche apologétique. On ne saurait toutefois entrer plus avant dans cette présentation sans avoir au préalable délinéer le contexte et les enjeux d'une telle ambition.

L'incidence des faits

Entre 1142 et 1143⁶ Pierre le Vénérable, à l'invitation d'Alphonse VII, empereur de Castille-León, effectue un séjour dans la péninsule ibérique, en gestionnaire des domaines de Cluny⁷. Dès son arrivée, il est stupéfait et effaré de constater, malgré une *Reconquista* engagée depuis plus d'un demi-siècle⁸, l'implantation de la religion musulmane, qui ne devait pas lui être totalement étrangère, au moins en tant que confession déviante à l'endroit du Christianisme et hostile à ce dernier. Il décide alors de s'impliquer immédiatement, et au premier degré, dans une tentative pour enrayer ce qu'il assimile à une épidémie autant païenne qu'hérétique, dont la progression laisse les Chrétiens sans réaction. Un projet germe aussitôt en

vers 1114, il deviendra ensuite prieur à Domène, avant d'être élu neuvième abbé de Cluny en 1122. Grand réformateur de son ordre, il fut aussi un polémiste très engagé. La mort le visita le 25 décembre 1156. Parmi ses ouvrages principaux, on compte, outre des compositions polémiques : le *Contra Petrobrusianos* (1137-1138) – contre l'hérésie de Pierre de Bruis – et le *Liber adversus Iudaeorum inveteratam duritiem* (1143-1144), un *De miraculis* (1134-1135) et une importante correspondance.

⁶. La datation est de Ch.J. Bishko, « Peter the Venerable's journey to Spain », dans G. Constable – J. Kritzeck (eds.), *Petrus Venerabilis (1156-1956), Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death, Studia Anselmiana* 40, Rome, 1956, p. 163-175 – ici 165. Cf. P.D. Van de Ende, « Les principaux voyages de Pierre le Vénérable », dans *Benedictina*, XV, 1968, p. 58-110.

⁷. D'après la charte n° 4072, dans *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, V, p. 423 sqq. (voir J.-P. Torrell-D. Bouthillier, *Pierre le Vénérable, abbé de Cluny. Le courage de la mesure*, Chambray, 1988, p. 77, 13).

⁸. Pour une approche de la délicate question de la *Reconquista*, voir A. Galonnier, *Le De scientiis Alfarabii de Gérard de Crémone. Contribution aux problèmes de l'acculturation au XII^e siècle. Étude introductive et édition critique, traduite et annotée* (sous presse).

lui, totalement commandé par ce qu'il découvre sur place, qui va consister à faire traduire en latin un certain nombre d'écrits arabes estimés symptomatiques de la religion du même nom, afin d'édifier, sur leur base, une dénonciation et une réfutation. Connue sous les appellations *Collectio toletana* ou *Corpus toletanum*, sans doute d'après l'identité de l'un des traducteurs arabo-latins – Pierre de Tolède, pour ne point le nommer – qui forment le groupe que l'abbé de Cluny réunit et finance, cet ensemble de textes rassemble deux blocs bien distincts :

1. — un « mélange de traditions islamiques »⁹ (*Fabulae Sarracenorum*)¹⁰, un *Liber de generatione Mahumeti et nutritura ejus*¹¹, une *Doctrina Mahumet*¹², une version, qui se veut complète, du Coran, dénommé *Lex Sarracenorum*¹³, le tout assorti de deux documents, une *Epistola Sarraceni* et un *Rescriptum Christiani*, remontant à l'époque du Calife al-Ma'mūn (813-833)¹⁴. L'équipe traductrice se composait d'un Mozarabe, Pierre de Tolède précisément¹⁵, d'un « coadjuteur », Pierre de Cluny (ou de Poitiers), de Robert de Ketton, archidiacre de Pampelune, de Hermann le Dalmate (ou de Carinthie), ainsi que d'un réviseur sarrasin, du nom de Mahomet¹⁶.

2. — dès l'origine, le *Corpus toletanum* fut augmenté de deux compositions émanant de l'Abbé de Cluny : une *Summa totius haeresis Sarracenorum*, qui lui sert d'introduction, et une *Epistola de translatione*

⁹. Voir J. Jolivet, compte-rendu de l'édition de Kritzeck, dans *Revue de l'histoire des religions*, 168, 1965, p. 218-219 – ici 219.

¹⁰. C'est une biographie succincte de Mahomet et une histoire de ses successeurs jusqu'à Hasan, fils de 'Alī, mort en 661, éd. Theodor Bibliander, *Machumetis Saracenorum... Alcoran*, Bâle, 1543, puis 1550, tome I, p. 213-223.

¹¹. Biographie détaillée de Mahomet par Sa'id Ibn 'Umar (éd. Bibliander, I, p. 207-212).

¹². Il s'agit de cent questions fictives concernant la loi juive soumises à Mahomet par quatre Juifs ayant à leur tête l'ex-rabbin 'Abdallah ibn Salām (éd. Bibliander, I, p. 189-206).

¹³. Éd. Bibliander, I, p. 8-188.

¹⁴. Il s'agit de deux lettres échangées entre un Musulman ('Abdillah ibn-Isma'īl al-Hāshimī) et un Chrétien ('Abd al-Masih ibn Ishāq al-Kindī), appelées *Risālat al-Kindī ilā al-Hāshimī*, faisant l'une l'apologie du Mahoméanisme, l'autre celle du Christianisme – éd. J. Muñoz Sendino, « Al-Kindī: *Apologia del cristianismo* », dans *Miscelánea Comillas*, 1949, p. 375-460.

¹⁵. À ne pas confondre avec le secrétaire particulier de Pierre le Vénérable, Pierre de Poitiers, moine bibliothécaire de Cluny, poète, historien et compilateur. En revanche, son identité avec Pierre Alphonse (1062-c. 1140), Juif d'Aragon (Moïse Sephardi) converti au catholicisme, auteur de *Dialogi, in quibus impiae Judaeorum opinione refutantur*, et d'une *Disciplina clericalis*, est encore discutée.

¹⁶. Voir *Epistola de translatione sua*, § 3, et *Contra*, § 17. Voir M.-Th. d'Alverny, « Translations and Translators », dans R.L. Benson and G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), 1982, p. 421-462.

sua adressée à Bernard de Clairvaux (l'une et l'autre de c. 1143), qui sollicite ce dernier entre autres pour qu'il rédige, sur la base des ouvrages latinisés, une ample réfutation de la religion mahométane. Bernard n'ayant jamais répondu à l'invitation, c'est Pierre lui-même qui se résout à l'écrire dans une troisième composition, appelant son travail *Contra sectam sive haeresim Sarracenorum* (c. 1155-1156)¹⁷.

De ces données ramassées, plusieurs aspects importants pour notre problématique sont à retenir :

- en premier lieu, la totalité du *Corpus*, tel que l'envisage son initiateur, forme un dossier à charge, stigmatisant l'hérésie musulmane, comme l'indiquent les intitulés et les contenus de ses composantes

- en deuxième lieu, les ouvrages latinisés font des écrits de Pierre des textes pénétrés par la controverse, l'enfermant dans la représentation défavorablement orientée de la foi coranique et de son prophète qu'ils véhiculent ou induisent

- en troisième lieu, la fiabilité des pièces traduites, dont leur commanditaire sera entièrement tributaire, lui échappe d'emblée et de manière définitive, dès lors qu'il n'est pas arabophone et ne le deviendra jamais.

- en quatrième lieu, l'entreprise n'ayant apparemment connu ni infléchissement ni modification ni interruption, les productions personnelles du Clunisien (*Summa* et *Epistola* d'un côté, *Contra* de l'autre), quoique séparées d'une douzaine d'années, ont relevé d'un état d'esprit et d'une détermination inchangés. En d'autres termes, la *Summa* – nous y reviendrons –, brûlot précipité contre la religion honnie, qui déborde d'une violence où transpirent haine et désir d'extermination, dépend d'un jugement à l'égard des Sarrasins exprimant une intime conviction, que, malgré un habillage rhétorico-apologétique, le *Contra* ne démentira point.

Par conséquent, lorsque Pierre dénonce en Mahomet un authentique fléau de l'humanité :

« [Mahomet] a livré au Diable et à une mort éternelle presque le tiers du genre humain par les délires inouïs de (ses) fables [...] (et) plongea avec lui... un peuple innombrable, qui peut déjà être estimé à presque la moitié du monde, dans une éternelle perdition » (*Summa*, § 2 et 16),

lorsqu'il alerte sur le fait que cette population incalculable a été infectée par une peste redoutable appelée *Coran* – « mixture prodigieuse... ne pouvant être supportable à aucun esprit raisonnable » (*Contra*, § 148 – Gleï, p. 218, 4-5), et lorsqu'il se dit convaincu que cette « erreur des erreurs » (*Epistola*,

¹⁷. Nous nous référons ici à l'édition de Rh. Gleï, *Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert*, Altenberge, 1985. Toutes les traductions sont nôtres.

