

INSTITUT D'ÉTUDES THÉOLOGIQUES
Bruxelles

Bachelor en philosophie

Jean-François Stoffel

Histoire de la philosophie

- Vol. II -

Moyen âge

« Nous sommes des nains juchés sur des
épaules de géants. Nous voyons ainsi
davantage et plus loin qu'eux, non parce que
notre vue est plus aiguë ou notre taille plus
haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air
et nous élèvent de toute leur hauteur
gigantesque »

[BERNARD DE CHARTRES (c. 1075 - c. 1126)]

2019

Introduction

I. DES VISIONS DU MOYEN ÂGE

1. Introduction

De la difficulté d'appréhender le moyen âge libre de tout préjugé

Même de nos jours, il semble encore bien difficile d'appréhender le moyen âge en étant libre de tout préjugé. Pour les uns, il incarne l'âge idéal du magistère intellectuel de l'Église ; pour les autres, cette même spécificité fait de lui l'époque malheureuse d'un long et pénible sacrifice de la pensée au joug de la foi et du dogme. Temps d'une clarté et d'une harmonie à jamais perdues, du moins à ce qu'il semble, ou d'un inacceptable obscurantisme heureusement dépassé, le moyen âge se présente encore bien souvent comme cette interminable parenthèse, comme ce long interrègne, qui sépare l'Antiquité de la Renaissance et qui consacre la suprématie de la foi sur la raison ; du langage — « du verbiage et de la logomachie » diront certains — sur l'expérience ; de l'abstrait sur le concret ; des mots sur les choses.

Aussi importe-t-il, en guise d'introduction, non seulement de mettre au jour ces partis-pris et ces préjugés séculaires pour mieux s'en distancier, mais également de prendre acte de l'histoire, éminemment idéologique, des visions du moyen âge, pour mieux situer la nôtre, puisque, bien évidemment, nous n'échappons pas à cette histoire.

Chaque époque a en effet créé sa propre vision du moyen âge : il y a eu le moyen âge brutal, sordide et superstitieux du siècle des Lumières ; le moyen âge chevaleresque, spirituel et beau des romantiques, tout comme il y a, même si le recul nous manque pour la caractériser, notre vision actuelle du moyen âge...

Notre moyen âge par rapport au moyen âge

Mais pourrions-nous jamais connaître le « vrai » moyen âge tel qu'il a été ? Du moins pouvons-nous retracer l'historique de ces différentes visions du moyen âge pour situer la nôtre dans cette évolution et percevoir en quoi elle est le résultat, par un jeu d'oppositions et de reprises, des visions antérieures. Sans nous donner accès au « vrai » moyen âge, une telle démarche devrait au moins nous permettre de prendre conscience que notre vision, comme les autres, est relative, car située, elle aussi, historiquement, mais également de comprendre pourquoi, tout en demeurant

relative, elle est, sans doute, plus adéquate que les précédentes, sans pour autant atteindre le « véritable » moyen âge dans sa vérité historique.

2. L'oubli du moyen âge

A. Une réaction d'hostilité

À partir de la Renaissance (XV^e – XVI^e siècles), une réaction d'hostilité se dessine envers le moyen âge. Elle est le fait :

1. des *Humanistes*, qui veulent retrouver la culture de l'Antiquité par-delà cette période stérile inaugurée par les invasions (c. 410) et la chute de l'Empire romain d'Occident (476).
2. des *réformateurs*, qui veulent revenir au christianisme primitif, car s'ils apprécient les Pères de l'Église et en particulier saint Augustin (354-430), ils n'en condamnent pas moins la scolastique qui, à leurs yeux, présente le défaut d'avoir privilégié la raison au détriment de la foi.
3. des *hommes de science*, qui luttent contre la physique aristotélicienne et, dès lors, contre cette science médiévale toute imprégnée de la pensée du Stagirite.
4. des *philosophes* enfin, tels Francis Bacon (1561-1626) et René Descartes (1596-1650), qui cherchent à rompre avec la tradition aristotélicienne et scolastique.

Cette réaction d'hostilité, qui perdurera jusqu'au XVIII^e siècle, fit du moyen âge un « âge moyen » que l'on s'empressait d'enjamber, puisqu'il ne valait manifestement pas la peine que l'on s'y arrête.

B. Une appellation postérieure et méprisante

Une appellation forgée par les humanistes

Observons d'ailleurs que cette appellation de « moyen âge » (*media tempestas, media aetas, medium aevum*) — qui évoque explicitement une période intermédiaire, une parenthèse, entre ces deux époques brillantes que furent l'Antiquité et la Renaissance — a elle-même été forgée par les Humanistes de la Renaissance. Ce sont eux, en effet, qui, convaincus d'avoir quitté cette période intermédiaire pour vivre dans une autre, ont appliqué rétrospectivement (*) cette étiquette condescendante à leurs devanciers.

(*) Il en résulte que nul ne savait, au moyen âge, qu'il vivait au moyen âge et que nul n'a dès lors eu conscience de vivre dans un âge... moyen ! Prendre conscience de ce fait, somme toute élémentaire, permet déjà d'aborder autrement cette période qu'il est, encore et toujours, convenu d'appeler le moyen âge.

Les Humanistes se considéraient en effet comme s'inscrivant dans la lignée non pas de leurs prédécesseurs médiévaux, mais dans celle des patriciens instruits de la Rome antique. Aussi établirent-ils la périodisation suivante : a) il y a le monde antique ; b) puis il y a leur propre époque que, de manière flatteuse, ils qualifieront eux-mêmes de « Renaissance », c.-à-d. d'âge du « nouveau » ; c) enfin entre les deux, il y a cet âge « moyen », cet « entre-acte », qui, loin de pouvoir être qualifié en lui-même et pour lui-même, ne peut se définir que par sa position chronologique entre l'Antiquité et la Renaissance.

Il apparaît donc que le terme « moyen âge » — comme bien d'autres étiquettes historiques commodes, mais lourdes de sous-entendus (« Réforme », « Siècles obscurs », « Lumières »...) — a été forgé non pas pour désigner, mais pour *juger* une époque ; en l'occurrence, pour dénigrer la culture médiévale et valoriser celle de l'Antiquité.

Succès d'une appellation inadéquate

Ce terme est donc tout sauf adéquat pour désigner de façon objective et impartiale cette période historique. Aussi pourrait-on s'étonner qu'il ait néanmoins réussi à s'imposer. Plusieurs facteurs peuvent être avancés pour tenter d'expliquer son succès.

1. La littérature classique latine, valorisée par les Humanistes, est restée, jusqu'au XX^e siècle, la culture de référence de l'élite, comme si les Grecs et les Romains de l'Antiquité étaient demeurés plus proches de nous, les modernes et les contemporains, que les « excentriques » de la période médiévale. C'est d'ailleurs bien ce que révèle cette appellation de « Renaissance » : les Humanistes se retrouvent dans les Anciens, qui relèvent, pour eux, du Même, par-delà ces hommes du moyen âge, qui incarnent, toujours pour eux, l'Autre.
2. Cette approche qualitative des trois périodes concernées a été partagée par les réformateurs protestants qui, eux aussi, ont porté un jugement semblable sur l'Antiquité et le moyen âge, mais pour des raisons qui leur sont propres. En effet, ils ont valorisé l'Antiquité — conçue cette fois non comme l'apogée de la littérature latine classique, mais comme l'heureux temps de l'Église primitive — au détriment du moyen âge — caractérisé, selon eux, par la tyrannie des papes, des évêques et des moines (qui se sont montrés orgueilleux et intrigants) et de toutes leurs superstitions et dévotions stupides (vénération des reliques, croyance au Purgatoire, prières pour les morts...).
3. Pour les historiens adeptes d'une approche de l'histoire en termes de « ruptures » et de « révolutions », cette appellation reste intéressante dans la mesure où elle permet de mieux faire ressortir l'importance de la cassure provoquée par cette Renaissance marquée non seule-

ment par le renouveau des arts et des lettres et par la réforme religieuse, mais encore par l'invention de l'imprimerie et de la poudre à canon et même par la découverte d'un Nouveau Monde.

4. Pour les historiens anticléricaux, il n'est pas déplaisant de faire remarquer que la période de l'histoire durant laquelle le rôle de l'Église a été le plus marquant n'a été, somme toute, qu'une triste parenthèse.

Inventée par les Humanistes, conforme à la vision des réformateurs protestants, pertinente pour les historiens adeptes de l'existence de révolutions, attrayante pour les anticléricaux, cette appellation, certes inadéquate, continue donc à contenter bien des publics.

C. La vision commune du « Siècle des Lumières »

Si, au XVII^e siècle notamment, certains érudits, tel le bénédictin français Jean Mabillon (1632-1707), purent éprouver quelque sympathie pour certains aspects du moyen âge, il n'en demeure pas moins que, dans l'ensemble, c'est une attitude de désintérêt et de mépris envers cette période qui domine, surtout auprès des penseurs rationalistes du Siècle des Lumières (XVIII^e siècle). Pour ceux-ci en effet, le moyen âge se réduit à un monde :

1. *barbare*, comme en témoigne la connotation négative longtemps attribuée à l'adjectif « gothique » (*).

(*) Les Goths, qui avaient perpétré le sac de Rome en 410, symbolisaient tout ce qui n'était ni romain ni classique, mais brutal et ignare. Aussi l'adjectif « gothique » fut-il utilisé, de la Renaissance au XIX^e siècle des Romantiques, pour signifier la barbarie du moyen âge. Étaient donc qualifiées de « gothique », non seulement l'architecture grossière et sans goût de l'âge gothique, mais également la sculpture, l'écriture des manuscrits médiévaux et jusqu'à l'organisation de la société médiévale qui sera qualifiée de « gouvernement gothique ». C'est seulement durant la période romantique que cet adjectif perdit sa connotation péjorative et vit son emploi se préciser : au lieu de désigner, de manière indifférenciée, tout ce qui est barbare et médiéval, il se mit à caractériser spécifiquement le style de l'arc ogival, apparu au XII^e siècle, par opposition à l'arc en plein cintre constitutif, lui, de l'art roman.

2. *anarchique*, puisque l'Europe s'y trouve partagée en un nombre infini de tyrans minuscules.
3. *fanatique*, comme le révèlent ces croisades qui ont conduit des chrétiens à exterminer d'autres chrétiens, en l'occurrence les chrétiens grecs de Byzance.
4. *clérical* et donc *ignorant* et *superstitieux*, puisque l'esprit s'y trouve asservi à l'Église et à Aristote. Tel était, particulièrement, le jugement de Voltaire (1694-1778) (*), mais aussi de Condorcet (1743-1794) (**).

(*) « [...] dans toutes les disputes qui ont animé les chrétiens les uns contre les autres depuis la naissance de l'Église, Rome s'est toujours décidée pour l'opinion qui soumettait le plus l'esprit humain, et qui anéantissait le plus le raisonnement [...] » (1) ; « La théologie scolastique, fille bâtarde de la philosophie d'Aristote, mal traduite et méconnue, fit plus de tort à la raison et aux bonnes études que n'en avaient fait les Huns et les Vandales. » (2).

(**) Alors que l'idée d'un développement continu et progressif de la pensée humaine s'affirme dans *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet, tout en faisant remonter l'origine de la philosophie aux Grecs, néglige entièrement la pensée chrétienne considérée comme étrangère, sinon hostile, à la pensée philosophique : « [Le christianisme] craignait cet esprit d'examen et de doute, cette confiance en sa propre raison, fléau de toutes les croyances religieuses. La lumière des sciences naturelles lui était même odieuse et suspecte ; car elles sont très dangereuses pour le succès des miracles ; et il n'y a point de religion qui ne force ses sectateurs à dévorer quelques absurdités physiques. Ainsi le triomphe du christianisme fut le signal de l'entière décadence et des sciences et de la philosophie » (3).

D. Le « saut au-dessus du moyen âge » des histoires de la philosophie

Pour les philosophes, le moyen âge était donc synonyme de stagnation, puisque l'intelligence s'y était trouvée asservie à l'Église et à l'œuvre du Stagirite. Aussi, comme il ne s'était rien passé d'intéressant entre le philosophe grec Plotin (v. 205 – 270) et Descartes, les historiens de la philosophie avaient, eux aussi, pris l'habitude de pratiquer ce que les Allemands ont appelé un « saut au-dessus du moyen âge » (« *Der Sprung über das Mittelalter* »).

Dans un *Précis d'histoire de la philosophie* publié en 1897 par le philosophe français Auguste Penjon (1843-1919), un tel saut était encore couramment pratiqué :

« Si la philosophie est, comme nous l'avons définie, une libre recherche, nous pouvons dire qu'il y a, depuis l'édit de Justinien (529) jusqu'à la Renaissance au XV^e siècle, une sorte d'entre'acte pendant lequel il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie » (4).

Bibliographie : *Le monde médiéval* / dir. R. BARTLETT, pp. 9-28.

3. La redécouverte du moyen âge

A. Introduction

À la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, un retournement soudain de situation suscite un regain d'intérêt pour le moyen âge qui bénéficie dès

-
1. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. XLV.
 2. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. LXXXII.
 3. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* / édit. O. H. Prior, p. 84 [5^e période].
 4. Cité d'après F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, p. 42.

lors d'une image positive, celle-là même qui est encore aujourd'hui la nôtre. Ce renversement total d'attitude — qui se marque, d'une certaine façon, jusque dans l'œuvre d'Auguste Comte (*) — est le résultat de divers facteurs, dont principalement : le mouvement romantique, la philosophie éclectique de Victor Cousin et le retour à saint Thomas d'Aquin prôné par le pape Léon XIII.

(*) Dans sa loi des trois états⁽⁵⁾, Comte souligne, à sa façon, le rôle éminent joué par le moyen âge, puisque celui-ci fit progresser la pensée en la faisant passer de l'état théologique à l'état positif.

B. Le romantisme

Vaste phénomène européen caractéristique de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, le romantisme, qui touche aussi bien l'histoire et la philosophie que la littérature et l'art, exprime une réaction contre le rationalisme, le formalisme et le classicisme du Siècle des Lumières. À la place de l'analyse et de la raison, les Romantiques souhaitent valoriser l'émotion et le mystère, la passion et la spontanéité, la simplicité et le naturel, les traditions régionales et le parler populaire... Ils veulent également goûter aux joies du dépaysement par la découverte d'autres sociétés et d'autres mentalités...

Ces attentes les conduiront à se tourner vers le moyen âge qui, pour eux du moins (c'est « leur » vision), incarne toutes ces valeurs, tout comme leur curiosité les amènera également à étudier des formes de pensées, telles l'alchimie et la mystique, auparavant négligées. Forts de cette sympathie pour la civilisation médiévale, ils vont non seulement étudier le moyen âge, mais surtout s'attacher à faire revivre, dans l'architecture, l'art et la littérature, ses thèmes et jusqu'à son esthétique.

Bibliographie : L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, pp. 262-268 [chap. VI, § 34].

Dans l'architecture

En témoignage principalement ce qu'il est convenu d'appeler la « renaissance gothique » ou plus simplement le néo-gothique, soit cette multitude de constructions pseudo-médiévales restaurées ou édifiées aux XIX^e et XX^e siècles et qui témoignent du regain d'intérêt pour cette architecture gothique jusque-là décriée. C'est, par exemple, l'achèvement, dans le plus pur style gothique, de la cathédrale de Cologne (1824-1880) ; la restauration, par l'architecte français Viollet-le-Duc (1814-1879), de la ville fortifiée de Carcassonne et de son double circuit de murailles ; ou encore l'édification, dans un style néo-gothique, du Parlement de Londres (1836-1860).

5. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1.

Dans la peinture

Dans la peinture, cette sensibilité pour l'art gothique se manifeste par exemple dans *La cathédrale* (c. 1818), cette œuvre du grand peintre romantique allemand Caspar David Friedrich (1774-1840) qui représente une cathédrale gothique purement imaginaire, ou dans sa toile intitulée *Le tombeau de Hutten* (c. 1823), qui allie romantisme et ruines gothiques. Elle se retrouve également dans la *Cathédrale gothique au bord de l'eau* (après 1813), toile de l'architecte, peintre et écrivain allemand Karl Friedrich Schinkel (1781-1841).

Dans la littérature

Dans la littérature enfin, le mouvement romantique, invente, pour ainsi dire, ce genre qu'est le roman historique en faisant revivre un monde de chevaliers et de gracieuses demoiselles, en même temps qu'il part, fidèle au nationalisme qui le caractérise aussi, à la recherche de cette voix du peuple et de la nation qui s'exprime non seulement dans la poésie des troubadours, mais aussi dans ces épopées « nationales » que sont *La Chanson de Roland* pour les Français, la *Chanson des Nibelungen* pour les Allemands ou la *Divine comédie* pour les Italiens.

C. La philosophie éclectique de Victor Cousin

Pour le philosophe français Victor Cousin (1792-1867) qui, selon Émile Bréhier (1876-1952), « a dirigé, dominé, écrasé la première moitié du XIX^e siècle » ⁽⁶⁾ et ce d'autant plus facilement qu'il fut aussi ministre de l'Instruction publique ⁽⁷⁾, tout système philosophique comporte des éléments valables qui peuvent être repris dans le cadre d'un nouveau système philosophique. Aucune doctrine élaborée par l'esprit humain au cours des temps, même si elle fut bientôt abandonnée par celui-ci, ne doit donc être négligée, car se serait passer à côté de quelques vérités encore bonnes à prendre. À l'école qu'il a fondée sur ce principe, Cousin a donné, en 1817, le nom d'*éclectisme* (*), puisqu'il s'agit bien d'établir un traité de paix entre tous les systèmes afin de pouvoir retenir de chacun d'entre eux ce qu'ils ont de plus précieux.

Malgré les ambiguïtés importantes de cette philosophie éclectique qui a pu apparaître parfois comme *synchrétique* (**), la philosophie de Cousin a eu au moins pour effet bénéfique, du point de vue qui est ici le nôtre, d'inviter les chercheurs à ne pas négliger les doctrines élaborées durant le moyen âge, contribuant ainsi à développer, en France, l'étude des penseurs scolastiques.

6. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, vol. 3, p. 425.

7. Après avoir été professeur (dès 1814) puis directeur de l'École normale, Victor Cousin termina comme ministre de l'Instruction publique dans le cabinet Thiers en 1840, ce qui l'aida à imposer sa doctrine.

(*) ÉCLECTISME. — « Réunion de thèses conciliables empruntées à différents systèmes de philosophie, et qui sont juxtaposées, en négligeant purement et simplement les parties non conciliables de ces systèmes »⁽⁸⁾. On pourra aussi apprécier la définition de Charles Baudelaire (1821-1867) : « Un éclectique est un navire qui voudrait marcher avec quatre vents ».

(**) SYNCRÉTISME. — « Terme toujours pris en un sens péjoratif : réunion factice d'idées ou de thèses d'origine disparate, et qui ne paraissent compatibles que parce qu'elles ne sont pas clairement conçues »⁽⁹⁾.

D. Le retour à Thomas d'Aquin

Dès le début du XIX^e siècle, un retour vers la philosophie scolastique et plus particulièrement vers le thomisme s'amorce au séminaire de Plaisance en Italie. Ce renouveau, auquel le pape Pie IX (1792-1878) était favorable, prit son essor véritable avec son successeur, le pape Léon XIII (1810-1903), qui, dès le 4 août 1879, recommanda un retour à l'étude de Thomas d'Aquin dans son encyclique *Æterni Patris*. Pour concrétiser ce projet, il demanda, le 18 janvier 1888, que soit préparée une édition critique des œuvres de l'Aquinate, créa une Académie de Saint-Thomas le 8 mai 1880, et envoya, le 25 décembre de la même année, un bref pontifical à l'Archevêque de Malines pour demander que soit créée une chaire spéciale de philosophie de saint Thomas à l'Université de Louvain. Grâce à l'action du chanoine Désiré Mercier (1851-1926), cette dernière demande aboutira à la fondation, en 1889, de l'Institut supérieur de philosophie qui rayonna par le biais de la *Revue néo-scolastique* publiée dès 1894.

Bibliographie : L. DE RAEYMAEKER, *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*.

4. La redécouverte problématique d'un problème

A. Une philosophie autonome ?

Des rapports à nouer entre sagesse païenne et sagesse chrétienne

Suite au mouvement romantique, à l'éclectisme de Victor Cousin et au retour à l'Aquinate préconisé par Rome, la pensée philosophique redécouvre donc le moyen âge. Or, redécouvrir le moyen âge, c'est redécouvrir un problème : celui qui s'est posé avec force aux Pères de l'Église et qui n'a cessé de solliciter les efforts de la Chrétienté jusqu'à l'Aquinate, à savoir celui des rapports entre sagesse païenne et sagesse chrétienne, entre la philosophie d'origine grecque et le savoir révélé.

En effet, pour le dire très rapidement, l'Église se trouve face à un savoir profane qui diverge sur de nombreux points de ses enseignements. Faut-

8. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 258, sens A.

9. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 1087-1088.

il le rejeter ou faut-il s'attacher à le concilier avec le savoir révélé ? Finalement, cette seconde attitude triomphera et la Chrétienté médiévale entamera un gigantesque travail de reprise et de reformulation de la culture antique visant à l'harmoniser avec la foi chrétienne.

La question des historiens de la philosophie du XIX^e siècle

En redécouvrant cette situation problématique et la solution qui y fut apportée, les historiens de la philosophie du XIX^e siècle n'ont pas manqué de se poser la question suivante : cet effort synthétique a-t-il respecté l'autonomie de la démarche philosophique ou bien cette dernière a-t-elle été asservie à la théologie, comme l'affirmaient Voltaire et Condorcet ? Autrement dit, y a-t-il eu place, durant le moyen âge, pour une réflexion philosophique véritable et donc indépendante de tout recours à des arguments de foi ?

À cette importante question relative au statut et à l'existence d'une philosophie en milieu chrétien, les historiens ont apporté, dès le début du renouveau des études médiévales, des solutions différentes selon qu'ils étaient croyants ou non. Nous pouvons ainsi distinguer une école rationaliste et une école catholique :

1. les *historiens rationalistes* ont répondu que la pensée philosophique étant tombée sous la dépendance de la théologie, il n'y avait pas eu de philosophie authentique durant le moyen âge. Parmi les historiens de cette tendance, nous rappellerons, entre autres, les noms de Jean-Barthélemy Hauréau (1812-1896) (*) et de François Picavet (1851-1921) (**).

(*) HAURÉAU. — Auteur *De la philosophie scolastique* (1850) et d'une grande *Histoire de la philosophie scolastique* (1872-1880), Hauréau estimait que la scolastique ne constituait pas une philosophie autonome, mais incarnait l'effort de la philosophie pour atteindre une telle autonomie. Pour lui, l'histoire de la scolastique est donc l'histoire de ce combat entre la raison et la foi, combat dont l'enjeu est la possibilité, pour la philosophie, de se constituer en discipline indépendante. Ainsi qu'il le dit clairement, la scolastique représente « le travail fervent des intelligences qui, trop longtemps asservies au joug d'un dogme révélé, s'efforcent de mériter et de conquérir leur émancipation » ⁽¹⁰⁾. Bref, « la scolastique, c'est la Révolution qui se prépare » ⁽¹¹⁾.

(**) PICALET. — Traducteur et spécialiste de Kant, son principal ouvrage, publié en 1905, s'intitule : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*.

2. En revanche, les historiens catholiques, tels le cardinal Franz Ehrle (1845-1934), Clemens Baeumker (1853-1924), Pierre Mandonnet

10. J.-B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 121.

11. J.-B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, p. 121.

(1858-1936) ou Maurice de Wulf (1867-1947), ont insisté sur la distinction qui, durant cette période, n'avait pas cessé de se maintenir entre philosophie et théologie [chap. I].

B. Une science autonome ?

Remarquons que, à l'instar des philosophes qui se demandaient si la chrétienté avait empêché ou non la réflexion philosophique, les historiens des sciences se posaient exactement la même question, mais pour leur propre discipline : l'Église médiévale avait-elle été une entrave ou au contraire une aide au développement des sciences [chap. I] ?

Dans le camp des historiens des sciences catholiques, nous mentionnons le physicien, historien et philosophe des sciences Pierre Duhem (1861-1916) qui, plus que tout autre, s'est attaché à faire reconnaître l'importance de la science médiévale par son monumental *Système du monde* (*).

(*) Pour illustrer ce débat, nous évoquerons la « passe d'armes » qui s'est tenue entre Gaston Milhaud (1858-1918) et Pierre Duhem. Alors que le premier proclamait, en 1904, que si l'imprimerie avait été inventée deux siècles plus tôt, elle aurait servi « à renforcer l'orthodoxie » et surtout « à propager, en dehors de la Somme de saint Thomas, et de quelques ouvrages de ce genre, les bulles d'excommunication et les décrets du Saint-Office » (12), le second pouvait répondre, en 1913 au terme de longues recherches historiques, qu'au contraire son invention aurait permis l'impression de travaux qui, « sur les ruines de la physique d'Aristote, posaient les fondations d'une mécanique dont les temps modernes sont justement fiers » (13).

II. CHRONOLOGIE SOMMAIRE DU MOYEN ÂGE

Tout en sachant que ces découpages ne sont que des indicateurs, le moyen âge se laisse diviser en quatre grandes périodes.

1. VI^e – X^e siècles

Lors des débuts, relativement obscurs, de la première période s'opère la pénétration du christianisme qu'inaugure le baptême de Clovis (v. 466 – 511) à Reims en 496. Après la dissolution de la royauté mérovingienne (en 687), se manifeste, sous la conduite des Carolingiens, un renouveau — dont l'importance est parfois exagérée — qu'incarnent les noms de Charlemagne, sacré empereur en 800, et ceux, sur le plan intellectuel, d'Alcuin (c. 730 – 804) et surtout de Jean Scot Érigène (v. 800 – v. 880). Après le traité de Verdun (843), le monde semble sombrer à nouveau dans l'anarchie, l'Église demeurant la seule garante de l'ordre et de l'unité

12. G. MILHAUD, *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, pp. 268-269.

13. P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, vol. 3, p. XIII.

et se démarquant de ce marasme par l'émergence du puissant foyer spirituel de Cluny (910).

2. XI^e – XII^e siècles

Cette époque de création voit la formation du régime féodal lequel s'imposera, pour des siècles, comme une organisation politique, sociale et économique stable et cohérente.

Du XI^e siècle, on rappellera qu'il débute par la mort (1003) de Gerbert d'Aurillac (v. 940 – 1003), devenu pape sous le nom de Silvestre II ; qu'il se termine par la prédication de la première croisade (1095) et qu'il est le siècle de saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109).

Quant au XII^e siècle, dominé par saint Bernard de Clairvaux (1090-1153) et Pierre Abélard (1079-1142), il est celui de l'expansion monastique, de la floraison des églises romanes, des premiers chroniqueurs — Geoffroi de Villehardouin (v. 1150 – v. 1213) —, des troubadours, des trouvères et des poètes — Chrétien de Troyes (v. 1135 – v. 1183), *Tristan et Iseut*, le *Roman de Renart* —, de l'école de Chartres et des premières synthèses scolastiques, avec le *Livre des sentences* de Pierre Lombard (v. 1100 – 1160).

3. XIII^e siècle

Tout ce renouveau du XII^e siècle conduit à l'apothéose de ce XIII^e siècle caractérisé par des noms aussi divers et aussi prestigieux que ceux de saint François d'Assise (1182-1226), de Saint Louis, alias Louis IX roi de France (1226-1270), de saint Thomas d'Aquin (1225-1274), de saint Bonaventure (1217-1274), ou de Dante Alighieri (1265-1321). Comme si cela ne suffisait pas, il est aussi celui des cathédrales, des universités et des sommes. Il est enfin celui de l'harmonie entre la pensée aristotélicienne et la pensée chrétienne, entre la raison et la foi, qui a dès lors réalisé, à l'image des cathédrales de pierre alors édifiées, cette cathédrale intellectuelle qui devait abriter toute la Chrétienté.

4. XIV^e siècle

Le XIV^e siècle, lui, semble bien différent. Au niveau philosophique, la *via antiqua* cède la place à la *via moderna*, soit à ce nominalisme, déjà esquissé au XI^e siècle par Roscelin de Compiègne (v. 1050 – v. 1125), qui se trouve affirmé par Jean Duns Scot (v. 1265 – 1308) et Pierre d'Auriol (v. 1280 – 1322), avant d'être systématisé par Guillaume d'Ockham (v. 1285 – 1347). Mais cette dislocation de la cathédrale intellectuelle du XIII^e siècle laissera leur place à des œuvres d'une grande beauté mystique, de Ruysbroek l'Admirable (1293-1381) à l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Au niveau social et politique, la transformation n'est pas moins profonde : dissensions au sein de l'Église avec les papes d'Avignon (1305-1378) et le Grand Schisme d'Occident (1378-1417), confrontation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, substitution d'une société nouvelle, bourgeoise, à l'ancien régime féodal... autant d'éléments qui mettent fin non seulement au moyen âge, mais encore à l'unité réalisée d'un monde occidental chrétien.

III. LA TRANSMISSION DU SAVOIR ANTIQUE

1. Introduction

La transmission du savoir grec au monde occidental se fit, au moyen âge, par l'intermédiaire du monde arabe et islamique, avant que, à la Renaissance, l'Occident puisse accéder directement à la pensée antique. C'est donc par l'intermédiaire de ce canal que le moyen âge latin a connu la majeure partie de la science et de la philosophie de l'Antiquité, puisque les traductions latines établies directement à partir du grec n'apparaîtront régulièrement qu'à la Renaissance.

Ce mouvement de transmission, qui apporta la pensée grecque au monde islamique, puis celle du monde islamique au moyen âge latin, se fit en deux phases distinctes, dont la fin de la première coïncide, grosso modo, avec le début de la seconde :

1. de la fin du VIII^e siècle à la fin du IX^e siècle, la science et, dans une moindre mesure, la philosophie grecques furent traduites en arabe ;
2. du X^e au XIII^e siècle, les ouvrages scientifiques et philosophiques arabes furent traduits en latin.

La première phase se réalisa en Orient, notamment à Bagdad, tandis que c'est en Occident — plus précisément en Espagne et, accessoirement, en Sicile — que s'accomplit la seconde. Les traducteurs du moyen âge latin ont donc négligé les œuvres littéraires arabes au profit des sciences exactes (47 % des œuvres traduites), de la philosophie (21 %) et de la médecine (20 %), tout comme les traducteurs du moyen âge islamique avaient eux-mêmes ignoré les œuvres de la littérature grecque.

2. Le mouvement de traduction du savoir grec en arabe

C'est donc en moins de cent ans, entre la fin du VIII^e siècle et la fin du IX^e siècle, que la littérature scientifique et philosophique grecque est non seulement devenue disponible en langue arabe, mais a également été assimilée par les savants islamiques qui, sur ces fondations, commencèrent déjà à bâtir des œuvres originales.

A. Les lieux

C'est l'Iraq, conquis par les Arabes en 638 et coïncidant avec la basse Mésopotamie, qui connût l'activité intellectuelle la plus intense dans ces nouveaux centres intellectuels que furent Bagdad, Bassora et Kufa. Parmi ceux-ci, Bagdad se distingue plus particulièrement avec sa Maison de la Sagesse, une académie de traduction fondée en 830 par le calife al-Ma'mūn (v. 786 – 833). À cette occasion, les traducteurs les plus qualifiés de l'époque furent engagés en nombre (nous avons conservé le nom de plus de cent d'entre eux) pour assurer des traductions fiables, avec l'aide non seulement de copistes et de secrétaires, mais également d'une riche bibliothèque.

B. La qualité des traductions

Méthode de traduction utilisée

Au sein de cette Maison de la Sagesse furent élaborées, notamment par Hunain Ibn Ishāq (809-877), les méthodes qui devaient régir ce travail de traduction. Par leur rigueur, leur exigence et leur précision, elles sont presque identiques aux nôtres. En effet, Hunain Ibn Ishāq insistait pour obtenir la meilleure copie d'un manuscrit et s'attachait, avant de traduire un texte grec, de le vérifier, voire de le reconstituer en comparant au moins trois copies différentes de celui-ci. Ces exigences, conformes à nos méthodes modernes, ont assuré à ses traductions un très haut niveau de qualité scientifique.

Multiplicité des traductions

Ce qui augmentait encore la qualité de ce travail de traduction, c'est que, dans de nombreux cas, la traduction d'un texte était exécutée plusieurs fois jusqu'à ce que le niveau scientifique désiré soit atteint.

EXEMPLES. — La *Materia medica* (*Sur la Matière médicale*) du médecin grec Dioscoride (I^{er} siècle) [illus. n°1], qui contient la description et la classification de plusieurs centaines de plantes médicinales, fut ainsi traduite une première fois à Bagdad, au IX^e siècle, avant de l'être une deuxième fois à Cordoue, au XII^e siècle. De même, l'ouvrage sans conteste le plus célèbre du mathématicien, astronome et géographe Claude Ptolémée (v. 90 – v. 168), à savoir l'*Almageste* — dont le titre, à lui seul, symbolise cette jonction des sciences grecque et arabe, puisqu'il est le résultat de la combinaison de l'article défini arabe « *al* » avec l'adjectif grec « *megiste* », à savoir « grande » — fut traduit au moins quatre fois en arabe, tout comme les célèbres *Éléments* du mathématicien grec Euclide (III^e s. acn).

C. Les difficultés du travail de traduction

Et s'il fallait ainsi faire preuve d'une méthodologie rigoureuse, voire même reprendre certaines traductions, c'est parce que les difficultés auxquelles les traducteurs arabes furent confrontés n'étaient pas anodines.

Elles peuvent être regroupées en deux grandes catégories : les difficultés linguistiques et les difficultés scientifiques.

