

JACK P. CUNNINGHAM AND MARK HOCKNULL (EDS.) *ROBERT GROSSETESTE AND THE PURSUIT OF RELIGIOUS AND SCIENTIFIC LEARNING IN THE MIDDLE AGES*, (STUDIES IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF MIND, 18), SWITZERLAND: SPRINGER, 2016, 401 PP., ISBN 978-3-319-33468-0 (HBK), 978-3-319-33466-4 (E-BOOK)

HEDWIG MARZOLF
UNIVERSITY OF CORDOBA



Avec le “retour du religieux” qui caractérise notre siècle, secoué par une série de crises économique, politique et surtout écologique, d’une nature et d’une ampleur inédites, on voit se rouvrir le débat entre science et religion au sujet de la détention de la vérité. Témoin des errements auxquels la science a conduit l’humanité au XXème siècle, la religion ne contente pas toujours de se présenter comme un supplément de sagesse pour celle-là, mais elle peut aller jusqu’à réclamer pour elle seule le statut de la science, comme l’illustre aux Etats-Unis l’expansion de l’enseignement de la théorie créationniste au détriment de la théorie de l’évolution. Notre siècle serait-il alors « un nouveau Moyen Âge » ? C’est le mérite paradoxal de cet ouvrage, rassemblant des conférences prononcées en 2014 à l’occasion du 3ème colloque international sur Robert Grosseteste de la Bishop Grosseteste University à Lincoln, que de nous refuser cette comparaison, en nous privant de nos idées préconçues sur l’obscurantisme du Moyen Âge. Tout au contraire, s’il fallait ne dégager de ces textes qu’une seule conviction, c’est celle que le 13^{ème} siècle, dans lequel vécut Robert Grosseteste, évêque de Lincoln de 1235 à 1253, « intellectuel érudit, théologien et scientifique » comme le présente Angelo Silvestri (p.245), sut faire preuve, pour régler les rapports entre science et religion, d’une inventivité et d’une réflexivité dont notre siècle semble pour l’instant dépourvu et dont il aurait tout intérêt à s’inspirer.

C’est en même temps notre histoire de la science moderne que ces textes questionnent en examinant la possibilité de faire remonter la naissance de cette dernière au-delà de Roger Bacon, à Robert Grosseteste lui-même. Les textes réunis dans la première partie « Rainbows, Light and Optics » se penchent dans cette perspective sur ses écrits scientifiques. Dans « Unity and Symmetry in the *De Luce* of Robert Grosseteste », les différents auteurs s’attachent, par une étude du célèbre traité sur la lumière, qui est aussi « le seul traité de cosmogonie depuis

le *Timée* et jusqu'à l'époque contemporaine »¹, à souligner la modernité du principe d'unité adopté par Grosseteste dans son explication du monde. Grosseteste rompt ce faisant avec la distinction aristotélicienne entre monde sublunaire et monde supralunaire et avec la vision platonicienne de notre monde comme celle d'un monde imparfait. Mais c'est aussi en défendant la symétrie du monde, organisé en 13 sphères, reprise ici d'Aristote, et exposée dans la seconde partie du traité que Grosseteste fait preuve de modernité : sa tentative de numérotation musicale, loin d'être une aberration sur le plan scientifique, a des « analogues modernes ». (p.17). Dans un même esprit, le chapitre 4 « All the Colours of the Rainbow: Robert Grosseteste's Three-Dimensional Colour Space », rédigé par Hannah E. Smithson, cherche à propos des traités *De colore* (De la couleur) et *De iride* (De l'arc-en-ciel) à « jeter des ponts » (p.77) entre le 13^{ème} siècle et le 21^{ème} siècle en faisant apparaître la modernité de leurs analyses scientifiques. Mais c'est Jack P. Cunningham, auteur du chapitre 3 « Robert Grosseteste and the Pursuit of Learning in the Thirteenth Century », qui donne toute son épaisseur et sa complexité historique à cette modernité de Grosseteste en prenant pour fil directeur de son analyse l'hostilité de l'Eglise à l'égard du panthéisme. Car c'est bien sur une conclusion panthéiste que débouche le *De luce* en faisant de la lumière l'analogie du Logos dans la création du monde et en la définissant comme corporéité. Comment interpréter le fait que dans ses œuvres tardives (le *Hexameron* en particulier), alors qu'il est devenu un homme d'Eglise renommé, Grosseteste rejette cette conclusion et développe une approche théocentrique du monde en parfait accord avec l'Écriture Sainte et la Patristique ? On aurait tort de conclure à un geste réactionnaire, car il fallait reconnaître l'infériorité de la science et de la philosophie par rapport à la théologie pour que l'Eglise ne les craigne plus et accepte leur utilisation. Si les sens restent inférieurs à la Connaissance divine, ils peuvent toutefois aider à « secouer l'esprit de son sommeil ». En 1231, grâce sans doute à Grosseteste, le Pape Grégoire IX émet la bulle *Parens scientiarum* dans laquelle il accepte (certes sous condition de les expurger de l'hérésie) l'étude des *libri naturales* d'Aristote jusqu'à maintenant condamnés.