§. 3 – Gleii, p. 24, 6) – « erreur stupide, mortifère, manquant de toute raison, privée de toute vérité, évanescence par l'inanité de (ses) phantasmes et inouïe par (ses) balivernes » (*Contra*, § 147 – Gleii, p. 218, 9-11), doit être exécrée et foulée aux pieds (*Epistola de translatione sua*, § 3 – Gleii, p. 24, 9-12), il met à nu le cœur de sa conception figée du Mahométanisme.

Cela étant, et contre toute attente, malgré une animosité initiale non dissimulée, une démarche agressive et une finalité hostile, l'abbé de Cluny, en son *Contra*, propose le dialogue – conforme, nous l'avons laissé entendre, aux grandes lignes tracées au début de notre intervention –, et en renouvelle l'offre à l'ennemi sarrasin. C'est un tel paradoxe que nous aimerions examiner de plus près, dans l'intention de faire apparaître que le *Contra* ne serait point une sorte de conciliation des opposés qui surmonterait magnifiquement leur antagonisme, mais plutôt l'aboutissement du désir destructeur de la *Summa*, qui promeut le dialogue philosophique sans avoir ni l'intention ni les moyens intellectuels de le mener à bien.

Une résolution toute d'intention

Commençons par essayer de mesurer l'exacte portée de cette invitation à débattre. L'annonce en est demeurée fameuse, et nul autre fragment ne saurait mieux illustrer les présupposés de l'échange dialogué que nous avons isolés au début :

« je vous entreprends (*aggredi*), dis-je, non point, comme le font souvent les nôtres, avec des armes mais avec des mots (*verbum*), non par la force mais par la raison (*ratio*), non dans la haine mais dans l'amour » (*Contra*, § 24).

L'insistance emphatique avec laquelle le Vénérable aborde les Mahométans dès cette solennelle déclaration s'explique par le fait que ces derniers, à ce qu'il a compris, se refusent farouchement à débattre sur Dieu et tout ce qui se rapporte à lui, alors qu'ils sont passés maîtres dans les savoirs séculiers – « *viri iuxta scientiam saecularem prudentes [...] o prudentes iuxta carnem viri* » (*Contra*, § 30 et 59). À tort ou à raison – il ne nous appartient pas d'en décider ici –, Pierre est outré de le constater et le dira avec virulence et insistance :

« le discours (*discursus*) pourra-t-il être libre en tout pour moi qui veux parler (*loquor*) de tout le créé, et aussitôt, quand je voudrai traiter de son Créateur, la loi mahométane obturera-t-elle (ma) bouche ou, dans l'hypothèse où je dirai peut-être quelque chose contre elle, à peine les premiers mots (*verbum*) lâchés, coupera-t-elle (ma) tête ? » (*Contra*, § 33).

La perspective lui est d'autant plus insupportable qu'elle heurte de front la règle d'or qui est la sienne :

« comme toute pensée raisonnable désire reconnaître la vérité des choses créées et souhaite tourner à son avantage cette reconnaissance de la vérité, et (comme) ce qu'elle ne peut atteindre en se taisant, elle veut l'obtenir en examinant (*quaerere*) et en disputant (*disputare*), jamais il ne lui faut renoncer à une connaissance véridique de la chose créée : celui qui ne la saisit pas ne doit-il pas chercher (*inquirere*), disputer (*disputare*), examiner (*examinare*), jusqu'à ce qu'il la comprenne ? » (*Contra*, § 32).

Il sait parfaitement que l'interdit odieux et absurde qu'il souhaite lever est d'ordre religieux, donc qu'il jouit de toute l'autorité et de toute la sacralité de son inspiration divine –

« il vous a été prescrit par votre loi de faire obstacle jusqu'aux prémices d'un dialogue (*loquendi primordia*) par la lapidation, le glaive ou tout autre genre de mort » (*Contra*, § 29) –,

et que l'opposition est franche avec le précepte apostolique qu'il promeut sans détour :

« ce n'est pas ainsi, ce n'est pas ainsi, pour ne pas parler du reste, pour l'instant, que l'ordonne la loi chrétienne, ce n'est pas ainsi que (l'ordonne) l'un des grands Apôtres du Christ : “Soyez prêt... envers quiconque vous demandant raison (*poscenti rationem*) de ce qui est en vous selon la foi et l'espérance”¹⁸ » (*Contra*, § 33).

À ses yeux, la loi mahométane, dans la mesure où elle s'exprime par une violence paroxystique, n'en est que plus inadmissible. Deux formulations coraniques lui sont tout particulièrement intolérables :

« “si quelqu'un voulait entamer avec toi une joute sur la loi, prononces contre lui l'anathème, et menaces seulement de l'ire de Dieu de tels (hommes)”¹⁹. Et encore : “Ne disputez pas avec ceux qui possèdent une loi”²⁰. Le meurtre est en effet meilleur que la discussion”²¹ »²² (*Contra*, § 35).

La stupeur et l'indignation sont telles qu'il faut s'assurer de la réalité et de la portée d'un tel interdit, diffusé sous plusieurs libellés :

¹⁸. 1 *Petr.*, 3, 15.

¹⁹. Peut-être d'après *Coran*, 3, 61.

²⁰. Comprenons : les Juifs et les Chrétiens. Cf. *Rescriptum Christiani* (Muñoz y Sendino, p. 426).

²¹. *Lis* traduit l'arabe *fitna*, et renverra, au § 47, au *litigare* de 2 *Tim.*, 2, 24. Reprenant visiblement ici *disputare*, il désigne donc la « joute oratoire », la « querelle ».

²². Peut-être d'après *Coran*, 2, 187, 191, 214 et 217, et 29, 45.

« qu'est-ce que cela : "Si quelqu'un voulait débattre (*disceptare*) avec toi, dis que tu as tourné vers Dieu ta face et ceux qui cherchent sa face" ? Si donc, m'adressant à toi en personne, ô Mahomet, si, alors que je veux débattre (*alloquor*) clairement avec toi de ta loi, pour savoir si elle est juste ou injuste, tu ne me répondais rien d'autre qu'"avoir tourné vers Dieu ta face et ceux qui cherchent sa face", devrais-je croire que tu as dit le vrai ? » (*Contra*, § 37).

Le refus de soumettre aux mots, sous le contrôle de la raison, ce qui relève du divin, autrement dit le déni d'une « théo-logie », revient souvent, traqué dans ses tenants et ses aboutissants, comme pour le conjurer, en trouver l'explication acceptable pour les deux partis :

« lui [*i.e.* Mahomet] qui voyait bien la sagesse mondaine et la vertu humaine déjà soumises aux lois divines, comment pouvait-il se flatter, dans la perspective d'une discussion (*lis*), de la victoire de son parti, ou tout du moins supporter les premiers coups (reçus) dans les disputes (*disputatio*) ? Aussi, ayant renoncé à toute résistance par la défense, il s'est réfugié dans la fuite, et, lui qui ne pouvait rien exposer ni objecter de raisonnable (*rationabile*), il a choisi le silence » (*Contra*, § 43).

Une fois reconstitué le processus qui a conduit à pareille aberration, Pierre en appelle à un sursaut de dignité chez ceux qui en restent captifs :

« renoncez à une telle ignominie et ne souffrez pas d'être brûlés désormais d'une telle marque d'infamie, qui fait penser que vous vous défiez à tel point de votre secte, qu'elle (est) à tel point privée de tout appui de la raison (*ratio*), que vous n'osez pas, je ne dirais pas spontanément mais même (si vous êtes) provoqués, paraître en public, ou bien en venir aux mains des disputes (*disputationum manum conserere*) avec le premier contradicteur venu, même le moindre » (*Contra*, § 48).

Identifié à plusieurs reprises, l'outil permettant cette ouverture à la *disputatio* – qui n'est pas encore, on l'a signalé, une technique d'exposition et d'argumentation, mais un simple art de la discussion réglementée –, à savoir la raison philosophique, rodée par des siècles de pratique, reste, en tant que tel, le seul moyen de libérer la parole et d'instaurer le débat :

« ce que révèle surtout l'étude de la sagesse terrestre elle-même, pour la poursuite de laquelle ceux qui sont appelés « philosophes » en grec, « amoureux de la sagesse » en latin, dans leurs aspirations payées d'immenses efforts et dans la variété de (leurs) opinions à son sujet, ont donné, en raison de la diversité de leur esprit, libre cours à (leurs) entretiens (*sermo*) et, selon la plus ou moins grande finesse de leur raison (*ratio*), exposant au grand jour leurs opinions, se sont efforcés d'atteindre la vérité de ce qu'ils avaient tourné préalablement en questions. Ils n'obstruaient pas les bouches de ceux qu'ils croyaient désireux de découvrir la vérité, bien au contraire, en disputant (*disputare*) à l'envi sur ce qu'on (leur) objectait, ils excitaient, eux-mêmes et les autres, par tous moyens de louange, à une étude digne de louanges. Telle a toujours été la règle des sages Grecs, des Latins, des Perses, des Indiens et de tous ceux d'autres peuples, en sorte qu'ils se sont proposés de toujours

s'attacher à scruter la vérité des choses, et, par de fréquentes confrontations, d'amener les esprits studieux à la même recherche, au même examen, à la même définition. Qui pourrait bien dénombrer la formidable multitude de ceux qui, plus que les autres, ont particulièrement brillé dans la vérité ? Elle est établie et consacrée auprès des nôtres la notoriété de ceux qui, en ne taisant pas la vérité des choses créées et la vertu, et en n'obstruant pas les bouches des hommes pour les faire taire, mais en parlant et en disputant (*loquendo ac disputando*), ont mis au jour les secrets de la nature, et ont transmis, aux hommes de leur temps aussi bien qu'à la postérité, ce qu'ils ont découvert être sans (aucun) doute certain et vrai » (*Contra*, § 31 – Gleib, p. 70, 1-24).