Difficultés linguistiques

Les premières tiennent au fait que les traducteurs se trouvaient constamment confronté à des problèmes philologiques (c.-à-d. liés à la structure de la langue) et lexicographiques (c.-à-d. liés au vocabulaire disponible) engendrés par la rencontre entre une langue grecque, qui, fort sophistiquée, possédait déjà une longue tradition philosophique et scientifique, et une langue arabe, qui, au contraire, se trouvait confrontée, de façon brutale, à une terminologie philosophique et scientifique qui lui était totalement étrangère et qui provenait d'horizons divers.

Les traducteurs arabes durent donc non seulement trouver des équivalences dans leur propre langue, mais encore s'efforcer d'intégrer ces nouvelles propositions au sein d'une doctrine qui se devait de rester malgré tout cohérente.

Difficultés scientifiques

La deuxième catégorie de difficultés à laquelle les traducteurs durent faire face consista à identifier certaines substances qui leur étaient jusqu'alors complètement inconnues. Pour ce faire, il ne s'agissait plus seulement de mener des recherches linguistiques ou lexicographiques, mais bien de se rendre « sur le terrain », afin d'identifier telle ou telle plante, telle ou telle substance animale ou minérale.

EXEMPLE. — Lors de son travail de traduction de la *Materia medica* de Dioscoride, il fut parfois impossible à Hunain Ibn Ishāq de déterminer si le terme à traduire désignait une plante, un animal ou un minéral !

D. Conclusion

Une des conséquences importantes de ce mouvement de traduction fut de permettre la conservation de l'héritage intellectuel grec qui, sans cela, se serait certainement perdu dans l'écroulement du monde antique. Ce travail de traduction fut à ce point exhaustif que de nombreux traités scientifiques grecs, aujourd'hui perdus dans leur version originale, n'existent plus qu'en traduction arabe.

3. Le mouvement de traduction du savoir grec et arabe en latin

A. En Espagne

Un contexte particulièrement favorable

C'est en raison de ses conditions culturelles (présence d'une culture arabe brillante et vigoureuse, bagage linguistique de la population mozarabe, existence d'une communauté juive...) exceptionnellement favorables que l'Espagne a été le centre privilégié de la transmission des connaissances scientifiques arabes vers l'Occident latin. Ces conditions étaient à ce point favorables qu'elles attirèrent en Espagne de nombreux traducteurs d'origine étrangère.

Une ville et un traducteur : Tolède et Gérard de Crémone

Suite au véritable mouvement de traduction fondé par l'archevêque de Tolède et à la tête duquel se trouvait Dominique Gundisalvi (v. 1100 – p. 1181), cette ville [illus. n°2] s'impose, au XII^e siècle, comme le centre le plus important de traduction, pour culminer, aussi bien au niveau de la quantité (*) que de la qualité, avec Gérard de Crémone (v. 1114 – 1187), dont l'activité domine toute la deuxième moitié du XII^e siècle. Cette activité intense se poursuit sans interruption jusqu'au règne d'Alphonse X El Sabio (1221-1284), au XIII^e siècle, qui patronna personnellement ce mouvement de transmission du savoir en latin et en castillan, supervisa personnellement certaines traductions et rédigea même des préfaces pour plusieurs ouvrages. Tolède n'exerça pour autant aucun monopole et des traducteurs de renom purent exercer leurs activités en d'autres lieux de l'Espagne.

(*) Après sa mort, ses élèves dressèrent la liste des ouvrages traduits par ses soins. Elle comprend 71 titres de traités philosophiques et scientifiques, mais nous savons aujourd'hui qu'elle est encore en deçà de la réalité !

B. En Sicile

Un protecteur : Frédéric II de Hohenstaufen

Alors que ce grand mouvement de traduction s'affaiblit progressivement à partir de la fin du XIII^e siècle, en Sicile cependant, il se poursuit au-delà de cette date grâce, d'une part, à sa population cosmopolite et, d'autre part, au roi Frédéric II de Hohenstaufen (1194-1250) et à son fils et successeur Manfred, qui patronnèrent les activités visant à transmettre la tradition scientifique du moyen âge islamique à l'Occident latin. Dans ce but, Frédéric II invita à sa cour des savants d'expression arabe en leur accordant protection et hospitalité et adressa aux philosophes et aux hommes de science arabes, à travers la Syrie, l'Égypte, l'Irak, le Yémen et

l'Espagne, une série d'enquêtes (les *Questions siciliennes*) pour bénéficier de leurs réponses.

Illus. n°3. — Très cultivé, parlant plusieurs langues, fondant la première université d'état en 1224 à Naples, l'empereur Frédéric II est ici représenté en compagnie d'un faucon, car il rédigea lui-même un célèbre manuel consacré à la chasse au faucon.

Michel Scot

Bien que Michel Scot (v. 1175 – 1236), originaire d'Écosse, exerça dans un premier temps ses activités de traducteur à Tolède, son nom reste particulièrement attaché au mouvement intellectuel de la Sicile dès lors qu'il rejoignit la cour de Frédéric II et devint son astrologue, tout en continuant ses traductions d'Aristote et d'Averroès ainsi que ses propres publications, par exemple son *Commentaire sur le Traité de la sphère* de Jean de Sacrobosco (v. 1185 – v. 1255).

C. Conclusion

L'impact de cet apport massif d'écrits arabes dans la littérature latine fut considérable. De l'Espagne, ces connaissances ont gagné le sud de la France pour pénétrer dans les centres intellectuels de Toulouse, de Montpellier et de Marseille, où elles ont influé sur le développement de la médecine, de l'astronomie et des mathématiques.

C'est également par l'intermédiaire de ces textes arabes que des éléments du legs intellectuel extrême oriental, notamment indien et chinois, sont entrés dans la tradition scientifique occidentale. C'est en particulier le cas des chiffres dits arabes, bien qu'ils soient d'origine indienne.

Bibliographie : A. Y. al-HASSAN, *L'Islam et la science* ; P. BENOIT et Fr. MICHEAU, *L'intermédiaire arabe ?* ; A. DJEBBAR, *Une histoire de la science arabe* ; S. H. NASR, *Islamic Science : An Illustrated Study* ; *Histoire des sciences arabes*.

IV. LA « BIBLIOTHÈQUE » DU PHILOSOPHE DU MOYEN ÂGE LATIN

1. Introduction

Fort de ce mouvement de traduction, quel peut être le contenu de la bibliothèque d'un philosophe du moyen âge latin ? Pour tenter de répondre à cette question, relevons ce qu'un tel homme est susceptible d'avoir hérité du corpus philosophique grec, romain, arabe et juif.

2. Le corpus philosophique grec

Platon

Le moyen âge occidental a pratiquement tout ignoré de Platon, si ce n'est un fragment important du *Timée* (soit 17a-53c, alors que l'œuvre se termine en 92c), traduit et commenté vers les années 321 par le chrétien et néo-platonicien Calcidius (IV^e s.), fragment qui s'impose comme le grand texte platonicien médiéval. Si le *Ménon* et le *Phédon* ont été traduits au milieu du XII^e siècle, leur influence est cependant restée marginale. Quant au commentaire du néo-platonicien Proclus (v. 412 – v. 485) sur le *Parménide*, sa traduction latine (v. 1280) par celui qui fut par excellence le traducteur de tout le moyen âge latin, à savoir Guillaume de Moerbeke (v. 1225 – 1286), n'a guère été utilisée avant 1350 et, surtout, avant Nicolas de Cuse (1401-1464).

Aristote

Jusque dans les années 1150, les médiévaux ne connaissent qu'une infime partie de l'œuvre logique d'Aristote, partie qui constitue la *logica vetus*. C'est seulement au début du XIII^e siècle que l'ensemble de l'œuvre du Stagirite est en circulation : non seulement le reste de l'*Organon*, qui fondera ce qu'on appelle la *logica nova*, mais également ses *libri naturales*, soit la *Physica*, le *De Cælo*, le *De Anima* et la *Metaphysica*.

À cette réception somme toute tardive du *corpus* aristotélicien viennent encore s'ajouter bien des facteurs qui augmentent la difficulté de sa compréhension :

1. la multiplicité des traductions conduit à une coexistence de différentes versions, plus ou moins complètes, plus ou moins discordantes, mais en tout cas fort éloignées de l'Aristote que la philologie moderne a reconstitué pour nous.

EXEMPLE. — Sur les cinq versions successives de la *Métaphysique* qui circulent jusqu'à la seconde moitié du XIII^e siècle, seule la dernière, due à Guillaume de Moerbeke, correspond, quant au contenu des livres et des chapitres, à l'œuvre que nous lisons aujourd'hui.

2. une masse abondante d'écrits apocryphes (*) ou pseudépigraphes (*) vient brouiller la physionomie et l'intelligence de l'œuvre aristotélicienne.

(*) Un écrit est dit *apocryphe* (« tenu caché ») si son authenticité n'est pas établie et *pseudépigraphé* (« qui porte faussement le titre de ») si son titre ou le nom de son auteur est faux.

EXEMPLES. — À titre d'exemples, signalons le *De Mundo* (à ne pas confondre avec le *De Cælo*), traduit du grec par Nicolas de Sicile († 1279), et le célèbre *Liber de causis*, traduit en latin par Gérard de Crémone (v. 1114 – 1187), le plus prolifique de tous les traducteurs médiévaux, livre qui fut continuellement attribué à Aristote jusqu'aux XIV^e et XV^e siècles et considéré comme l'expression ultime de sa *Métaphysique*, alors qu'il s'agit « seulement »

d'une compilation, malencontreusement attribuée par les Arabes au Stagirite, des *Éléments de théologie* de Proclus (v. 412 – v. 485).

Il y a donc, dans la littérature philosophique qui était à la disposition des médiévaux, aussi bien un grave déficit qu'un encombrant excédent, de sorte que l'*Aristoteles latinus* n'est pas « chimiquement pur » : c'est un Aristote tout à la fois appauvri, injustement enrichi et enfin transformé par les commentateurs arabes.

L'hermétisme

L'hermétisme est assez bien représenté. Les deux textes les plus fréquemment mentionnés sont l'*Asclepius*, soit la traduction latine d'un original grec, aujourd'hui perdu, s'intitulant *Discours parfait*, et le *Liber viginti quattuor philosophorum* (*Le livre des vingt-quatre philosophes*), apocryphe arabe peut-être rédigé au XII^e siècle, mais qui passait pour être le fait d'Hermès Trismégiste, et qui est connu pour porter la première formulation de la célèbre définition de Dieu : « une sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part ».

Le néo-platonisme

En tant que corps de doctrine autonome, le néo-platonisme est reçu tardivement, soit pas avant les traductions latines de Proclus (v. 412 – v. 485) par Guillaume de Moerbeke (v. 1225 – 1286). Quant au néo-platonisme chrétien, il domine par l'intermédiaire de saint Augustin (354-430), de Boèce (480-524) et de Denys l'Aréopagite (v. 450 – v. 535).

3. Le corpus philosophique romain

Martianus Capella

De l'antiquité romaine, le moyen âge hérite une littérature didactique, consacrée essentiellement aux arts libéraux (*), qui a partiellement survécu grâce à l'écrivain latin Martianus Capella (v. 380 – v. 460), dont les *Noces de Mercure et de Philologie* (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*), qui se basent sur une matière largement empruntée à l'encyclopédiste romain Varron (116-27 acn) et au naturaliste romain Pline l'Ancien (23-79), connurent un succès important jusqu'au XII^e siècle.

(*) À savoir le *trivium* (grammaire, logique, rhétorique) et le *quadrivium* (arithmétique, musique, géométrie, astronomie).

Cassiodore et Isidore de Séville

Cette didactique romaine fut christianisée au sein des *Institutions des lectures divines et séculières* (*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*) du compilateur Cassiodore (v. 485 – v. 585) — qui constituent une somme des sciences sacrées et des arts libéraux visant leur intégration — et des célèbres *Étymologies* (*Etymologiae*) de saint Isidore de Séville

(v. 560 – 636) — qui forment tout à la fois une vaste (20 livres) encyclopédie du savoir de l'époque et un dictionnaire attentif à l'histoire et à la généalogie des mots. Très lues durant tout le moyen âge, ces *Étymologies* serviront de modèle, jusqu'au XIII^e siècle, à l'abondante littérature encyclopédique médiévale qu'incarnent, par exemple, les 22 livres du *De Universo* de ce grand maître spirituel de la renaissance carolingienne qu'était le savant bénédictin et prélat allemand Raban Maur (v. 780 – 856), le *De naturis rerum* (*Traité sur les natures des choses*) d'Alexandre Neckham (1157-1220), le *De proprietatibus rerum* (*Livre des propriétés des choses*) de Barthélemy l'Anglais (v. 1190 – v. 1260), le gigantesque *Speculum maius* (*Miroir majeur*) de Vincent de Beauvais (v. 1190 – 1264), ou encore le *De natura rerum* (*Traité sur la nature des choses*) de Thomas de Cantimpré (v. 1201 – v. 1270).

4. Le corpus philosophique arabe

Selon Alain de Libera, « la philosophie médiévale latine doit probablement autant à la pensée arabe et juive qu'à la pensée grecque et romaine », car « jusqu'au XIII^e siècle, les progrès de la philosophie occidentale [ont été] rythmés par l'acquisition et l'assimilation des matériaux, des thèmes et des doctrines venus d'Orient » ⁽¹⁴⁾.

al-Fārābī

Véritable initiateur de la philosophie dans le monde musulman, qualifié de « second maître » après Aristote selon la tradition arabe, al-Fārābī (870-951) est le premier philosophe arabo-islamique qui ait exercé une influence notable sur le moyen âge latin, bien que celui-ci n'ait connu, en traduction latine, qu'une petite partie de son œuvre, à savoir quatre ouvrages sur une centaine.

Ibn Sīnā, alias Avicenne

Représentant par excellence de la pensée arabe orientale, médecin, homme politique et philosophe d'exception (le plus grand depuis Plotin si l'on excepte saint Augustin et Boèce), Ibn Sīnā (980-1037), plus connu sous le nom d'Avicenne, fut l'une des sources les plus importantes de la pensée médiévale latine. En effet, son œuvre philosophique a pénétré en Occident avant même que celle du Stagirite n'y soit connue en totalité. C'est donc par l'intermédiaire de son *Livre de la guérison* (*Kitāb al-Shifā'*), une vaste somme consacrée à la logique, à la philosophie naturelle, aux mathématiques et à la métaphysique, que l'Occident fut initié, vers 1150, à la philosophie, non point par des commentaires littéraux d'Aristote, mais par des réflexions personnelles certes suscitées par le Stagirite, mais d'inspiration néo-platonicienne.

14. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 16.

Al-Ghazālī

Appelé Algazel par les Latins, surnommé de manière plus révélatrice « la preuve de l’Islam » par ses coreligionnaires, al-Ghazālī (1058-1111) fut, dans le monde occidental, l’objet d’un quiproquo dû à une traduction partielle de son œuvre ou, pour le dire autrement, à un hasard de transmission.

L’original arabe de son œuvre comprenait en effet deux parties. Dans la première, *Les intentions des philosophes (Maqāsīd al-Falāsifa)*, Algazel procédait à un exposé des doctrines des philosophes, essentiellement de celles d’Avicenne d’ailleurs, alors que dans la seconde, intitulée cette fois *L’incohérence des philosophes (Tahāfut al-Falāsifa)*, il réfutait les thèses philosophiques qui se trouvaient incompatibles avec les enseignements du Coran. Théologien plus que philosophe et mystique plus que théologien, Algazel considérait effectivement que la philosophie n’avait pas à être gréco-rationalisante, à la manière d’un al-Fārābī ou d’un Avicenne, mais qu’elle devait servir de propédeutique au savoir théologique et à l’activité spirituelle.

Or seule la première partie de son œuvre a été traduite en latin par Dominique Gundisalvi (c. 1100 – p. 1181) avec l’aide de Jean de Séville Hispanus (c. 1150 – 1215). Aussi fut-il lu et considéré par les médiévaux latins non seulement comme un défenseur de la philosophie, mais, pire encore, comme un disciple d’Avicenne, comme en témoigne d’ailleurs son surnom de *sequax Avicennae*, alors qu’il fut en réalité son irréductible adversaire.

Ibn Rushd, alias Averroès

Appelé par antonomase « le Commentateur » par les Latins qui, semblablement, avaient surnommé Aristote « le Philosophe », Averroès mérite assurément ce titre de « Commentateur » du « Philosophe », car si al-Fārābī et Avicenne ont, pour reprendre l’expression du médiéviste Alain de Libera ⁽¹⁵⁾, *présenté* l’aristotélisme, c’est bien Averroès (1126-1198) qui, le premier, a *expliqué* Aristote. Il le fit par des petits, des moyens et des grands commentaires consacrés, selon les cas, à presque toutes les œuvres du Stagirite qu’il lisait en traductions arabes. Ses *Grands commentaires* (sur la *Physica*, le *De Cælo*, le *De Anima*, la *Metaphysica*), dont la traduction latine fut entamée vers 1220 à la cour de Frédéric II par Michel Scot (v. 1175 – 1236), constituent les fondements mêmes de l’aristotélisme scolastique.

15. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. 19.

5. Le corpus philosophique juif

Bien que quantitativement plus restreint que le *corpus* arabe, le *corpus* philosophique juif a exercé une influence sensible sur le moyen âge latin, non seulement parce qu'il y a eu une philosophie médiévale juive digne de ce nom, mais également en raison du rôle important joué par les traducteurs juifs. En effet, si ce sont les Arabes qui ont conservé la tradition aristotélicienne, ce sont notamment, nous l'avons vu, des savants juifs qui assurèrent la traduction de l'arabe en latin dans la Tolède du XII^e siècle.

Salomon Ibn Gabirol, alias Avicébron

Celui qui fut surnommé Avicébron par les Latins et dont l'œuvre, rédigée en arabe, fut traduite en latin au XII^e siècle sous le titre de *Fons vitae* (*Source de vie*) fut communément pris par les médiévaux latins pour un auteur arabe, jusqu'à ce que le philosophe français Salomon Munk (1803-1867) démontre, en 1846, qu'il était en réalité un poète juif connu sous le nom d'Ibn Gabirol (1022 – v. 1058) ! Quoi qu'il en soit de ces difficultés d'identification révélatrices de l'interaction des cultures à l'époque médiévale, le *Fons vitae* connut un succès important.

Moïse Maïmonide

Figure centrale de la pensée juive médiévale, le juriste, rabbin, grammairien et logicien Moïse Maïmonide (1135-1204) est surtout connu pour son *Guide des égarés*, rédigé en arabe, traduit en hébreu, puis en latin, dans lequel il tente de concilier la Révélation et la philosophie par le biais d'une herméneutique rationnelle de l'Écriture qui, en la personne de Thomas d'Aquin et de Maître Eckhart (v. 1260 – 1328), influencera l'exégèse chrétienne des XIII^e et XIV^e siècles.

V. DU CERCLE À LA LIGNE ?

Si nous avons pu, en première approximation, présenter la philosophie antique comme gouvernée par le schème du *cercle*, de la *sphère* et du *cycle* et si nous pouvons tout autant, à première vue, décrire la pensée chrétienne comme dirigée par la figure de la *ligne* — que ce soit la ligne *horizontale* du temps ou celle, *verticale*, de l'échelle des êtres —, de sorte que nous pourrions continuer à utiliser ce fil conducteur, reconnaissons d'emblée que ces deux paradigmes ne s'excluent nullement : l'Antiquité a aussi pu raisonner en termes de verticalité et le christianisme en termes de cycles.

— Chap. I —

Innovations, modifications, obligations

I. INNOVATIONS

Relevons les principales innovations apportées par le christianisme, lesquelles témoignent que si nous sommes, encore et toujours, les fils *intellectuels* de la Grèce (*), nous sommes en revanche les fils *spirituels* de la tradition judéo-chrétienne.

(*) Il est de ce point de vue symptomatique que c'est encore avec des raisons et des termes empruntés aux Grecs que nous nous distinguons d'eux.

Prise de conscience de l'acte d'être

N'étant pas, chez les Grecs, transcendant par rapport à l'être, mais seulement le premier *dans* l'être, celui donc qui va ordonner le chaos primitif et mouvoir la machine universelle, Dieu n'est pas la cause de l'être. À vrai dire, pour eux, la question de la cause de l'être en tant qu'être ne se pose pas : existant d'une nécessité éternelle, l'être n'a pas besoin d'une autre explication que lui-même.

C'est avec le christianisme, et particulièrement avec Thomas d'Aquin, que se posera la question de savoir si Dieu agit en supposant quelque chose (la matière, le mouvement...) ou en ne supposant absolument rien, *pas même l'être* ! De nécessité éternelle qu'il n'y a pas lieu d'interroger, l'acte d'être devient donc objet de réflexion métaphysique.

L'idée de création ex nihilo

L'idée de *création ex nihilo*, c.-à-d. d'une dépendance *absolue* du monde à l'égard du Créateur, est tout à fait étrangère à la pensée grecque, car :

1. celle-ci est dominée soit par l'idée de l'éternité du monde (Aristote) soit par celle d'un monde connaissant une succession infinie de cycles périodiques. Bref, une éternité dans les deux cas, mais une éternité acquise directement ou indirectement ;
2. si celle-ci parvient néanmoins à s'écarter de l'idée de l'éternité du monde, c'est pour poser, au mieux, une *fabrication* du cosmos non pas *ex nihilo*, mais à partir d'une matière et d'un état de mouvement pré-existants (Platon).

Aussi la question de l'éternité du monde et celle, connexe mais pas identique, de la création du monde *ex nihilo* seront particulièrement discutées au moyen âge, comme nous le verrons notamment chez saint Thomas d'Aquin [chap. IV].

L'instauration d'un temps linéaire

La création du monde racontée dans la *Genèse*, mais également l'Incarnation du Christ à un moment bien précis de l'histoire et l'annonce de l'Apocalypse, substituent une temporalité linéaire (avec un commencement, une fin et, entre les deux, des moments bien particuliers, tels que la remise de la Loi aux hommes à travers Moïse et le Sacrifice du Fils) au temps cyclique et éternel du monde grec, jusque-là si bien manifesté par les mouvements circulaires des corps célestes. Toutefois, si l'histoire du salut s'ordonne bel et bien selon une conception linéaire puisqu'elle va vers une fin, il n'empêche :

1. que cette temporalité linéaire se replie sur elle-même, puisque l'Apocalypse est déjà implicite dans la Création et que la fin des temps est à concevoir comme un nouveau début, celui d'un temps renouvelé ;
2. que l'histoire des créatures, comme Thomas d'Aquin en sera particulièrement conscient, soit non seulement celle d'un grand mouvement de sortie des créatures du Premier principe, mais aussi celle d'un retour vers leur fin dernière qui est Dieu lui-même, de sorte que nous retrouvons, par-delà la ligne, la figure du cercle sous la forme d'un retour à la Source première.

Une nouvelle conception de Dieu

Avec l'Incarnation du Christ — dont nous verrons les répercussions au niveau de la conception du corps [§ II.2] —, l'homme fait l'expérience d'un Dieu qui s'intéresse à lui, en lieu et place du dieu « indifférent » des Anciens.

EXPLICATION. — Comme nous l'avons vu, le dieu d'Aristote, Premier Moteur immobile, est éternel, immatériel, dégagé de toute contingence et surtout, pour ce qui nous occupe, pure pensée de soi, c.-à-d. dans l'impossibilité de penser et de connaître le monde (qu'il n'a pas créé), car il ne peut penser que ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait : lui-même. Il y a donc, chez le Stagirite, une radicale transcendance entre dieu et le monde. Le Dieu des Chrétiens se présente lui comme un Dieu personnel, un Créateur du monde et même un Père, qui, préoccupé par ce qui se passe ici-bas, ira, dans un élan d'amour pour l'homme, jusqu'à envoyer son Fils pour qu'Il assume la condition humaine, meure sur une croix et ressuscite le troisième jour. Tout ceci montre bien le divorce extrêmement profond qui existe entre le dieu d'Aristote et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

La valorisation de l'infini

Tout au long de notre parcours de la philosophie grecque, nous avons rencontré cette sobriété, ce sens de la mesure et de l'harmonie — c.-à-d. des

proportions (*) et de l'ordre (**) —, cet amour du défini, du déterminé, assimilé au parfait, cette valorisation du fini et ce rejet de l'infini qui, n'existant, heureusement, qu'en puissance, est synonyme de l'illimité, de l'inachevé, de l'imperfection radicale. Le christianisme, lui, nous fait découvrir l'infini de perfection et nous ouvre à l'infini de qualité, bien différent de cet infini de quantité abhorré par la pensée grecque (***) .

(*) Songeons à la découverte pythagoricienne de la relation entre sonorités harmonieuses et rapports arithmétiques simples.

(**) Pensons notamment à la cosmologie d'Aristote.

(***) Toute proportion gardée, il semble bien que cette différence d'état d'esprit à l'égard de l'infini se marque jusque dans l'architecture : d'un côté, nous avons les lignes horizontales, arrêtées, définies, des temples grecs et de l'art roman, de l'autre, les lignes verticales culminant en croisée d'ogives des cathédrales gothiques, symbole optique de l'infini et symbole spirituel de l'élan de l'âme vers le haut.

II. MODIFICATIONS

1. La verticalité

A. La verticalité du corps du monde

Conflit entre les visions scientifique et symbolique

Que l'on se situe dans la tradition platonicienne ou bien dans la tradition chrétienne, la vision *scientifique* du cosmos qui est celle des Anciens est celle d'un monde clos et sphérique qui possède un centre. Un tel monde paraît donc devoir s'interpréter en recourant aux concepts de « centre » et de « périphérie », ce qui ferait de lui un anthropocentrisme [illus. n°4].

Mais cette vision acceptée d'un point de vue *scientifique* (nous sommes effectivement dans un géocentrisme astronomique) ne saurait être acceptée d'un point de vue *symbolique*, car cela reviendrait à valoriser la Terre (puisque'elle est au centre et que la position centrale a toujours été considérée comme une position privilégiée) alors que, aussi bien dans le platonisme que dans l'aristotélisme, la Terre est tout au contraire la partie la plus vile du cosmos, puisque non seulement elle appartient au monde sensible, mais, pire encore, à la partie la plus funeste de ce monde sensible, à savoir le monde de la génération et de la corruption.

Nécessité de « corriger » la vision scientifique jugée symboliquement inacceptable

Il existe donc un conflit entre la vision scientifique, qui paraît valoriser la Terre, et la vision symbolique, qui entend bien mettre à l'honneur non pas la Terre, mais le monde des Idées (dans la tradition platonicienne), le Pre-

mier Moteur (dans la tradition aristotélicienne) ou le Paradis et la Divinité (dans la tradition chrétienne). Aussi, tout en sachant bien, d'un point de vue scientifique, qu'ils habitent dans un monde strictement géocentrique, les artistes vont consciemment « corriger » la réalité astronomique pour mieux faire ressortir la vision symbolique qu'ils se font de la réalité et qui n'apparaît pas directement. En modifiant (dans leurs représentations artistiques, mais non dans leurs théories scientifiques) la réalité astronomique, ils vont donc chercher à corriger cette réalité qui, juste d'un point de vue scientifique, se révèle être tout à fait inadéquate d'un point de vue symbolique, puisque, de manière absurde, elle paraît promouvoir la Terre en tant que centre du monde.

Tout en visant ce même objectif, ces « corrections » prendront différentes formes.

Sphéricité partielle

Retourner la concavité des orbes célestes (dont l'ordre exact est conservé) pour que ce soit Dieu (et non pas la Terre) qui soit placé au centre du monde, mais en ne représentant pas les orbes dans leur intégralité (il s'agit donc bien d'une représentation partielle de la sphéricité physique du monde), afin de donner à voir, en plus de la sphéricité physique du monde et de la centralité symbolique de Dieu, la position « tout en hauteur » du Très Haut. Parallèlement, la Terre, au lieu d'apparaître au centre du monde, se trouve du même coup rejetée, de manière plus adéquate, tout en bas et comme à la périphérie du monde [illus. n°6-7-8].

Illus. n°6. — Cette enluminure du milieu du XV^e siècle, attribuée à Simon Marmion (c. 1425 – 1489), le « Maître des couleurs », représente la tentation d'Adam et d'Ève au Paradis (ce qui est clairement manifesté par la juxtaposition, sans heurts, d'un lion paisible et d'un cerf en train de se désaltérer calmement dans la rivière). Dieu, assis sur un trône, est entouré non seulement par un chœur d'anges, mais également par les orbes célestes dont la concavité a été volontairement inversée. En effet, tout en sachant bien que, astronomiquement, c'est la Terre qui occupe la place centrale du cosmos, l'artiste a voulu montrer que, symboliquement, c'est Dieu qui est véritablement au centre du monde, alors que la Terre n'en constitue que la périphérie.

Illus. n°7. — Dans cette miniature illustrant *Le Livre du ciel et du monde* du philosophe, économiste et savant français Nicole Oresme (c. 1323 – 1382), les cercles concentriques des sept corps célestes et de la sphère des étoiles fixes entourent, encore et toujours, Dieu le Père et non la Terre qui est représentée, dans la partie inférieure, par une bande verte (la végétation) et rouge (sans doute le quatrième élément, à savoir le feu).

Illus. n°8. — Dans cette représentation inhabituelle du monde selon la forme d'un oignon d'après la conception de Michel Scot (1175-1232) figurant dans un manuscrit du XIV^e siècle de son *Liber introductorius*, la courbure des orbes est non seulement renversée, mais la structure « en oignon » accentue l'effet de verticalité au détriment de la sphéricité.

Sphéricité totale

Donner à voir intégralement la sphéricité du monde physique, mais en faisant coïncider tous les orbes au-dessus de Dieu [illus. n°9] ou en dessous de la Terre [illus. n°10] pour faire apparaître, dans le premier cas, la centralité et la hauteur symboliques de Dieu et, dans le second cas, la hauteur de Dieu et la bassesse de la Terre.

Illus. n°9. — Cette autre enluminure du *Livre des sept âges du monde* positionne cette fois Dieu à la place de la Terre, puisque l'orbe le plus extérieur est celui du zodiaque.

Illus. n°10. — Issue d'un ouvrage du mathématicien et astronome anglais Jean de Sacrobosco (c. 1190 – c. 1250), cette illustration met en œuvre un procédé très peu usité : la mise en évidence non seulement de la sphéricité du monde, mais aussi de sa verticalité, puisque la Terre se trouve positionnée tout en bas du monde.

Sphéricité abandonnée

Abandon de toute évocation de la sphéricité physique du monde au profit de la mise en évidence de sa pure verticalité symbolique par des représentations donnant à voir le cosmos comme une succession d'échelons dont notre bas monde constitue le premier, ou plutôt le dernier, niveau [illus. n°11].

Illus. n°11. — Délaissant toute allusion à la sphéricité (physique) du monde pour ne faire ressortir que sa verticalité (symbolique), Konrad von Megenberg, dans son *Buch der Natur* (c. 1475), représente, de manière inhabituelle, le monde sous la forme d'une succession de strates horizontales, bien propre à évoquer l'idée d'une échelle qualitative dont les orbes célestes sont autant d'échelons.

Une lecture symbolique en termes de « haut » et de « bas »

La grille de lecture que les Anciens mettent en œuvre pour interpréter le cosmos ne s'articule donc pas, comme nous aurions pu le croire, autour des concepts de « centre » et de « périphérie » [illus. n°4], mais bien autour de ceux de « bas » et de « haut » [illus. n°5]. En effet, bien que physiquement *circulaire*, le monde géocentrique s'apprécie, symboliquement, selon un axe *vertical* qui est aussi une échelle de valeurs : du monde des Idées, du Premier Moteur ou de l'Empyrée, situés « hors » du monde sensible, nous traversons la sphère des fixes, puis celles des astres errants, avec, au *milieu*, le Soleil — astre particulièrement vénéré —, pour pénétrer ensuite dans le monde sublunaire avec ses quatre éléments, jusqu'à rencontrer, tout en bas, la Terre et finalement l'Enfer.

B. Une même verticalité pour le corps du monde et le corps de l'homme

Mise en correspondance du microcosme et du macrocosme

Comme l'avait mis en évidence l'anthropologie platonicienne ⁽¹⁾, le corps humain est loin d'être anodin, puisqu'il se caractérise, d'une part, par une station droite et, d'autre part, par une tête disposée sur un cou flexible qui permet à l'homme de tourner son regard vers le ciel étoilé.

Or cette double spécificité (la station droite et une tête orientable positionnée au sommet du corps) présente le grand intérêt de pouvoir appliquer au corps de l'homme exactement la même grille de lecture que celle qui est d'application pour le corps du cosmos, à savoir une verticalité valorisant le haut au détriment du bas.

Grâce à cette commune verticalité, il est désormais possible de mettre en relation l'homme (considéré dorénavant comme un « microcosme », soit « un cosmos en petit ») avec le « macrocosme » (soit « le grand cosmos ») ; il est désormais possible de superposer le corps de l'homme et le corps de l'univers et d'établir entre eux tout un jeu de correspondances symboliques.

Ainsi la partie la plus éminente de l'homme (sa tête, en tant que siège de la pensée et de l'âme) sera mise en correspondance avec le haut (naturel ou surnaturel) du monde (en l'occurrence la sphère des étoiles fixes ou l'espace symbolique qui se trouve « après » elle) ; son cœur (en tant que source de chaleur et de mouvement) sera naturellement associé au Soleil (qui, placé au milieu des planètes [illus. n°5], est lui-même source de chaleur et de mouvement pour l'univers), tandis que ses « parties honnêtes » seront mises en relation avec ce qu'il y a de plus vil dans le cosmos... à savoir notre Terre [illus. n°12] !