La deuxième partie « Purity : Physical and Spiritual » aborde la relation entre la science sous la forme de la médecine et la théologie. Christopher Bonfield, dans « Medicine for the Body and Soul: Healthy Living in the Age of Bishop Grosseteste c.1100-1400 », se propose d'explorer la manière dont « les hommes et les femmes à l'époque de l'Évêque Grosseteste auraient expliqué la santé et la maladie » (p.88). Sean Murhy, dans « The Corruption of the Elements: The Science of Ritual Impurity in the Early Thirteenth Century » nous fait découvrir les écrits

¹ Gérard Jorland, « Le De Luce de Robert Grosseteste : présentation et traduction », *Revue de Métaphysique et Morale*, 89/1 (2016), p.119.

de William d'Auvergne sur l'impureté rituelle. Il s'agit chez tous les deux de complexifier l'idée d'une stricte séparation entre une médecine du corps, ou une approche de l'impureté, qui serait purement scientifique, matérielle, et une médecine de l'âme, ou une approche de la lèpre, qui serait purement religieuse, spirituelle. Christopher Bonfield attire au contraire notre attention sur le « degré de sophistication de la compréhension médicale, religieuse et scientifique, si jamais ces trois termes peuvent être distingués de cette façon anachronique » (p.99), tandis que Sean Murhy évoque une « analyse combinée du matériel et du spirituel, du temporel et de l'éternel – en bref, du “scientifique” et du “théologique” » (p.104).

La troisième partie aborde la relation entre Grosseteste et Bacon. Dans sa longue étude intitulée « *From Sapientes antiqui at Lincoln to the New Sapientes moderni at Paris c.1260-1280 : Roger Bacon's Two Circles of Scholars* », Jeremiah Hackett nous livre des éléments biographiques sur Bacon afin de le resituer dans l'histoire mouvementée de son siècle (marqué, soulignons-le, par la peur de l'expansion de l'islam) et de préciser l'influence de Grosseteste (avec lequel l'auteur « croit » (p.125) que Bacon est entré physiquement en contact) sur son parcours complexe. L'étude de Cecilia Panti s'applique à déchiffrer cette influence à propos de l'étude de l'arc-en-ciel. Si Bacon et Grosseteste s'accordent à considérer la théologie comme l'étude de la Bible, ils diffèrent, affirme-t-elle, dans leur manière d'appliquer les mathématiques et la philosophie naturelle à la science divine : « For the former, the sciences and above all the study of light offered the possibility to develop images, examples, allegories useful in enlightening the most complex tenets of the Christian faith. For Bacon sciences have much more space within the theological discourse than for Grosseteste. Mathematics, experimental science and all other sciences are the intellectual instruments that allow human beings to verify the profound correspondence between the laws governing the natural world and the divine project of creation as revealed in the Scriptures » (p.161). C'est un argument opposé que défend Yael Kedar dans « *Laying the Foundation for the Nomological Image of Nature: From Corporeity in Robert Grosseteste to Species in Roger Bacon* ». Selon lui, Grosseteste développe, comme Bacon le fera, une approche “nomologique” de la nature, c'est-à-dire une vision de la nature comme un système unifié par des lois universelles, qui rompt avec la vision platonicienne et aristotélicienne (en utilisant les mathématiques platoniciennes pour expliquer le changement et en renonçant à l'idée aristotélicienne d'une science des individus). Bacon ne ferait à cet égard que remplacer la notion de « forme corporelle » par celle des « espèces » (p.182).