Cette multitude de déclarations convergentes laisse attendre un propos et une démarche conformes à l'offre de dialogue philosophique qu'elles soumettent et réitèrent. Or, au fil de la lecture des trois écrits en question on découvre un autre discours, entremêlé au premier, qui, par sa violence non contenue et son agressivité – nous en avons eu plusieurs aperçus – apparaît davantage révélateur du véritable Pierre et de son objectif. Afin d'en préciser la teneur, il est essentiel de tenter de mieux cerner la mentalité dont il participe.

Une Croisade immobile

L'image du Sarrasin fut, au XII^e siècle, très contrastée. À côté du courant arabophile des traducteurs arabo-latins ayant exercé surtout en Sicile et en Hispanie – dont la figure reste Gérard de Crémone –, enthousiasmés par la culture arabo-musulmane, et pas seulement livresque, dont ils découvrirent la diversité et la qualité dans les régions hispaniques conquises, nous trouvons un courant défavorable et hostile. Trois de ses manifestations sont à prendre en compte, la troisième étant de loin la plus importante. D'abord, la chanson de geste, qui, à partir de la fin du XI^e siècle, véhicule une réputation très dépréciative de la nature sarrasine, comme en atteste cet extrait, typique, de la célèbre *Chanson de Roland* (CXIII, 1470-1476) :

« Devant chevauche un Sarrazin, Abisme./ Il n'y a pas plus félon dans sa compagnie./ Il est souillé de vices et de grandes félonies./ Il ne croit pas en Dieu, le fils de sainte Marie./ Il est tout noir comme la poix fondue./ Il aime mieux trahison et carnage/ Qu'il ne ferait de tout l'or de Galice »²³.

Ensuite, plusieurs biographies latines de Mahomet, au nombre desquelles tout particulièrement celle de Guibert de Nogent (1053-1125) dans ses *Gesta dei per Francos* (1109)²⁴. En outre, composés vers 1115²⁵, les

²³. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Adolphe d'Avril, Paris, 1865, p. 76 (traduction retouchée par nous).

²⁴. Voir *Historia quae dicitur Gesta dei per francos*, I, 3-4 – éd. R.B.C. Huygens, CCCM, 127A, Turnholt, 1996, p. 94 sqq.

*Dialogi, in quibus impiae Judaeorum opinione refutantur*²⁶ de Pierre Alphonse (1062-c. 1140), Juif aragonnais (Moïse Sephardi) converti au Catholicisme, dont le cinquième *titulus* (*De lege Sarraceni*) ne dissimule point l'animosité envers Mahomet et les Sarrasins. Enfin, l'idéologie des Croisades, forcément antagonique vis-à-vis de ceux qui envahirent et souillèrent les Lieux saints, répandue et popularisée par maints chroniqueurs, tels Foulcher de Chartres, Robert de Reims et le même Guibert de Nogent. Elle nous contraint de réhabiliter l'hypothèse d'un Vénérable partisan de la guerre sainte, et pas uniquement de manière symbolique. Sa pertinence est telle à nos yeux, que nous sommes enclin à comparer les trois compositions qui nous occupent, quant à l'esprit et à la visée s'entend, et sans que leur authenticité n'ait jamais soulevé le moindre doute, à des *excitatoria*, nom par lequel les historiens désignent ces fausses lettres, élaborées de toutes pièces ou assemblées à partir d'originaux, dont le but était de pousser les Chrétiens à se transformer en Croisés²⁷. En appui de cette conception, on rappellera que c'est Pierre qui, dans sa correspondance, assure prier souvent pour ces derniers, « armée du Dieu Tout-Puissant »²⁸. De surcroît, au seuil de la deuxième Croisade, en 1146, il incite le roi de France Louis VII le Jeune à terrasser, « armé de la croix du Christ », autant de Musulmans que les Prophètes Moïse et Josué ont détruit d'Amorites et de Cananéens²⁹, puis lui suggère de confisquer l'argent des Juifs pour se financer en partie³⁰. Qui plus est, en 1147 le même Pierre accueille à Cluny le pape Eugène III venu planifier l'expédition, puis

²⁵. Voir, entre autres, J.V. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imaginaire européen au Moyen Âge*, traduit de l'Anglais par P.-E. Dauzat, Paris, 2003, p. 217-229.

²⁶. Éd. K.-P. Mieth, dans K.-P. Mieth et E. Ducay, Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los Judios*, Zaragoza, 1996. Cf. Th. Ricklin, « Der ‚Dialogus‘ des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung », dans Kl. Jacobi (Hrsg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, p. 139-155, traduction anglaise d'I.M. Resnick, *Petrus Alfonsi. Dialogue against the Jews*, s. l., 2006.

²⁷. Voir H. Pirenne, « À propos de la lettre d'Alexis à Robert le Frison, comte de Flandre », dans *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 50, 1907, p. 217-227.

²⁸. Voir *Epistolae*, 130, 162 et 172, éd. G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*. Edited, with an Introduction and notes, vol. I et II, Cambridge (Mass.), 1967.

²⁹. *Epistola* 130 (Constable, I, p. 327-330 – ici 327).

³⁰. *Ibid.* : « Laissons-leur la vie, mais prenons leur argent », car « ce serait insensé et, je le crois, cela ne manquerait pas d'offenser Dieu, si cette sainte expédition que les Chrétiens doivent financer de leurs biens selon le mode convenable, n'était pas subventionné encore plus largement par les richesses des impies ».

l'accompagne à Paris pour y rencontrer le roi³¹, et se rend, la même année – avec saint Bernard, lequel, dès 1146, avait prêché celle-ci –, à la Diète de Frankfurt am Main³² afin de convaincre l'empereur du Saint Empire romain germanique, Conrad III de Hohenstaufen, de prendre part à la campagne³³.

Bien au-delà d'un engagement au second degré, ce comportement, qui contribuera à forger une réputation et à l'inscrire dans l'histoire, est celui d'un homme ayant subi la violence ambiante, celle qui pénètre ses écrits et éclate d'emblée, propre à susciter tout de suite le malaise. Car l'abbé de Cluny lui-même, affolé par la contagion persistante et désemparé par le manque de réactivité des Chrétiens qu'il a constatés, veut justement « faire trembler » (*contremiscere* – *Summa*, § 17), retourner son lecteur en lui faisant mesurer l'ampleur du désastre religieux qui l'a bouleversé. Ce fut là tout l'objectif de la *Summa*. Le virus pestilent (§ 11), seul agent contaminant de cette quasi pandémie, de nature autant païenne qu'hérétique, s'appelle *Coran*. Il fut diffusé par un homme détestable et sournois du nom de Mahomet, qui a ainsi empoisonné la moitié du globe et infecté une foule sans nombre, fragile et vulnérable, démunie devant sa fourberie. Création d'un peintre dément, monstre improbable affublé d'une tête humaine montée sur un cou de cheval doté de plumes d'oiseau (§ 10), alliance contre nature entre Satan (§ 16) et l'Antéchrist (§ 13), ce pseudoprophète (§ 9) est en plus un prosélyte redoutablement rusé, puisqu'il fait siennes certaines vérités du Christianisme (§ 10) pour paraître à la fois plus crédible et plus dévastateur, tel un loup se travestissant en brebis afin de tromper le troupeau et d'y propager la dévastation³⁴. La *Summa* n'hésite donc pas à mêler tout du long offense et offensive, et ne réfrène aucun de ses assauts contre l'Ismaélisme. Il faut se débarrasser de lui, l'évacuer comme une matière fécale (§ 9)³⁵, un purin formé par la collecte de toutes les hérésies antérieures connues. Ces évocations terribles, inspirées par une frayeur confinante à la panique et destinées à la susciter, restent cependant sous contrôle. Car le Vénéral, quoique saisi par l'ampleur de ce mal d'ordre confessionnel, progresse selon une démarche de pensée rigoureuse : le

³¹. Voir *Regesta pontificum Romanorum*, P. Jaffé et S. Loewenfeld, Leipzig, 1888², n° 9011-9012.