Illus. n°12. — Dans cette superposition du corps de l'homme et du corps du monde, le théosophe anglais Robert Fludd (1574-1637) met en correspondance les trois parties du corps humain et les trois étages du monde : le monde sublunaire, associé au bas-ventre, correspond aux sens ; le monde céleste, mis en relation avec la poitrine, correspond à l'âme ; et l'Empyrée, relié à la tête, est mis en relation avec l'intellect. Grâce à cette disposition, le Soleil peut, de manière très pertinente, être mis en rapport avec le cœur, puisque le Soleil est le cœur du macrocosme comme le cœur est le Soleil du microcosme.

Qu'il s'agisse de l'homme platonicien ou de l'homme chrétien, nous restons donc en présence d'une pensée où l'âme, le corps et le cosmos communiquent et interagissent de manière continue, jusqu'à ouvrir à ce qui les dépasse radicalement. Approfondissons les conséquences qui, au niveau corporel, résultent du jeu des possibles ouvert par cette verticalité.

1. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 3, § IV.

Le corps inséparable

Ces correspondances, entre le corps de l'homme et le corps du monde, étaient à ce point profondes que tout événement survenant dans le premier était mis en relation avec le second, en l'occurrence avec les positions des corps célestes. C'est ainsi qu'à côté de l'astrologie judiciaire, qui prétendait deviner l'avenir, était apparue l'astrologie médicale, qui s'attachait à définir à quels moments précis il convenait de purger ou de saigner.

À chacune des parties du corps humain était en effet attribuée une « sympathie cosmique » particulière avec les signes du Zodiaque (*). En témoignent non seulement quantité d'illustrations qui, par leur origine et leur qualité esthétique, pourraient être qualifiées de « littéraires », et donc de peu fiables d'un point de vue scientifique [illus. n°13], mais également quantités de schémas issus, eux, d'ouvrages à vocation proprement scientifique [illus. n°14].

(*) La tête était gouvernée par le Bélier ; le cou par le Taureau ; les épaules, les mains et les bras par les Gémeaux ; la poitrine, le foie et la partie supérieure du système digestif par le Cancer ; le cœur par le Lion ; les intestins par la Vierge ; les organes génitaux par le Scorpion ; les cuisses par le Sagittaire ; les genoux par le Capricorne ; les mollets par le Verseau et enfin les pieds par les Poissons.

Illus. n°13. — Cette célèbre illustration, issue d'un des plus beaux manuscrits du moyen âge, à savoir *Les Très riches Heures du Duc de Berry* (XV^e siècle), nous montre les correspondances qui peuvent être établies entre les différentes parties du corps humain et les signes du zodiaque. Représenté de face et partiellement de derrière sous la forme d'un nu masculin, l'homme astrologique est entouré d'un anneau de forme ovale contenant les constellations du zodiaque. Celles-ci apparaissent une seconde fois devant le corps pâle du jeune homme : le Taureau reposant sur les épaules, les Gémeaux (distingués en principes masculin et féminin) entourant ses bras, les Poissons placés sous ses pieds, etc. Ce zodiaque inscrit autour et sur le corps humain lui-même montre le réseau de relations qui existe entre le corps du monde et le corps de l'homme et, partant, l'influence des astres sur l'homme.

Illus. n°14. — Dans cette illustration dépourvue de toute recherche esthétique, puisque publiée dans un *Guide des barbiers-chirurgiens* du XV^e siècle, nous retrouvons également ces associations traditionnelles entre les parties du corps et les signes du zodiaque.

De ce jeu de relations entre le corps de l'homme et le corps du monde, il résulte qu'au moyen âge, de même que l'homme ne peut jamais se connaître lui-même que par rapport au monde et à Dieu, le corps de l'homme ne peut jamais être appréhendé de manière autonome : intriqué à l'âme, en relation avec les astres, pourvus de significations symboliques diverses, il ne peut jamais être considéré en lui-même et pour lui-même, dans sa réalité brute.

Inséparable du cosmos, le corps est encore inséparable de l'homme. On ne saurait distinguer l'homme de son corps.

Le corps intouchable

Inséparable, le corps est donc intouchable. Dès lors que le corps *est* l'homme, *est* la communauté et *est* l'univers, mettre le corps en pièces, par exemple en le disséquant, ou plus simplement lui porter atteinte, en le faisant saigner ou en l'ouvrant, c'est non seulement briser l'intégrité humaine, mais encore porter atteinte à la communauté et jusqu'à l'univers lui-même dont il est « l'image en petit ».

C. La reprise chrétienne de cette verticalité

Introduction

La pensée chrétienne non seulement reprend la verticalité antique propre au monde et à l'homme, mais elle l'enrichit de nouvelles significations. Ainsi, la verticalité de l'homme devient, en outre, une manière de prendre conscience de l'existence d'un Créateur et la verticalité du monde sert, plus que jamais, à symboliser le cheminement (spirituel et physique) du chrétien au sein de l'échelle des êtres.

Verticalité de l'homme et reconnaissance d'un Créateur

En effet, tourner son regard vers le ciel étoilé, ce n'est plus seulement se souvenir de son origine ni se mettre en état de pouvoir se réaliser pleinement en imitant les régularités cosmiques (Platon), c'est aussi accéder à la notion d'intelligence ou de divinité que suppose un monde si beau et si harmonieux.

Certes, plusieurs penseurs non chrétiens avaient déjà perçu la station droite comme un don spécifique accordé par les dieux aux hommes afin que ceux-ci puissent, par ce qui est visible (le ciel étoilé), acquérir une notion de l'invisible (les dieux). Mais la pensée chrétienne a repris et développé ce thème de l'observation du monde céleste comme une des voies d'accès possibles à la reconnaissance de l'existence d'un Créateur. Une voie parmi d'autres en effet, puisque le chrétien, à la différence du platonicien par exemple, bénéficie de la Révélation, autrement dit de l'affirmation explicite, énoncée dans la *Genèse*, de l'existence d'un Dieu créateur.

Respecter sa station droite, ce n'est donc pas seulement, comme Platon nous l'avait déjà appris, se respecter soi-même (en se démarquant des animaux), mettre sa vie en conformité avec son corps (c.-à-d. regarder le ciel comme notre corps nous invite à le faire), choisir la vie (en nous tournant vers l'immortalité du monde des Idées) et reconnaître qu'il y a dans l'homme quelque chose de divin (son âme, qui en fait une « plante céleste » et non point terrestre), c'est également reconnaître l'existence du Dieu Créateur.

Voie d'accès — du moins si elle est suivie jusqu'à son terme — privilégiée — puisqu'inscrite dans le corps même de l'homme — à la divinité, manifestation de l'existence de Dieu et de son amour pour l'homme (sinon Il ne lui aurait pas accordé un tel privilège), indice de la divinité de l'homme et de sa vocation à l'éternité, élément caractéristique de notre humanité, témoignage d'un parfait accord entre l'âme et le corps (tous deux tournés vers le monde suprasensible), invitation à se détourner des idoles terrestres, le thème platonicien de la station droite a donc été repris et enrichi, en milieu chrétien, avec grand succès.

Comme l'homme platonicien, l'homme chrétien reste donc inscrit dans le registre de la verticalité, d'autant plus qu'il sera invité à gravir, spirituellement (au cours de sa vie) puis « physiquement » (après sa mort), la grande échelle céleste.

Verticalité du monde et destinée humaine : l'échelle eschatologique et l'échelle spirituelle

Traversé de haut en bas par un axe vertical qui, constitué de différents niveaux, marque une gradation qualitative, le cosmos des Anciens est particulièrement propre à évoquer, en bien des façons, le thème de l'échelle céleste. Aussi l'idée d'une échelle des êtres s'étendant du Dieu suprême jusqu'à la bassesse ultime et permettant de remonter de la créature vers son Créateur s'imposa-t-elle assez naturellement, et ce d'autant plus que le récit de la vision de Jacob à Béthel (*Genèse*, xxviii, 10-19) fait état d'une échelle appuyée sur la Terre et rejoignant le ciel, que parcourent en sens divers des anges [illus. n°15].

Illus. n°15. — Dessin colorié issu de la Bible en images (1197) du roi Sancho VII de Navarre (1170-1234), dit « le fort ». Remarquons la représentation, techniquement maladroite, des anges qui descendent.

L'interprétation symbolique de cette vision, opérée dès les premiers siècles du christianisme, fera de l'échelle de Jacob une échelle céleste que le fidèle est appelé à monter pour rejoindre le ciel, inaugurant ainsi un thème iconographique qui — malgré l'étroitesse de sa base biblique réduite en l'occurrence à cette seule vision de Jacob et malgré l'incertitude de sa traduction qui hésite entre « échelle » et « escalier » — connaîtra un franc succès tout au long du moyen âge. C'est que le symbole de l'échelle s'avère particulièrement fécond et tout à fait adapté à ce qu'il doit évoquer.

S'il s'agit en effet de représenter l'immensité du chemin à parcourir de la Terre jusqu'au ciel ; s'il s'agit de donner l'idée d'une progression menée graduellement par niveaux successifs ; s'il s'agit enfin de figurer la difficulté que représente pour le fidèle une telle ascension, l'échelle convient davantage que l'escalier : lancée depuis la Terre, elle ne requiert pas, comme ce dernier, d'appuis intermédiaires ni d'attaches bien établies à

son extrémité supérieure, mais elle se pose « contre les nuages », manifestant ainsi au mieux l'abîme qui se trouve traversé ; constituée de simples échelons que sépare le vide, bien mieux que la continuité d'un escalier, elle donne à voir une succession d'étapes ; nécessitant, pour celui qui la gravit, l'usage continu de ses mains et donc la courbure de son dos sous l'effort de traction de ses bras, elle interdit cette solennité dans la démarche qu'autorise un escalier et elle marque sans ambiguïté possible qu'il s'agit d'une ascension douloureuse.

Forte de cette parfaite adéquation avec l'idée qu'il s'agit d'exprimer, confortée par la cosmologie elle-même, l'échelle céleste peut figurer deux types d'ascensions :

1. en tant qu'échelle *eschatologique*, elle représente l'ascension au ciel soit d'un individu (après sa mort), soit de l'humanité dans son ensemble (après le Jugement dernier). Il s'agit dans ce cas d'une montée bien réelle, « physique », s'effectuant à travers les cieux, et qui ne sera réalisée qu'une seule fois.
2. en tant qu'échelle *spirituelle*, elle figure le cheminement intérieur et hésitant d'un individu qui, durant sa vie terrestre, essaie de progresser dans les degrés de vertus. Il s'agit alors d'une ascension toute symbolique, constituée de montées, de descentes et de remontées, et dont l'issue est parfaitement aléatoire, puisque l'individu peut ne pas arriver à « monter » davantage ou bien peut même vouloir « redescendre » vers le péché (*).

(*) Cette conception de l'échelle comme pratique de la vertu permettant de s'élever vers Dieu est acceptée très tôt par les Pères de l'Église. Ainsi saint Augustin (354-430) décrit une échelle sur laquelle les quatre vertus cardinales accompagnent l'âme dans son cheminement et son ascèse vers la félicité par l'intermédiaire de 7 degrés : les 5 premiers sont des dons de l'Esprit saint (crainte de Dieu, piété, connaissance, courage, réflexion), alors que les 2 derniers (purification du cœur et sagesse) permettent de se préparer à la communion avec Dieu et à la perfection définitive.

Au sein de cette thématique, il convient également d'évoquer la contribution importante de saint Jean Climaque (c. 525 – c. 605). Moine au monastère Sainte-Catherine du mont Sinai, Jean dit Climaque, c'est-à-dire « de l'échelle », composa une œuvre mystique qui le rendit célèbre et lui valut son surnom. Intitulée *L'échelle du paradis* et s'inspirant du songe de Jacob, elle indique à ses moines, en trente petits traités correspondant aux années de la vie terrestre du Christ et représentant les étapes de l'ascèse monastique (il s'agit donc bien d'une échelle *spirituelle*), un chemin sûr pour accéder au Paradis. Dès le XI^e siècle, les codex de *L'échelle du paradis* seront illustrés d'enluminures montrant non seulement les moines qui atteignent le sommet de l'échelle, mais également ceux qui sont entraînés en enfer par des démons [illus. n°16].

Illus. n°16. — Icône représentant l'échelle allégorique de saint Jean Climaque (2^e moitié du XII^e s.).

L'échelle *eschatologique* est, bien sûr, une échelle cosmologique, dès lors qu'il s'agit bien de traverser, à partir de la Terre, les divers niveaux du

cosmos pour rejoindre le Paradis. Mais, fait révélateur de la mentalité médiévale, l'échelle *spirituelle*, bien qu'elle soit d'une tout autre nature, possède également une dimension cosmologique. Non seulement parce que l'échelle spirituelle parcourue durant la vie constitue en quelque sorte une préparation à l'ascension de l'échelle eschatologique qui s'ouvrira peut-être à nous après notre mort, mais aussi parce que cette montée spirituelle que nous devons opérer en nous peut être assimilée à une montée dans le cosmos, la hiérarchisation de l'âme étant en correspondance avec celle du monde.

Illus. n°17. — Au sein de cette illustration issue du *Traité anonyme sur la destinée de l'âme* (début XII^e siècle), la Terre est non seulement entourée des sphères des quatre éléments et puis de celles des planètes, mais également, après le monde physique, de sphères spirituelles : les quatre degrés de l'âme du monde (végétal, animal, rationnel, puis céleste) et enfin les dix niveaux de l'intelligence qui conduisent finalement au Christ.

Les dix personnages qui escaladent ces divers degrés évoquent l'ascension de l'âme humaine : ils vieillissent au fur et à mesure qu'ils montent (ils deviennent barbus), ce qui exprime l'idée du progrès accompli, et ils s'aident l'un l'autre (en se tenant la main, en se tirant par les cheveux, ou en s'agrippant au pied de celui qui les précède).

Remarquons que la coupure est faite au niveau du Soleil (centre du monde céleste) et non au niveau de la séparation entre monde sublunaire et monde céleste ou entre monde physique et monde spirituel, ce qui aurait été plus logique.

Remarquons surtout la discrétion de la coupure entre monde physique et monde spirituel, seulement signalée par la présence d'une multitude d'étoiles fixes.

Le Christ comme échelle

Le Christ lui-même, dans la mesure, d'une part, où il est le médiateur entre Dieu et les hommes et, d'autre part, où il a, par son sacrifice, racheté le genre humain lui ouvrant ainsi l'accès au paradis, sera présenté, par le biais de la sainte Croix [**illus. n°18-19**], comme cette échelle qui relie la terre au ciel.

Illus. n°18. — Domenico BENIVIENI (1460-1507), *Scala della vita Spirituale sopra il nome di Maria* (1495).

Illus. n°19. — Dans *Le Couronnement de la Vierge* (1453-1454) d'Enguerand Quarton (v. 1418 – p. 1466), la Croix dressée, seul élément à passer outre la séparation du monde terrestre et du monde céleste, établit un lien entre le ciel et la terre.

Bibliographie : Chr. HECK, *L'échelle céleste dans l'art du moyen âge*.

D. Monde clos, verticalité et ouverture à la transcendance

En donnant à lire le monde clos et sphérique du monde physique comme gouverné en réalité, au niveau symbolique, par un axe vertical valorisant

le haut, en ouvrant donc vers la *transcendance* (*) un monde qui, au contraire, aurait pu rester replié sur lui-même, la symbolique du géocentrisme se rencontre donc parfaitement avec celle du christianisme.

Tout en étant inscrites dans un monde clos, l'une et l'autre conduisent en effet vers son au-delà. Ce monde que l'on aurait pu croire replié sur la Terre s'ouvre largement vers le haut, vers le ciel. Matériellement et spirituellement, il n'y a pas de cloisons étanches (**) entre le monde terrestre et l'au-delà. Sans doute, comme nous le rappelle le thème de l'échelle céleste, il y a des degrés qui sont autant de fossés à enjamber, de sauts à faire, d'étapes à franchir. Mais la cosmologie manifeste de manière rassurante que, le long de la grande route du pèlerinage de l'âme, il existe un itinéraire qui conduit vers Dieu.

L'homme, par son corps et par son âme, est donc bel et bien en résonance avec ce cosmos qui, finalement, l'ouvre à Dieu.

(*) TRANSCENDANCE. — Désigne ce qui se situe au-delà ou en dehors du domaine considéré, ce qui n'est pas de même nature que lui et est d'une nature nettement supérieure. Ainsi, Dieu est transcendant au monde, l'esprit est transcendant à la matière, et les Idées platoniciennes sont transcendantales au monde sensible.

(**) Songeons ici au *Traité anonyme sur la destinée de l'âme* [illus. n°17] qui nous fait passer insensiblement du monde sensible au monde suprasensible.

2. Le corps

A. Introduction

Dans la lignée du dualisme anthropologique platonicien, nous retrouvons, en milieu chrétien, la survivance de la double tension platonicienne qui existait, d'abord, entre le corps et l'âme et puis, dans un second temps, entre un corps méprisé et un corps valorisé par le biais de l'esthétique (statuaire grecque), de l'entraînement physique (jeux olympiques) et surtout de son statut d'intermédiaire vers le sacré. Avec la conception chrétienne du corps, c'est cette seconde tension qui va s'accroître : le corps sera encore plus méprisé et encore plus valorisé, jusqu'à être glorifié. Dans l'un comme dans l'autre cas, ce sont des motivations proprement religieuses qui viendront se surajouter, voire se substituer, aux motivations antiques.

Plus encore que la civilisation grecque, la civilisation médiévale sera ainsi traversée par cette tension, cette oscillation entre le refoulement et l'exaltation, entre l'humiliation et la vénération, entre, d'une part, le désir de nier le corps pour mieux tendre vers Dieu et le pur spirituel et, d'autre part, l'obligation de reconnaître cette nécessité contingente qu'est le corps.

Commençons par relever, sans guère de surprises, tout ce qui explique et atteste de la vulgarité du corps.

B. Le corps méprisé

L'héritage platonicien

Si, au sein de la civilisation médiévale, le corps est ainsi méprisé, c'est tout d'abord parce que cette civilisation hérite de la philosophie platonicienne qui, nous l'avons vu, présente l'âme immortelle comme antérieure au corps mortel et le corps comme la prison de l'âme. Un autre facteur, spécifique à cette période, contribue néanmoins à accentuer cette dévalorisation.

Le péché originel

Dans le texte de la *Genèse*, le péché originel, qui précipite Adam et Ève hors du Paradis, est présenté comme un péché de curiosité et d'orgueil, comme un défi lancé par l'homme à Dieu. C'est en effet la volonté de savoir qui conduit Adam et Ève, tentés par le Démon, à manger le fruit de l'arbre de la connaissance, soit à déposséder Dieu de l'un de ses attributs les plus déterminants.

Au moyen âge, bien que rien ne vienne autoriser cette lecture erronée, le péché originel devient un péché sexuel. Aussi le corps est-il le grand perdant de cette nouvelle lecture extrémiste, d'autant plus que le péché originel conduit à des punitions corporelles : 1) Adam et Ève cachent leur nudité, car ils ont désormais honte de leur corps ; 2) ils sont condamnés au travail et à la douleur : c'est, pour l'homme, le *labeur*, soit la difficulté du travail manuel pour assurer sa subsistance et, pour la femme, la *douleur*, soit les souffrances du travail de l'enfantement pour assurer sa descendance ; 3) enfin, les fauteurs, après avoir soufferts, devront même mourir.

C. Le corps glorifié

Que le corps et les plaisirs du corps aient été, sous l'influence du christianisme, dévalorisés au moyen âge est une lapalissade sur laquelle il n'est guère besoin de s'étendre davantage. En revanche, il importe de faire ressortir cet autre aspect du christianisme, moins connu, qu'est, cette fois, la glorification du corps.

L'Incarnation

De ces trois moments cruciaux de l'histoire sainte que sont la Création, l'Incarnation et l'Apocalypse, c'est le deuxième qui doit ici retenir notre attention, car il instaure un nouveau rapport au corps. Avec l'Incarnation, il apparaît en effet, événement inimaginable dans le cadre de la philosophie antique, que le Fils de Dieu, pour racheter l'humanité, n'a pas craint

non seulement de venir sur Terre, cette partie la plus méprisable du cosmos, mais encore de s'incarner, c.-à-d. de prendre un *corps* d'homme ! Et ce, non pas l'espace de quelques jours, comme un touriste, mais pleinement, de la naissance à la mort ! L'être le plus excellent de l'univers a donc assumé, et donné sens, à la réalité qui apparaissait la plus méprisable du monde. Ce corps, autrefois méprisé comme indigne de l'âme (elle s'y trouvait, elle aussi, mais comme dans une prison), devient dès lors le « tabernacle » de Dieu lui-même !

L'Incarnation manifeste ainsi excellemment cette ambiguïté à l'égard du corps, puisque le corps, vecteur du péché (par la faute originelle), devient aussi (par l'Incarnation) vecteur du salut !

La résurrection des corps

Qui plus est, en vainquant la mort, Jésus a fondé le dogme chrétien de la résurrection des corps, ce qui constitue à nouveau une innovation inouïe et totalement incompréhensible pour la pensée antique. En effet, chez Platon, comme nous l'avons vu, la théorie de la métempsycose assurait l'immortalité des âmes, mais non pas, bien sûr, celle des corps ! Rompant avec cette tradition, le christianisme ose affirmer que, dans l'au-delà, hommes et femmes retrouveront un corps, soit pour souffrir dans l'Enfer, soit pour jouir, avec leurs cinq sens, d'une félicité totale au Paradis. C'est donc bien dans leur corps *et* dans leur âme que les damnés seront tourmentés et que les élus bénéficieront d'une béatitude céleste.

Les sacrements et, en particulier, l'eucharistie

Rappelons enfin que les sacrements, depuis le baptême jusqu'à l'extrême onction, sanctifient les corps. Lors de l'eucharistie en particulier, qui est au centre du culte chrétien, le chrétien reçoit, dans son propre corps, non seulement le corps même du Christ, mais, grâce à cette réception corporelle, l'assurance de la vie éternelle.

D. Conclusion

Méprisé pour ce qu'il est et valorisé pour ce qu'il permet, dans la tradition platonicienne, le corps humain se trouve, dans la tradition chrétienne, tout à la fois méprisé et glorifié. Méprisé, bien sûr, car, source du péché originel, il risque d'écarter l'homme de ce qui est vraiment important (la quête du spirituel et de la transcendance) si celui-ci ne s'attache pas à contenir et à maîtriser la tyrannie du corporel. Glorifié, également, car ce corps problématique, cet obstacle potentiel au développement de l'âme, n'en a pas moins été jugé digne de recevoir, lors de l'Incarnation, le Christ lui-même. Il continue d'ailleurs, lors de chaque eucharistie, de le recevoir. Source de péchés, le corps sera donc aussi source du salut et sera appelé à connaître, lui aussi, la résurrection. Encore tout proche, Platon est déjà bien loin.

Bibliographie : J. LE GOFF et N. TRUONG, *Une histoire du corps au moyen âge*.

III. OBLIGATIONS

1. L'exemple des condamnations de 1277

Objectifs

La pensée chrétienne a également exercé une influence sur les pensées philosophique et scientifique par les condamnations qu'elle a cru devoir porter au nom de la foi, dont la plus célèbre est sans conteste celle de 1277. Après avoir rappelé le contexte de cette condamnation, nous étudierons en détail l'une des propositions censurées. Cette étude nous permettra :

1. de rappeler le cadre historique et doctrinal, lié à la redécouverte d'Aristote, dans lequel ont évolué les grands penseurs du XIII^e siècle, dont Albert le Grand et Thomas d'Aquin ;
2. d'assister à la mise en œuvre d'un principe très important au moyen âge, celui de la toute-puissance de Dieu ;
3. d'apprécier la thèse selon laquelle ces condamnations ont libéré les chrétiens du joug de l'aristotélisme et les ont forcés à oser des « expériences mentales » nouvelles.

En effet, si le moyen âge a été considéré, par les historiens rationalistes, comme une période de stagnation intellectuelle, c'est parce qu'il a été marqué par l'asservissement de l'intelligence à l'Église et à l'œuvre du Stagirite [intro., § I.2], dès lors que l'Église a fini par faire le choix d'établir une alliance privilégiée avec la pensée aristotélicienne.

Plusieurs historiens catholiques, dont Pierre Duhem, ont cependant soutenu la thèse selon laquelle les célèbres condamnations de 1277 avaient, bien au contraire, contraint les chrétiens à prendre leurs distances vis-à-vis de certaines doctrines aristotéliciennes et à concevoir dès lors une toute nouvelle conception de la physique qui les aurait mis sur la voie de la science moderne. À l'alliance, sur certains points paralysante, entre christianisme et aristotélisme, Duhem substituait donc la vision d'une Église qui, par ses condamnations de 1277, aurait obligé les chrétiens à se libérer du joug aristotélicien, tant et si bien que l'année de ces condamnations, au lieu d'incarner l'obscurantisme médiéval, pourrait même être choisie comme la date de naissance de la science moderne ⁽²⁾.

2. Présentées en 1907 comme ayant préparées la révolution copernicienne (P. DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, p. 109), les condamnations de 1277 deviennent carrément, dès 1909, la date de naissance de la science moderne (P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 2^e série, p. 412). Mais en 1913, Duhem choisit une autre

Instruits des enjeux idéologiques de cet événement doctrinal, rappelons tout d'abord son contexte historique [illus. n°20].

Contexte

Lorsque les œuvres d'Averroès (1126-1198) commencent à circuler à Paris, c.-à-d. peu après 1230, les maîtres de la Faculté des arts en arrivent bien vite à reconnaître en cet infidèle « le » commentateur d'Aristote. Mais le problème, c'est que l'interprétation du Stagirite véhiculée par ses commentaires n'est guère conciliable avec la foi chrétienne. Aussi, certains maîtres de la Faculté de théologie se soucient de concilier cette lecture d'Aristote avec les enseignements de l'Église, quand certains maîtres de la Faculté des arts, conduits par Siger de Brabant (c. 1241 – 1284) et Boèce de Dacie (c. 1245 – c. 1284) et adeptes d'un aristotélisme radical, n'ont pas, eux, les mêmes scrupules : ils enseignent Aristote et Averroès tels quels, sans donc se demander si tout cela est bien orthodoxe, et en laissant à ceux d'en face, entendez « les théologiens », le soin de s'occuper de ces quelques problèmes d'accommodement. Bref, ils font cavalier seul.

Plusieurs maîtres en théologie partent alors en guerre contre cet averroïsme au goût de paganisme : c'est, par exemple, le cas de Thomas d'Aquin qui craignait que la réception de ce bel héritage qu'est l'œuvre d'Aristote ne fût compromise, en milieu chrétien, par ce qu'en avait fait Averroès.

Pour finir, l'autorité ecclésiastique, en la personne d'Étienne Tempier (c. 1210 – 1279), évêque de Paris, sévit en condamnant, le 10 décembre 1270, quinze thèses dont treize étaient d'inspiration averroïste. Après s'être ainsi fait la main et avoir constaté que cet acte doctrinal n'avait pas suffi, le même Tempier décide de frapper cette fois un grand coup. Il dresse, à la requête du pape Jean XXI (c. 1210 – 1277), un syllabus de 219 propositions enseignées à la Faculté des arts et il les condamne, le 7 mars 1277, avec l'interdiction expresse de les enseigner à Paris sous peine d'excommunication. Ce syllabus, fabriqué à la hâte, présente, pêle-mêle, des thèses averroïstes bien sûr, mais aussi une bonne vingtaine de thèses thomistes.

En effet, bien qu'il se trouvât en réalité à mi-chemin entre le parti de l'aristotélisme radical de la Faculté des arts et celui des théologiens conservateurs de la Faculté de théologie, Thomas d'Aquin, en raison de sa défense de certaines thèses aristotéliennes, était souvent perçu par ses pairs comme un allié des philosophes. D'ailleurs, la date de cette condamnation

date plus tardive, en l'occurrence l'époque à laquelle Jean Buridan a conçu sa théorie de l'*impetus*, soit vers 1350 (P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 3^e série, p. IX). Par la suite, l'illustre physicien bordelais semblera hésiter entre ces deux dates, plaidant parfois pour la première (P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. VI, p. 66.), parfois pour la seconde (P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. VIII, p. 340).

n'est peut-être pas anodine : elle correspond, jour pour jour, au troisième anniversaire de la mort du Docteur Angélique.

Cependant, deux ans après la canonisation de saint Thomas, survenue en 1323, Étienne de Bourret, évêque de Paris, annulera la sentence de 1277, dans la mesure où, précisément, elle touchait les thèses de quelqu'un qui, entre-temps, était quand même devenu saint ! C'est ainsi que, pour finir, l'aristotélisme thomiste prévalut sur l'averroïsme, comme en témoignent de nombreuses peintures [illus. 21].

Illus. n°21. — Cette peinture de Benozzo Gozzoli (1420-1497) représente Thomas d'Aquin en train de recevoir les félicitations du Bon Dieu. Il trône majestueusement, avec Platon et Aristote autour de lui, lesquels se tiennent debout en marque de déférence, tandis que le pauvre Averroès, vaincu, se trouve, quant à lui, jeté à ses pieds.

2. Le mouvement, le vide et la toute-puissance divine

Parmi les 219 propositions censurées, la proposition que nous avons retenue porte le n°66 selon le catalogue de Mandonnet et s'énonce comme suit :

« Dieu ne pourrait pas mouvoir le ciel d'un mouvement rectiligne. Et la raison est qu'il laisserait alors du vide. » ⁽³⁾

A. Une condamnation au nom de la toute-puissance divine

Précisons d'emblée que cette proposition, comme bien d'autres, se trouve ici condamnée dans la mesure où elle limite la toute-puissance divine, en déniait à Dieu le pouvoir de soumettre le ciel à un mouvement rectiligne. Il s'agit donc bien d'une condamnation théologique résultant d'une prise de position théologique (l'interdiction de limiter la toute-puissance divine), le contenu proprement scientifique de la proposition (en l'occurrence un mouvement de translation du cosmos) n'ayant, en soi, aucune valeur particulière.

Faisons ensuite remarquer que cette condamnation nous semble compréhensible dans la mesure où la limitation dont il est ici question se base non sur un raisonnement logique, mais sur une théorie physique particulière et, ce faisant, par essence provisoire (*). Par cette proposition, il s'agit effectivement de refuser à Dieu le pouvoir d'accomplir un acte, sous prétexte que celui-ci serait en contradiction avec la physique d'Aristote reprise par la toute grande majorité de ses successeurs.

(*) Rappelons que s'il n'appartient pas à la théologie de se prononcer à propos de questions purement scientifiques (songeons à la regrettable affaire Galilée), il n'appartient pas non plus aux physiciens de se prononcer à l'égard de questions proprement théologiques, notamment parce que

3. *La condamnation parisienne de 1277* / édit. D. Piché, p. 97.

leurs théories ne sont que des constructions provisoires. En effet, si l'Église avait « laissé faire » les physiciens, combien de fois, de la physique d'Aristote à la physique quantique en passant par celle de Descartes, Dieu n'aurait-il pas vu ses prérogatives changer ? Entendue comme une affirmation de l'autonomie des attributs divins tant à l'égard de la physique aristotélicienne qu'à l'égard de toute physique, cette condamnation semble donc jouir d'une certaine pertinence.

B. Examen de l'affirmation et de sa justification

Dans l'examen de cette proposition, établissons une nette distinction — ce point aura son importance — entre l'affirmation portée par la proposition et la justification qui est donnée à l'appui de cette affirmation. *Affirmer* qu'on ne peut mouvoir le cosmos dans son ensemble d'un mouvement rectiligne, c.-à-d. d'un point A vers un point B, c'est reprendre une thèse d'origine aristotélicienne tout à fait exacte, du moins dans le cadre de la doctrine du Stagirite. En revanche, *justifier* cette affirmation en prétendant qu'un tel mouvement est impossible, parce qu'il laisserait du vide derrière lui, c'est, toujours dans un cadre aristotélicien, professer une stupidité. En effet, si, au sein de la physique aristotélicienne, un tel mouvement est impossible, c'est, nous l'avons vu ⁽⁴⁾, parce que les lieux n'existent qu'à l'intérieur du monde, le monde lui-même n'étant dans aucun lieu. Hors du cosmos aristotélicien, il n'y a pas le moindre lieu et encore moins un lieu d'où l'on puisse partir et un autre où l'on puisse arriver, soit les deux conditions indispensables pour réaliser le mouvement de translation ici envisagé ⁽⁵⁾. Telle est donc la véritable justification qu'il eut fallu donner à l'appui de cette affirmation, car le recours au vide que laisserait un tel déplacement est sans fondement puisque, les notions de vide et de lieu étant tributaires, dès lors qu'il n'y a pas de lieu hors de monde, il ne saurait pas davantage y avoir de vide. Hors du monde (que celui-ci soit immobile ou en état de translation), il n'y a *jamaïs* absolument rien : ni lieu, ni vide.

C. Portée historique de cette condamnation

Tout en convenant que la justification donnée à cette affirmation est donc bien malheureuse, Duhem estime cependant que les penseurs médiévaux qui, à l'instar du Stagirite, ne pouvaient imaginer un mouvement rectiligne du cosmos se trouvent désormais dans l'obligation, suite à la condamnation de cette proposition, d'admettre « que l'on peut attribuer à l'Univers un mouvement d'ensemble sans cependant proférer par là des

4. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 4, § V.2.C.