La quatrième partie « *Infinities and Transcendentals* » traite des questions de métaphysique et de théologie. Dans « *Robert Grosseteste on Transcendentals* », Gioacchino Curiello se demande si on peut trouver chez celui-là une doctrine des

transcendants, en replaçant cette interrogation dans le contexte historique de la réception des œuvres d'Aristote et de leurs commentaires arabes. C'est un Robert Grosseteste précurseur de Duns Scot que nous fait découvrir ensuite Victor Salas en montrant qu'il fut le premier à concevoir, avec son traité sur la lumière, l'idée d'une infinitude positive de la création à partir de laquelle conclure à l'infinitude de Dieu. Enfin, Giles E.M. Gasper nous offre un parcours dans l'*Hexameron* qui « occupe une place centrale dans la formation comme dans le développement de la vision théologique de Grosseteste » (p.223).

La cinquième et dernière partie « Science and Faith: Some Lessons from the Thirteenth Century ? » est explicitement réflexive. Dans « *Intelligo ut credam, credo ut intelligam: Robert Grosseteste Between Faith and Reason* », Angelo Silvestri se propose de résoudre l'interrogation suivante: « was he a philosopher whose great knowledge (*intelligo*) allowed him to understand the secrets behind faith and the mysteries of God (*ut credam*); or was he rather a strong believer (*credo*), probably a saint as many claimed, who simply needed faith to enhance his knowledge (*ut intelligam*) and to make progress on 'scientific understanding'? », et conclue au non-sens de cette interrogation, puisque « Grosseteste was both a scientist who needed to understand in order to believe (*Intelligo ut credam*) and a religious man who needed to believe in order to understand (*Credo ut intelligam*) », (p.258). Enfin, comme le soulignent les éditeurs dans leur Préface (p. vii), ce sont deux points de vue opposés sur la relation entre science et religion que nous proposent les deux derniers articles de cette partie comme du livre. Selon Dónall McGinley, si on peut parler au 13^{ème} siècle d'une harmonie au sens d'une non-contradiction entre science et religion, elle est due au fait qu'elles occupent chacun un « royaume différent de la réalité » (p.277). Dans cette perspective, l'auteur rappelle l'importance, pour les penseurs médiévaux (à l'instar de Francisco Suárez), de la métaphysique, soit de la philosophie, pour le dialogue entre la science et les religions – importance qui semble oubliée des théologiens aujourd'hui. Tom McLeish nous enjoint pour sa part à sortir du débat « science versus théologie » car la question, explique-t-il, n'est pas de savoir comment réconcilier des épistémologies, mais de trouver une sagesse qui puisse éclairer l'usage technique qui est fait de la science et construire un autre rapport à la nature que celui de son instrumentalisation. A cette fin, l'auteur propose une « cultural narrative generated from a 'Theology of Science' » qui s'explique en « seven foundationnal principles » (p. 296).

C'est donc une matière riche et variée, sur un plan historique, sociologique, culturel, philologique, scientifique, philosophique et enfin théologique, que cet ouvrage nous offre pour repenser, à travers la figure de Robert Grosseteste, notre approche de la science ainsi que ses rapports avec la religion.