³². La « diète », équivalent de l'allemand *Reichstag*, désigne une assemblée réunissant les représentants des différents états de la Confédération germanique.

³³. Sa présence est attestée par un acte impérial de Conrad III, éd. K.-F. Stumpf-Brentano, *Die Reichskanzler vornehmlich des X., XI. und XII. Jahrhunderts*, Innsbruck, 3 Bde, 1865-1881 (Aalen, 1964), ici III, n° 334, p. 475 : « Ego Cunradus dei gratia Romanorum rex sancto spiritu instructus propter spiritualis patris Petri abbatis Cluniacensis presentiam concedimus ».

³⁴. Voir J.-P. Torrell et D. Bouthillier, « Une spiritualité de combat. Pierre le Vénéral et la lutte contre Satan », dans *Revue Thomiste*, 84, 1, 1984, p. 47-81.

³⁵. Le substantif *faex* figure aussi dans l'*Epistola de translatione sua*, § 3.

Corpus toletanum a été confectionné avec le dessein de comprendre de l'intérieur avant de condamner, de réveiller les consciences en les instruisant au plus intime des pouvoirs de la bête, de mieux isoler son venin pour mettre au point le meilleur antidote. De la sorte, il anticipe et neutralise toute accusation de superficialité et d'enfermement intellectuel, écartant du même coup toute velléité de négociation ou de rapprochement. On ne pactise pas avec un ennemi dont on a mis à nu l'hostilité radicale, le prosélytisme destructeur et la finalité diabolique.

Une offre de dialogue jamais crédible

Dès lors, la seule évocation du terme « dialogue » par le *Contra* paraît en la circonstance dérisoire et déplacée. Comment un même auteur peut-il vomir ainsi sur le Sarrasin, et, une douzaine d'années plus tard, on s'en souvient, s'enorgueillir de l'aborder avec pour seules ressources le mot, la raison et l'amour (*Contra*, § 24) ? On ne saurait en appeler à quelque évolution ou retournement, puisque, nous avons pris soin de le noter, le *Contra* de 1155-1156 se trouve déjà intégralement dans la *Summa* de 1142-1143, l'appréciation que Pierre s'était forgée, à partir du *Corpus*, de la religion mahométane l'ayant été une fois pour toutes et sa mission programmée en conséquence :

« mettre à nu pour la connaissance des nôtres, toute la secte impie et la vie exécrationnelle de son très funeste inventeur, afin que l'on sache à quel point cette hérésie est immonde et frivole » (*Summa*, § 18 – Gleib, p. 20, 4-7).

Il y aurait donc duplicité de langage chez le Vénérable, dans la mesure où, n'ayant pas eu le désir d'enrichir sa connaissance de l'Islam entre la *Summa* et le *Contra*, il devient l'ardent promoteur de l'examen contradictoire auprès d'interlocuteurs dont il a été un peu plus tôt le pourfendeur. Certes, en tant que grande dénonciation de l'imposture sarrasine que Pierre lui-même, à la fin de la *Summa*, se disait désireux de rédiger – « moi-même, du moins si mes grandes occupations me le permettent, je me suis proposé, le Seigneur aidant, d'entreprendre cela un jour » (*Summa*, § 18) –, le noble ouvrage que voulait être le *Contra* se devait de prendre du recul et de la hauteur, et d'afficher des dehors d'entreprise missionnaire. Pourtant, si son responsable est soucieux de fraterniser et de ménager un adversaire « non seulement rationnel par nature, mais raisonnable par tempérament et savoir-faire » (§ 29), il ne place point pour autant son intervention sous le signe de l'irénisme :

« j'invoque d'abord, contre l'abominable secte de l'abominé Mahomet, le tout-puissant Esprit de Dieu » (*Contra*, § 1 – Gleib, p. 30, 1-2) ?

L'ouvrage est parcouru par ces espèces de déclarations antinomiques, où, connaissant l'orientation de la *Summa*, celles qui proposent l'ouverture et l'apaisement manquent de crédibilité. Ainsi, quelle valeur accorder à cette détermination à faire sauter « le verrou de la volonté obstinée » des Sarrasins pour libérer des « hommes prudents selon la chair », entendons « la science séculière » (*Contra*, § 59 et 30 – Gleï, p. 110, 1 et 68, 1-2), quand on est convaincu de s'adresser à un « peuple barbare » (*Contra*, § 17 – Gleï, p. 54, 22-23) ? Quel crédit donner à celui qui se dit persuadé que l'adhésion des Musulmans aux paroles de Mahomet a été « extorqué(e) par quelque ruse », quand il estime dans le même temps que leur réflexion est étouffée par une lourde « stupidité asinienne » (*Contra*, § 36 – Gleï, p. 78, 2-3) ? Que vaut de chercher à exploiter la part de rationalité chez des « hommes à l'esprit particulièrement brillant » (*Contra*, § 65 – Gleï, p. 118, 13-14), quand on dénonce qu'ils ont assenti aux mots d'un prophète dont on sait « combien ils sont frivoles, combien ils sont amollis, à quel point ils sont privés de toute solidité de la vérité (*veritas*) et de la raison (*ratio*) » (*Contra*, § 35 – Gleï, p. 76, 2-3) ? Que penser de celui qui souhaite ouvrir les « oreilles intellectuelles de (leur) cœur... une fois écarté l'attachement à la superstition » (*Contra*, § 29 – Gleï, p. 66, 2-4), quand il a catalogué ces derniers parmi les gens naïfs, chez qui on ne rencontre

« aucun discours (*sermo*)... sur le divin, si ce n'est celui qui a renoncé à toute autorité et à toute raison (*ratio*), et (qui), tirant (son) origine soit de fables ridicules ou de délires stupides d'hommes, soit d'oracles frauduleux de démons, ne conduit pas les hommes à la vraie connaissance ou au culte de la déité, mais (les) détourne, radicalement et tout à fait misérablement, d'elle-même vers des idoles ou n'importe quelles choses créées, proposées pour être adorées à la place du Créateur » (*Contra*, § 42 – Gleï, p. 86, 1-7) ?

Nous nous retrouvons donc en présence d'un auteur qui, d'un côté pacifie son langage à l'adresse d'Israélites qu'il convie à l'échange dialogué, de l'autre les présente – nous aurons l'occasion de le redire – comme des hommes qui n'y sont pas accessibles et ne le méritent pas. Que telle soit la conviction de Pierre le Vénérable se vérifie dans la manière dont il calque sa motivation pour intervenir à l'encontre des mêmes sur celle des innombrables Pères, qui, n'ayant pas toléré la « vésanie insane des hérétiques [...], ont jeté bas, piétiné (et) détruit “la (puissance) altière” de Satan “se dressant contre la connaissance de Dieu” (2 *Cor.*, 10, 5) » (*Contra*, § 2 – Gleï, p. 30, 4 et 31, 11-13). Autrement dit, il aspire à instaurer une communication salutaire avec les fils d'Ismaël, tout en rêvant bruyamment de démanteler l'édifice coranique, de dévoiler l'imposture de son Prophète et de mettre en déroute ses légions sans nombre. À l'origine de ce violent contraste, un seul responsable : le clivage déjà signalé, instauré artificiellement entre des hommes rationnels dans le registre du profane et irrationnels dans celui du sacré, qui contraint à occuper une position

intenable. En effet, les coups de bélier que Pierre assène à la forteresse spirituelle de Mahomet ne vont pas sans fissurer gravement la dualité qu'il imagine chez le Sarrasin. Pareil hiatus oblige l'argumentation à osciller de manière déroutante entre deux pôles inconciliables : le rationnel et le superstitieux, la libre pensée et la soumission absolue à l'autorité. Dès l'instant que le discours du faux prophète est dit abolir la raison, il n'est pas possible de soutenir que ceux qui s'en nourrissent sont pourvus de cette faculté : ils en manquent foncièrement, et s'excluent eux-mêmes du dialogue. L'abbé de Cluny se retrouve en quelque sorte captif de la contradiction qu'il a fait naître par le principe aventureux d'une *ratio* à double foyer, et qu'il reste, selon nous, le seul à avoir soutenu ouvertement.

Timide philosophie

Pour mener la présente réflexion, nous avons plus ou moins insensiblement glissé vers le second volet de l'imposture qui nous paraît décelable dans l'attitude de Pierre le Vénérable à l'égard de l'Islam, à savoir l'outil philosophique. Il vaut à présent de s'y arrêter.