5. Signalons qu'une seconde raison aristotélicienne vient interdire tout mouvement de translation du cosmos, à savoir la nécessité, pour tout corps animé d'un mouvement de rotation (et tel est bien le cas du cosmos), de conserver, en son centre, un corps fixe et immobile (rôle, dévolu, en l'occurrence, à la Terre). Aussi puisque le cosmos est déjà animé d'un mouvement de rotation, ainsi qu'en témoigne le mouvement journalier de la sphère des étoiles fixes, il est impossible qu'il en soit en plus animé d'un mouvement de translation, car dans ce cas il perdrait ce centre parfaitement immobile que requiert pourtant tout corps animé d'un mouvement de rotation (ARISTOTE, *Du Ciel*, II, 3).

paroles qui ne signifient rien » (6). Ils se trouvent dès lors obligés de concevoir une théorie du lieu et du mouvement local différente de celle d'Aristote.

Est-ce à dire que les Médiévaux ont réellement tenu compte de cette condamnation ? Qu'ils se sont réellement attachés à développer une physique nouvelle qui n'entrave pas la toute-puissance de Dieu ? Et que ce faisant, ils ont effectivement posé les fondements de la science moderne ?

Sans pouvoir instruire complètement ce dossier déjà riche d'une littérature abondante, limitons-nous aux principaux points de synthèse.

Possibilité d'expériences mentales nouvelles

Laissons à Étienne Gilson, qui se rallie globalement à l'opinion de Duhem, le soin d'exprimer une conséquence générale positive de ces condamnations, en même temps qu'une première réserve :

« Comprise comme une protestation contre le nécessitarisme grec, cette condamnation conduira nombre de théologiens à affirmer comme possibles, en vertu de la toute-puissance du Dieu chrétien, des positions scientifiques ou philosophiques traditionnellement jugées impossibles en vertu de l'essence des choses. En permettant des expériences mentales nouvelles, la notion théologique d'un Dieu infiniment puissant a libéré les esprits du cadre fini où la pensée grecque avait enclos l'univers. [...] La théologie chrétienne a donc facilité, même en science, l'ouverture de perspectives nouvelles » (7).

Les condamnations de 1277 n'établissent donc rien, mais elles détruisent, et ce faisant, elles permettent « des expériences mentales nouvelles ». À ceux qui seraient enclins à penser que cela ne représente pas grand-chose, Gilson a soin de préciser que cette liberté de concevoir des hypothèses auparavant impensables constituait « un gain précieux » (8). Il n'en demeure pas moins que tout reste encore à faire, aussi le célèbre historien de la philosophie conclut-il : « Si la science moderne n'est pas née en 1277 », contrairement à ce qu'affirmait Duhem, « c'est la date où la naissance des cosmologies modernes est devenue possible en milieu chrétien » (9).

Une possibilité actualisée ?

Encore fallait-il, bien sûr, que ce possible s'actualise. Précisément, les savants ont-ils tiré parti de ces condamnations et des libertés qui leur étaient dorénavant offertes ? Alexandre Koyré a émis à ce sujet les plus nettes réserves, faisant valoir que « cette possibilité est le plus souvent

6. P. DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, p. 62.

7. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 459-460.

8. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, p. 460.

9. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, p. 460. Nous soulignons.

restée à l'état de possible » (10). Certes, lorsque Koyré porta ce jugement, en 1949 donc, il n'avait pas eu la possibilité de se baser sur l'ensemble de la documentation rassemblée par Duhem à l'appui de sa thèse, puisque les volumes 6 à 10 du *Système du monde* n'avaient pas encore été publiés. Au fur et à mesure que ces volumes paraîtront, soit à partir de 1954, il apparaîtra de plus en plus manifeste que ces condamnations n'étaient pas restées totalement sans effets. Est-ce à dire que la publication de ces nouvelles pièces à conviction aurait suffi à faire changer d'avis l'auteur des *Études galiléennes* ? La réponse qu'il fit de vive voix à Guy Beaujouan, à savoir « Vous avez peut-être raison, mais moi je n'ai sûrement pas tort » (11), ne nous laisse aucune illusion à ce sujet.

Une tout autre interprétation

Enfin, ce qui vient encore compliquer l'appréciation de la portée effective de la condamnation de cette proposition, c'est qu'il est possible d'interpréter autrement cette affirmation. En effet, jusqu'à présent et conformément à la lecture qu'en ont faite aussi bien Duhem et Koyré que la plupart des auteurs médiévaux, nous avons *interprété* cet article comme se référant à un mouvement de translation de l'ensemble du cosmos. Toutefois, selon Roland Hissette, cette proposition ne viserait pas un mouvement de translation du cosmos, mais « un déplacement des "parois" du ciel vers le centre de l'Univers, déplacement analogue à la chute des corps » (12). Cette nouvelle interprétation se fonde sur un texte anonyme dans lequel l'auteur se pose précisément la question suivante : s'il y avait un vide à l'intérieur des concavités célestes (c.-à-d. à l'*intérieur* du monde), les parois du Ciel se rapprocheraient-elles pour évacuer ce vide ? Et le Ciel se déplacerait-il donc d'un mouvement rectiligne, puisqu'opéré selon les rayons ? Non, répond l'auteur, car ce rapprochement opéré afin de supprimer un vide, en créerait un autre, à l'endroit où se trouvaient auparavant les parois du Ciel. Aussi personne ne peut réaliser un déplacement rectiligne du Ciel, à cause du vide qu'un tel déplacement laisserait. Personne, pas même Dieu. D'où la condamnation de cette proposition !

Cette interprétation présente le grand intérêt de restituer toute sa validité à la justification donnée à l'appui de cette affirmation. En effet, dans un tel rapprochement des parois du Ciel, nous ne sortons pas du monde, de sorte que, d'un point de vue aristotélicien, d'une part il y a bel et bien un lieu de départ et un lieu d'arrivée et, d'autre part, étant donné la présence de lieux, il est tout à fait légitime de penser qu'un tel mouvement des parois laisserait un vide derrière lui.

10. A. KOYRÉ, *Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, p. 38.

11. G. BEAUJOUAN, *Alexandre Koyré, l'évêque Tempier et les censures de 1277*, p. 427.

12. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 119.

Si cette interprétation présente donc l'avantage de rendre toute sa cohérence à la proposition condamnée, elle présente néanmoins l'« inconvénient » de fragiliser encore davantage la thèse de Duhem, dans la mesure où la condamnation d'un mouvement de rapprochement des parois célestes entraîne bien moins la chute du péripatétisme qu'une condamnation portant sur un mouvement de translation du cosmos. Seule l'obligation de pouvoir penser un mouvement de translation de l'ensemble du cosmos est susceptible, pour autant qu'on veuille bien en tenir compte, de mettre à mal la physique de l'École et de demander l'élaboration, à sa place, d'une nouvelle physique.

Cet exemple, révélateur du genre de questions disputées au moyen âge, témoigne en tout cas de l'extrême prudence dont il faut faire preuve dans l'interprétation de ces condamnations.

— Chap. II —

Le haut moyen âge

I. BOÈCE

1. Les deux facettes d'un homme

Celui que l'on peut présenter comme le premier des philosophes médiévaux, mais qui a été également considéré comme le dernier des Romains, à savoir Boèce (480-525), a eu une double activité de philosophe et de serviteur de l'État.

De philosophe tout d'abord, puisqu'il a assuré la traduction et le commentaire de nombreux traités de logique d'Aristote, livrant ainsi à l'Occident non seulement l'essentiel de la logique d'Aristote, mais également les principes de base de la métaphysique aristotélicienne (matière et forme, puissance et acte, mouvement, quatre causes, substance, etc.). Dès le haut moyen âge, Boèce a donc été le principal introducteur de la pensée du Stagirite en Occident avant sa diffusion par le canal arabe et sa reprise par l'Aquinate.

De serviteur de l'État, également, car dès 507 il se met, en la personne du roi Théodoric, au service de l'état ostrogoth d'Italie. Promu consul (510) puis maître du palais (520), arrivé donc au comble des honneurs, il se voit accusé, à tort, de haute trahison pour avoir favorisé Byzance. Condamné à la prison et à la mort, il est exécuté, quelques mois plus tard, en 524, suite à la manigance de quelques jaloux et à la faiblesse de Théodoric.

C'est durant ces quelques mois de captivité que ces deux facettes de sa personne se réunifièrent, puisqu'il profita du peu de temps qui lui restait à vivre pour composer, en une alternance de vers et de prose, son œuvre la plus belle, la plus émouvante, mais aussi la plus renommée, sa célèbre *Consolation de la philosophie*.

2. La « Consolation de la philosophie »

La question dont il traite dans ce testament philosophique, d'une manière d'autant plus sincère que ce travail de réflexion doit l'aider à mourir, est suscitée par son injuste traitement : si Dieu existe, comment expliquer l'injustice et le mal qui gouvernent les actions humaines et qui tranchent avec l'ordre parfait et harmonieux dont témoigne la nature ?

À cette interrogation, la Fortune lui répond tout d'abord que la seule chose constante en ce bas monde est l'inconstance même ; que la roue aveugle de la Fortune, qui élève et abaisse tour à tour les hommes, leur permet de s'élever rapidement, mais qu'ils ne doivent pas s'indigner de devoir descendre ensuite, car telle est la règle du jeu !

Vient ensuite une femme au visage majestueux, aux yeux pleins de lumière, portant contre sa poitrine une échelle (*) symbolisant les degrés qui conduisent de l'inférieur au supérieur jusqu'à la sagesse : c'est la Philosophie. Elle lui apprend, entre autres choses, que le vrai bonheur est indépendant des biens fragiles et éphémères de ce monde (si bien incarnés par la Fortune) ; qu'il réside en Dieu ; que le bonheur des méchants n'est qu'apparent et superficiel, etc.

(*) Nous remarquons ici la substitution de l'échelle spirituelle à la loterie d'une vie faite d'une succession insensée de hauts et de bas ou, pour le dire autrement, la substitution de l'axe vertical au cercle !

3. Traits distinctifs

Une approche rationnelle

Dans sa *Consolation de la philosophie*, Boèce fait abstraction de ses convictions chrétiennes, c.-à-d. que lorsqu'il parle de Dieu en philosophe, il le fait au nom de la seule raison. De saint Anselme à Abélard en passant par les Chartrains, nombreux seront, sur ce point, les héritiers de Boèce.

Un double projet

Le projet de Boèce est double : d'un part, en raison de sa position historique à la frontière des deux mondes, opérer un « transfert des études » (*translatio studiorum*) de l'Antiquité vers son époque, ce pourquoi il s'est proposé de traduire et de commenter Platon et Aristote. Mais Boèce ne saurait se contenter d'être un simple et fidèle intermédiaire. Aussi son second projet est-il de montrer l'accord de leurs doctrines. Entreprise, on le devine, doublement irréalisable et même contradictoire. Car comment réaliser le second projet sans nuire au premier ? Comment réconcilier Platon et Aristote sans déformer la pensée de l'un et de l'autre et sans donc mettre fin à la « simple » *translatio studiorum* ? S'apercevant du caractère irréalisable de son entreprise, le moyen âge a fait preuve de sagesse en voyant avant tout, en Boèce, le logicien disciple d'Aristote.

Influence

Par sa *Consolation de la philosophie*, ce petit livre douloureux mais pourtant confiant qui sera l'un des plus lus et des plus commentés, par ses commentaires de la logique d'Aristote, par ses positions dans ce qui deviendra la querelle des universaux [chap. V], par sa capacité à distinguer raison et foi, Boèce exercera une grande influence au moyen âge et à la

Renaissance et jouira d'un crédit universel dont témoigne, notamment, l'Aquinate.

II. LES ENCYCLOPÉDISTES

Isidore de Séville

Saint Isidore de Séville (v. 560 – 636) est l'écrivain le plus célèbre du VII^e siècle grâce à ses *Étymologies* qui constituent une véritable récapitulation du savoir humain de son temps dans les domaines les plus variés : médecine, histoire, langues, géographie, navigation, etc. Ses analyses de l'origine des mots (*), ses interprétations allégoriques et mystiques de l'Écriture et des phénomènes naturels (***) exerceront une influence incalculable. Bien sûr elles prêtent à sourire, mais cette méthode d'interprétation allégorique des Écritures et du monde, cette recherche de mystérieuses concordances entre l'Ancien et le Nouveau Testament, prévaudra durant tout le moyen âge jusqu'au Concile de Trente (1545).

(*) EXEMPLE. — « Car dès que le soleil a envoyé les signes avant-coureurs de son lever, tous les feux des étoiles pâlisent sous l'éclat de sa lumière, si bien qu'en dehors du feu solaire on ne voit resplendir aucun astre. C'est aussi pour cette même raison qu'on l'appelle "soleil", parce qu'il devient "seul" visible, une fois tous les autres astres obscurcis » (1).

(**) EXEMPLE. — « Selon le symbolisme mystique, on entend par étoiles les saints personnages, dont il a été dit : Celui qui compte la foule des étoiles. En effet, de même que toutes les étoiles sont éclairées par le soleil, de même les saints reçoivent du Christ la clarté glorieuse du royaume céleste ; et de même que l'éclat du soleil et l'extrême intensité de sa lumière affaiblissent ceux des astres, de même toute la splendeur des saints est en quelque sorte obscurcie en comparaison de la gloire du Christ ; et de même que les étoiles diffèrent entre elles en clarté, de même la diversité des justes est due à leurs mérites distincts » (2).

Bède le Vénérable

Parmi les encyclopédistes de cette époque, on ne peut passer sous silence le nom de Bède le Vénérable (c. 672 – 735), dont les travaux historiques ont fait de lui le père de l'histoire d'Angleterre.

III. LA « RENAISSANCE » CAROLINGIENNE

1. Alcuin

Appelé par Charlemagne (742-814) à sa cour en 782 pour réformer les études et organiser les écoles monastiques et épiscopales, dans le but de

1. ISIDORE DE SÉVILLE, *Traité de la nature* / édit. J. Fontaine, p. 260 (chap. XXIV, § 1).

2. ISIDORE DE SÉVILLE, *Traité de la nature* / édit. J. Fontaine, p. 262 (chap. XXIV, § 2).

fonder une Athènes nouvelle qui sera plus brillante que l'ancienne puisqu'elle sera l'Athènes du Christ et qu'aux sept arts libéraux seront dorénavant ajoutés les sept dons de l'Esprit saint, Alcuin (c. 730 – 804) fera preuve d'un sens aiguisé en théologie, mais se montrera dénué d'originalité comme philosophe. Il vaut donc moins pour son œuvre personnelle que pour son action en faveur de l'organisation des études et de la restauration du savoir.

2. Jean Scot Érigène

Au milieu de ce désert philosophique presque absolu (*), il y a tout de même un penseur qui émerge : Jean Scot Érigène (c. 800 – c. 880).

(*) L'expression « renaissance carolingienne » est partiellement trompeuse : s'il y eut effectivement « renaissance » dans un certain nombre de domaines, comme les arts, au niveau intellectuel il n'en va pas de même. En effet, la beauté des manuscrits atteste que ceux-ci constituaient un bien rare et donc précieux, trop précieux que pour être utilisé, comme la belle vaisselle de famille qu'on n'ose pas sortir.

Traité de la prédestination

Contre un moine qui défendait le prédéterminisme, Jean Scot Érigène rédigea un *Traité de la prédestination* dans lequel, au nom de la liberté humaine, il rejette l'idée selon laquelle Dieu pourrait nous prédestiner à la damnation. Aussi son ouvrage fut-il condamné par deux conciles régionaux (855 et 859), car il allait à l'encontre du principe de la toute-puissance divine.

Periphyseon

C'est surtout pour son *Periphyseon*, aussi appelé *De la division de la nature*, soit un dialogue d'inspiration néo-platonicienne et patristique que Jean Scot Érigène est connu. À partir de sources diverses (Augustin, Boèce...) parmi lesquelles ne figurent directement ni Platon, ni Aristote, ni Plotin, ni Proclus, Érigène parvient à une composition très personnelle dont le cœur est les 4 étapes, d'inspiration néo-platonicienne, qu'il distingue dans la constitution de la nature et qui sont autant de théophanies :

1. le « non-créé créateur » : la divinité en tant que suprême cause de tout ;
2. Le « créé créateur » : les Idées divines contenues dans le verbe de Dieu à partir de quoi toutes choses viennent à l'existence comme à partir d'un modèle ;
3. Le « créé non-créateur » : ce sont bien sûr tous les êtres naturels soumis à la génération et à la corruption ;
4. Le « non-créé non créateur » : c'est Dieu à nouveau, mais considéré cette fois comme fin dernière attirant à lui toute chose créée.

Les étapes 1 et 4 sont Dieu considéré comme principe et comme fin (ce qu'il est bien sûr simultanément), alors que les étapes 2 et 3 sont les deux états de la créature : soit en tant que modèle idéal soit en tant que réalisation concrète.

Tout part du Créateur et tout y revient. La création, c'est Dieu qui se déploie et se révèle, de sorte que chaque être est une théophanie. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'opposer l'autonomie de la raison à l'autorité des Écritures, puisque les êtres visibles non seulement procèdent de Dieu, mais sont même la manifestation de Dieu.

Postérité

Érigène est resté sans postérité digne de lui, car sa pensée est parfois ardue et trop pleine de formules inquiétantes (panthéisme) pour les esprits un peu courts. Aussi fut-il condamné (1210) et interdit de lecture (1225). Ce qui étonne davantage, c'est qu'une œuvre comme la sienne ait pu éclore dans un milieu intellectuellement si dévasté. Nouvelle preuve que l'esprit souffle où il veut.

— Chap. III —

Anselme de Canterbury

I. INTRODUCTION

Certes, son œuvre n'est pas très étendue ; il est loin d'avoir formé une école florissante et ses connaissances, faute de livres, ne sont pas celles d'un saint Bonaventure ou d'un saint Thomas d'Aquin. Il n'empêche que saint Anselme, par la force de son esprit, est, avec Jean Scot Érigène, un des esprits les plus remarquables du Haut moyen âge et, comme chacun pourra s'en apercevoir, un des esprits les plus systématiques de la période médiévale. Avec cette confiance absolue, et presque naïve, qu'autorise la fraîcheur d'un commencement, il incarne en outre l'un des accords les plus parfaits entre foi et raison qui se soit réalisé au cours des siècles. Qui plus est, il a eu la chance d'avoir, de son vivant, un contradicteur intelligent en la personne de Gaunilon, prieur du monastère de Marmoutiers. Quant à nous, nous avons le bonheur d'avoir conservé leurs échanges de point de vue. Partons donc à la découverte de ce penseur, en prenant d'abord le soin de nous défaire de tout ce qui pourrait gâcher cette lumineuse rencontre !

1. Le risque d'un triple anachronisme

L'abord de l'œuvre du Docteur magnifique et, plus spécifiquement, du *Proslogion* qui retiendra exclusivement notre attention, est rendu difficile non pas tant suite au caractère assurément sobre et dense de cet opuscule qu'en raison des multiples contre-sens, suscités par une lecture anachronique, qu'il nous faudra tenter d'éviter. Prenons donc la mesure de ce redoutable piège, à savoir ce même et unique anachronisme qui s'offre à nous sous diverses facettes.

A. L'application de catégories postérieures

L'œuvre d'Anselme a été rédigée avant l'arrivée en force de la philosophie aristotélicienne dans le moyen âge occidental latin et par conséquent avant l'introduction des questions et des catégories qui constituent encore notre patrimoine intellectuel. Outre les livres de la Bible qu'il connaît par cœur, son univers intellectuel se restreint donc principalement à celui de la « *logica vetus* », aux œuvres d'Augustin (354-430), à la *Consolation de la philosophie* et aux *Opuscules sacrés* de Boèce (480-525) et enfin aux *Commentaires* et *Dialogues* du pape Grégoire le Grand (c. 540 – 604). Cet

environnement particulier permet de le désigner comme l'avant-dernier Père de l'Église latine — quand Bernard de Clairvaux (1090/1091–1153) serait, lui, le dernier — ou, mais le risque d'anachronisme resurgit, comme le précurseur de la scolastique.

B. Une approche déterminée par les rapports, aujourd'hui problématiques, entre la foi et la raison

Dans le monde qui est le nôtre, où la raison naturelle a pris une place si importante, une des premières lignes de démarcation que nous appliquons spontanément — pour ne pas dire la première — est celle de la foi et de la raison, pour nous demander ensuite si l'une et l'autre peuvent s'accorder et pour chercher enfin comment elles peuvent le faire. Telle n'est absolument pas, pour Anselme, la ligne qui partage le monde, bien différent du nôtre, qui est le sien. Pour lui, l'opposition première se réduit à l'alternative entre une foi (*fides*), dont le donné révélé résulte d'une Raison surpassant toute raison, et une incroyance (*insipientia*), qui apparaît dès lors comme une déraison.

Faisons d'emblée remarquer qu'il résulte immédiatement de cette dichotomie, qui place la raison du côté de la foi et la déraison du côté de l'incroyance, que la foi jouit d'une priorité temporelle et essentielle sur la raison ; que la raison en elle-même n'est nullement ressentie comme une menace ; que la question de son articulation avec la foi ne fait guère problème ; et enfin que la recherche de la Vérité (la raison) est indissociable de la conversion du cœur (la foi).

Ajoutons ensuite que cette ligne de démarcation entre le fidèle et l'infidèle ne sépare pas ceux qui possèdent un savoir de ceux qui ne le posséderaient pas, mais bien ceux qui accueillent la Révélation de ceux qui la refusent.

Cette dichotomie foncière, nous l'avons dit, n'est plus du tout la nôtre : entre la foi et l'incroyance, nous avons placé la raison naturelle, comme à titre d'arbitre entre les deux.

C. Une lecture apologétique utile pour notre temps

La preuve d'Anselme est communément reçue comme ayant une intention apologétique, celle de convertir l'infidèle que *nous* imaginons naturellement athée, alors qu'il peut tout aussi bien symboliser le « vieil homme » subsistant au cœur du croyant dont la conversion n'est jamais ni définitivement ni véritablement acquise.

Une apologétique « seulement » négative

Nous situant dans le cadre d'un cours d'*histoire* de la philosophie et non dans celui d'un cours d'*affirmation* de Dieu, nous ferons nôtre la thèse selon laquelle l'intention d'Anselme n'est pas apologétique, ou du moins,

pour être plus précis, ne correspond pas à une apologétique *positive*, mais bien à une apologétique *négative* (*). En effet, l'interrogation d'Anselme est celle qui peut ébranler le croyant lorsqu'il rencontre l'incroyance de l'infidèle et consiste à interroger la pertinence des arguments que celui-ci pourrait produire. L'argument n'est donc pas destiné à nous conduire à la foi (apologétique positive), mais tout au plus à nous y maintenir, en *détruisant* l'inquiétude suscitée par la posture de l'infidèle (apologétique négative).

(*) Nous distinguons l'apologétique positive, qui vise à établir la vérité des dogmes catholiques, de l'apologétique négative, qui se propose « seulement » de manifester la vacuité des arguments dressés contre la foi catholique.

Justifications

Conforme à la perspective résolument historique de ce cours, ce point de vue est motivé par diverses raisons :

1. Rappelons qu'Anselme n'écrit pas pour l'insensé, mais pour et à la demande de moines qui n'avaient pas le moindre doute quant à la vérité des dogmes, mais qui voulaient être éclairés, par la raison, sur ce qu'ils tenaient déjà pour vérités acquises.
2. Comme l'a judicieusement rappelé Koyré ⁽¹⁾, pour les hommes du moyen âge, l'existence et la présence de l'Éternel, dont la terre et les cieux clament la gloire de manière évidente, est une donnée tellement indubitable — nous dirions aujourd'hui « un fait » à ce point évident — qu'il leur paraît absurde d'en chercher, comme *nous* le faisons, une démonstration en tant que telle. Aussi voir dans le *Proslogion* la quête, par la raison *naturelle*, d'une preuve de l'existence de Dieu apte à obtenir la conversion de l'incroyant d'aujourd'hui qui — faut-il le dire ? — n'est pas l'infidèle d'Anselme, ce n'est assurément pas se mettre dans la disposition d'esprit qui doit être celle d'un historien soucieux de comprendre, de l'intérieur, la pensée anselmienne.

2. Biographie

À l'Abbaye du Bec

Né en 1032 ou 1033 dans la ville d'Aoste, Anselme, âgé d'environ 24 ans, entre en conflit ouvert avec son père suite au décès de sa mère et décide de quitter sa patrie pour voyager trois ans en France. Hésitant entre différentes possibilités — se faire ermite, entrer à l'Abbaye du Bec en Normandie ou, son père étant mort, retourner dans son fief —, il décide de se faire moine bénédictin en rejoignant, en 1058, l'Abbaye du Bec rendue célèbre par la présence de son compatriote Lanfranc (c. 1010 – 1089) qui s'y était fixé en 1042. Lanfranc étant élu abbé de Saint-Étienne de Caen en

1. A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, notamment pp. 6-8 et p. 36.

1063, Anselme devient écolâtre (c.-à-d. maître de l'école monastique) et prieur conventuel, charges qu'il conservera quinze années durant. C'est durant cette longue et paisible période qu'il rédige ses deux chefs-d'œuvre que sont le *Monologion* (1076) et le *Proslogion* (1078). Suite au décès du fondateur de l'Abbaye, Anselme est élu deuxième abbé du monastère. De 1080 à 1090, il compose alors quatre dialogues : *Sur le grammairien*, *Sur la vérité*, *Sur la liberté de choix* et enfin *Sur la chute du Diable*.

À Cantorbéry

Quittant ce qu'il appelait son « nid », Anselme est consacré archevêque de Cantorbéry en 1093. L'année suivante, en 1094 donc, il achève la seconde version de sa *Lettre sur l'Incarnation du Verbe* dans laquelle il réfute la proposition du (pré)nominaliste Roscelin de Compiègne (c. 1050 – c. 1125) selon laquelle si, en Dieu, les trois Personnes sont une et seulement une, alors le Père et l'Esprit-Saint ont nécessairement dû s'incarner avec le Fils. En 1098, il termine son *Cur Deus homo* qui s'attache à répondre à cette question des infidèles : pourquoi Dieu s'est-il fait homme et a-t-il sauvé le monde au prix de sa vie, alors qu'Il aurait pu le faire par sa seule volonté ou, du moins, en recourant à une autre personne ? Pris dans la querelle des investitures, Anselme rompt avec le roi Guillaume II le Roux (c. 1060 – 1100), qui entendait bien nommer lui-même les évêques et abbés d'Angleterre, et se retrouve en exil jusqu'à la mort du roi en 1100. Rentré à Canterbury, Anselme connaît un second exil sur le Continent suite à la reprise, pour les mêmes raisons, des tensions avec le nouveau roi. Ce contexte mouvementé ne l'empêche pas d'écrire un traité *Sur la conception virginale et le péché originel* (1100) et un autre *Sur la procession du Saint-Esprit* (1102). S'étant réconcilié avec le roi d'Angleterre en 1106, Anselme revient, mais physiquement affaibli, à Cantorbéry. Il y meurt le mercredi saint de l'année 1109, non sans avoir eu le temps de rédiger son ultime traité *Sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix de l'homme* (1106-1107).

II. L'ARGUMENT DU « PROSLOGION »

1. Introduction

A. Le contexte

Insuffisance du « Monologion »

Composé deux ans plus tôt, le *Monologion*, surtout connu pour les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu qu'il contient, s'était proposé une analyse de l'idée de Dieu. Mais cette œuvre ne donnait pas entière satisfaction à Anselme, car elle souffrait, selon lui, d'une trop grande multiplicité d'ar-

guments, à savoir cinq voies dont le point de départ était toujours l'existence de biens finis. Aussi le Docteur magnifique était-il à la recherche d'un seul argument.

B. La méthode

Fides quaerens intellectum

Pour Anselme, l'enjeu n'est pas de *justifier* l'attitude du chrétien auquel on pourrait reprocher de croire à une multitude de choses sans les comprendre, mais bien de chercher à les *comprendre*... autant que faire se peut du moins. Car non seulement il nous serait totalement impossible de trouver les vérités de la foi sans l'aide de la Révélation, mais même en bénéficiant de la Révélation, il nous est encore impossible de comprendre totalement ces vérités. Et c'est bien parce qu'Anselme veut comprendre ce qu'il croit — et non le prouver — qu'il refusera de se servir, comme argument, des textes des Écritures ou des Pères : tout en les reconnaissant à leur incomparable valeur, il les connaît déjà tellement bien que ceux-ci ne pourraient rien lui apporter de nouveau.

Encore importe-t-il de préciser qu'il ne s'agit nullement d'exiger de comprendre avant d'accepter de croire, car c'est au contraire en admettant de croire que nous pourrions espérer comprendre : qui ne croira pas n'aura pas l'expérience et qui n'aura pas l'expérience ne pourra pas comprendre.

Mais alors, que peut encore apporter de plus la compréhension si nous avons déjà la foi ? C'est le devoir du chrétien de chercher à atteindre, par l'intelligence, ce qu'il tient déjà fermement par la foi, car ainsi, après que la foi ait rendu possible l'intelligence — en servant de guide et même de critère pour barrer le chemin de l'erreur —, c'est la lumière de l'intelligence qui viendra renforcer l'ardeur de la foi en faisant passer le chrétien d'une foi aveugle à une foi illuminée. Bien sûr, l'idéal serait une foi parfaite qui comprendrait parfaitement tout ce qu'elle croit et qui croirait entièrement tout ce qu'elle comprend. Mais cet idéal étant inaccessible ici-bas, il est néanmoins heureux que la foi et la raison, sans pouvoir coïncider parfaitement, se soutiennent l'une l'autre. On le voit : tout en étant seconde par rapport à la foi, la raison a la part belle.

Toutefois, une expression semble aller à l'encontre d'une telle connivence entre foi et raison : « *ratione sola* ».

« *Ratione sola* »

Qu'entendre sous la volonté d'Anselme de procéder « par le seul raisonnement » ⁽²⁾ (*ratione sola*), c.-à-d. sans l'appui des autorités de l'Écriture (*sacrae paginae*) ? D'emblée, nous comprenons cette expression à partir

2. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, pp. 56-57 [*Monologion*, chap. 1].

de Thomas d'Aquin et de la *logica nova* (qui, rappelons-le, lui était inconnue) et nous entendons qu'au moyen d'un ou de plusieurs syllogismes ayant pour prémisses des propositions évidentes pour la raison *naturelle*, Anselme va atteindre, avec une grande rigueur démonstrative, les vérités accessibles de la foi (l'existence et l'unité de Dieu) et peut-être même celles qui sont inaccessibles (la Résurrection, la Trinité, l'Incarnation). Ce faisant :

1. nous appliquons *notre* séparation entre la raison naturelle et la foi surnaturelle, alors même — nous l'avons rappelé — que cette séparation ultérieure ne correspond pas à la ligne de démarcation d'Anselme, pour qui la foi n'est jamais sans une raison qui lui donne raison et fasse foi (*ratio fidei*) ;
2. nous acceptons de faire dépendre la foi d'une instance extérieure, « la » raison, comme si elle ne pouvait recevoir son intelligibilité qu'en dehors d'elle-même, comme si la foi qui désire sa propre intelligence devait toujours aller chercher sa rationalité au dehors d'elle-même, alors que, pour Anselme, la foi est elle-même raison et qu'il n'y a pas, pour elle, d'autre « dehors » que l'incroyance qui est au contraire déraison.

Au lieu de cette lecture, qui fait d'Anselme un rationaliste avant la lettre qui argumenterait avant tout acte de foi, comprenons que les « raisons nécessaires » que recherche le Docteur magnifique appartiennent déjà à la foi et consistent à vérifier la cohérence de propositions qui, déjà connues par la foi, pourront ainsi être *reconnues* par l'intelligence, c.-à-d. connues une seconde fois en quelque sorte. Expliquons le procédé utilisé.

Soit x , un article de foi déjà cru et connu. Supposons qu'il pose question ou, plus simplement, que nous voulions nous assurer de sa vérité. Nous allons donc lui faire jouer le rôle de l'inconnue. Méthodologiquement, nous allons mettre entre parenthèses la connaissance de foi que nous en avons, comme si x était absent du Credo : il se trouve dès lors « *sola ratione* ». Grâce à d'autres articles de foi déjà crus et connus de foi certaine ($a, b, c, d...$) considérés hors de question pour l'instant, nous allons chercher à établir, par l'absurde (*), l'implication $a + b + c \Rightarrow x$. Celle-ci permettra de confirmer x et donc, en définitive, de le reconnaître, puisque celui-ci sera reconnu comme nécessaire dans la mesure où il est lié aux autres propositions admises qui lui donnent raison par l'exclusion de non- x . Nous pourrions alors renouveler toute l'opération en faisant, tour à tour, jouer le rôle de l'inconnue à a , à b , à c , etc.

(*) Prouver qu'il est contradictoire de tenir ensemble a, b, c et non- x conduit à tenir pour nécessaire a, b, c et x .

La rationalité recherchée par Anselme ne consiste donc pas à introduire telles ou telles raisons *naturelles, antérieures* et *extérieures* à la foi, mais à déployer, au sein même de la foi, un enchaînement nécessaire qui permet

de faire ressortir la raison de la foi. Autrement dit, il s'agit de « ré-énoncer sous un mode *dialectique* la Parole divine que les saintes Écritures consignent en général sous mode *narratif* » (3). Aussi ne faut-il pas traduire « *sola ratione* » en écrivant « par la raison seule », mais « par le seul raisonnement ».

C. L'objectif

Dans le *Proslogion*, quel est donc ce *x* dont Anselme voudrait s'assurer par le seul raisonnement ? Que Dieu est vraiment ! Succinctement — nous y reviendrons longuement —, appliquons à ce « *x* » la méthode annoncée. La question est donc la suivante : ou bien Dieu est, comme l'affirme la foi, ou bien Dieu n'est pas, comme « l'insensé [le] dit en son cœur » (4). L'argument qui tranchera l'alternative en faveur de la foi est un exceptionnel Nom de Dieu. La méthode consistera à dénoncer la contradiction dans laquelle s'enfoncé l'infidèle au moment même où il entend et pense le Nom de Dieu qui lui est dit au cours du débat.