Étant donné l'effet d'annonce de tout à l'heure concernant la *philosophia*³⁶, on était préparé à voir se multiplier les séquences « philosophiques », dans la grande tradition de la pensée hellène et de ses prolongements latins, investigation d'un *λόγος* souverain, codifiée par la maïeutique de Socrate, la dialectique de Platon et la topique d'Aristote. Mais le déploiement de la rationalité discursive en contexte théologique, sa stratégie argumentative et ses schèmes de pensée ne seront en vérité que peu illustrés en comparaison des proportions de l'ouvrage et des attentes suscitées. Toutefois, avant d'en entamer une rapide présentation, il importe de prendre la mesure de cet enthousiasme pour la philosophie affiché par le *Contra* et de tenter d'estimer le bagage de son rédacteur en ce domaine. À défaut de pouvoir apprécier le cursus philosophique de Pierre, nous pouvons nous faire une idée assez précise du corpus qui était à sa disposition dans la bibliothèque de Cluny durant les trente années environ qu'il y demeura. Un catalogue, dressé sous l'abbatit (1158-1161) d'Hugues III de Frazans, permet en effet d'appréhender le fonds disponible à la mort de son prédécesseur, et donc d'indiquer dans quelles directions chercher pour identifier ses éventuelles sources d'inspiration. Après sélection des ouvrages susceptibles de servir à une technique discursive au sens large, on obtient le relevé suivant :

Aristote : *Catégories* (n° 476 du catalogue) / (Pseudo-)Apulée : *Perihermeneias* (n° 474) / Albinus : *Dialectica* (? – n° 474) / Porphyre : *Isagoge* (n° 474) / Marius Victorinus : *De definitione* (attribué à Augustin – n° 517) / Pseudo-Augustin : *De decem Categoriis* (n° 523) / Augustin : *Dialectica* (n° 171) / Martianus Capella : *De*

³⁶. Voir plus haut, p. #.

nuptiis Mercurii et Philologiae (n° 476) / Boèce : *In Isagogen Porphyrii* (I^a – n° 475 et II^a – n° 544) ; *In Categorias Aristotelis* (n° 473) ; *In Perihermeneias Aristotelis* (sans doute I^a – n° 457) ; *In Topica Ciceronis* (n° 544) ; *De topicis differentiis* (n° 465) ; *De hypotheticis syllogismis* (n° 482) ; *De divisionibus* (n° 486) ; *Glosse super Martianum Capellam* (? – n° 473) ; *Commentaire de la Dialectica d'Augustin* (? – n° 171) ; *De trinitate* (n° 463) / Isidore de Séville : *Etymologiae* (n° 392)³⁷.

Munis de cette liste, inquiétons-nous alors de l'usage que le Clunisien réserve à pareille discipline conceptuelle, et d'abord de savoir s'il s'est une fois exprimé sur cette dernière en dehors du *Contra*. Dans des circonstances plus confidentielles, il est arrivé au Vénérable d'exprimer sa conviction touchant cet amour de la sagesse, si valorisé dans le cadre de la problématique anti-sarrasine. À l'occasion d'une lettre adressée à Abélard³⁸, dans laquelle il tente de dissuader ce dernier de se rendre à Rome pour y plaider sa cause après avoir été condamné pour hérésie au concile de Sens en 1140, le Clunisien essaye de le dissuader d'accomplir ce voyage³⁹. Pour ce faire, il développe le thème de la *beatitudo*, et, à un moment donné, assez abruptement, avoue à son destinataire qu'en considération de cet idéal il s'est épuisé stérilement, lui Abélard, à étudier la science séculière. Ceux, ajoute-t-il, qui cèdent aux « inventions des arts », ou s'égarant dans les « entrelacs multiples des argumentations » et les « dissensions infinies de sectes combattant les unes contre les autres », ne parviennent point à cet état de perfection bienheureuse, réservée aux seuls « simples en esprit » chantés par saint Matthieu⁴⁰. La *philosophia* atteint de la sorte au rang de science inutile :

« on a trouvé le lieu et le chemin de la béatitude sans les réflexions platoniciennes, sans les disputes académiques, sans les pièges aristotéliens, sans les doctrines des philosophes.... Court, mon fils, vers la béatitude du règne des cieux, qui t'a été apportée par le maître céleste comme l'unique fruit de toute la philosophie, que tu ne pourras atteindre que par la vraie pauvreté en esprit... Tu seras un vrai philosophe

³⁷. Voir L. Delisle, *Inventaire des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale : Fonds de Cluni*, Paris, 1884, p. 337-373.

³⁸. Voir W. Robl, « Petrus Venerabilis: Briefe zur Rettung Abaelards? », dans U. Niggli (Ed.), *Abaelard, Werk, Leben, Wirkung*, Freiburg, 2003, p. 293-316, et R. Thomas, « Die Persönlichkeit Peter Abaelards im *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* und in den epistulae des Petrus Venerabilis – Widerspruch oder Übereinstimmung? », dans *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable - Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972. Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, 546, Paris, 1975, p. 255-269.

³⁹. Sur le lien amical très fort qui unissait l'un et l'autre Pierre, voir, par exemple, P. Zerbi, « Remarques sur l'*Epistola* 98 de Pierre le Vénérable », dans *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable*, éd. R. Louis et alii, p. 215-234 (concerne le drame personnel vécu par Abélard), et Ét. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1997.

⁴⁰. Voir *Matth.*, 5, 3.

du Christ lorsque lui-même aura transformé en toi *la folle sagesse du monde* (I Cor., 1, 20) »⁴¹.

Que peut-on attendre dans ces conditions de quelqu'un qui, d'un côté disqualifie totalement une discipline de pensée, et de l'autre ne tarit pas d'éloges quant à ses pouvoirs et à ses vertus, en sorte que ce qui vaut pour la sagesse mondaine – qualifiée ici, sous sa forme arrogante et orgueilleuse, de *stulta* – est discrédité quand il est question de la félicité céleste ? Est-il fondé à donner des leçons de dialectique, qui plus est conçue en l'occurrence comme le seul moyen d'atteindre à la vérité suprême, au regard duquel il affiche ailleurs méfiance et dédain ? C'est sur ces questions qu'il faut nous hasarder à trouver une réponse en revenant au recensement annoncé.

1. – Le début ou presque du *Contra* fait état d'une illustration prometteuse, à l'occasion du commentaire d'un verset biblique : « tout animal aime son semblable » (*Siracide*, 13, 19 (*Vulgata*)). Prenant le terme « animal » comme exemple-type issu des catégories aristotéliennes, Pierre se livre, en logicien, à une réflexion visant à expliquer en quoi la part de naturel animal qui entre dans l'amour du Chrétien à l'égard du Sarrasin est déterminée par la rationalité, entendue au sens de sur-naturalité :

« lorsque sous ce genre, qui est « animal », sont contenues⁴² toutes les espèces de quadrupèdes, d'ailées ou d'autres telles, chaque animal est plus familier à lui-même dans l'espèce propre que dans le genre universel. Cela apparaît avec les (animaux) domestiques et se montre à l'évidence jusque chez les bêtes sauvages elles-mêmes, qui répugnent, soit toujours, soit souvent, à celles que la nature a distinguées d'elles, et s'attachent à celles qu'elles sentent semblables ou conformes à elles. Que si, comme il est habituel que cela arrive, elles se battent les unes contre les autres, pour quelque cause que ce soit, en un mouvement de colère, cependant elles reviennent vite à la paix en un mouvement d'apaisement, et ne peuvent oublier ce qu'elles ont été faites en un temps plus lointain. Et puisque parmi l'infinité des espèces qui, comme on l'a dit, sont contenues sous « animal », il y a aussi l'homme, et que – chose que ne possède aucune autre espèce d'animaux – il a même été doté de raison, il est beaucoup plus incité à aimer son semblable, comme la raison l'y engage, que ne l'est l'(animal), qui y est poussé par la nature, bien plus durablement que celui attirant par la nature » (*Contra*, § 25 – Gleib, p. 64, 3-17).

⁴¹. Voir *Epistola 9, Ad Petrum quemdam scolasticum* (Constable, I, p. 14-16 – ici 15-16) : « Sine Platonis meditationibus, sine Academicorum disputationibus, sine Aristotelis laqueis, sine philosophorum doctrinis, inventus est locus et via beatitudinis... Curre... fili mi ad propositam tibi a caelesti magistro totius philosophiae unicum fructum regni caelorum beatitudinem, quam adipisci non poteris nisi per veram spiritus paupertatem... Eris... verus philosophus Christi, cum in te *stultam* fecerit ipse *sapientiam mundi* ».

⁴² On rappellera simplement que dans sa traduction de l'*Isagoge* de Porphyre, Boèce rend περιέχειν par *continere*.

Cet *excursus* sur la similitude peut se résumer ainsi : un cheval ressent plus d'affinité avec un autre cheval (auquel il est semblable par l'espèce propre) qu'avec un homme (auquel il n'est semblable que par le genre prochain, à savoir « animal »), parce qu'il y a plus de ressemblance entre deux individus de même espèce qu'entre deux individus de même genre. Qui plus est, deux hommes ont d'autant plus d'affinité réciproque que l'espèce humaine est la seule du genre « animal » à se définir par la rationalité. On pense, parmi les sources accessibles⁴³, à l'énoncé de l'*In Ciceronis Topica* de Boèce, à propos de l'« incompatibilité » (*repugnantia*) :

« parce que la similitude (*similitudo*) doit comporter une certaine promiscuité (*propinquitas*), ce qui est semblable (*similis*) est plus proche de ce par rapport à quoi il est considéré (*considerare*) comme étant semblable que ce qui a été ajouté (est proche) de ce par rapport à quoi il est associé par un rapprochement (*vicinitas*) naturel (*naturalis*) »⁴⁴.

La *familiaritas* de Pierre et la *propinquitas* de Boèce ont incontestablement quelque chose en commun. Surtout, quand celui-ci énonce qu'il y a supériorité, quant à la similitude, du « considéré » sur le « naturel », celui-là constate en écho la supériorité du « logico-ontologique » sur le « naturel », bien qu'elle apparaisse seulement comme résultant de l'analyse de la *similitudo*, et ne participe pas véritablement à son établissement.

Ce fragment du *Contra* est pour ainsi dire le seul de cette importance dont le lecteur devra se satisfaire en matière de philosophie et de dialectique⁴⁵. Le reste ne procède qu'à un saupoudrage, discret et éparpillé, qui s'amenuise au fur et à mesure que l'on avance dans le traité. Voici qui devrait en témoigner.

⁴³. Voir plus haut, #.

⁴⁴. « Quia similitudo propinquitatem quandam tenere debet, propinquius est id, quod est simile ei, cui simile esse consideratur, quam id, quod adiunctum est ei, cui naturali vicinitate coniungitur », *In Ciceronis Topica*, III (éd. C. Orelli-G. Baiter, *M. Tullii Ciceronis. Scholiastae. Pars prima*, Turici, 1833, p. 269-388 – ici p. 316, 41-317,1.

⁴⁵. J. Ménard, « Remarques sur le rôle de la “philosophie” dans le *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* de Pierre le Vénérable », dans *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval, I-II*, Madrid, 1979, II, p. 999-1004, ne peut en citer un autre.

2. – L’usage successif, dans un même énoncé du *Coran*⁴⁶, des modes énonciatif (*enuntiantis modus*) et dubitatif (*dubitantis modus*), tels que les appelle Pierre, est significatif de ce que furent à la fois son objectif et ses capacités :

« (pourquoi) fais-tu d’abord parler Dieu sur le mode énonciatif, et, à présent, complètes-tu (sur le mode) dubitatif ? En effet, il a parlé sur le mode énonciatif quand il a dit que ceux qui savent la loi ou les non-lettrés suivront la bonne loi, mais (sur le mode) dubitatif, quand il a dit : « Et sinon ». Que s’il a parlé énonciativement, pourquoi tant ceux qui savent que les illettrés ne suivront-ils pas ta loi ? Que s’il doutait qu’ils te croieraient, pourquoi a-t-il dit que tous suivront ta loi ? » (*Contra*, § 38 – Gleï, p. 82, 7-14).

La portée et l’efficacité du rapprochement de ces deux *modi* auraient gagné à bénéficier d’un souci pédagogique. Au lieu de cela, il est introduit sans précaution discursive ni aménagement, et l’on ne voit pas très bien où leur auteur veut en venir. Quant aux sources, la caractérisation de la *propositio* que l’on rencontre au début du *De topicis differentiis* du même Boèce pourrait en tenir lieu :

« une proposition (*propositio*) est un discours (*oratio*) signifiant le vrai ou le faux, comme si quelqu’un disait : “le ciel est mobile (*volubilis*)” ; elle est appelée à la fois énonciation (*enuntiatio*) et assertion (*proloquium*). La question (*quaestio*) est une proposition conduisant à un doute (*dubitatio*) ou à une ambiguïté (*ambiguitas*), comme si quelqu’un demandait : “est-ce que le ciel est mobile ?” »⁴⁷.

Probable exploitation de deux composantes de la théorie du langage d’Aristote, à savoir (*Perihermeneias*, 17a1-4) la « proposition (λόγος) déclarative » ou « assertive (ἀποφαντικός) », en tant qu’énoncé signifiant par convention, susceptible de vérité et de fausseté, et (*Topiques*, 101b28-33) la « question » (πρότασις) ou problème (πρόβλημα)⁴⁸, l’exégèse

⁴⁶. Elle concerne le passage (peut-être d’après *Coran*, 3, 20) suivant (c’est Mahomet qui parle) : « Si quelqu’un voulait débattre avec toi, dis que tu as tourné complètement ta face vers Dieu et ses suiveurs, parce qu’en agissant (ainsi) tant ceux qui savent les lois que les illettrés suivront la bonne loi [mode énonciatif]. Et sinon (*sin autem*), il t’appartient seulement de mettre au jour mes préceptes pour les peuples [mode dubitatif] » (*Contra*, § 35 – Gleï, p. 76, 3-8).

⁴⁷. *De topicis differentiis*, I, 2, 1-2, éd. D.Z. Nikitas, *Boethius’ De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*, Paris-Bruxelles, 1990, p. 2, 22-3, 2.

⁴⁸. La différence ne ressort pas clairement chez Aristote. J. Brunshwig (Aristote, *Topiques*, I, Paris, 1967, p. 120, 6), avance, en s’appuyant sur Alexandre d’Aphrodise, que la « question » (« est-ce qu’*animal* est genre de l’homme ? ») appelle une réponse, tandis que le « problème » (« peut-on dire qu’*animal terrestre bipède* est la définition de l’homme, ou non ? ») appelle une démonstration.

boécienne ne suffit cependant pas à rendre compte de ce qu'évoque le *Contra*. Quoique le *dubitantis* de Pierre fasse penser, d'un point de vue lexical, à la *dubitatio* de Boèce, et que sa teneur renvoie bien à ce qui constitue le *dubius* (balancement entre deux énoncés opposés), cela n'explique pas l'aspect le plus étrange du raisonnement du *Contra* : l'intervention de la *forma universalis*, qui motive l'introduction du second mode, dit « dubitatif », du jugement coranique : « et sinon », où Pierre voit une incohérence. Car en formulant cette réserve après avoir dit, selon le « mode énonciatif », que « tous (*omnes*) suivront (la) loi » (§ 38 – Gleï, p. 38, 13-14), il annule justement la forme universelle. D'autre part, le Clunisien est persuadé d'avoir pris en flagrant délit de contradiction le contenu d'une sourate à partir de ce qui ressemble à l'un des deux cas d'opposition de contradiction des propositions, exposés également dans le *Perihermeneias* d'Aristote (17b17-25) et transmis par Boèce⁴⁹, cas qui ne permet pas à celles-ci d'être vraies en même temps, telles : « tout homme est blanc – quelque homme n'est pas blanc »⁵⁰. Malheureusement, la dénonciation perd beaucoup de sa pertinence, dès lors qu'elle extrapole en faisant intervenir un *omnes* qui n'est présent ni dans la « citation » du *Coran* du § 35 ni dans le paragraphe lui-même. Or si l'abbé de Cluny recourt à cet artifice, c'est parce que les deux *modi*, qui en eux-mêmes ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, l'ont beaucoup moins intéressé que l'hypothèse non-valide d'une exception dans un jugement de forme universelle. Effectivement, comme le souligne Boèce, la négation de « tout homme est blanc » est : « ce n'est pas tout homme qui est blanc » (*non omnis homo albus est*), soit : « quelque homme n'est pas blanc ».

3. – On s'arrêtera ensuite à quelques lignes, où se voit repris le thème de la *similitudo*, saisies au détour du paragraphe qui examine la scandaleuse sentence coranique, ou prétendue telle, affirmant que « le meurtre est meilleur que la discussion (*lis*) » :

« Ce qui est absolument mauvais [*i.e.* le meurtre], adjoint à une chose qui est absolument bonne [*i.e.* la discussion], n'accepte pas la comparaison, ou inversement. En effet, la comparaison (*comparatio*) peut être faite sur deux (choses) bonnes ou deux mauvaises, non point sur l'une bonne et l'autre mauvaise ou sur l'une mauvaise et l'autre bonne » (*Contra*, § 47 – Gleï, p. 92, 17-21).

Le principe convoqué stipule donc que dans deux sujets – et non dans le même –, véhiculant chacun une qualité différente, il n'est pas pertinent de comparer des opposés contraires, tels le bien et le mal. S'il convient de l'adosser à celui de la *Métaphysique* d'Aristote : « dans la contrariété, l'un

⁴⁹. Voir *In Perihermeneias*, I^a (éd. C. Meiser, *A.M.S. Boetii Commentarii in librum ΠΕΡΙ ΗΕΡΜΕΝΕΙΑΣ*, I^{er}, Lipsiae, 1877).