2. L'interprétation commune

A. Présentation

Peu ou prou, presque tous les commentateurs — excepté Michel Corbin, l'éditeur des œuvres complètes de saint Anselme — envisagent la preuve anselmienne de Dieu, désignée erronément sous l'appellation d'« argument ontologique », sous la forme d'un syllogisme qui peut prendre deux formes différentes.

1. Un passage déductif de l'essence à l'existence :

- Dieu est la totalité des perfections pensables (†)
- Dieu est plus grand que tout (††)
- Or l'existence réelle est une perfection pensable (†)
- Or l'existence réelle est bien plus grande que la seule existence dans la pensée (††)
- Donc Dieu possède l'existence réelle, hors et indépendamment de la pensée qui pense ces perfections

2. Un raisonnement par l'absurde :

- Dieu est plus parfait que toute autre chose (†)
- Il est plus parfait d'exister réellement que d'exister dans la seule intelligence (††)

3. M. CORBIN, *Saint Anselme*, p. 53.

4. *Psaumes* 14, 1.

- Si Dieu n'existait pas réellement, Il ne serait pas plus parfait que toute autre chose (†), car n'importe quelle chose réellement existante serait plus parfaite que Lui (††)
- Comme il est contradictoire d'affirmer en même temps que Dieu est et n'est pas plus parfait que tout, Il existe réellement et pas seulement dans l'intelligence

La seule question qui divise les commentateurs (et dont ils n'arrivent pas à se débarrasser !) est de savoir si le raisonnement ainsi formalisé est valide ou non. En revanche, jamais la formalisation même du raisonnement n'est mise en question.

B. Inconvénients

Pourtant, telle qu'elle est ici présentée, la preuve d'Anselme présente un certain nombre d'inconvénients, de nature aussi bien philosophique qu'historique.

Un passage de l'essence à l'existence problématique

D'un point de vue philosophique, le passage de l'essence à l'existence — qui *serait* présent chez Anselme et qui vaut à l'argument d'être, erronément, qualifié d'« ontologique » — est jugé impossible, notamment par Thomas d'Aquin et Emmanuel Kant.

Une démonstration de l'existence de Dieu à la place de l'acte de foi ?

D'un point de vue historique, oubliant que, pour Anselme, la raison est indissociable de la foi et constatant qu'il prend le parti de se limiter à des « raisons nécessaires », il n'est que trop tentant de faire du Docteur magnifique l'ancêtre du rationalisme moderne, dans la mesure où il aurait cherché une preuve de l'existence de Dieu qui, entièrement autonome, rendrait superflu tout acte de foi. Contre-sens historique évidemment. Comment Anselme aurait-il pu se satisfaire de la simple postulation métaphysique d'un « Être le plus parfait de tous » pour nourrir, au quotidien, sa vie toute entière tournée vers Dieu ?

Une lecture isolée du « Proslogion »

Réduire l'argument du *Proslogion* à la quête d'une preuve métaphysique, c'est extraire artificiellement cet opuscule de l'œuvre anselmienne ; prendre au sérieux qu'à travers lui, Anselme est vraiment à la recherche de l'intelligence de sa foi, c'est au contraire refuser de le séparer, notamment, du *Cur Deus homo*.

3. L'interprétation de Michel Corbin

A. Trois présupposés

La prière pour l'intelligence de la foi

« 1. Aussi, Seigneur, Toi qui donnes l'intelligence de la foi, donne-moi, autant que Tu le trouves bon, de reconnaître que Tu es comme nous (le) croyons, et que Tu es ce que nous croyons. » ⁽⁵⁾.

La preuve qui doit reconnaître que Dieu est (son existence) et ce qu'il est (ses dénominations) s'ouvre par une prière pour l'intelligence de la foi, afin que Dieu fasse advenir, non pas hors de la foi mais en son sein, un « plus ».

L'énoncé du nom de Dieu

« 2. Nous croyons en effet que Tu es quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). » ⁽⁶⁾.

Cet énoncé de l'argument, qui donnera raison face à l'incroyance, appelle évidemment plusieurs commentaires :

1. L'argument appartient à la foi : « Nous croyons... » (*credimus*). La remarque n'est point banale : en supprimant le verbe en question, le Nom devient une définition conceptuelle, ce qui, pour peu qu'on fasse également fi de la négation (cf. *infra*), nous conduit tout droit à l'argument ontologique auquel on ne manquera pas de reprocher le passage indu, opéré par la raison, d'un concept à sa position dans l'existence.
2. L'énoncé de ce Nom — composé d'un neutre de désignation positive (« Quelque chose ») et d'une relative de signification négative (« Tel que rien de plus grand ne se puisse penser ») — se prête à deux mésinterprétations : **a)** l'objectivation de ce neutre, en le remplaçant, par exemple, soit par le participe *ens* (« *ens quo maius cogitari nequit* » ⁽⁷⁾) soit en substituant à l'énoncé complet l'adjectif substantivé « l'indépassable » ; **b)** la suppression de la négation, qui interdit pourtant toute objectivation. Cette double simplification conduit alors à concevoir l'énoncé présent dans l'argument comme « Quelque chose de plus grand que tout », c.-à-d. comme l'Être suprême des métaphysiciens.

5. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, p. 245 [*Proslogion*, chap. 2].

6. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, p. 245 [*Proslogion*, chap. 2].

7. A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, p. 200.

3. Le Nom ne nous délivre aucune indication *positive* sur l'être et les dénominations de Dieu : il n'affirme pas que Dieu est « plus grand que tout » ni qu'Il est « le plus grand pensable ». Sa signification est *négative* et s'offre aux créatures que nous sommes comme un interdit : nous ne pouvons concevoir quelque chose de plus grand ou de meilleur au-dessus de Dieu sans tomber dans cette absurdité, condamnée par notre foi, qui consisterait, par cette conception même qui serait nôtre et sur laquelle nous aurions donc une sorte de mainmise, à nous placer nous-mêmes au-dessus de Dieu. Pour le dire autrement, toute conception de Dieu qui permet de concevoir ou de penser quelque chose de plus grand que Lui se trouve condamnée.
4. Cet énoncé correspond bel et bien à un Nom de Dieu et non pas à un concept, puisqu'il ne nous livre ni définition *essentielle* ni définition *nominale* de Dieu, mais qu'il Le désigne indirectement par la seule interdiction de Le confondre avec quoi que ce soit dont nous pourrions penser plus grand. Cette remarque affaiblit toute lecture ontologique de l'argument : pour que la question de la validité du passage du concept à l'existence puisse se poser, il faudrait d'abord disposer d'un concept. Or il n'y en a pas !

Dorénavant, pour plus de clarté, « quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé » sera désigné par NOM-1.

La position de la question

« 3. Est-ce qu'une telle nature n'est pas parce que "l'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est pas" ? » (8).

Remarquons qu'Anselme ne demande pas si Dieu est, mais bien si l'insensé dispose d'un argument en sa faveur qui lui donne raison de penser qu'Il n'est pas. Le moment d'hésitation est donc bien celui non pas de l'athée qu'il faudrait convertir, mais du croyant lorsqu'il se trouve ébranlé par la *rencontre* de l'incroyance de l'insensé.

B. Le préalable

« 4. Mais certainement ce même insensé, lorsqu'il entend cela même que je dis : "quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé", reconnaît ce qu'il entend, et ce qu'il reconnaît est dans son intelligence, même s'il ne reconnaît pas que cela est. 5. Car c'est une chose que la chose soit dans l'intelligence, une autre de reconnaître qu'elle est. 6. Quand un peintre en effet pense d'avance ce qu'il va faire, il a bien dans l'intelligence ce qu'il n'a pas encore fait, mais il ne reconnaît pas encore que cela est. 7. Au contraire, quand il (l')a déjà peint, il a dans l'intelligence ce qu'il a déjà fait et reconnaît que cela est. 8. Même l'insensé est

8. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, p. 245 [*Proslogion*, chap. 2].

donc convaincu que “quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé” est au moins dans l’intelligence : il le reconnaît quand il l’entend et tout ce qui est reconnu est dans l’intelligence. » (9).

Résumons : le croyant dit NOM-1 ; l’incroyant entend et reconnaît ce qui lui est dit comme une proposition intelligible ; NOM-1 est par conséquent dans l’intelligence de l’incroyant. Ce qui est donc acquis dans cette étape, c’est l’existence, dans l’intelligence, de NOM-1, car ce qui a été dit peut être pensé et reconnu, même si la chose elle-même ne peut être ni pensée ni reconnue.

C. La première démonstration

« 9. Mais certainement cela dont plus grand ne peut être pensé ne peut pas être dans la seule intelligence. 10. En effet, s’il est au moins dans la seule intelligence, qu’il soit aussi dans la réalité peut être pensé, ce qui est plus grand. 11. Alors, si cela dont plus grand ne peut être pensé est dans la seule intelligence, cela même dont plus grand ne peut être pensé est cela dont plus grand peut être pensé. 12. Mais certainement ceci ne peut être. 13. Quelque chose dont plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l’intelligence et dans la réalité. » (10).

Explication

Désignons par x' « l’être dans l’intelligence » et par x'' « l’être *et* dans l’intelligence *et* dans la chose », en n’oubliant pas que NOM-1 désigne « quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé ». Le texte devient alors :

Mais certainement NOM-1 ne peut pas être x' . En effet, s’il est au moins x' , on peut penser qu’il est aussi x'' , ce qui est plus grand. Alors, si NOM-1 est [seulement] dans x' , NOM-1 n’est plus NOM-1 puisque plus grand que lui peut être pensé. Mais certainement ceci ne peut pas être. NOM-1 existe donc, sans le moindre doute, dans x'' .

Ce raisonnement dénonce l’indéfendable contradiction dans laquelle vient à s’enfermer l’insensé si, ayant déjà entendu et pensé NOM-1 de sorte qu’il est arrivé à x' , refuse, devant l’affirmation que Dieu est vraiment non seulement dans l’intelligence mais aussi dans la réalité, d’effectuer, lui aussi, le chemin qui va de x' à x'' . En effet :

1. Supposons que l’infidèle, à propos de NOM-1, ne veuille pas dire plus que x' . Dans ce cas, NOM-1 ne possède, dans sa pensée, que l’être dans la seule intelligence (x').

9. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, p. 245 [*Proslogion*, chap. 2].

10. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, pp. 245-247 [*Proslogion*, chap. 2].

2. Mais l'infidèle, tout en s'y opposant, peut au moins concevoir, à titre d'hypothèse, x'' , qui est assurément plus grand que x' .
3. Dès lors, l'infidèle est dans l'impossibilité de maintenir sa position initiale (x') sans se contredire puisque, tout en prétendant penser NOM-1, il limite le domaine d'existence de NOM-1 à x' tout en pouvant penser un domaine plus vaste, à savoir x'' !

Caractère inopportun de la critique kantienne

Visant l'argument ontologique, Kant s'en prend au comparatif « plus grand » (*maius*) qui intervient entre x' et x'' en objectant que, dans cette comparaison entre un concept et la réalité qui lui correspondrait dans l'existence, on ne peut user du signe de comparaison « plus », car le concept *initial* n'est plus le concept adéquat de l'objet qui, au *final*, est posé dans l'existence.

Dès lors que l'argument d'Anselme ne décrit aucun passage *hétérogène* du concept à l'existence, cette objection ne porte pas.

En effet, avec Anselme, le comparatif « *maius* » n'est pas posé entre le possible et le réel, entre le seul être dans l'intelligence et le seul être dans la réalité, mais entre, d'une part, l'être dans la seule intelligence et, d'autre part, l'être *et* dans l'intelligence *et* dans la réalité. La comparaison s'opère donc qu'à l'intérieur de la pensée, puisque celle-ci distingue, en elle, deux domaines : ce qui est seulement en elle et ce qui est à la fois en elle et au-delà d'elle. Sans imaginer ce qu'est ce quelque chose qui est au-delà d'elle, sans donc effectuer une comparaison avec quoi que ce soit de réel — la comparaison s'établit par conséquent entre des termes *homogènes* —, elle prend seulement acte qu'elle se contredirait si elle niait, en elle (en restant à x'), le passage à plus qu'elle-même (x'').

Les Îles Fortunées

Les objections adressées par Gaunilon à Anselme, qui préfigurent toutes celles qui lui seront adressées au cours des siècles (songeons particulièrement à Kant), témoignent de divergences trop profondes pour être étudiées correctement dans l'espace qui nous est imparti ⁽¹¹⁾. Aussi nous contenterons-nous d'évoquer la plus célèbre d'entre elles.

Soit une île perdue, et donc inhabitée, qui l'emporte sur toutes les terres connues par sa beauté, sa richesse et sa fertilité. Nous pouvons imaginer une telle île qui serait la plus parfaite qui soit au monde. Aussi, à suivre les principes d'Anselme, il nous faudrait la concevoir comme existante, puisqu'elle ne serait pas l'île absolument parfaite si elle n'existait pas. Mais, poursuit Gaunilon, il faudrait être sot pour admettre que cette île existe quelque part dans la réalité au nom du seul principe selon lequel il

11. Cf., par exemple, A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, pp. 212-225.

est plus excellent d'être non pas seulement dans l'intelligence, mais aussi dans la réalité.

Face à cette conception d'une île parfaite — qui s'avère contradictoire puisqu'il est toujours possible d'augmenter à l'infini les perfections possibles de cette fameuse île sans donc arriver à un terme final qui puisse enfin être identifié à l'île parfaite —, Anselme répondra que sa preuve ne peut s'appliquer qu'à Dieu seul, à qui est réservé, en quelque sorte, le privilège d'une démonstration *a priori* de son existence.

D. La seconde démonstration

« 14. Cela est en tout cas si vraiment qu'on ne peut penser qu'il ne soit pas. 15. Car on peut penser qu'il est quelque chose dont on ne puisse penser qu'il ne soit pas, ce qui est plus grand que ce dont on peut penser qu'il ne soit pas. 16. Dès lors, si l'on peut penser que cela dont plus grand ne peut être pensé n'est pas, cela même dont plus grand ne peut être pensé n'est pas cela dont plus grand ne peut être pensé ; ce qui ne peut convenir. 17. Ainsi donc quelque chose dont plus grand ne peut être pensé est si vraiment qu'on ne puisse penser qu'il ne soit pas. » (12).

Explication

NOM-1 est x''' . Car on peut penser que NOM-1 est x''' , ce qui est plus grand que ce dont on peut penser qu'il ne soit pas ($\neg x'''$). Dès lors, si l'on peut penser que NOM-1 est $\neg x'''$, alors NOM-1 n'est pas NOM-1 ; ce qui ne peut convenir. Ainsi donc, NOM-1 est x''' .

Avec cette seconde démonstration, après être passé de x' (« être dans l'intelligence ») à x'' (« être aussi dans la réalité », c.-à-d. « être vraiment »), il s'agit maintenant d'exclure la parole que l'insensé a dite en son cœur, et ce en passant de x'' à x''' (« être si vraiment qu'il n'est pas possible de penser qu'il n'est pas » ou « être si vrai que son non-être est impensable »). Développons l'argument.

1. L'homme qui tient déjà pour vrai x'' peut à nouveau faire preuve d'incroyance en refusant d'y ajouter x''' qui dit plus que x'' .
2. Mais à nouveau, refuser un tel passage de x'' à x''' , c'est verser dans une contradiction, car c'est parler de NOM-1, à savoir « quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé », tout en pensant, au moins à titre d'hypothèse, plus grand, à savoir x''' .
3. L'impossibilité de nier x''' , sous peine de dire NOM-1 et de penser *non-NOM-1*, oblige donc à reconnaître x''' .

12. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, p. 247 [*Proslogion*, chap. 3].

Interrogeons-nous maintenant sur l'utilité de cette seconde démonstration.

Faire ressortir le caractère unique et incomparable de NOM-1

Après avoir reconnu que Dieu est vraiment, l'intelligence de la foi reconnaît maintenant, grâce à cette seconde démonstration, qu'Il est *unique* et *incomparable*, puisqu'Il ne peut pas être pensé comme n'étant pas (x''). En effet, alors que pour toutes les choses qui sont ici et maintenant, on peut recourir à la distinction entre penser (*cogitare*) et reconnaître (*intelligere*), l'application de cette distinction est impossible pour NOM-1, ce en quoi il est effectivement unique et incomparable. Expliquons-nous.

À propos de toutes les choses contingentes, nous pouvons penser qu'elles ne sont pas, alors qu'elles sont, ou qu'elles sont, alors que nous reconnaissons indubitablement qu'elles ne sont pas. Ce faisant, nous bénéficions d'un pouvoir de recul par rapport à elles, puisque nous pouvons penser leur inexistence, dans le premier cas, ou au contraire plus grand qu'elles, c.-à-d. leur existence, dans le second cas. Si nous pensons maintenant à l'Être nécessaire de la métaphysique, nous conservons ce pouvoir de recul, car nous pouvons toujours penser qu'il n'est pas alors que, pourtant, il est. En revanche, et c'est l'apport de cette seconde démonstration, seul devant l'Être *plus que nécessaire* (NOM-1), nous ne pouvons même plus le penser comme n'existant pas.

Nous arrivons donc à la classification suivante :

1. être dans la seule intelligence ;
2. être aussi dans la réalité, tout en pouvant, cependant, ne pas être ;
3. être tellement dans la réalité que son inexistence est impossible ;
4. être tellement dans la réalité que son inexistence ne peut pas être pensée.

Cette classification peut être présentée sous forme de tableau :

	1	2	3	4
être	/	■	■	■
non-être impossible	/	/	■	■
non-être impensable	/	/	/	■

Poursuivons par la mise au jour d'une seconde utilité.

L'impossibilité de la pensée de l'insensé

Parti de la pensée de l'insensé, Anselme ne pouvait s'arrêter à la reconnaissance que Dieu est vraiment, qui forme le point d'aboutissement de

la première démonstration. Il lui fallait poursuivre par une seconde démonstration pour « retrouver », mais en le niant, son point de départ, en établissant, cette fois, qu'il est, en plus, jusqu'à impossible de penser, avec l'insensé, que Dieu n'est pas. Si cela est vrai, il n'en reste pas moins à se demander comment l'insensé a pu penser dans son cœur ce qui ne peut être pensé.

E. L'impossible incroyance

« 26. Mais comment a-t-il dit dans son cœur ce qu'il n'a pas pu penser, ou comment n'a-t-il pu penser ce qu'il a dit dans son cœur, puisque c'est la même chose de dire dans son cœur et de penser ? 27. Si vraiment, bien plus parce que vraiment il a pensé, ayant dit dans son cœur, et n'a pas dit dans son cœur, n'ayant pu penser, ce n'est pas d'une seule manière qu'on dit dans son cœur ou pense quelque chose. 28. Une chose en effet est pensée d'une manière quand est pensé le mot qui la signifie, d'une autre quand est reconnu cela même qu'est la chose. 29. De la première manière on peut penser que Dieu ne soit pas, mais de la seconde nullement. 30. Nul ne peut assurément reconnaître ce que Dieu est et penser qu'Il ne soit pas, bien qu'il (puisse) dire ces paroles dans (son) cœur sans aucune signification ou avec quelque signification étrangère. 31. Dieu est en effet cela dont plus grand ne peut être pensé. 32. Et qui le reconnaît bien reconnaît de toute façon que cela même est de telle manière qu'il ne puisse pas, même pour la pensée, ne pas être. 33. Qui donc reconnaît que Dieu est tel ne peut pas penser qu'Il ne soit pas. 34. Je Te rends grâce, bon Seigneur, je Te rends grâce car ce que j'ai d'abord cru sur ton don, je le reconnais maintenant à ta lumière de telle manière que, même si je ne voulais pas croire que Tu es, je ne pourrais pas ne pas le reconnaître. » (13).

Ce texte se divise en trois parties :

1. la réponse à la question posée : « Comment l'insensé a-t-il dit dans son cœur ce qui ne peut pas être pensé ? » (phrases 26-30) ;
2. un résumé de l'argumentation centrale sous la forme d'un syllogisme qui n'apporte rien de neuf à ce que nous avons déjà vu (phrases 31-33) ;
3. une action de grâces (phrase 34) que, de façon anachronique, les tenants de la lecture ontologique interprètent comme l'émergence d'une preuve *devenue* strictement rationnelle puisqu'Anselme, dont la preuve est assurément *née* de la foi, avoue maintenant, *in fine*, que même s'il ne voulait pas *croire* que Dieu est, il ne pourrait pas ne pas le reconnaître.

Seule la première partie demande à être reprise.

13. ANSELME, *Monologion. Proslogion* / édit. M. Corbin, pp. 249-251 [*Proslogion*, chap. 4].

Pensée verbale et intelligence réelle

Maintenant que l'incroyance apparaît comme une contradiction, comme une incohérence, il faut établir une distinction entre une pensée purement *verbale* et une intelligence *réelle*, afin de rendre cohérent ce discours qui porte sur l'incohérence de l'incroyance. Il apparaît alors que s'il est effectivement impossible, au niveau de l'intelligence réelle de Dieu, de penser comme l'insensé, il est toutefois possible de le faire au niveau d'une pensée purement verbale. C'est le cas quand le mot « Dieu » n'a aucune signification ou quand celui qui l'emploie connaît le mot, mais ne le comprend pas correctement, faute d'avoir une idée assez claire et précise de Dieu. En revanche, on l'a compris, celui qui sait ce que « Dieu » veut dire ne peut pas dire ni penser que Dieu n'est pas.

III. CONCLUSION

Évitant de lire Anselme à partir de Descartes, refusant de nous laisser enfermer dans la querelle sur la validité ou non de son argument, récusant toute intention apologétique positive, nous gardant de séparer la raison de la foi, nous préservant de la distinction entre une raison naturelle et une foi supranaturelle, nous avons suivi le *Proslogion* qui nous livre une démonstration indirecte de l'existence de Dieu : il ne démontre pas directement que Dieu existe, mais s'attache à réfuter l'insensé et, à travers lui, la possibilité de penser l'inexistence de Dieu, et ce en appliquant le principe de contradiction, ce qui situe l'argument dans la sphère de la logique et non dans celle de l'ontologie. Il en résulte que l'insensé est bel et bien insensé, puisque ce qu'il pense ne peut être pensé qu'à condition d'être un verbiage vide de sens. Les avantages de cette démonstration indirecte, logique et négative ne sont pas minces :

1. étant indirect, l'argument fait l'économie d'une analyse périlleuse de l'inaccessible essence divine, ne se hasarde donc pas à appliquer les lois de l'intelligence humaine à quelque chose qui lui est infiniment supérieur, mais prend au contraire pour point de départ un Nom de Dieu que tout le monde, y compris l'insensé, doit pouvoir comprendre ;
2. reposant sur une analyse logique, l'argument ne présuppose ni l'existence préalable des créatures ni des notions tirées de l'existence de celles-ci ; a priori et non plus a posteriori comme dans le *Monologion*, il se présente comme plus adéquat dans la mesure où il est davantage à l'image de Dieu qui n'avait pas besoin de créer le monde ;
3. étant enfin négatif, l'argument emprunte la voie évidemment infiniment plus facile de déterminer ce qui ne convient pas à Dieu que celle qui consisterait à lui accorder quelque attribution positive.

Désireux de remédier aux imperfections de son *Monologion*, Anselme n'a-t-il pas relevé avec brio le défi qu'il s'était proposé ?

Bibliographie : G. E. M. ANSCOMBE, *Why Anselm's proof is not an ontological argument* ; H. U. von BALTHASAR, *La gloire et la croix*, pp. 193-235 ; K. BARTH, *Saint Anselme : fides quaerens intellectum, la preuve de l'existence de Dieu* ; M. CORBIN, *Saint Anselme* ; A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme* ; J. MCEVOY, *La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un argument «ontologique» ?* ; P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*.

— Chap. IV —

Les XI^e et XII^e siècles

I. L'ÉCOLE DE CHARTRES

1. Introduction

A. Une école ?

Au sein des bouleversements de tous ordres qui secouent la société du XII^e siècle et qui conduisent à un renouveau tel qu'on a pu parler de renaissance, la philosophie n'est pas en reste. En témoigne particulièrement ce qu'il est convenu d'appeler « l'école de Chartres », initiée par Fulbert de Chartres (c. 960 – 1028) et incarnée, pour l'essentiel (*), par Bernard de Chartres, Thierry de Chartres, Guillaume de Conches et Bernard Silvestre.

(*) Parmi les autres penseurs rattachés aux Chartrains, nous mentionnons Gilbert de la Porrée (c. 1075 – 1154).

Mais précisément, cette appellation est-elle légitime ? Ces maîtres, qui ont pour point commun d'avoir enseigné, à un moment ou l'autre de leur vie, à Chartres, ont-ils pour autant constitué une véritable école philosophique ? Et si tel est bien le cas, quels sont ses traits distinctifs ?

Si l'intérêt porté aux Chartrains est déjà ancien, puisqu'il remonte au moins à l'*Histoire littéraire de la France* (1763) de Dom François Clément (1714-1793), il n'est cependant pas encore question, à cette époque, d'une « École de Chartres ». C'est au prêtre français Alexandre Clerval (1859-1918) que l'on doit, en 1895, cette notion qui devient l'un des symboles forts de la Renaissance du XII^e siècle. En 1970 toutefois, Sir Richard Southern a remis en question ce tableau flatteur qui, depuis la fin du XIX^e siècle, était unanimement de mise à l'endroit des Chartrains. Objet de diverses réfutations, sa contribution, sans arriver à remettre en question l'existence d'une authentique et originale école de Chartres, a eu au moins le mérite de ramener son importance à de plus justes proportions : d'une part, la vivacité des études menées à Chartres n'exclut pas l'importance beaucoup plus grande de Paris à la même époque ; d'autre part, sous cette appellation, il convient moins de placer une véritable communauté de pensée (ce n'est pas une école au sens moderne du terme) qu'un ensemble de préoccupations philosophiques convergentes.

B. Traits distinctifs

Un platonisme

Les Chartrains ont pour premier trait commun d'aimer se référer à Platon, dont ils ne peuvent lire — rappelons-le — que le *Timée*. S'ils désirent en savoir davantage sur la doctrine platonicienne, ils sont donc contraints de se tourner vers la tradition latine du platonisme, à savoir Martianus Capella (c. 380 - c. 460), Calcidius — dont la traduction commentée du *Timée* sera elle-même commentée par au moins trois Chartrains —, Macrobie — dont le *Commentaire au Songe de Scipion* connaîtra un grand succès à Chartres — et surtout Boèce — dont, après d'autres, ils aiment à reprendre la démarche purement rationnelle dans l'à bord des questions théologiques.

Fragmentaire, leur connaissance de Platon est de plus biaisée, en sens divers, par leur recours, certes inévitable, à ces intermédiaires qui leur livrent un platonisme chaque fois singulier. Ainsi Calcidius, dont le statut de traducteur aurait dû être un gage de fidélité, fait preuve, dans ses commentaires, d'influences philosophiques diverses et, dans sa traduction, d'écarts non négligeables par rapport au texte originel. Macrobie, qui cite fréquemment Platon, mais dont le maître reste néanmoins Cicéron, développe un platonisme imprégné de pythagorisme — qui fera les délices de Thierry de Chartres — et théorise les vertus du recours au mythe — ce qui plaira à Guillaume de Conches. Quant à la source la plus importante des Chartrains, à savoir Boèce, elle était, nous l'avons noté [**chap. I**], bien trop originale et animée d'un projet bien trop ambitieux pour se contenter d'être la fidèle courroie de transmission de l'héritage platonicien.

Quand nous qualifions les Chartrains de platoniciens, n'oublions donc pas, d'une part, à quel point leur connaissance est fragmentaire et biaisée et, d'autre part, combien ce rattachement est moins le résultat d'un choix posé en toute connaissance de cause en faveur d'une doctrine particulière (Platon contre Aristote) que la conséquence d'un contexte historique précis. Au XII^e siècle, c'est Platon qui est le philosophe antique le plus accessible et c'est donc lui qui symbolise le philosophe par excellence ; au siècle suivant, lorsqu'Aristote aura été redécouvert, c'est à lui que reviendra dorénavant cet honneur !

La cosmologie

Le seul domaine de la doctrine platonicienne que les Chartrains ont pu connaître, dans l'ensemble, correctement est, grâce au *Timée*, sa cosmologie. Si on ajoute à ce premier facteur l'apparition, au XII^e siècle, de nouveaux textes scientifiques d'origine gréco-arabe [**intro., § III**], on comprend aisément que leur centre d'intérêt commun ait été, avec une intensité variable, la science de la nature et la cosmologie, joints à une approche pythagoricienne et herméneutique.

C'est ainsi que Guillaume de Conches privilégie l'approfondissement de l'étude de la nature quand Thierry de Chartres tente d'élucider, par l'arithmétique, le mystère de la Trinité divine, cependant que Bernard de Chartres et Guillaume de Conches se plaisent, dans le sillage du mythe platonicien, à découvrir le sens philosophique de ces textes qui pourraient sembler n'être qu'une fiction poétique.

Une approche rationnelle

Enfin, les Chartrains se distinguent par le parti pris d'intégrer cette réflexion de parenté platonicienne sur la science de la nature, cette attention qui est la leur au *quadrivium*, dans l'étude de la pensée religieuse et théologique. Ils traiteront donc de Dieu et de sa création, se demanderont s'il est permis d'identifier l'Âme du monde platonicienne à l'Esprit-Saint...

2. Protagonistes

Bernard de Chartres

Connu, jusqu'il y a peu, uniquement par les quelques formules que nous a rapporté de lui Jean de Salisbury (c. 1115 – 1180), dont celle qui figure en épigraphe — et non, je l'espère, en épitaphe — de mon syllabus, Bernard de Chartres (c. 1075 – c. 1126) fut le véritable fondateur de l'école de Chartres, dans la mesure où c'est lui qui lui donna son « âme ». Dans *Les Gloses sur Platon (Glosae super Platonem)*, la seule œuvre connue, depuis peu, de ce maître, il s'attache en quelque sorte à christianiser Platon.

Thierry de Chartres

En l'état actuel de nos connaissances, c'est dans les ouvrages de Thierry de Chartres (c. 1085 – c. 1156) que se manifeste au mieux ce qui fait la spécificité de l'école de Chartres, à savoir cette volonté de procéder de façon rationnelle et d'adjoindre une préoccupation scientifique aux analyses textuelles, même bibliques (*).

(*) En témoigne explicitement la première phrase de son *Traité sur l'œuvre des six jours*, qui annonce qu'il va expliquer le début de la Genèse « conformément à la physique » — c'est une nouveauté annoncée d'entrée de jeu — et « selon la lettre » — c'est une partie de l'exégèse classique. Thierry de Chartres se distingue donc de ses prédécesseurs — pensons à Isidore de Séville — dans la mesure où il ne recherche pas le sens allégorique et moral, mais bien l'explication physique du texte biblique.

Il convient de signaler plus particulièrement ses vues originales sur la Trinité obtenues par le recours à l'arithmétique.

Guillaume de Conches

Comme Thierry de Chartres, Guillaume de Conches (c. 1085 – c. 1155) s'est plus particulièrement intéressé à la philosophie naturelle, comme en témoigne sa vaste *Philosophia mundi*.

Bernard Silvestre

Confondu jusqu'à la fin du XIX^e siècle avec Bernard de Chartres, Bernard Silvestre (c. 1100 – c. 1165) est l'auteur d'une *Cosmographie* qui vise à donner une représentation cosmologique et mythique du monde dans une perspective platonicienne, néo-platonicienne et chrétienne.

3. Conclusion

Ce qui advint, à la même époque, à Pierre Abélard (1079-1142) advint, pour les mêmes raisons, aux Chartrains : malgré leur originalité, leur pensée et leurs travaux ont été rendus obsolètes par la redécouverte de l'aristotélisme, tant et si bien qu'ils n'ont pas exercé, au XIII^e siècle, l'influence à laquelle, en temps normal, ils auraient pu prétendre. Mais comment eux qui n'avaient, pour ainsi dire, que le *Timée* comme support de leur réflexion, auraient-ils pu rivaliser avec ceux qui, désormais, bénéficiaient en outre de l'œuvre du Stagirite ? Et qu'aurait été leur pensée s'ils avaient pu connaître, comme leurs successeurs, celle du Stagirite (*) ?

(*) Pour comprendre la situation intellectuelle dans laquelle Thierry de Chartres se trouve lorsqu'il se met à composer son *Traité des œuvres des six jours*, il faut se mettre dans la peau d'un homme qui ignore la physique d'Aristote, donc qui ignore les lieux naturels et ne considère pas les éléments naturels comme doués de qualités fixes !

— Chap. V —

Thomas d'Aquin

I. INTRODUCTION

1. L'audace d'un novateur

N'est-ce pas faire preuve d'un goût déplacé pour la provocation de présenter comme audacieux et novateur celui qui, pour certains de nos contemporains, est devenu l'incarnation la plus parfaite de la *philosophia perennis* ⁽¹⁾ quand, pour d'autres, il est l'illustration ultime du conservatisme le plus borné ?

Croire en la raison et accueillir Aristote

Pourtant, au XIII^e siècle, de l'audace, il en fallut à Albert le Grand (c. 1200 – 1280) et à Thomas d'Aquin non seulement pour revendiquer le droit de la philosophie à exister comme discipline autonome face à une papauté qui voulait la ramener au rôle d'auxiliaire ou de servante du dogme — ce qui était, de leur part, oser affirmer leur confiance en la raison —, mais encore pour s'enhardir jusqu'à s'intéresser et, pire encore, accueillir ces « nouveautés » tant décriées qui constituaient « l'hérésie du jour », à savoir cet aristotélisme auxquels les Arabes avaient donné une si forte teinte panthéiste.