⁵⁰. Le second est : « nul homme n'est blanc – quelque homme est blanc ».

des contraires est toujours désigné comme étant la privation de l'autre »⁵¹, c'est évidemment par un ou plusieurs intermédiaires, vu l'inaccessibilité de l'ouvrage à l'époque. Boèce commentant les *Topica* de Cicéron pourrait être au nombre de ceux-là, si l'on excepte l'évocation du *contrarium* que Pierre délaisse :

« mala... ipsa bonis nullo modo conferuntur. Quae enim ullo modo compensatur, in eodem esse genere debent, non in contraria. Nam quum adversum se contraria et e regione locata sunt, conferri comparatique non possunt, quia sibi intelliguntur esse inimica – Les (choses) mauvaises elles-mêmes ne peuvent être en aucune manière confrontées aux bonnes. En effet, celles qui sont mises de quelque manière en balance doivent être dans le même genre, non dans des (genres) contraires. Car puisque les contraires sont à disposer les uns contre les autres et à l'opposite, ils ne peuvent être confrontés et comparés, parce qu'ils sont intelligés comme étant hostiles les uns aux autres »⁵².

La source est d'autant mieux à envisager que par la suite Boèce fera justement l'impasse sur le critère de la contrariété, comme s'il y avait perçu une difficulté, dans sa glose⁵³ sur un fragment ultérieur où Cicéron rappelle, pour aménager en quelque sorte ledit principe, que l'on compare des choses qui sont dans un rapport de supériorité, d'infériorité ou d'égalité, et que, de ce fait, quand une comparaison (*comparatio*) laisse apparaître une chose comme étant meilleure (*melior*) que d'autres, elle laisse par suite apparaître comme étant plus mauvaises (*deterior*) celles qui lui sont contraires (*contrarium*)⁵⁴.

4. — Un autre principe, utilisé fugitivement, pourrait être considéré comme participant d'un effort philosophique :

« on ne peut pas reconnaître (*agnoscere*) ce qui est vrai dans les choses douteuses sans qu'(y) ait été auparavant détruit ce qui est faux » (*Contra*, § 49 – Gleï, p. 96, 20-22).

Pierre s'intéresse de nouveau au statut de la chose douteuse, introduite précédemment (§ 38), et en traite à l'aide de deux instruments : d'un côté, la distinction cicéroniano-boécienne entre « proposition » et « question » (une « proposition » est une expression signifiant quelque chose de vrai ou de faux, alors que la « question » est une proposition qui exprime un doute⁵⁵,

⁵¹. *Métaphysique*, 1055b26-28 – traduction J. Tricot, Aristote, *La Métaphysique*, t. II, Paris, 1986, p. 552-553.

⁵². *In Ciceronis topica*, VI, 18 (Orelli-Baiter, p. 380, 11-15).

⁵³. *In Ciceronis topica*, VI, 18 (Orelli-Baiter, p. 382-383).

⁵⁴. *Topica*, XVIII, 70 *exit*.

⁵⁵. Voir le texte ci-dessus, p. #.

c'est-à-dire est susceptible en tant que telle à la fois d'une affirmation et d'une négation), de l'autre, l'exploitation de la célèbre définition de l'*argumentum* de Boèce, qu'après avoir tiré des *Topica* (II, 8) de Cicéron, celui-là met en place dans l'*In Ciceronis Topica*, et analyse en son *De topicis differentiis*⁵⁶ :

« argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem [...] Si rei dubiae sit fides, cogendus est animus auditoris per ea, quibus ipse acquiescit, ut conclusioni quoque, quam nondum probat, possit accedere [...] Si argumentum est quod rei dubiae faciat fidem idque notius ac probabilius esse oportet quam illud est probatur = l'argument est un raisonnement faisant foi d'une chose douteuse [...] S'il doit y avoir foi d'une chose douteuse, il faut que l'esprit de l'auditeur soit contraint par ce à quoi lui-même acquiesce, en sorte qu'il puisse accéder aussi à une conclusion qui ne prouve pas encore [...] Si l'argument est ce qui fait foi d'une chose douteuse, il doit être plus connu et plus vraisemblable que ce qui est prouvé »⁵⁷.

Une filiation conceptuelle semble pouvoir être établie entre l'élimination de ce qui est faux dans une chose douteuse (Pierre) et l'obtention de ce qui fait foi de celle-ci par un raisonnement (Boèce).

5. — Autre épisode philosophique à peine perceptible, celui lié à l'emploi de l'adage isolé, probablement prélevé de l'*Epistola* 28, envoyée à Bernard de Claivaux⁵⁸ :

« la preuve incombe toujours à l'actant (*agenti probatio semper incumbit*) » (*Contra*, § 59 – Gleis, p. 110, 11),

cité, à juste titre, comme une règle du droit romain : « actori incumbit probatio »⁵⁹ – dans un procès, l'obligation de la preuve incombe à celui qui dépose une plainte. Quoique plus ancienne, elle n'est repérable qu'au début du III^e siècle de notre ère, dans les *Institutiones* de Marcien, d'après les *Digesta* de Justinien (22, 3, 21) : « semper necessitas probandi incumbit illi

⁵⁶. Il pouvait aussi la trouver chez Martianus Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, V, 473, éd. A. Dick et J. Préaux, Stuttgart, 1978, p. 236, 22.

⁵⁷. *De differentiis topicis*, I, 7 (Nikitas, p. 16, 1 et 17, 10-12) et II, 3 (Nikitas, p. 25, 16-18).

⁵⁸. Voir *Epistola* 28, XIX (Constable, I, p. 52-101 – ici 83 : « auctori probatio semper incumbit »).

⁵⁹. On trouve également : « actori incumbit onus probandi », « onus probandi incumbit ei qui dicit », ou encore : « semper necessitas probandi incumbit ei qui agit ». La règle est passée dans le droit contemporain (on la situe, par exemple, à l'origine de l'article 9 du code de procédure civile français : « Il incombe à chaque partie de prouver conformément à la loi les faits nécessaires au succès de sa prétention ») – voir A. Mayrand, *Dictionnaire de maximes et locutions latines utilisées en droit*, Québec, 1985.

qui agit »⁶⁰. L'utilisation qu'en fait Pierre dans une démarche argumentative paraît très en avance sur son instrumentation, puisque ce n'est que très récemment qu'elle en serait devenue une partie intégrante, sous le nom de « charge de la preuve », soit « *burden of proof* » pour les logiciens anglo-saxons qui l'ont réactualisées⁶¹. Mais elle ne lui sert ici que de contre-exemple, dans la mesure où les Sarrasins soumis à la « charge de la preuve » sont aussitôt déclarés inaptes, et par défaut de présence et par paresse (*Contra*, § 59). De surcroît, le Clunisien sous-entend procéder lui-même à une sorte de renversement de cette « charge » : dès l'instant que lesdits Sarrasins se trouvent dans l'incapacité de prouver que les Écritures ont été corrompues, il ne lui reste plus qu'à prouver qu'elles ne le sont point. Pareil emploi de la règle tend à montrer qu'elle n'est pas destinée à dépasser le stade de l'anecdotique, parce son auteur ne l'aménage qu'en « familier du droit »⁶², comme un simple ornement de son propos.

6. — En dernier lieu, et une petite centaine de paragraphes plus loin, une brève déduction aux allures de syllogisme opère soudainement, tirant de sa torpeur le lecteur en attente d'argumentation philosophique, et lui rappelle un lointain engagement de méthode. Pierre s'en prend chez Mahomet à ce qu'il tient pour une contradiction : le fait de soutenir que la *Bible* est un texte mensonger, et de lui emprunter en même temps certains enseignements, discrédite l'ensemble d'un *Coran* miné par le mensonge :

« si nos livres sont mensongers, les choses qui en sont extraites sont également fausses. Que si elles en ont été extraites fausses, les écritures dans lesquelles elles ont été insérées sont fausses. Mais il est vrai qu'elles ont été insérées à ton *Alkoran*. Par conséquent, il est certain que par la fausseté qui lui a été mélangée (*admiscere*) ton *Alkoran* lui-même est également faux, et faux non pas en partie seulement mais en totalité. Car quoique peut-être certaines choses en soient vraies, elles ont été

⁶⁰. Cf. *Iustiniani Institutiones*, 2, 19, 4.

⁶¹. À l'occasion d'une dispute, il est de la responsabilité du locuteur affirmant quelque chose de soumettre une argumentation en faveur de son affirmation si et seulement si l'interlocuteur a émis un doute. Voir Ch.L. Hamblin, *Fallacies*, Newport, 1970 et D.N. Walton, *Argument Structure: A Pragmatic Theory*, Toronto *et al.*, 1995.

⁶². Voir Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 2000² (1998), éd. revue et corrigée, p. 127-129. Sur la nouvelle jurisprudence apparue au XII^e s., voir St. Kuttner, « The Revival of Jurisprudence », dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R.L. Benson & G. Constable (ed. with C.D. Lanham), Oxford, 1982, p. 299-323.

corrompues (*corruptus*) par le mélange (*admixtio*) de fausses et ne sont alors pas dignes de foi » (*Contra*, § 148 – Gleib, p. 218, 12-19)⁶³.