Oppositions entre l'aristotélisme et le christianisme

Car le XIII^e siècle est celui de la redécouverte, problématique, de l'œuvre aristotélicienne qui déferle tel un raz-de-marée. Or il apparaît bien vite que cette œuvre, aussi ample et séduisante soit-elle, s'oppose à la conception chrétienne sur plusieurs points fondamentaux :

1. l'éternité du monde semble aller à l'encontre de l'affirmation biblique de sa création ;
2. l'émanation *nécessaire* du monde est incompatible avec l'absolue liberté du Créateur ;
3. l'unité de l'intellect dans l'espèce humaine fait fi de la notion chrétienne de personnalité ;

1. Expression rappelant l'idée selon laquelle la philosophie, malgré les oppositions apparentes des doctrines, constitue, dans ce qu'elle a d'essentiel, une tradition unique et permanente.

4. l'individuation par la matière met en danger l'immortalité personnelle.

Condamnations d'Aristote

Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que la physique et la métaphysique aristotéliennes furent l'objet d'interdictions répétées de la part de l'Église qui avait d'autant plus de raisons de se méfier du Stagirite que les divergences, souvent incontestables, entre sa pensée et la doctrine chrétienne avaient encore été accentuées par les commentateurs arabes et juifs qui l'avaient recueillie.

Pourquoi Aristote ?

Ces incompatibilités sont si profondes, ces interdictions si nombreuses qu'il y a même lieu de se demander pourquoi l'Aquinate, et finalement la pensée chrétienne, a fait le choix du Stagirite.

Un premier élément de réponse est lié à la situation de la philosophie à cette époque. Après le XII^e siècle, qui a été celui de la redécouverte du plaisir de penser, le XIII^e siècle éprouve le besoin pressent d'une systématisation du savoir, ce que va d'ailleurs lui apporter l'Aquinate. Pour opérer cette mise en ordre des idées, Thomas se tournera vers le Stagirite auquel il empruntera son armature, ses principes et ses notions. Mais derrière la reprise du vocabulaire, qui laisse accroire que rien n'est plus semblable qu'Aristote et Thomas, il y a l'usage qui en est fait. Et cette fois-ci il apparaît qu'il n'y a, entre les deux pensées, rien de plus dissemblable, car entre l'une et l'autre est bien sûr venu s'intercaler tout l'abîme qui sépare la conception païenne de la conception chrétienne du monde.

Intégration et christianisation

Face à cette véritable « invasion » que constitua l'introduction du *corpus* aristotélien dans l'Occident médiéval et qui parut mettre en danger jusqu'à la civilisation chrétienne, Albert le Grand et Thomas d'Aquin répondirent donc non par une réaction d'opposition, mais par un effort de compréhension et d'assimilation. Au lieu de rejeter en bloc cette sagesse païenne et de se contenter de jeter sur elle l'anathème, ils eurent l'intelligence de se rendre compte qu'il fallait s'efforcer de la comprendre, puis d'opérer un tri en son sein, pour finalement intégrer dans le patrimoine de la pensée chrétienne tout ce qu'il y avait de bon, de neuf et de durable dans ces apports de la raison humaine. C'était faire le choix de croire et de faire confiance en la raison. Oui, il fallait une belle audace pour se proposer une entreprise aussi gigantesque et c'est une très belle réussite que d'avoir réussi à la mener à terme.

2. Biographie

Les premières années

Né vers 1225 dans le château familial de Roccasecca, situé à mi-chemin entre Rome et Naples, et non dans la ville d'Aquino d'où il tient son patronyme, Thomas, étant le plus jeune des fils de la famille, est, selon les usages du temps, destiné à l'Église. Aussi, vers 5 ou 6 ans, devient-il oblat au monastère bénédictin tout proche du Mont-Cassin. Alors qu'il a 14 ou 15 ans, en raison des troubles qui menacent son monastère, ses parents l'envoient poursuivre ses études au *studium generale* de Naples, où il s'inscrit en 1239, dans cette Italie du Sud dont la vie intellectuelle est alors florissante. Ayant fait la connaissance des Dominicains, il reçoit leur habit en 1244. Ce choix, justifié par son penchant pour l'étude et par son désir de mener une vie pauvre, compromet cependant le projet de ses parents qui voyaient en lui le futur Abbé du Mont-Cassin. Poursuivi par sa mère puis par ses frères, Thomas est ramené à Roccasecca où il se voit assigné à résidence dans l'espoir qu'il change d'avis. Une année plus tard, soit durant l'été 1245, sa famille, devant constater son obstination, le rend au couvent de Naples. Désireux de mettre leur nouvelle recrue à l'abri de toute nouvelle tentative de récupération par sa famille, les Dominicains de cette ville l'envoient à Rome. Là, le maître de l'Ordre l'expédie, à l'automne 1245, au célèbre *studium generale* de Paris alors dirigé par Albert le Grand.

À Paris (1245-1248)

N'ayant pu terminer le cycle des arts durant les quatre ou cinq années passées à Naples (1239-1244), Thomas achève très vraisemblablement, durant ce séjour d'études à Paris, sa philosophie tout en commençant sa théologie. Chargé d'enseignement à Cologne, Albert y emmène Thomas avec lui.

À Cologne (1248-1252)

À Cologne, Thomas, âgé de 23 à 27 ans, continue son étude de la théologie, mais aussi le travail d'assistant qu'il avait entamé auprès d'Albert dès Paris. On devine l'influence considérable qu'ont eue, sur la formation de son esprit, ces quatre années supplémentaires passées auprès du Docteur universel.

C'est de cette époque que date le premier ouvrage théologique de Thomas comme bachelier biblique, à savoir son *Commentaire du prophète Isaïe* (*Expositio super Isaiam ad litteram*) ⁽²⁾, où s'affiche déjà sa prédilection pour une exégèse donnant la préférence au sens littéral.

2. L'*expositio*, commentaire approfondi avec discussions textuelles, se distingue de la *sentencia*, explication sommaire et plutôt doctrinale.

Ayant été invité, par le Maître général des Dominicains, à désigner un jeune théologien apte à enseigner à Paris, Albert insiste pour que ce soit Thomas, bien que celui-ci n'ait pas l'âge requis (27 ans au lieu de 29).

Premières années d'enseignement à Paris (1252-1256)

Arrivé à Paris, dans un de ces centres intellectuels de la chrétienté où la tradition universitaire est déjà longue et mouvementée, Thomas est confronté à un climat intellectuel moins paisible qu'à Cologne. Une des questions qui y est débattue, outre les rivalités intestines entre maîtres séculiers et réguliers (3), est celle de la place qu'il convient de réserver à l'enseignement d'Aristote. Maintenu jusqu'en 1250, l'interdiction officielle, guère respectée, d'y enseigner certains livres du Stagirite vient d'être levée. La Faculté des arts jouit dès lors de la permission de professer tous ses livres, ce qui allait susciter un conflit avec la Faculté de théologie, conflit qui devait atteindre son apogée, vingt-cinq ans plus tard, en 1277.

Pour l'heure, Thomas, après avoir effectué à Cologne la première étape vers la maîtrise en théologie en étant bachelier biblique, doit accomplir la deuxième en commentant les célèbres *Sentences* de Pierre Lombard (c. 1100 – 1160), avant d'exécuter la troisième qui consistera à assister son maître dans les disputes. Déjà vieux d'un siècle mais promis à demeurer la base de l'enseignement théologique jusqu'à la fin du moyen âge, le livre des *Sentences* rassemble les diverses opinions (*sententiae*) des Pères de l'Église sur les différents sujets dont traite la théologie. Pas plus que ses devanciers, Thomas n'entend en rester à un strict commentaire des *Sentences*, mais plus qu'eux, il s'attache résolument à aller « au-delà » du Lombard, aussi bien par la netteté de ses positions que par ses sources d'inspiration nettement aristotéliennes et augustinienne. Au terme d'une composition couvrant un peu plus de quatre années scolaires, il en résulte la première œuvre majeure de Thomas, en l'occurrence un immense commentaire de 5.000 pages (*Scriptum super libros Sententiarum*), qui fut davantage utilisé que la *Somme théologique* dès lors que l'exercice consistant à commenter le Lombard demeurait une obligation universitaire.

Ayant tenu sa leçon inaugurale en 1256, à l'âge de 31 ou de 32 ans au lieu de 35, Thomas peut maintenant exercer les trois fonctions d'un maître en théologie, à savoir *legere*, *disputare* et *praedicare*.

Magister in sacra pagina (1256-1259)

Legere, à savoir « lire » l'Écriture sainte et la commenter verset après verset, constitue la tâche ordinaire de Thomas, ce que peuvent nous faire oublier les commentaires des *Sentences* et la *Somme théologique*. La priorité que, ce faisant, il accorde au sens littéral ne signifie absolument pas qu'il

3. Cf. « Le défenseur de la vie religieuse mendicante », chap. V de J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 109-139.

refuse tout sens spirituel, mais bien que, conscient des limites de l'exégèse allégorisante souvent poussée à l'extrême durant le haut moyen âge (songeons par exemple à Isidore de Séville), il exige, afin d'éviter tout risque d'erreur, que toute interprétation spirituelle soit d'abord confirmée par une interprétation littérale des Saintes Écritures.

La deuxième tâche du maître, *disputare*, consiste à mener une « dispute », par objections et réponses, sur un thème donné. Succédant chronologiquement à la *lectio*, soit le commentaire d'un texte, puis à la *quaestio*, soit le traitement approfondi d'un sujet précis allant au-delà du commentaire direct, la *disputatio*, apparue au cours du XII^e siècle, témoigne donc d'une nouvelle étape dans le processus de détachement à l'égard du texte, puisque ce sont les participants, et non plus les « autorités », qui sont censés fournir les arguments. On distingue la *disputatio privata*, tenue à huis clos avec les seuls étudiants du maître, de la *disputatio publica*, exercice difficile et redouté puisque tout quidam peut y soulever toute question de son choix. C'est dans ce contexte de la *disputatio* que prend place, comme son titre l'indique (*Quaestiones disputatae de veritate*), le *De Veritate* (1256-1259).

Enfin, troisième et dernière obligation du maître, la prédication (*praedicare*) s'inscrit naturellement dans la continuité de la réflexion théologique en venant naturellement après la *lectio* de l'Écriture et après l'examen de ses points douteux grâce à la *disputatio*.

Retour en Italie (1259-1261) : la « Somme contre les Gentils »

La politique générale de l'ordre dominicain consistant à accélérer la rotation des maîtres en charge à Paris afin d'en former le plus grand nombre possible pour pouvoir les envoyer ensuite enseigner ailleurs et ainsi relever le niveau intellectuel général, Thomas se retrouve en 1259 en Italie, peut-être à Naples.

C'est principalement durant cette période qu'il révisé les 53 premiers chapitres de la *Somme contre les Gentils* (*Summa contra Gentiles*) et qu'il rédige le reste de cet ouvrage où transparait sa confiance dans l'usage de la raison en théologie, mais aussi sa claire perception de ce qu'on ne peut pas lui demander.

À Orvieto (1261-1265)

Lecteur au couvent dominicain d'Orvieto dès septembre 1261, Thomas est chargé d'y assurer la « formation continue » des *fratres communes* (c.-à-d. ceux qui n'avaient pu étudier ni dans des *studia generalia* ni même *provincialia*, ce qui était le cas de 9 frères sur 10), afin de les préparer au mieux à la prédication et à la confession.

Outre diverses œuvres de circonstances qui témoignent que Thomas est devenu un théologien très sollicité, nous signalerons, pour cette période,

son *Commentaire du Livre de Job* (*Expositio super Iob ad litteram*), soit l'un de ses plus beaux commentaires scripturaires, son commentaire du *De Divinis nominibus* du Pseudo-Denys (*), lequel est responsable de l'insertion d'une dose non négligeable de néoplatonisme dans la synthèse thomiste, et enfin une bonne partie de la *Catena aurea* (*Glossa continua super Evangelia*), soit un commentaire des quatre évangiles sous la forme d'un vaste recueil de citations exégétiques des Pères de l'Église.

(*) Néoplatonicien convaincu, cet auteur très original — probablement un moine syrien (c. 450 – c. 535) — aura d'autant plus facilement marqué toute la philosophie et la théologie médiévales qu'il se fit passer pour Denys l'Aréopagite, converti au I^{er} siècle par saint Paul.

À Rome (1265-1268) : la mise en route de la « Somme théologique »

Dans l'espoir de remédier au niveau déplorable des études dans la province romaine, le chapitre provincial enjoint Thomas, en septembre 1265, à fonder à Rome un *studium* — sans comparaison possible avec le *studium generale* de Paris, de Bologne, d'Oxford, de Cologne ou de Montpellier — que nous pourrions concevoir comme un *studium personale* et qui semble d'ailleurs n'avoir pas survécu au départ de son fondateur pour Rome. Toujours est-il que cette expérience est l'occasion, pour Thomas, de prendre conscience d'un déséquilibre dommageable dans la formation de ses frères : la prédominance de la théologie morale au détriment de la théologie dogmatique ne leur permet pas d'avoir une vue suffisamment globale de la théologie ni, par conséquent, de percevoir la base dogmatique qui sous-tend leur théologie morale. Comblant ces lacunes en proposant une véritable synthèse organique en lieu et place d'une élémentaire liste de questions juxtaposées tant bien que mal est l'objectif de la *Somme théologique* dont la rédaction occupera Thomas durant les sept dernières années de sa vie.

Malgré l'importance de ce projet, cette œuvre, qui nous apparaît aujourd'hui comme étant incontestablement la pièce maîtresse de Thomas, n'est pas accueillie ni diffusée avec l'ampleur qu'elle mérite : longtemps, nous l'avons déjà dit, les *Sentences* sont préférées à la *Somme* et, au sein même de la *Somme*, la partie morale (*Secunda Secundae*) est bien plus diffusée que les parties dogmatiques.

Parmi les autres écrits de cette période romaine, nous signalerons les questions disputées *De Potentia* (*Quaestiones disputatae De potentia*), où se trouve exposée la théologie thomiste de la création — que nous étudierons —, et le *Sentencia libri De anima*, soit le premier des commentaires consacrés au Stagirite. On pourrait s'étonner que Thomas, qui n'avait pas à enseigner Aristote, s'impose pourtant cette tâche supplémentaire. Étant à cette époque confronté aux problèmes de l'âme, il est somme toute assez naturel qu'il profite de la parution de la traduction du

De Anima effectuée par Guillaume de Moerbeke pour approfondir sa connaissance du Stagirite. Les commentaires thomistes d'Aristote sont ainsi mis au service de sa réflexion théologique.

Nouveau séjour à Paris (1268-1272)

Si Thomas n'avait pas encore été confronté à des adversaires contemporains constituant une menace pour la foi chrétienne, son retour à Paris l'amène à lutter simultanément, non sans une certaine agitation, sur trois fronts :

1. contre les esprits conservateurs de la Faculté de théologie pour lesquels Aristote ne représente rien d'autre qu'un danger pour la foi chrétienne ;
2. à l'autre extrême, contre le monopsychisme averroïste, soit la thèse selon laquelle tous les hommes ne se partagent qu'une et une seule âme ;
3. contre les séculiers qui veulent exclure les ordres mendiants de l'enseignement universitaire.

Pour le premier combat livré par Thomas, nous évoquerons, à titre d'exemple, la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde qui *semble* s'opposer à l'affirmation biblique de la création. Face à l'inquiétude ainsi suscitée par le Stagirite auprès des conservateurs, Thomas aborde, dans son opuscule *De Aeternitate mundi* (1271), cette question avec une rassurante tranquillité qui témoigne qu'Aristote ne doit pas forcément être perçu par eux comme un adversaire de la foi chrétienne.

L'évocation du deuxième front, en l'occurrence celui mené contre ce qu'il était convenu d'appeler jadis « l'averroïsme latin », est plus complexe. Considéré, depuis son entrée en Occident (1225), comme le commentateur qu'il fallait préférer à Avicenne, Averroès apparaît, en 1250, comme ayant soutenu la thèse hérétique de l'existence d'une et une seule âme pour tous les hommes, ce qui constitue l'averroïsme. Bien qu'il semble aujourd'hui qu'Averroès n'était pas averroïste et, par conséquent, que l'hérésie averroïste n'existait pas avant que les théologiens ne la dénoncent et ne la fassent ainsi exister, c'est contre cet averroïsme hérétique que Thomas doit se battre en montrant à quel point il est opposé aussi bien à Aristote qu'à la doctrine chrétienne.

Illus. n°21. — Benozzo Gozzoli (1420-1497), *Le triomphe de saint Thomas d'Aquin* (1471).

Cette peinture du XV^e siècle représente l'Aquinate en train de recevoir les félicitations du Christ qui exprime sa satisfaction envers ses écrits théologiques : « *Bene scpsisti de me, Thomma* » (« Tu as bien écrit à mon sujet, Thomas »).

L'Aquinate trône majestueusement, entourés des deux plus grands philosophes de l'Antiquité, Platon et Aristote, qui se tiennent debout en signe

de déférence. On remarquera la primauté accordée au Stagirite : 1°) il se tient à la droite de Thomas d'Aquin et 2°) son livre est ouvert (contrairement à celui de Platon) tout en ne s'offrant pas au regard de tous (comme celui de l'Aquinate).

Enfin, le pauvre commentateur arabe Averroès, vaincu, se trouve, quant à lui, jeté à ses pieds.

Ces controverses n'empêchent pas Thomas de mener des commentaires scripturaires — signalons la *Lectura super Ioannem* (1270-1272) —, des questions disputées et (deux fois par an) quodlibétiques, et de répondre à quantités de consultations portant aussi bien sur le statut naturel ou violent du mouvement du cœur que sur les sortilèges ou les anges, tout en continuant à un rythme accéléré, ne l'oublions pas, aussi bien ses commentaires (parfois inachevés) sur Aristote — en particulier l'*Éthique à Nicomaque* dont il établit d'ailleurs un index des thèmes principaux (*Tabula libri Ethicorum*), mais aussi la *Physique* et la *Métaphysique* — que la rédaction de la *Somme théologique* ⁽⁴⁾ !

Dernier enseignement à Naples (1272-1273)

S'étant vu confier la tâche d'organiser un *studium generale* de théologie selon les modalités qui lui plairont, Thomas opte pour la ville de Naples. C'est durant ces derniers mois de sa vie qu'il délivre un cours sur les épîtres de saint Paul et qu'il achève surtout la *Somme* (à son arrivée, seules les premières questions de la *Tertia Pars* étaient déjà rédigées ; il lui reste donc à écrire la « Vie de Jésus », soit les questions 27 à 59).

Vers le 6 décembre 1273, alors qu'il célèbre la messe, Thomas subit une étonnante transformation (les explications divergent) qui le conduira à ne plus écrire ni dicter quoi que ce soit : « Je ne peux plus. Tout ce que j'ai écrit me semble de la paille en comparaison de ce que j'ai vu » ⁽⁵⁾. C'était affirmer non pas, bien sûr, que son œuvre était sans valeur, mais que, parvenu à la réalité même, elle lui paraissait dorénavant comme de la paille par rapport au grain.

Parti se reposer chez sa sœur, puis tombé malade alors qu'il était en chemin pour le concile de Lyon, Thomas doit s'arrêter à l'abbaye de Fossanova où il meurt le 7 mars 1274 dans sa cinquantième année.

Postérité

Si le culte à l'égard de ses reliques (aujourd'hui conservées dans l'église des Jacobins à Toulouse) commence aussitôt, l'opposition à sa pensée théologique ne désarme pas pour autant. Sans pouvoir entrer dans trop

-
4. Cette prodigieuse activité en un temps si bref se comprend mieux lorsqu'on sait que Thomas dictait ses œuvres à trois, voire même à quatre secrétaires en même temps ! Un de ses secrétaires a même rapporté l'anecdote selon laquelle Thomas, s'étant assis pour se reposer un peu, s'était endormi, ce qui ne l'avait pas empêché de continuer à dicter même en dormant !
 5. Cité d'après J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 424.

de détails, précisons que cette opposition trouve à s'exprimer sur trois terrains différents :

1. Dans le contexte du conflit parisien entre les conservateurs de la Faculté de théologie et les aristotéliens radicaux de la Faculté des arts, Étienne Tempier (c. 1210 – 1279), évêque de Paris, condamne, au terme d'une enquête bâclée, 219 propositions jugées hétérodoxes le 7 mars 1277, soit exactement 3 ans après la mort de Thomas. Pure coïncidence ? Si cette condamnation explicitement dirigée contre la Faculté des arts atteignait certaines thèses de l'Aquinate, il semble que celui-ci n'ait pas été spécialement visé à cette occasion. En revanche, la condamnation, le même mois, de Gilles de Rome (1247-1316) par le même Étienne Tempier manifeste le désir de celui-ci d'épurer maintenant la Faculté de théologie et d'atteindre, à travers « l'allié de Thomas », Thomas d'Aquin lui-même. Cinquante ans plus tard et deux ans après la canonisation de saint Thomas, survenue le 18 juillet 1323 au terme de deux procès de canonisation (Naples, 1319 et Fossanova, 1321), la condamnation d'Étienne Tempier de 1277 sera annulée par un de ses successeurs, Étienne Bourret, en 1325 dans la mesure où elle atteignait saint Thomas.
2. Dans le cadre de la lutte fratricide entre franciscains et dominicains qui avait été temporairement mise de côté pour faire front commun contre les séculiers.
3. Enfin, à l'intérieur même de l'ordre dominicain, nous pouvons relever des opposants à la doctrine thomiste, dont le plus célèbre est Durand de Saint-Pourçain (c. 1270 – c. 1332).

Surnommé « *Doctor communis* » dès le début du XIV^e siècle et « *Doctor angelicus* » dans la seconde moitié du XV^e siècle, Thomas est proclamé docteur de l'Église le 15 avril 1567.

Illus. n°22. — Chronologie de saint Thomas d'Aquin.

Bibliographie : J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre* ; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin : l'homme et son œuvre*.

3. Ses sources

Pour nous en tenir aux trois principales sources « philosophiques » de l'Aquinate, nous signalerons bien sûr, au niveau de la sagesse antique dont la reprise témoigne de la volonté de l'Aquinate d'accueillir le tout de l'homme et de son héritage, Aristote et Platon, et pour la grande tradition des Pères de l'Église, saint Augustin.

Aristote

Il n'est guère besoin d'insister sur l'importance de l'influence aristotélicienne. Aussi nous signalerons seulement que la recherche actuelle tend à reconnaître, de plus en plus explicitement, que, assez naturellement, l'Aquinate n'a pas cherché à reconstituer, de manière historiquement exacte, la pensée du Stagirite, mais bien à la prolonger, en la « baptisant », n'hésitant pas à l'infléchir sur des points décisifs. À titre d'exemples, nous mentionnerons :

1. la transformation, dans son commentaire de l'*Éthique* (*Sententia libri Ethicorum*), de la morale aristotélicienne, qui ne disait guère que l'homme, pour qu'elle puisse dire Dieu, en y ajoutant, par exemple, le principe explicitement chrétien de la vision béatifique ;
2. la réinterprétation, dans sa *Sententia super librum De caelo et mundo*, de la cosmologie aristotélicienne dans le sens de la foi chrétienne, notamment sur la question de l'éternité du monde ;
3. l'orientation de la métaphysique aristotélicienne, dans sa *Sententia super Metaphysicam*, dans le sens d'une métaphysique de l'être qui lui était tout à fait étrangère.

Platon

À la vision un peu simpliste selon laquelle l'Aquinate n'était qu'un aristotélicien, les travaux récents tentent à établir qu'il a su prendre son bien où il le trouvait, tout en transformant bien sûr profondément ces éléments d'emprunt, et, en ce qui concerne plus spécifiquement la tradition platonicienne, que ses influences se manifestent dans des domaines bien plus divers et nombreux de la pensée du Docteur Angélique qu'on ne l'imaginerait. À titre d'exemple, nous signalerons la transposition, reçue directement de saint Augustin, de la théorie platonicienne des Idées sous la forme des raisons éternelles présentes dans l'entendement divin.

Augustin

La méthode scolastique des « autorités » qui obligeait à appuyer la moindre affirmation par un recours aux témoins du passé ne suffit pas à rendre compte de l'omniprésence de l'évêque d'Hippone attestée par l'importance quantitative de ses citations et mentions. Si l'Aquinate s'est assurément écarté de lui sur des points décisifs, il n'en poursuit pas moins avec lui un « dialogue ininterrompu ».

4. Plan

Pour ne rien dire de la question, tout aussi difficile, de la sélection des thèmes que nous aborderons dans ce chapitre, il nous faut au moins évoquer celle du plan que nous allons suivre. La première solution qui s'offre à nous consiste à suivre celui de la *Somme théologique* :

« Il y a lieu de se demander 1° si Dieu existe ; 2° comment il est, ou plutôt comment il n'est pas ; 3° il faudra étudier en outre ce qui concerne son opération, à savoir sa science, sa volonté et sa puissance » (6).

Partant que l'existence de Dieu, évidente *par soi*, ne l'est cependant pas *pour nous*, l'Aquinate nous invite donc à examiner si Dieu existe, ce que nous ferons en suivant deux parcours différents : le premier, plus métaphysique, nous conduira des êtres contingents à l'Être subsistant en passant par l'être commun [§ III] ; le second, plus classique — c'est celui des « cinq voies » de la *Somme théologique* étudié dans le cours d'*Affirmation de Dieu* (7) —, nous amènera, selon la démonstration par les effets, à reconnaître un des aspects de l'Être subsistant à partir d'une caractéristique des êtres contingents [§ IV.1.]. L'existence de Dieu étant dorénavant établie (ou mieux : reconnue par la raison), nous nous pencherons sur son essence, étant bien entendu que nous ne pouvons savoir « ce qu'il est » (*quid est*), mais seulement « ce qu'il n'est pas » (*quid non est*) [§ IV.2.], pour terminer par les noms qui peuvent lui être attribué puisque l'on nomme un être d'après la connaissance que nous en avons [§ IV.3.]. Constatant que les deux parcours évoqués consistent chaque fois à partir des étants pour arriver à l'Être subsistant (avec un passage — ou non ! — par l'être commun), nous débiterons naturellement par la créature et, plus précisément, par la doctrine thomiste, toujours précieuse, de la Création [§ II].

II. LA CRÉATURE

1. Introduction

A) Enjeux

Pourquoi étudier la doctrine thomiste de la Création (8) ?

1. D'un point de vue *historique*, sa conception de la création — d'autant plus importante qu'elle détermine sa compréhension de l'homme dans le monde — et sa posture quant à la question de l'éternité du monde lui ont valu de solides inimitiés et l'ont même rendu suspect d'hérésie.
2. D'un point de vue *théologique*, si Thomas n'est assurément pas le seul auteur chrétien qui ait défendu une conception créationniste de l'univers dans la lignée du livre de la Genèse, il est cependant celui qui l'a

6. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (I), p. 169 [1a, q. 2, prol.].

7. P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, pp. 115-124.

8. Thomas expose sa conception en la matière principalement dans la *Somme contre les Gentils* (II, 6-38), dans la *Somme théologique* (1a, q. 44-49) et dans le *De Potentia* (q. 3-5).

fait non seulement avec la plus grande rigueur, mais aussi avec la plus grande ampleur, puisqu'il s'est attaché à tirer toutes les conséquences de l'enseignement biblique à ce propos.

3. D'un point de vue *contemporain*, la doctrine thomiste de la Création, bien que peu travaillée, reste très éclairante et permettrait d'éviter bien des malentendus... et nombre de livres prétendant confirmer ou infirmer l'existence de Dieu à partir des progrès de l'astronomie et de la cosmologie. Au terme de notre exposé, nous donnerons quelques exemples de telles confusions qu'une connaissance de l'Aquinatate permet désormais de dissiper... et de dénoncer !

B) Contexte

Une question particulièrement débattue : l'éternité du monde

L'introduction de la philosophie du Stagirite dans le moyen âge latin ayant remis à l'ordre du jour la question de l'éternité du monde, celle-ci est particulièrement débattue à l'Université de Paris vers 1270. Si pour les théologiens, la question est tout simplement résolue par la révélation qui affirme le commencement du monde (*), pour les philosophes, elle est réglée par la démonstration aristotélicienne de l'éternité du monde. Dans ce débat tranché entre partisans et adversaires de l'éternité du monde, la posture de l'Aquinatate dénote et risque de laisser croire à ses coreligionnaires qu'il n'est plus des leurs.

Thomas : une affirmation de foi

Face à tous ces théologiens qui s'inquiètent de l'appui qu'Aristote vient désormais apporter à la thèse de l'éternité du monde, Thomas rétorque, avec une force et une ténacité qui résultent de la sérénité que lui permet sa position en la matière, que seule la foi peut nous instruire que le monde a bel et bien commencé et qu'il n'est dès lors pas possible d'établir ce commencement par voie de démonstration rationnelle. Ce qui sous-tend cette position, c'est la volonté de l'Aquinatate de ne pas fonder une affirmation de foi sur des preuves peu concluantes :

« Que le monde ait commencé, c'est là un objet de foi ; ce n'est pas un objet de démonstration ou de science. Et cette observation est utile à faire, dans la crainte qu'en prétendant démontrer les choses de la foi au moyen de preuves peu concluantes, on ne s'expose à la dérision des incrédules, leur donnant à penser que nous adhérons pour de telles raisons aux enseignements de la foi » ⁽⁹⁾.

Loin d'être rassurés par cette prise de position, certains théologiens estimeront que c'est Thomas, cette fois, qui vient redoubler le danger déjà

9. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique : la Création*, pp. 92-93 [1a, q. 46, a. 2].

présenté par le Stagirite, puisqu'il se refuse à établir rationnellement, avec eux (*), le commencement du monde.

(*) Songeons à Bonaventure qui affirme pouvoir facilement démontrer, par des raisons très efficaces, que l'éternité du monde est impensable et que le monde a vraiment commencé.

2. Création et temporalité

A. La conception commune

a) *Un commencement dans le temps, donc un changement*

Dieu est / Dieu agit / Le monde est

De prime abord, la création semble aisée à comprendre : s'agissant de l'origine de l'être tout entier et n'ayant à notre disposition que Dieu seul, puisqu'il s'agit d'une création *ex nihilo* (*), on supposera que c'est la pré-supposition « Dieu » qui éclaircit tout, en affirmant : Dieu est, Dieu agit, et à la suite de cette action, le monde est. Mais raisonner ainsi, c'est concevoir le commencement de tout exactement à la manière d'un commencement quelconque : l'être nouveau existant à un moment donné, alors qu'auparavant il n'existait point ; l'être nouveau résultant d'une action qui elle-même se produit dans le temps et qui fait advenir ce qui, l'instant d'avant, n'était point. Or, la création n'est justement pas un commencement quelconque !

(*) Prenons garde de ne pas traduire l'expression « création *ex nihilo* » par « création à partir de rien », car ce serait réintroduire les notions de temps et de changement : *d'abord* il n'y avait rien, *puis à partir* de ce rien, le monde est.

Un changement

Se représenter la création comme s'inscrivant dans le temps, c'est également la réduire à n'être qu'un simple changement. Or il n'y a, dans la création, pas de changement du tout, puisqu'il n'y a pas de sujet qui soit susceptible de changer !

b) *Un temps du monde avant le commencement du monde ?*

Impossibilité du temps sans la matière

On trouve tout naturel de dire qu'avant la Création il n'y avait rien, excepté Dieu. Mais ces paroles, légitimes du point de vue de la pure imagination, sont tout à fait erronées du point de vue de la raison. En effet, qu'est-ce que, rationnellement, pourrait bien vouloir dire : « avant la création, il n'y a rien » ? Comment pourrions-nous concevoir un moment où il n'y ait rien ? Pour qu'il y ait un moment, ne faut-il pas, nécessairement, qu'il y ait quelque chose, dès lors qu'un moment est une position dans le temps et que le temps est une mesure des choses existantes ? Supposer

un moment où il n'y ait vraiment rien, c'est donc verser dans une contradiction formelle.

Impossibilité d'un passage du néant au monde

Par ailleurs, affirmer qu'avant le monde, il n'y avait rien, c'est faire succéder le monde au néant. Or établir ainsi une succession entre deux termes dont l'un est le rien, c'est proférer une absurdité manifeste, car du non-être à l'être, il n'y a ni ordre, ni proportion, ni relation quelconque. Il ne faut donc pas se laisser piéger par notre imagination, ni par les mots : le néant ne peut rien précéder et au néant rien ne peut suivre.

Illus. n°23. — Création et commencement dans le temps du monde.

c) Un temps de Dieu avant le commencement du monde ?

Un temps comme un autre

Si, pourtant, nous tombons si facilement dans cette erreur, c'est parce que nous nous représentons, avant le monde (et par conséquent avant le temps), une sorte de durée vide, infinie, non différenciée, qui serait toute prête à recevoir l'être et sa durée à lui, qui, elle, serait désormais définie et consistante. Car, pourrait-on dire, en dehors de tout il y a Dieu et avant le tout, il y a la durée de Dieu ! La création, qui marquerait l'apparition du temps de l'univers, viendrait ainsi se positionner... dans le temps de Dieu ! Mais raisonner de la sorte, c'est faire de la durée de Dieu une durée comme une autre, c'est donc faire de Dieu aussi un être comme un autre, c'est faire de lui *un être* alors qu'il est au-dessus *de l'être*.

Certes, l'éternité que nous attribuons à Dieu porte le nom d'une durée, mais c'est une durée *analogiquement* : c'est une durée qui ne se divise pas, qui ne s'allonge pas, qui ne dure pas... Au fond, l'idée d'éternité n'est qu'une façon humaine de penser Dieu sous le rapport du temps. Dieu est partout en ce sens qu'il n'est nulle part ; de même, Dieu est éternel en ce sens qu'il n'est pas dans le temps, mais que le temps, au contraire, est en lui, comme est en lui tout être et tout attribut de l'être.

Immuabilité de Dieu

De même, si on se figure l'existence, avant le monde, d'une durée vide sur laquelle viendrait se poser le point initial de la création, il faut aussi, en conséquence, se figurer, précisément à ce moment-là, une action de Dieu qui n'avait pas lieu auparavant et qui, désormais, ouvre la scène du monde. Une telle conception revient à penser que Dieu agit temporellement. Or Dieu n'agit pas après n'avoir point agi, car il est immuable, mais il agit éternellement. S'il crée, il crée donc éternellement et on ne peut saisir un moment de cette action souveraine.

Illus. n°23. — Création et commencement dans le temps de Dieu.

d) Conclusion

Enfin, après avoir dit : 1) il n'y a rien, puis 2) Dieu agit et le monde apparaît, on en vient à conclure que 3) le monde est. Mais cette façon de poser le monde en un troisième temps revient à renouveler les erreurs précédemment relevées. En réalité, il n'y a pas d'arrivée à l'être du monde ; ce qu'il y a, c'est le monde, mais un monde qui n'est pas indépendant, un monde qui est suspendu avec sa durée (sa durée au dedans de lui et non pas dehors) à la source commune de toute existence. Aussi, si l'on tient à conserver les trois temps, il faudrait les ranger comme suit : 1) le monde existe ; 2) le monde est dépendant de Dieu ; donc 3) le monde est créé. Ou, si l'on prend les choses par l'autre extrême : 1) Dieu existe ; 2) Dieu n'existe pas seul, il y a une libre émanation qui s'appelle le monde et qui dépend de lui ; 3) le monde est créé.

Il n'y a donc plus lieu de chercher à imaginer la scène de la création, car cette scène n'a pas de moment et ne peut pas avoir de théâtre.

B. Une relation de dépendance

Une relation

N'ayant pas de sujet, la création n'est ni un changement ni un processus s'inscrivant dans le temps, mais une relation :

« La création n'est pas un changement, mais la dépendance même de l'être créé par rapport au principe qui l'établit dans l'être. Elle appartient donc au genre relation » ⁽¹⁰⁾.

Grâce à l'usage de la catégorie de relation, point n'est besoin de commencer dans le temps pour être dépendant, d'où la tranquillité d'esprit de l'Aquinat à l'égard de la question de l'éternité du monde.

Une relation sempiternelle

Loin de se vérifier seulement au « moment » de leur création, cette dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu persiste aussi longtemps que les choses subsistent. Si elle venait en effet à cesser un seul instant, les choses, n'étant plus conservées dans l'être, seraient immédiatement réduites au néant.

Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre, d'un côté, la création et, de l'autre, la conservation de la création dans l'être, car :

« La conservation des choses par Dieu ne suppose pas une nouvelle action de sa part, mais seulement qu'il continue à donner l'être ».

10. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, p. 201 [II, 18, n°952].

C'est, pourrait-on dire de manière imagée, un acte créateur qui « dure » sempiternellement, à condition toutefois de bien comprendre que la notion de durée impliquée par cette expression n'est valable que de notre point de vue, dès lors que, rappelons-le, Dieu, lui, échappe au temps.

Une relation dissymétrique

L'usage de la catégorie de relation pose néanmoins problème dans la mesure où elle semble impliquer une dépendance mutuelle entre les deux partenaires de la relation, alors que si c'est effectivement le cas de la créature, Dieu, lui, ne saurait être dépendant de rien ni de personne. Aussi faut-il immédiatement préciser qu'il s'agit d'une relation réelle du côté de la créature, mais purement conceptuelle du côté de Dieu :

« Si les créatures sont en relation réelle avec Dieu ... il n'y a pas de relation réelle de Dieu à l'égard de sa créature » (11).

Comprise comme il se doit — dans son sens métaphysique et non psychologique, c.-à-d. comme si Dieu était indifférent envers sa création —, cette affirmation stipule que si le Créateur donne bel et bien sa consistance au créé, de sorte qu'il y a bien une suspension à Dieu de tout ce qui existe, l'inverse n'est pas vrai : loin d'être soumis à la relation des créatures envers lui, Dieu la transcende dès lors qu'il en est la cause même. Il s'agit donc d'une relation dissymétrique.

Illus. n°24. — Représentation schématique de la création comme relation dissymétrique.

Une relation établie a posteriori ?

Étant désormais acquis que les créatures sont dans une relation *unilatérale* de dépendance totale à l'égard de leur source, il n'en reste pas moins qu'une relation ne peut être établie qu'entre des réalités existantes. Il résulte de cette évidence la conséquence paradoxale que cette relation qu'est la création ne peut s'établir qu'*après* l'existence des créatures. Pour lever cette difficulté, il faut distinguer deux points de vue :

1. En tant qu'elle est un *accident* qui vient qualifier un sujet préexistant, en l'occurrence le monde créé — ce qui souligne fort à propos la substantialité et donc l'autonomie de celui-ci —, la relation est effectivement postérieure au sujet.
2. Mais en tant que cette relation est « de » l'Autre et « vers » l'autre, elle est en quelque sorte antérieure au sujet créé.

Dieu au plus intime des créatures

Il en résulte que Dieu est, constamment, au plus intime de toutes choses :

11. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, pp. 245-246 [1a, q. 13, a 7].

« Aussi longtemps donc qu'une chose possède l'être, il est nécessaire que Dieu lui soit présent, et cela selon la manière dont elle possède l'être. Or, l'être est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et qui pénètre au plus profond, puisqu'à l'égard de tout ce qui est en elle, il est actualisateur [...]. Aussi faut-il que Dieu soit en toutes choses [et de la façon la plus] intime » (12).

Encore faut-il préciser — pour éviter aussi bien le panthéisme que l'assimilation de Dieu à l'âme du monde lesquels semblent rendre compte de l'immanence de Dieu à sa création, mais au mépris de sa transcendance — qu'il n'en résulte pas que les choses contiennent Dieu, comme si elles l'emprisonnaient. C'est juste l'inverse qui est vrai :

« les choses sont en Dieu beaucoup plus que Dieu dans les choses » (13).

En toute rigueur, Dieu existe dans tous les êtres créés par sa *puissance*, « car toutes choses sont soumises à son pouvoir », par sa *présence*, « car "tout ce qui est dans le monde est nu et découvert à ses yeux" » et enfin par son *essence*, « car son essence est ce qu'il y a de plus intime en toutes les réalités » (14).

3. Création et liberté de Dieu

La création du monde constitue-t-elle une émanation *nécessaire* de Dieu, comme le prétendent les panthéistes et comme pourrait le faire croire erronément l'origine néoplatonicienne du schème sortie/retour (*exitus / reditus*) qui sous-tend le plan de la *Somme théologique*, ou bien une procession *contingente*, car entièrement dépendante de la seule volonté de Dieu, comme l'affirme l'Aquinate ? Comme nous allons tout de suite nous en apercevoir, la solution à cette question est liée à la distinction, déjà évoquée, entre essence et existence.

Avicenne : l'assimilation de l'actuel au nécessaire

Cette distinction entre essence et existence a été introduite en Occident par Avicenne. Marqué par la conception grecque, et plus spécifiquement aristotélicienne, selon laquelle seul le nécessaire est intelligible, Avicenne assimile l'être actuel à l'être nécessaire, de sorte que si un être est, c'est parce que sa cause devait le produire nécessairement. Aussi l'existence des créatures est-elle tout à la fois *contingente*, lorsqu'elle est considérée du côté des étants pour lesquels l'existence est effectivement un accident

12. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, p. 202 [1a, q. 8, a. 1].

13. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, [1a, q. 8, a. 3, ad 3].

14. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, pp. 106-107 [I, lect. 5, n°134].

qui ne découle pas de leur essence, et *nécessaire*, lorsqu'elle est considérée du point de vue de sa production nécessaire par l'Être premier. Il s'agit, somme toute, d'une contingence nécessaire.

Thomas : la distinction entre l'être nécessaire et les êtres contingents

Pour l'Aquinate, Dieu, et Dieu seul, n'a besoin de rien d'autre pour être. Non seulement il n'a pas besoin de l'exister, puisque, contrairement à la créature qui *a* l'être mais qui *n'est* pas son être, son existence découle nécessairement de son essence, mais il n'a pas non plus besoin de rien d'autre pour être pleinement ce qu'il est, puisque son essence se réduit à son existence. De cette dernière affirmation, il résulte que rien de ce qui n'est pas lui ne lui est nécessaire pour être pleinement ce qu'il est. Il n'a donc nul besoin de la création qui, loin d'être une émanation nécessaire, est au contraire un acte de sa Volonté, laquelle, entièrement libre, n'est conditionnée par rien. Il est donc l'*Inconditionné* conditionnant total.

De la distinction entre l'essence et l'existence, l'Aquinate tire donc la différence entre l'Être *nécessaire* et les êtres *contingents* qui, contrairement à ce qui se passe chez Avicenne, le sont doublement : une première fois, dans la mesure où il ne leur appartient pas d'être, mais également une seconde fois, dans la mesure où il n'appartient pas à l'Être subsistant qu'ils soient nécessairement.

Liberté de Dieu de cesser de créer

Rien n'obligeant Dieu à créer, rien ne l'oblige davantage à maintenir sa création dans l'être. Il pourrait donc fort bien, même si cela relève d'une supposition impossible car contraire à sa puissance et à sa bonté, anéantir le monde tout simplement en cessant d'agir.

4. Création et autonomie des créatures

Cette totale dépendance s'accompagne d'une aussi totale autonomie : Dieu respecte la consistance propre de chaque créature et la laisse agir selon les lois qui sont les siennes.

Le pouvoir d'agir des créatures

Contre la position de certains théologiens musulmans et du juif Ibn Gabirol (c. 1022 – c. 1058), connu par les Latins sous le nom d'Avicébron, qui croyaient exalter davantage Dieu en lui octroyant toutes les causes apparentes de ce monde (*), l'Aquinate rétorque qu'une telle position conduit, au contraire, à lui manquer de respect. En effet, dès lors que « la perfection d'un effet est le signe de la perfection de sa cause », « soustraire [aux

êtres créés] quelque degré de perfection, c'est le refuser à la vertu divine » (15). Diminuer la créature en lui refuser le pouvoir d'agir par elle-même au niveau qui est le sien (**), c'est donc porter atteinte au Créateur.

(*) Aucune créature ne serait donc la cause véritable des effets qu'elle semble produire elle-même, Dieu seul agissant : le feu, par exemple, ne chaufferait pas, mais la chaleur associée au feu serait produite par Dieu.

(**) La précision est importante : loin de concevoir le Créateur et la créature comme deux causes qui « rivalisent » sur le même plan, il convient de reconnaître que même si l'une est subordonnée à l'autre, chacune des deux causes fait tout au niveau qui est le sien.

Le respect des lois de la nature

Ce respect dû au monde créé implique également que le Créateur lui-même ne peut modifier la nature des choses, ce qui paraît inconcevable pour ceux qui identifient, à tort, arbitraire et puissance absolue de Dieu.

5. Une Création bonne, belle et vraie

Par la doctrine de la convertibilité des transcendants, nous savons que tout ce qui est, est bon, vrai et beau.

Beauté

Un modèle étant nécessaire si l'on veut que l'effet reçoive une forme déterminée et s'agissant d'une création *ex nihilo*, Dieu ne peut être que lui-même le premier modèle de tout. Il n'est donc pas étonnant que, selon un lieu commun de la pensée médiévale, la création ressemble au Créateur comme l'effet ressemble à sa cause, de sorte que le monde garde une trace (*vestigium*) (*) de sa beauté.

(*) On parle de trace ou de vestige lorsque l'effet représente la causalité de l'agent qui l'a produit, *mais non sa forme*. Ainsi la fumée ou la cendre évoquent assurément le feu, sans toutefois le reproduire.

Loin du « mépris du monde »

Ces affirmations de la valeur profondément positive de la réalité conjointes à celles du respect dû au monde créé situent l'Aquinat loin de ce « mépris du monde » (*contemptus mundi*), d'inspiration platonicienne, qui considère le monde et ses biens comme *intrinsèquement* mauvais. Comme le rappelle joliment J.-P. Torrell :

« Est premier l'attachement à Dieu, non le détachement du monde. On l'a parfois oublié : "Le dégoût du monde n'équivaut pas au goût de Dieu" » (16).

15. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, p. 545 [III, 69].

16. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 500.

6. Création et amour

Dieu aime la création, toute la création, insiste Thomas en citant à maintes reprises *Sagesse* 11, 24-25 (17), car « tout ce qui existe, en tant qu'il existe, est bon », puisque « l'être même de chaque chose est un bien » (18).

7. Création et puissance infinie

Si Dieu, par un libre décret de sa volonté, a pu projeter dans l'être les créatures sans aucune condition préalable, c'est parce qu'Il possède une puissance infinie et s'Il est le seul à pouvoir le faire, c'est parce que cette puissance infinie que requiert la création ne peut appartenir qu'à la cause première et universelle.

Désaccord avec Aristote

Faire résider en Dieu une puissance infinie, voilà qui démarque doublement la conception thomiste de la conception aristotélicienne dans la mesure où l'acte pur exclut absolument toute idée de *puissance* et, a fortiori, toute idée de puissance *infinie* dès lors que, nous l'avons vu (19), la pensée grecque assimile l'infini, envisagé par elle sous l'ordre de la quantité, à une imperfection radicale.

8. Création et intelligibilité

L'écart qui se fait jour entre le Dieu d'Aristote et le Dieu de saint Thomas se répercute au niveau de ce qu'ils peuvent connaître

Aristote : la seule connaissance de l'universel

La science aristotélicienne, on le sait, ne saurait porter sur l'individuel. Il en va de même pour Dieu lui-même qui, immuable et parfait, ne saurait connaître les êtres individuels, changeants et imparfaits, sous peine de se trouver contaminé par leur mutabilité et leurs imperfections. Aussi le Premier moteur, tout en attirant à lui la nature comme vers sa fin, l'ignore royalement, car la connaître serait, pour lui, déchoir. Si, pour la Pensée pure, il est donc préférable de ne pas connaître le monde, car « il y a des choses qu'il est meilleur de ne pas voir que de voir » (20), c'est sans doute parce qu'il y a, au sein du monde, une imperfection radicale, à savoir la résistance de la matière à la forme, qui échappe à l'emprise de l'Acte pur, dès lors que cette matière ne procède pas de lui, mais existe, de toute éternité, face à lui.

17. « Tu aimes en effet tout ce qui existe, et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ; car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé. Et comment une chose aurait-elle subsisté, si tu ne l'avais voulue ? Ou comment ce que tu n'aurais pas appelé aurait-il été conservé ? » (*La Bible de Jérusalem*, p. 1153).

18. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (I), p. 310 [1a, q. 20, a 2].

19. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1.

20. ARISTOTE, *La Métaphysique*, p. 701 [1074 b 32].

Thomas : la connaissance de la singularité de chaque être

Rien de tel chez l'Aquinat : puisque tout procède de Dieu, rien ne saurait se soustraire ni à son action ni à son savoir. Il ne connaît pas seulement les formes universelles, mais également le singulier en tant que tel. C'est ici qu'apparaît la disproportion entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine et que se lève l'antinomie entre les conditions de l'intelligibilité et celles de la réalité :

« Les choses que nous dénommons conditions de l'*intelligibilité en soi*, le nécessaire et le général, n'étant que les conditions de l'*intelligibilité pour nous*, l'un des deux termes du dilemme s'évanouit, et la primauté du réel s'affirme. Le singulier, qui est le réel, est aussi en soi, parce qu'il l'est pour Dieu, le suprême intelligible » ⁽²¹⁾.

9. Conclusion

A. Propositions récapitulatives

Tentons de synthétiser nos acquis :

1. Affirmer ou condamner, au nom de la foi chrétienne, des propositions comme si celles-ci relevaient de la foi alors qu'en réalité, étant de nature philosophique ou scientifique, elles ne lui appartiennent pas, c'est faire grand tort à la foi, car :
 - a) C'est compromettre la foi, sous prétexte de la défendre, par une argumentation inefficace ;
 - b) C'est bien souvent ne pas respecter la transcendance de Dieu.
2. Dissocier la question du commencement ou de l'éternité du monde de celle de la création métaphysique de ce même monde, c'est se donner la sérénité que confère la distinction entre une affirmation de foi, vouée à être intemporelle, et des théories scientifiques, destinées inmanquablement à être remplacées un jour ou l'autre.

B. Exemples de confusions

Comme annoncé dans l'introduction à cette thématique, il nous apparaît important de montrer, par quelques exemples concrets, comment la connaissance de la doctrine thomiste de la Création peut nous être utile, encore aujourd'hui, pour dissiper bien des confusions et dénoncer bien des raisonnements fallacieux.

21. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, vol. 3, p. 225.

L'existence de Dieu et l'histoire de la cosmologie

En conclusion de son maître-ouvrage *Du monde clos à l'univers infini* (1957), le grand historien Alexandre Koyré (1892-1964) résume les raisonnements qui ont conduit au passage de l'architecte divin, omniprésent et agissant, au Dieu fainéant dont on put finalement se passer ⁽²²⁾.

Alors que le Dieu newtonien régnait en souverain dans le vide infini de l'espace absolu et manifestait sa présence et son action dans le monde par la force de l'attraction, cette dernière cessa de jouer ce rôle dès lors qu'elle fût assimilée non plus à une force surnaturelle, mais bien à une propriété de la matière. Quant à l'univers matériel, d'abord cantonné dans un coin de l'espace absolu, il devint aussi infini que ce dernier. L'infinité spatiale du monde étant désormais acquise, son infinité temporelle s'ensuivit. Dès lors, comment encore admettre qu'un monde infini et éternel ait été créé, puisqu'il se suffit à lui-même grâce précisément à son infinité ? Finalement, l'univers-horloge s'avéra mieux construit que ne l'avait pensé Newton et ne demandait plus à être ni remonté ni réparé. Aussi le Divin architecte avait-il de moins en moins à faire dans le monde et ne devait-il même plus, on l'a vu, le maintenir dans l'être. Laplace put finalement avouer à Napoléon avec satisfaction qu'il n'avait même plus eut besoin, dans son système du monde, de ce Dieu devenu fainéant.

Comme on le constate, cette histoire qui est donnée pour réaliser l'évacuation progressive de l'hypothèse Dieu repose sur des arguments erronés :

1. Assimilant la Création à un commencement temporel du monde, elle croit pouvoir se passer de toute idée de Création une fois l'éternité du monde acquise.

RÉPONSE : Nous dissocions absolument Création métaphysique et commencement temporel du monde.

2. Tributaire d'une vision anthropomorphique de la divinité, elle croit pouvoir identifier la présence de Dieu à un univers matériel spatialement fini et sa disparition à un univers matériel infini.

RÉPONSE : Le Dieu ici menacé n'est pas celui des Chrétiens qui, par sa transcendance, échappe nécessairement aussi bien aux catégories de temps que d'espace.

3. Concevant l'action de Dieu dans le monde de manière mécanique et ignorant donc l'autonomie du monde créé, elle croit pouvoir conclure à l'inutilité et par conséquent à l'inexistence de Dieu lorsqu'elle prend conscience, justement, de cette autonomie du monde.

RÉPONSE : Loin de nous déranger, nous affirmons au contraire l'autonomie du monde dans l'ordre qui est le sien.

22. Pour éviter une citation trop longue, nous nous permettons de le paraphraser, mais ce texte, classique, mérite d'être lu.

Si cette histoire relate donc bien l'évacuation d'un Dieu, c'est du Dieu des panthéistes et des déistes, non de celui des Chrétiens ! Bref, il faut toujours examiner non seulement la pertinence des arguments, mais aussi la conception de Dieu qui est celle de l'auteur.

Bibliographie : A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, pp. 333-337.

Pie XII et l'hypothèse de Georges Lemaître

Avec l'exemple suivant, il est difficile d'affirmer, comme dans le cas précédent, que c'est la conception de Dieu qui est en cause, puisque les protagonistes ne sont autres que le pape Pie XII (1876-1958) et le célèbre cosmologiste belge monseigneur Georges Lemaître (1894-1966) !

Bravant l'interdit formulé par Einstein, Lemaître ose envisager un modèle d'univers non statique, soit un univers en expansion (en 1927) à partir d'une singularité initiale, qu'il nomme « atome primitif » [illus. n°25], en tirant notamment parti, au niveau scientifique, d'intuitions qui venaient d'un tout autre domaine, à savoir une exégèse symbolique des premiers versets de la Genèse intitulée *Les trois premières paroles de Dieu* qu'il avait rédigée une dizaine d'année plus tôt, lors de la guerre 1914-1918. Ne nous méprenons pas : malgré la stimulation suscitée par cette lecture biblique de jeunesse, la cosmologie de Lemaître, une fois élaborée, n'en gardera plus la moindre trace, ce qui lui permet de jouir d'une consistance et d'une autonomie proprement scientifiques. Bénéficiant d'une solide formation néo-scholastique et en particulier thomiste explicitement reconnue, Lemaître sait en effet parfaitement 1°) que sciences et religion ne sont certes pas incompatibles, sinon ce serait faire le jeu du discordisme, mais doivent être néanmoins bien distinguées, afin de ne pas verser dans le concordisme ⁽²³⁾ et 2°) que les concepts de commencement physique de l'univers et de création théologique sont à différencier avec la plus grande vigueur.

Illus. n°25. — Schéma du modèle cosmologique élaboré par Georges Lemaître en 1931.

À partir d'une singularité initiale — désignée par Lemaître « atome primitif » et, plus tard, sous l'appellation ironique de « Big Bang » —, l'évolution cosmique est divisée en trois phases : deux expansions rapides séparées par une phase de stagnation correspondant à un quasi-équilibre entre la contraction gravitationnelle et l'expansion cosmique.

Tout le monde n'ayant pas une vision aussi claire de l'articulation de la science et de la foi et de ce qu'est la création comprise dans son sens théologique, Lemaître devra se battre pour défendre le statut uniquement scientifique de la notion de singularité initiale présente dans son système,

23. Sur les trois modes d'interaction des sciences avec la théologie — discordisme, concordisme et, entre ces deux extrêmes, une saine et fructueuse articulation —, on consultera avec profit : D. LAMBERT, *Sciences et théologie : les figures d'un dialogue*.

et ce sur deux fronts : 1°) contre les objections émanant des milieux scientifiques qui, étant donné son statut sacerdotal, doutent du caractère uniquement scientifique de son modèle et le soupçonnent d'avoir voulu introduire dans la science une « physique de curé » et 2°) contre les tentatives de récupération, venant de certains de ses coreligionnaires, de son modèle cosmologique à des fins apologétiques, ce qui est d'autant plus difficile pour lui qu'il se situe à contre-courant du milieu catholique ambiant qui ambitionne au contraire de redonner une actualité aux cinq voies de l'Aquinate. Assez naturellement, un aspect de la tactique commune adoptée face aux uns et aux autres sera de mettre en avant le caractère purement phénoménaliste de son hypothèse, comme si celle-ci ne touchait pas la réalité (sous-entendu : « n'ayez pas peur » aux uns et « ne m'utilisez pas » aux autres), mais visait seulement à sauver les phénomènes, ce qui le place de nouveau en porte-à-faux par rapport au réalisme en vigueur dans les milieux catholiques.

Sur le premier front, nous signalerons, à titre d'exemple, l'ouvrage du rationaliste français Paul Couderc (1899-1981), intitulé *L'expansion de l'univers* (Paris, P.U.F., 1950), qui indisposa fortement notre cosmologiste par des propos qui suggéraient que son atome primitif pouvait avoir une valeur métaphysique et qui reconnaissaient la difficulté d'éviter les « incursions de l'irrationnel » dans ces confins de la science. Face à ces sous-entendus déplaisants, Lemaître réaffirma, dans le compte rendu qu'il consacra à cet ouvrage, son attachement à la doctrine thomiste et à sa distinction entre les notions de « création » et de « commencement »⁽²⁴⁾.

Embarrassé sur le premier front par la défiance exprimée par Paul Couderc, Lemaître devait l'être un an plus tard, cette fois sur le second front, par le soutien apporté par le pape Pie XII (1876-1958) dans son discours *Un'Ora* prononcé le 22 novembre 1951 devant l'Académie pontificale des sciences. Le propos du Pape était de se demander si les acquis scientifiques récents, principalement dans le domaine de la cosmologie, ne permettaient pas de revisiter la première preuve de l'existence de Dieu de l'Aquinate et, plus précisément, la base empirique qui lui sert de départ. Comme nous le verrons en détail [§ IV.1.B.], cette première « voie » part d'un constat — l'existence du mouvement dans le monde — et repose sur deux axiomes — tout ce qui se meut est mû par un autre et l'impossibilité d'une régression à l'infini — pour en arriver à la nécessité de poser un premier moteur qui n'est autre que le Dieu des philosophes. Or, précisément, avec la mise au jour de processus irréversibles soumis au second principe de la thermodynamique, les désintégrations de l'atome et l'expansion de l'univers, la science contemporaine ne souligne-t-elle pas davantage encore la mutabilité du monde et donc ne rend-elle pas encore

24. Cf. G. LEMAÎTRE, *Compte rendu de P. Couderc : « L'expansion de l'univers » (1950)*, pp. 344-345.

plus aiguë la nécessité de ce premier moteur ? Allant plus loin, le Pape croyait pouvoir déclarer :

« Il semble, en vérité, que la science d'aujourd'hui, remontant d'un trait des millions de siècles, ait réussi à se faire le témoin de ce *Fiat Lux* initial, de cet instant où surgit du néant, avec la matière, un océan de lumière et de radiations, tandis que les particules des éléments chimiques se séparaient et s'assemblaient en millions de galaxies. [...] Il est certes vrai que les faits jusqu'ici constatés ne constituent pas un élément de preuve absolue en faveur de la création dans le temps [...]. Toutefois, il est à remarquer que des savants modernes [...] estiment l'idée de création de l'univers parfaitement conciliable avec leurs conceptions scientifiques et qu'ils y sont même plutôt conduits spontanément par leurs recherches [...] » ⁽²⁵⁾.

Certes, le nom de Lemaître n'était jamais prononcé par le Pape qui se réfère en revanche explicitement au livre *Space and Spirit : Theories of the Universe and the Arguments for the Existence of God* (1946) de Sir Edmund Whittaker (1873-1956), mais personne ne s'y trompa : c'est bien à lui et à son atome primitif qu'il songeait. Les milieux anti-catholiques virent dans ce discours la « canonisation » et la récupération apologétique de l'hypothèse de Lemaître, quand les milieux catholiques, prenant leur distance par rapport à la perspective concordiste qui leur était pourtant offerte, adoptèrent une lecture « modérée » — nous dirions « prudente » — du discours du Saint-Père.

En conclusion, bien que Lemaître lui-même fût tenté par le concordisme qui mêle incorrectement des niveaux de discours différents, il devint, à partir de 1930, un adversaire farouche de cette posture. Alors qu'il lui aurait pourtant été plus facile de poursuivre dans cette voie (qui semblait corroborer ses convictions les plus intimes) ou de laisser les autres la poursuivre pour lui, il s'opposa à toute utilisation déplacée de ses idées scientifiques, que ce soit pour édifier une apologétique ou pour contrer la foi catholique.

Analysons cet épisode historique riche d'enseignements :

1. Alors que la science avait longtemps paru s'opposer à la religion, pour une fois qu'elle semblait aller dans son sens, il paraissait tentant d'en « profiter » quitte à verser, peu ou prou, dans le concordisme. C'eût été faire un calcul à court terme, en ignorant que la science étant, par nature, révisable, de tels concordismes sont *toujours* voués à être disloqués un jour ou l'autre. Tel est bien la leçon de « l'affaire Galilée » qui vint mettre douloureusement fin à l'alliance (pourtant doublement millénaire !) qui s'était établie entre le christianisme et la vision

25. PIE XII, *Les preuves de l'existence de Dieu à la lumière de la science actuelle de la nature : discours « Un ora » de S. S. Pie XII à l'Académie pontificale des sciences* (22.11.51).

aristotélienne du monde. Dans le cas présent, établir un rapprochement trop serré entre Big Bang et Création du monde, c'est s'exposer inéluctablement à de graves déconvenues le jour où la science, ayant progressé, adoptera une autre théorie scientifique, par exemple sans singularité initiale et/ou avec des singularités initiales « à répétition » [illus. n°27], comme c'est le cas des univers « phénix » ou « cycloïdaux » qui peuvent être envisagés si la densité d'énergie-matière s'avère suffisante pour que l'univers s'effondre sur lui-même [illus. n°26].

Illus. n°26. — Modèle de Friedmann, Robertson et Walker.

Les modèles spatialement homogènes et isotropes se divisent en deux grands types : d'une part, ceux pour lesquels l'expansion est perpétuelle, à géométrie spatiale ouverte (univers ouvert) ou plane (Einstein-de Sitter) et, d'autre part, ceux à géométrie spatiale sphérique (univers fermé) pour lesquels l'expansion va se ralentir, s'arrêter, pour être suivie d'une phase de contraction se terminant par une singularité baptisée « Big Crunch ».

Illus. n°27. — Modèle d'univers cyclique.

Ce modèle d'univers est constitué d'une suite (éventuellement infinie !) de cycles d'expansion et de contraction.

2. Cet épisode témoigne aussi de ce que les uns et les autres reprennent et négligent dans la pensée de l'Aquinate et, en fonction de ces choix, de ceux que l'Église de l'époque souhaite mettre en avant. Lemaître, on l'aura compris, se réfère consciemment et explicitement à sa *théologie* de la création. Whittaker, lui, bien qu'il traite dans son ouvrage des preuves thomistes de l'existence de Dieu, ignore complètement la distinction de l'Aquinate entre Création et commencement, puisqu'il affirme, évoquant les tout premiers temps de l'univers, que « nous pouvons peut-être, sans impropriété, nous reporter à cette époque comme à celle de la création » ⁽²⁶⁾. En revanche, la présentation qu'avait effectuée de Lemaître de son modèle en évoquant l'aphorisme « *Mundus est fabula* » figurant sur le portrait de Descartes dû à Jean-Baptiste Weenix ne cadrerait pas avec l'*épistémologie* thomiste, alors que l'ouvrage de Whittaker ne présentait pas cet inconvénient. Lemaître ayant probablement fait part de son profond malaise suscité par le discours *Un'Ora*, le Pape ne fit plus d'allusion à sa théorie de l'atome primitif.

Bibliographie : D. LAMBERT, *L'itinéraire spirituel de Georges Lemaître* ; D. LAMBERT – J. REISSE, *Charles Darwin et Georges Lemaître, une improbable mais passionnante rencontre*.

26. E. WHITTAKER, *L'espace et l'esprit : Théories de l'univers et preuves de l'existence de Dieu*, p. 175.

Une création continue de matière pour éviter le « Big Bang »

Perdant de vue aussi bien les précieuses considérations thomasiennes que les leçons de l'histoire, certains milieux catholiques ont donc été tentés de rapprocher une théorie scientifique, le « Big Bang », d'une affirmation théologique, la Création du monde. Méconnaissant, eux aussi, que le commencement naturel du monde incarné par le Big Bang n'est pas identique à la Création théologique de ce même monde, d'autres, du bord opposé, se sont attelés à proposer un autre modèle cosmologique que celui du Big Bang à seule fin d'éviter toute notion de Création du monde.

En effet, afin de se débarrasser de la singularité initiale qui évoquait trop, à leurs yeux, la Création, Hermann Bondi (1919–2005), Fred Hoyle (1915-2001) et Thomas Gold (1920-2004) ont proposé la cosmologie de l'état stationnaire, aujourd'hui abandonnée mais qui connut un grand succès, dont le principe directeur est que l'univers doit rester « le même » (c.-à-d. homogène et stationnaire dans ses apparences à grande échelle) en tout temps et en tout lieu. Or comme l'univers est en expansion de sorte que les galaxies s'éloignent de plus en plus les unes des autres, pour maintenir l'aspect stationnaire de l'univers, ils sont amenés à postuler une création continue de matière apte à « boucher les trous » créés par l'expansion. De manière pour le moins paradoxale, pour éviter la « création initiale », ces cosmologistes en sont donc arrivés à faire l'hypothèse d'une « création continue » de matière !

Bibliographie : J. MERLEAU-PONTY, *Cosmologie du XX^e siècle*, pp. 214-255.

Dans la littérature de vulgarisation

Le mystère des origines taraudant la plupart des individus, la littérature de vulgarisation, plus ou moins inspirée, surfant sur la vague de cette question existentielle est innombrable. Chacun pourra aisément y trouver des exemples d'amalgames regrettables.

C. Le retour des créatures vers Dieu

Nous ne pouvons terminer cet exposé sans souligner ce qu'il a de trop restrictif : Dieu étant commencement et fin de toutes choses, l'étude de la manière dont les créatures procèdent (*) de Dieu par l'acte créateur que nous venons d'effectuer devrait être complétée par la description du mouvement de retour de ces mêmes créatures vers Dieu qui ne s'achève que par le Christ, de sorte que le Dieu dont il est ici question n'est pas le Premier principe impersonnel d'un quelconque déisme, mais bel et bien le Créateur et le Rédempteur de la Bible. Qu'il nous suffise donc ici de faire

remarquer que, conformément à notre point de vue essentiellement philosophique, nous n'avons abordé que la première partie ⁽²⁷⁾ de ce grand schéma circulaire de sortie/retour — schéma qui est aussi trinitaire — auquel l'Aquinate tenait explicitement :

« C'est lorsqu'il fait retour à son principe qu'un effet est souverainement parfait. Ainsi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire, parmi tous les mouvements, sont souverainement parfaits parce qu'en eux se vérifie le retour au principe. Et donc, pour que l'univers créé obtienne son ultime perfection, il faut que les créatures reviennent à leur principe » ⁽²⁸⁾.