De cette déduction en trois temps – ce qui est entâché de fausseté est entièrement faux ; or le *Coran* est entâché de fausseté (par ses emprunts faits à la religion judéo-chrétienne) ; donc le *Coran* est entièrement faux – émerge une incompatibilité. D'un côté, effectivement, le Vénérable semble recourir au principe aristotélicien du tiers exclu⁶⁴, qui veut qu'un jugement sur un état de fait ne peut être que vrai ou faux, en aucun cas vrai et faux. De l'autre pourtant, il admet la coexistence du vrai et du faux dans le *Coran* – comme cela avait été fait en évoquant le douteux⁶⁵ –, et donne l'avantage au faux sur le vrai, ce qui est faux l'étant intégralement, d'emblée et de toute nécessité. Par conséquent, il s'écarte d'Aristote en rendant le faux, entendu comme valeur de jugement, déterminant totalement ce dernier dans le cas d'une bivalence (en même temps vrai et faux), qui, de fait, ne peut plus être maintenue, tandis que, en acceptant qu'un discours puisse être, en même temps mais en des passages différents, vrai et faux, il rejoint Aristote réfutant, dans un autre passage, les paralogismes issus de l'emploi de termes absolus ou relatifs⁶⁶.

De surcroît, relativement à la notion centrale dans le raisonnement du « mélange » (*admixtio*), Pierre montre qu'il ignorait en toute vraisemblance que la dichotomie qu'observe Aristote dans son *De generatione et corruptione*⁶⁷ sur la μίξις (« mélange »), entre la σύνθεσις (« composition ») et la κρᾶσις (« combinaison »), avait été récupérée et diversifiée par des générations de penseurs grecs et latins, n'ayant cessé

⁶³. L'argument intervient à plusieurs reprises et plus brièvement dans le *Contra*. Voir notamment § 86, et entre autres ce raisonnement : « que si c'est faux ou douteux, tout le livre auquel cela a été mêlé est faux ou douteux aussi. (Cela) est clair, en effet, parce que rien n'a pu être assumé d'un livre faux sinon le faux ou le douteux » (Gleib, p. 144, 5-8).

⁶⁴. « Il n'est pas possible... qu'il y ait aucun intermédiaire entre des énoncés contradictoires : il faut nécessairement ou affirmer, ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit, d'un seul sujet. Cela est évident, d'abord, pour qui définit la nature du vrai et du faux », *Métaphysique*, 1011b23-25 – traduction Tricot, t. I, p. 235. Voir cependant le fragment rapporté ci-après, n. #.

⁶⁵. Voir ci-devant, p. #.

⁶⁶. « (Quant à) la question de savoir si le même homme peut, en même temps, dire ce qui est faux et ce qui est vrai... rien n'empêche... que le discours ne soit faux au sens absolu et vrai à quelque point de vue ou pour une chose déterminée, autrement dit dans quelques cas, mais non pas vrai au sens absolu », *Réfutations sophistiques*, 180b2-7 – traduction J. Tricot, Aristote, *Organon*, VI, *Les réfutations sophistiques*, Paris, 1987, p. 114.

⁶⁷. Voir *De generatione et corruptione*, 327a30-328b22, éd. M. Rashed, Aristote, *De la génération et la corruption*, Paris, 2005, p. 46-50.

d'alimenter la réflexion philosophique et, plus tard, théologique. Car elle intervenait notamment, dans la problématique christologique de l'incarnation, quand il était question d'isoler le type de conjonction des natures divine et humaine qui s'y était produit. Sous ce rapport, les réflexions des chapitres VI et VII du *Contra Euthychen et Nestorium* de Boèce effectuaient une sorte de synthèse. Or lorsque Pierre recourt au « mélange » (*mixtio*) pour énoncer que les éléments faux, intégrés au *Coran*, d'une *Bible* prétendue erronée, le rendent intégralement faux, il fait référence à un mélange qui n'en est pas un. Il s'agit, en effet, de celui que Boèce illustre par l'exemple du vin répandu dans la mer, et dont il fait non pas une *mixtio* mais une *corruptio*, à partir du moment où la qualité de l'eau, par son abondance, non seulement ne pâtit en rien de l'apport du vin, mais en outre change entièrement la qualité de celui-ci après l'avoir dénaturé⁶⁸. Et de fait, comme le signale Aristote, un mélange ne se produit qu'entre deux choses de statut équivalent, et lorsque survient une altération bilatérale, non une corruption unilatérale⁶⁹. On constate alors que pour être valable, la déduction du Clunisien manque d'un présupposé, qu'il ne fournit point ni ne sous-entend, parce qu'il n'entre pas dans sa conjecture, celui précisant que les textes bibliques faux sont, relativement au *Coran*, dans une proportion comparable à celle de l'eau de mer relativement au vin, entendons si importants qu'ils en font disparaître la nature. C'est même l'inverse qui s'impose : les quelques emprunts, minoritaires, faits à la *Bible* par le *Coran*, sont censés l'avoir entraîné tout entier dans la fausseté, comme si le vin dénaturait l'eau de mer après lui avoir été incorporé. Pierre n'aurait donc pas, en l'occurrence, maîtrisé le concept qu'il introduit, ni su tirer profit de son histoire.

Duplicité

Ces épisodes dialectiques, fort modestes dans l'ensemble, concrétisent à eux seuls le recours à la philosophie pratiqué par l'abbé de Cluny. Ils rendent évidente l'indigence du capital rationnel, qui doit sa rareté à l'usage volontairement pesant de la citation scripturaire. Très prometteuse, l'annonce d'une réfutation menée selon les règles de l'échange dialogué, appliquées par une raison discursive laissée libre de progresser dans la friction des idées entre elles et le culte du vrai, a fait long feu, dès lors que le dessein mis en avant était factice et l'outil inadapté.

Pierre le Vénérable, nonobstant ce qu'il revendiquait et annonçait, n'avait, au moment de sa production anti-sarrasine, ni l'élan suffisant ni la

⁶⁸. *Contra Euthychen et Nestorium*, VI – éd. Cl. Moreschini, *Boethius. De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Monachii et Lipsiae, 2000, l. 511-520.

⁶⁹. *De generatione et corruptione*, 327a35-327b4 (Rashed, p 46).

ressource requise pour exploiter de première main une matière conceptuelle, qui, de façon générale, ne lui convenait en rien. Tout à la fois ecclésiologue, spiritualiste militant, sermonnaire, poète liturgique, épistolier, exégète polémiste du sens littéral et auteur d'ouvrages d'édification, il possédait assez de cordes à son arc pour que le simple fait d'y ajouter celle de philosophe ne trouve pas créance. Et de fait, ses emprunts aux disciplines du *trivium* ne sont jamais constitutifs au regard de sa réflexion, souvent diluée dans le narratif et l'insistance par pure redite, incapable de se synthétiser dans la formulation logique. Trop empesée, sa démarche intellectuelle n'a pas à sa disposition l'outillage susceptible de lui conférer une efficacité persuasive, en particulier parce qu'elle est constamment boursouflée par des citations et des renvois bibliques⁷⁰, qui décrédibilisent l'offre réitérée d'accompagnement et de soutien de la raison, et même le nie, puisque l'usage d'une *ratio* revendiquant l'héritage du *λόγος* hellène est par principe exclusif du recours à l'argument d'autorité.

Pour que la crédibilité de l'appel au dialogue philosophique et interreligieux eût été sauve, il aurait fallu que le Clunisien eût respecté vraiment son alter-religieux, et ne se laisse pas gagner par la violence qui habitait les corps et hantait les esprits, celle qui sourd de toute la *Summa* et dont le *Contra* bouillonne de résurgences multiples, parce qu'on ne va pas à la rencontre de celui qui a été au préalable frappé d'anathème. Il aurait fallu également que la philosophie eût été pour lui une discipline familière, un sentier déjà frayé et balisé, parce qu'on ne s'improvise pas praticien philosophe. En somme, ces deux facettes d'un même échec ressortissent d'une seule tendance : l'indistinction entre le théologique et le politique, à laquelle a cédé Pierre le Vénérable. Elle l'a cloîtré dans la sacralisation de sa confession, hermétique à l'altérité et, par voie de conséquence, a rendu impossible la discussion interconfessionnelle. Car sortir de la claustration exigeait de se retrouver en terrain neutre et à l'écart, celui de la *ratio* et des *philosophi*, qui alimentent un régime de pensée ni adventice ni concurrentiel, mais permettant de s'aventurer au cœur de n'importe quelle doctrine et de la révéler à elle-même. Parce qu'il n'a pas voulu sauvegarder la dimension dialogique et n'a pas su exploiter celle de la faculté raisonnante, Pierre s'est fermé de manière consciente à toute communication, en laissant accroire explicitement le contraire : plus qu'une double impuissance, n'est-ce point là une double imposture ?

⁷⁰. Le seul § 1 du *Contra* en compte une demi-douzaine.