(*) C'est à dessein que nous utilisons le verbe « procéder » (ou le terme « procession »), couramment utilisé par l'Aquinate pour parler des relations trinitaires, et non celui de « sortir » qui pourrait faire songer à une *émanation* de type néoplatonicien.

Bibliographie : P. KNAUER, *Dieu : « sans lequel rien n'existerait »* ; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique* ; A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique : la Création (1^a, questions 44-49)* ; J.-M. VERNIER, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*.

III. L'ÊTRE COMMUN

1. Introduction : l'oubli de l'acte d'exister

A. Dans la vie quotidienne

Notre précipitation à connaître l'essence

Dans notre vie quotidienne, nous sommes attentifs à ce que les choses sont, car c'est la connaissance de leur essence qui nous permet de nous situer par rapport à elles (c'est un corps inerte, c'est un animal non raisonnable...) et de les utiliser à notre profit (c'est un fruit comestible, c'est un champignon vénéneux...). Accaparés journalièrement par ces besoins psychologiques et physiques élémentaires (ce que je suis par rapport aux autres êtres et ce que ceux-ci peuvent me procurer), nous ne nous étonnons même plus que, avant d'être ceci ou cela, ces êtres *sont*, tout simplement. Nous ne prenons plus le temps de nous émerveiller de leur existence. Habités au fait que le monde est et pressés que nous sommes de l'utiliser, nous ne prenons plus toute la mesure de ce que représente sa simple existence, alors qu'il aurait pu, fort bien, ne pas être.

27. Pour compléter notre exposé, cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, pp. 69-104.

28. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, p. 255 [II, 46, n°1230].

Une distinction occultée dans la langue française

Ce qui contribue aussi à occulter le fait que l'être est, c'est que, dans la langue française du moins, le même mot, à savoir « être », désigne tout à la fois « ce qui est » et « le fait que ce qui est est », à la seule différence que, dans le premier cas, le mot est utilisé comme nom (« un être », « des êtres ») et, dans le second, comme verbe (« être »). Or pour retrouver l'émerveillement premier de l'existence de l'être ou des êtres, il convient de distinguer soigneusement ces deux aspects.

Pour contrer cette difficulté terminologique, qui ne se rencontrait pas dans la langue latine usitée par l'Aquinat dès lors que celle-ci mettait à sa disposition deux vocables distincts (« *ens* », pour désigner ce qui est, et « *esse* », pour signifier l'acte même d'être), nous utiliserons la terminologie suivante, qui s'éclairera davantage au cours de notre exposé :

1. l'« étant » (*ens*) = ce qui a l'être ;
2. l'« être » (*esse*) ou l'« être commun » (*esse commune*) = l'acte d'être qui ne peut être assimilé ni aux étants, ni à leur somme, ni même à Dieu ;
3. l'« être subsistant » ou l'« être suprême » = Dieu.

B. Dans la philosophie d'Aristote

La restriction de son ontologie à l'être substantiel

Le Stagirite lui-même ne semble pas avoir pris pleinement conscience de toute la portée de cet acte d'exister, dès lors que pour lui, être, c'est avant tout être *quelque chose*, soit une substance. Certes, il a eu le grand mérite de mettre en évidence, dans la constitution de la substance, le rôle joué par la forme qui permet l'actualisation de l'être substantiel. Mais ce faisant, il a réduit l'être à l'étant (*ens*), c.-à-d. à « ce qui a de l'être », échouant à concevoir l'acte d'être en lui-même, indépendamment de la substance. Autrement dit, son ontologie (c.-à-d. sa doctrine de l'être) est restée au niveau de l'être de l'étant au lieu d'atteindre l'être (*esse*) en lui-même.

Sa définition de la substance comme « un être par soi »

Précisons ce propos, car la définition aristotélicienne de la substance comme « un être par soi »⁽²⁹⁾ pourrait laisser croire que celle-ci a l'être « pour soi », ce qui reviendrait à lui conférer, de façon intrinsèque, l'existence. Or telle n'est absolument pas la portée de cette formule.

En effet, lorsqu'on dit qu'une substance, un homme par exemple, est « un être par soi », on entend affirmer que « homme » est une essence distincte, qui contient en soi toutes les déterminations requises pour son existence, contrairement aux accidents qui, eux, loin de pouvoir exister

29. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 4, § III.3.A.

« en eux-mêmes », ne peuvent exister que s'ils sont incarnés dans une substance.

Mais la possession effective de ces déterminations constitue une condition nécessaire, mais non suffisante à l'existence réelle de la substance considérée (*). Pour s'en convaincre, il suffit de se demander ce qui, dans la substance, pourrait faire qu'elle soit. La réponse peut être recherchée du côté de la matière, de la forme ou enfin dans le composé que constitue leur union.

(*) RÉSERVE. — Du moins en est-il ainsi pour les substances concrètes qui font l'objet de notre expérience sensible. Ces substances se distinguent les unes des autres comme étant un arbre existant, ou un animal existant, ou encore un homme existant. Leur essence est donc d'être soit un arbre, soit un animal, soit un homme..., mais en aucun cas leur essence n'est d'être, car cette essence, qui est la leur, ne change aucunement de contenu selon qu'on conçoive ces substances comme existant ou comme n'existant pas. En effet, aussi loin que nous poussions l'analyse de ces essences, l'existence ne s'y trouve jamais incluse. Le propos que nous venons de tenir s'étend donc à tout ce dont l'essence n'est pas d'exister et consiste à dire que tout ce dont l'essence n'est pas d'exister n'a pas, de soi-même, de quoi exister. Nous verrons que la situation est, bien évidemment, différente pour l'Être suprême [§ III].

Qu'est-ce qui, dans la substance, pourrait lui apporter l'être ?

Il est évident que ce qui fait que la substance est ne peut pas être la *matière*, car n'ayant pas d'existence propre, n'étant pas susceptible d'exister en dehors d'une forme quelconque, la matière ne saurait apporter à la substance ce qu'elle ne possède pas elle-même.

Tournons-nous donc du côté de la *forme* qui, plus noble que la matière, a pour vocation de la déterminer, de telle sorte que cette matière devienne celle de telle ou de telle substance bien déterminée. La forme est dès lors « ce par quoi » (*quo est*) la substance est « ce qui est » (*quod est*) (*), elle est donc ce qui constitue la substance en tant que substance (être *ceci* et pas *cela*), mais elle ne saurait établir la substance en tant qu'être existant, pour la même raison que celle évoquée à l'égard de la matière.

(*) Cette distinction classique entre l'essence (*quo est*) et l'existence (*quod est*) apparaît pour la première fois chez Guillaume d'Auvergne (c. 1180 - 1249) qui la fait remonter à Boèce.

Quant au *composé*, il est difficile de comprendre comment l'union de deux éléments qui, pris séparément, n'existent pas (à savoir la matière et la forme) pourrait, soudainement, faire surgir une existence actuelle.

Conclusion

En rester au niveau de la substance, comme l'a fait le Stagirite, c'est donc être à même d'expliquer pourquoi un être est ce qu'il est, mais ce n'est pas encore être capable d'élucider ce qui fait que cet être existe. Pour y parvenir, il faut passer d'une ontologie *essentielle*, c.-à-d. établissant une

équivalence entre la notion de substance et la notion d'être, à une ontologie *existentielle*, c.-à-d. reliant la notion d'être à celle d'existence.

C. L'acte d'être au cœur de la pensée thomiste

C'est à l'Aquinate que revient l'honneur d'avoir opéré une telle transition, en faisant passer l'ontologie aristotélicienne d'une ontologie de l'essence à une ontologie de l'être, fondant du même coup une doctrine tout entière centrée sur le primat de l'acte d'exister (*).

(*) On trahirait la pensée de l'Aquinate en la présentant comme une doctrine de l'être en tant qu'être, alors qu'il l'a lui-même conçue comme une doctrine de l'acte d'être.

Primauté de l'existence sur l'essence

Ce primat de l'acte d'exister est, identiquement, l'établissement de la primauté de l'existence sur l'essence. En effet, alors que dans une ontologie essentielle, c'est l'élément qui assure la complétude de la substance, à savoir la forme, qui est l'élément ultime du réel, dans une ontologie existentielle, la forme n'est plus qu'un « ce par quoi » *secondaire* subordonné à ce « ce par quoi » *premier* qu'est l'acte même d'exister.

En conclusion, si c'est à la composition de la matière et la forme que revient la constitution de la substance en tant que substance, c'est à la combinaison de la substance et de l'acte d'exister que revient l'honneur de constituer la substance en tant qu'être réellement existant.

2. Son actualité

Acte premier

Avant de penser, d'aimer, de chanter, ou de dormir, nous exerçons l'acte premier d'exister, qui est fondateur à l'égard de tous les actes seconds. Et il en va ainsi jusque dans les réalités apparemment les plus inertes, les plus passives, les moins élaborées (une pierre, une montagne...) qui, elles aussi, jouissent de cet acte premier, foncier, indispensable à toutes les autres activités possibles, qu'est l'acte d'exister. C'est en effet grâce à lui qu'une essence ne demeure pas seulement une potentialité, mais devient réellement une substance existante.

Actualité de tout, y compris des formes

En une formule qui témoigne de la distance qui sépare l'Aquinate du Stagirite, Thomas d'Aquin va jusqu'à dire de l'être commun qu'il est :

« l'actualité de toutes choses, et des formes elles-mêmes » (30).

30. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, p. 183 [1a, q. 4, a. 1, 3].

La forme, principe de perfection, se trouve ainsi « supplantée » par cette perfection plus grande encore, car plus fondamentale, qu'est l'acte d'être, de sorte que l'être peut être présenté comme ce qu'il y a de « plus formel » « dans tous les êtres » (31), comme « l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections » (32).

3. Sa plénitude

Acte présent au cœur de tout étant, l'être commun est également une plénitude sans faille, sans lacune. D'ailleurs, écrit l'Aquinat en une formule qui semble paradoxale :

« L'être n'est pas déterminé par autre chose comme la puissance l'est par l'acte, mais plutôt comme l'acte l'est par la puissance » (33).

En effet, dans tous les étants concrets qui nous environnent (un arbre, un insecte, une étoile), nous rencontrons toujours, forcément, de l'être, mais, tout aussi nécessairement, l'être s'y trouve constamment déterminé (ce n'est *qu'un* arbre, *qu'un* insecte, ou *qu'une* étoile). Mais cette détermination de l'être ne doit pas être comprise comme une détermination *positive* par *autre chose*, comme la puissance l'est par l'acte, mais au contraire comme une détermination *restrictive* par laquelle l'être consent, *de l'intérieur*, à restreindre sa richesse pour n'en faire apparaître que quelques facettes. Aussi la détermination de l'être que nous donnent à voir les étants concrets fait plutôt songer à celle de l'acte par la puissance, puisqu'il s'agit d'une *limitation* et d'une limitation nécessairement *interne* dès lors que « rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit étranger » (34).

EXPLICATION. — Le gland de chêne est déjà un chêne, mais en puissance. Il doit recevoir des déterminations nouvelles (des racines, un tronc, des feuilles...) pour que cette potentialité qui est la sienne s'actualise pleinement en faisant de lui un chêne adulte. Dans ce cas de figure, usuel, les déterminations viennent combler un manque et constituent donc un enrichissement, puisqu'elles permettent au gland de devenir, progressivement, *pleinement* chêne. Mais ce n'est pas sur ce mode, à savoir celui du passage de la puissance à l'acte, qu'il convient de comprendre la détermination de l'être, car ce serait faire de l'être une potentialité « en attente » de ces accomplissements que sont les étants concrets pour, enfin, pouvoir devenir *pleinement* être. Tout au contraire, les essences déterminées (un arbre, un insecte, une étoile) qui contraignent l'être à n'être *que* cela n'enrichissent pas l'être, mais le limitent. Comme l'écrit A. Léonard :

« en devenant ceci ou cela, l'être acquiert bien des déterminations, mais ces déterminations ne s'ajoutent pas à lui du dehors comme pour com-

31. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, p. 197 [1a, q. 7, a. 1].

32. THOMAS D'AQUIN, *On the power of God (Quæstiones disputatæ de Potentia Dei)*, vol. 3, p. 9 [7, 2, 9].

33. THOMAS D'AQUIN, *On the power of God (Quæstiones disputatæ de Potentia Dei)*, vol. 3, p. 9 [7, 2, 9].

34. THOMAS D'AQUIN, *On the power of God (Quæstiones disputatæ de Potentia Dei)*, vol. 3, p. 9 [7, 2, 9].

bler une pénurie, elles sont plutôt des restrictions se produisant à l'intérieur de sa propre richesse, des limitations surgissant au cœur de sa plénitude primordiale » (35).

4. Sa simplicité

Suressentialité de l'être commun

Cette plénitude de l'acte d'être, cette infinité plénière de l'être ne s'obtient ni par composition ni par addition de tous les étants, car, d'une part, l'être commun à tous les étants est au contraire parfaite simplicité et, d'autre part, loin de se réduire à l'ordre des essences, il est *suressentiel*, de sorte que celles-ci, aussi nombreuses soient-elles à recevoir l'être, ne parviennent jamais à l'épuiser, ni même à l'entamer :

« L'être lui-même, considéré dans l'absolu, est infini : peuvent y avoir part en effet des êtres en nombre infini et selon des modes infinis » (36).

Un trésor incommensurable au sein de chaque étant

Il en résulte — et cette conséquence est belle — que l'étant le plus modeste (un brin d'herbe par exemple), en tant qu'il est plutôt que de ne pas être, non seulement exprime, à travers la fenêtre étroite de son essence déterminée, l'actualité débordante de l'être, mais abrite également en lui un mystère insondable, car sans limites, celui de l'être. C'est pourquoi, « aucun philosophe n'a jamais pu pénétrer parfaitement la nature d'une seule mouche » (37) (*).

(*) Affirmation qui ne se réduit donc pas à simplement souligner l'interconnexion de toutes les parties de l'univers, comme celle de Remy de Gourmont (1858-1915) : « Pour expliquer un brin de paille, il faut démonter tout l'univers » (38).

Le paradoxe de la suressentialité et de la non-subsistance de l'être commun

Il convient de relever un paradoxe qui présente l'intérêt de faire ressortir ce qui distingue radicalement l'être commun de Dieu : alors que l'être commun est suressentiel et surpasse donc en richesse jusqu'à la somme intégrale de tous les étants finis, il reste néanmoins inhérent aux étants, n'étant pas lui-même subsistant, alors que Dieu, être subsistant, existe de manière distincte des créatures avec lesquelles son être ne saurait aucunement être confondu.

35. A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, p. 38.

36. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, p. 87 [I, 43].

37. THOMAS D'AQUIN, *In Symbolum Apostolorum*, prol.

38. R. DE GOURMONT, *Le Chemin de velours : nouvelles dissociations d'idées* (Paris : Société du Mercure de France, 1902), p. 8.

« L'être commun n'est pas quelque chose d'extérieur aux réalités existantes, si ce n'est pour l'intelligence » (39).

Quand donc nous évoquons l'être lui-même en tant que distinct des étants, nous établissons une distinction qui ne correspond pas à une séparation métaphysique, mais seulement à une abstraction logique. C'est en effet seulement à partir des étants concrets que nous pouvons appréhender l'être commun, car, n'existant pas de manière séparée, il ne se manifeste qu'au sein des étants tout en ne se réduisant pas aux étants. L'être commun réalise ainsi la conjonction paradoxale de la suressentialité et de la non-subsistance, étant à la fois « au-dessus » des substances sans pouvoir être sans les substances.

***Une libre et généreuse émanation de Dieu et non un étant,
pas même le premier***

En tant que non-subsistant, l'être commun est une émanation de Dieu ; en tant qu'actualité qui pose tout étant dans l'existence, il est un reflet de cette libre générosité du Créateur qui tire les créatures du néant pour leur accorder la richesse de l'existence.

Encore importe-t-il prendre ses distances par rapport à une présentation de l'être commun comme la première des choses créées, car elle pourrait laisser croire que l'être lui-même est un étant, celui qui, simplement, aurait été créé avant les autres. En réalité, l'être n'est pas lui-même une substance créée, mais bien le point de vue qui est celui de Dieu dans la Création et qui consiste à poser les créatures dans l'existence.

Analogie de la lumière

Une analogie, particulièrement féconde, permet d'éclairer le statut métaphysique de l'être commun ainsi que sa position médiatrice entre l'Être subsistant et les étants concrets. Elle consiste à établir une correspondance entre l'Être subsistant et le Soleil, entre l'être commun et la lumière et entre les étants concrets et les objets éclairés. Ainsi établie, cette analogie permet trois parallélismes :

1. nous voyons le Soleil et nous voyons les objets éclairés, mais la lumière qui émane du Soleil n'est pas elle-même un objet éclairé, n'est donc pas elle-même visible, si ce n'est, indirectement, par les objets qu'elle illumine : c'est la *non-subsistance* de l'être commun qui ne se donne pas l'être à lui-même, mais seulement aux autres.
2. sans perdre de son intensité, la lumière peut éclairer une multitude d'autres objets que ceux qu'elle éclaire de fait : c'est la richesse inépuisable de l'être assurée par sa *suressentialité*.

39. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, pp. 62-63 [I, 26].

3. malgré la diversité des couleurs qu'elle déploie, la lumière reste simple (avant la décomposition spectrale) et ne se réduit pas à la somme des couleurs déployées (continuité du spectre) : c'est la *simplicité*, mais aussi la suressentialité de l'être.

Dieu	Être subsistant Étant suprême	Soleil
Être commun	Suressentiel, mais non-subsistant	Lumière
Étants	Êtres finis Étants créés	Objets éclairés

Illus. n°28. — Analogie de l'être commun avec la lumière.

5. L'être et l'étant

N'étant pas lui-même un étant, l'être commun est donc « l'autre » de cet Être subsistant qu'est Dieu et de tous les autres étants que sont les étants concrets. Aussi convient-il de rappeler les deux spécificités qui marquent cette altérité de l'être par rapport à l'étant, soit ce qu'il est convenu d'appeler la *différence ontologique*, à savoir : la subsistance et l'essence.

La subsistance

Comme nous l'avons vu, la première différence qui distingue l'étant de l'être est la subsistance, puisque si les étants sont, l'être n'est pas lui-même quelque chose qui est (*quod est*), mais bien ce par quoi tout étant est (*quo est*). Aussi, prenant le contre-pied de Parménide lorsque celui-ci soutenait que seul l'être est ⁽⁴⁰⁾, l'Aquinat, sans vouloir affirmer pas là que l'être n'est pas, peut se permettre d'écrire :

« On ne peut pas dire à proprement parler que l'être est » ⁽⁴¹⁾.

L'essence

Dans tout étant concret, il faut distinguer « ce qui est » (le sujet), « ce qu'il est » (l'essence) et son « acte même d'être » (l'être), de sorte que nous obtenons un système à trois termes :

le sujet	la subsistance, le substrat, le suppôt, la substance	ce qui est
l'essence	la forme, la nature, l'espèce, la quid- dité	ce que c'est

40. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 1, § IV.2.

41. THOMAS D'AQUIN, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio* [VIII, 1].

l'être	l'existence
--------	-------------

Forte de cette distinction, la question de la différence ontologique entre l'étant et l'être devient : quel est le rapport du sujet et de l'essence à l'être ? La réponse de l'Aquinate, imparfaite (*), consiste à présenter l'être comme l'accomplissement de la substance.

(*) Comme le souligne A. Léonard, la solution qu'apporte l'Aquinate n'est pas à la hauteur de sa conception de l'être comme acte plénier et englobant, puisque, dans le cas de l'étant concret, elle réduit l'être à *un* seul moment de la triade, alors que, de manière infiniment plus heureuse, lorsqu'il s'agit de l'Étant suprême, Thomas fait intervenir l'être pour la désignation de chacun des moments de la triade ⁽⁴²⁾.

6. Les transcendants

Déployer les propriétés universelles de l'être

Lorsque nous affirmons d'un étant qu'il « est », nous disons tout de lui, puisqu'il n'y a rien dans l'étant qui ne soit de l'être. Mais « ce tout », nous l'avons dit rapidement, confusément. Aussi notre intelligence a-t-elle besoin de déterminer plus précisément le contenu surabondant de cette affirmation. Tel est l'objectif des transcendants (*nomina transcendentia*) qui se proposent de nous détailler les propriétés universelles de l'être telles qu'elles s'appliquent à toute catégorie particulière d'étants. Il s'agit donc bien de propriétés qui « transcendent » toute région déterminée de l'être. Encore faut-il bien comprendre que ces transcendants — au nombre de six, mais qui se ramènent à trois principaux (l'un, le vrai et le bon, auxquels s'ajoutent l'être, la chose et le quelque chose) —, n'ajoutent rien de neuf à l'être, mais se contentent, à tour de rôle, de détailler l'une de ses facettes.

Ainsi l'*un* nous rappelle que l'être n'est ni un composé ni un agrégat, quand le *vrai* marque l'accord de l'étant avec l'intelligence et le *bon* l'accord de l'étant avec la volonté.

Leur convertibilité

Constituant diverses facettes de l'être, les transcendants sont convertibles et permutables entre eux. Tout ce qui est, est donc un, vrai et bon. Tenir un tel propos n'est pas ignorer qu'il existe des êtres disparates, des réalités fausses et des actes mauvais. Car cette affirmation est tempérée par la reconnaissance de l'existence de divers degrés au sein de l'être : un chat est plus intensément qu'une pierre et un homme, plus intensément qu'un chat. Aussi la doctrine thomiste de la convertibilité des transcendants consiste à affirmer que tout ce qui est est, à *la mesure de son être*, un, vrai et bon. Ainsi, tout ce qui est vrai est aussi, à la mesure de sa vérité,

42. A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, pp. 52-54.

un et bon. C'est donc exclure qu'une vérité véritable soit, en elle-même, malfaisante ou que le mal, en tant que mal, soit intrinsèquement vrai.

Une affirmation ontologique

Notons bien la portée métaphysique de cette affirmation. En effet, constatant que les notions de vrai et de bon impliquent une relation (une chose est vraie ou bonne relativement à une autre), on pourrait interpréter cette doctrine de manière subjective : l'être, neutre en lui-même, ne serait vrai que pour notre intelligence et bon que pour notre volonté. Une telle lecture subjectiviste est cependant totalement étrangère au réalisme ontologique de l'Aquinat.

Reconnaître une portée métaphysique et non subjectiviste aux transcendants nous oblige dès lors à rechercher ce qui peut, dans l'étant, correspondre à leur diversité. Pour ce faire, nous établirons une correspondance entre la triade des transcendants — un, vrai, bon —, celle constitutive de l'étant — sujet, essence, acte d'être — et enfin celle de l'esprit — âme, intelligence, volonté —, de la manière suivante :

1. une chose, en tant qu'elle est vraie, comble *d'abord* l'intelligence par son essence ;
2. une chose, en tant qu'elle est bonne (et donc désirable), comble *d'abord* la volonté par son acte d'être (*), ce qui permet de rendre compte que le sens du bon est plus largement répandu que le sens du vrai (**).

Soit :

<i>étant</i>	sujet	essence	acte d'être
<i>esprit</i>	âme	intelligence	volonté
<i>transcendants</i>	un	vrai	bon

(*) Celui qui désire une pomme pour s'en rassasier se réjouit surtout qu'elle soit, contrairement au botaniste qui visera plutôt à maîtriser par son intelligence ce qu'est ce fruit, c.-à-d. son essence.

(**) En effet, le bon vise « seulement » l'être matériel de la chose quand le vrai requiert une activité cognitive complexe pour atteindre son essence.

Achèvement de la conception thomiste

Si nous acceptons, avec A. Léonard ⁽⁴³⁾, de parachever la conception thomiste en dépassant la simple juxtaposition qui est la sienne pour faire des transcendants, conformément à leur statut de propriétés universelles de l'être, des englobants universels, alors :

43. A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, pp. 68-74.

« il faudrait plutôt tenir que l'un, le vrai et le bon sont trois dimensions transcendantes de l'être commun émané de Dieu, l'unité de l'être étant suspendue à la subsistance de Dieu, la vérité de l'être à l'intelligence divine, et sa bonté à la volonté du Créateur. Quant à l'étant et à l'esprit, ils devraient se comprendre comme des moments se déployant à l'intérieur de l'être commun, de telle sorte que les trois aspects de l'étant (sujet, essence, acte d'être) et les trois dimensions de l'esprit (âme, intelligence, volonté) soient comme le reflet participé des trois propriétés transcendantes de l'être commun comme tel (un, vrai, bon) » (44).

Illus. n°29. — Dieu, l'être commun et les transcendants.

Cette articulation, entrevue par l'Aquinat, présente un double intérêt :

1. les transcendants ne résultent plus seulement du rapport extérieur de l'esprit à l'étant, mais deviennent des propriétés de l'être commun ;
2. l'étant et l'esprit, c.-à-d. le réel intelligible et l'intellect capable de le pénétrer, ne sont plus disposés à distance l'un de l'autre, mais sont englobés et réunis au sein de l'être commun dans le dévoilement de l'être comme vérité et dans l'expérience de l'être comme bonté.

7. Transition

Des êtres contingents à l'Être subsistant en passant par l'être commun

En accord avec sa conception de l'être, l'itinéraire qui mène à Dieu consiste, chez Thomas, à partir des étants pour accéder à l'être commun et, de là, arriver à l'Être subsistant. Nous pouvons ici reprendre l'analogie établie avec la lumière : de même que notre regard, ayant perçu l'éclat de la lumière dans les objets éclairés, se laisse conduire, par cette lumière en elle-même invisible, jusqu'à la source dont elle émane, à savoir le Soleil, ainsi notre intelligence, ayant discerné l'acte d'être au cœur des étants, s'élève, suite à la non-subsistance de cet être commun, jusqu'à Celui qui, lui-même subsistant, est la source même de l'exister.

Bibliographie : Ét. GILSON, *Le thomisme*, pp. 169-189 ; A. LÉONARD, *Métaphysique de l'Être*, pp. 33-104.

44. A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, p. 68.

IV. L'ÊTRE SUPRÊME

1. Son existence

A. Introduction

Objectif

Les preuves thomasiennes de l'existence de Dieu n'ont pas pour objectif — répétons-le encore et toujours — d'établir, contre l'athéisme, que Dieu existe, mais bien, davantage contre ceux qui tiendraient au contraire cette existence pour évidente alors qu'elle ne l'est pas pour nous, de s'assurer par la raison de ce qu'ils tiennent déjà par la foi.

Démarche

Mettant en œuvre une démarche différente de celle qui consiste à passer des êtres contingents à l'Être subsistant par le biais de l'être commun (*), les « cinq voies » (*quinque viae*) de la *Somme théologique* ⁽⁴⁵⁾ partent de certaines caractéristiques essentielles des étants du monde pour en arriver à déterminer l'Être subsistant chaque fois sous une facette particulière :

Voie	Propriété observée des choses	Être subsistant comme
1 ^{re} : <i>par le mouvement</i>	leur changement	Premier moteur immobile
2 ^e : <i>par la cause efficiente</i>	leur influence mutuelle les unes sur les autres	Cause efficiente première
3 ^e : <i>par le nécessaire</i>	leur contingence	Être nécessaire par soi
4 ^e : <i>par les degrés d'être</i>	leur différent niveau de perfection	Être parfait
5 ^e : <i>par la cause finale</i>	leur conformité à ce qui leur convient	Cause finale

(*) Comme le fait remarquer, non sans une certaine audace, Gilson ⁽⁴⁶⁾, aucune de ces cinq voies ne met en œuvre ce qui fait l'originalité de l'Aquinat, à savoir sa mise en avant de l'être commun.

45. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (I), pp. 172-173 [1a, q. 2, a. 3].

46. Cf. Ét. GILSON, *Le thomisme*, p. 97.

B. La preuve par le mouvement

a) *Exposé*

D'inspiration nettement aristotélicienne, la preuve par le mouvement est la plus célèbre des cinq et celle qui avait la préférence de l'Aquinat, dans la mesure où, sans être — à ses yeux — plus concluante que les autres (il les considérait toutes aussi concluantes les unes que les autres), il la jugeait néanmoins plus facile à saisir. Exposons-là brièvement ⁽⁴⁷⁾.

Un constat : l'existence du mouvement

Les sens nous font savoir comme certain qu'il y a du mouvement (*) dans le monde.

(*) Est ici visé, conformément à l'acception aristotélicienne (bien plus large que la nôtre), non seulement le pur mouvement physique (c.-à-d. le déplacement), mais également le mouvement métaphysique présent dans tout passage de la puissance à l'acte.

Une nécessité : toute chose mue l'est par une autre

Or tout ce qui se meut est mû par quelque chose d'autre. En effet :

1. être mû, c'est être en puissance à l'égard de ce vers quoi l'on se meut, alors que mouvoir, c'est être en acte vis-à-vis de ce que l'on meut ;
2. seul un être qui est lui-même en acte peut amener une chose de la puissance à l'acte.

Mais il est impossible qu'une même chose soit, en même temps et sous le même rapport, en puissance et en acte. Il en résulte qu'une même chose ne peut pas être, à la fois, mue et motrice. Rien de tout ce que nous voyons se mouvoir ne peut donc avoir, en soi, le principe de son propre mouvement, mais tout doit nécessairement le recevoir de quelque chose d'autre.

Une impossibilité : la régression à l'infini

Cette autre chose, qui meut le mû, est elle-même mue ou ne l'est pas.

1. Si elle ne l'est pas, nous tenons ce premier moteur immobile dont nous cherchons à établir la nécessité.
2. Si elle est mue, c'est qu'un autre moteur la meut. Dans ce cas :
 - a) ou bien nous posons un moteur immobile et l'affaire est réglée ;
 - b) ou bien nous préférons remonter à l'infini (de moteurs mus en moteurs mus). Mais une telle régression à l'infini n'est pas acceptable, car en l'absence d'un premier moteur, c'est *tout* moteur qui nous fait défaut, en désaccord avec l'expérience sensible qui nous

47. Cf. Ét. GILSON, *Le thomisme*, pp. 67-76.

donne bel et bien à voir le mouvement. Il nous faut donc nécessairement poser un premier moteur immobile.

Une identification : ce premier moteur immobile est Dieu

Vouloir rendre compte du mouvement du monde nous a donc contraints à remonter jusqu'à un Premier moteur que rien ne meut, c'est-à-dire jusqu'à Dieu puisque, pour l'Aquinate, ces deux notions se confondent. Pour preuve, dit-il, il est possible de tirer de la notion de Premier moteur immobile tous les attributs de la divinité (comme l'éternité, l'unité, ou la simplicité) que la raison humaine est capable d'atteindre.

b) Commentaires

Une nécessité dans le présent et pas seulement dans le passé

En accord avec la conception thomiste de la création [§ IV], nous ferons remarquer que cette première preuve ne consiste pas à démontrer que le mouvement actuellement présent dans le monde requiert, dans le *passé*, une première cause motrice, mais bien à établir que ce mouvement serait inintelligible sans la présence, dans le *présent*, d'une source immobile de mouvement. Autrement dit, l'impossibilité mentionnée d'une régression à l'infini ne doit pas s'entendre comme l'impossibilité d'une régression dans le temps, mais bien dans l'instant présent. Cette précision est d'importance, car elle manifeste que la démonstration, évidemment concluante dans l'hypothèse d'un commencement du monde et donc du mouvement, le reste tout autant dans celle de l'éternité aussi bien du monde que du mouvement. Or il était important que l'argument de l'Aquinate aille jusqu'à ce résultat dès lors que, pour lui, le commencement du monde n'est pas une affirmation de la raison, mais bien de la foi. Aussi restreindre la preuve du premier moteur à l'impossibilité d'une régression à l'infini dans le temps et donc la faire dépendre de la nécessité d'un Créateur qui fasse apparaître, dans le temps, le mouvement, c'eût été l'affaiblir en la rendant tributaire d'une vérité de foi, alors qu'elle se veut, au contraire, s'imposer comme une vérité philosophique autonome.

C. La preuve par la cause efficiente

a) Exposé

Inspirée d'Aristote (*), cette preuve part de la constatation, au sein du sensible, d'un ordre des causes efficientes ou motrices. Or :

1. il est impossible qu'un être soit sa propre cause efficiente, car la cause étant nécessairement antérieure à son effet, il faudrait pour cela qu'il soit antérieur à lui-même ;

2. il est également impossible de remonter à l'infini dans la série des causes efficientes, car celle-ci est manifestement ordonnée (la première est cause de la deuxième, la deuxième de la troisième, et ainsi de suite jusqu'à la dernière), ce qui serait impossible dans une série infinie où il n'y a plus ni cause première, ni causes intermédiaires, ni effet final.

Pourtant nous constatons, au sein du monde, qu'il y a des causes et qu'il y a des effets. Il est donc nécessaire de poser une cause efficiente première, que tout le monde appelle Dieu.

(*) L'Aquinat se réfère explicitement à un passage de la *Métaphysique* dans lequel le Stagirite, sans faire explicitement mention de la cause efficiente, démontre qu'on ne peut remonter à l'infini dans aucun des quatre types de causes, à savoir : la cause matérielle, formelle, motrice ou efficiente et enfin finale.

b) Commentaires

Nécessité d'une série hiérarchiquement ordonnée

Cette deuxième preuve partage avec la première un même stratagème : fonder la nécessité de poser un premier terme (pour le mouvement ou, en l'occurrence, pour la causalité efficiente) sur base de l'impossibilité d'une régression à l'infini, mais dans le cadre d'une série *hiérarchiquement ordonnée* de causes et d'effets. La précision est importante, car dans le contexte de l'hypothèse aristotélicienne de l'éternité du monde, une série infinie de causes *de même degré* est non seulement possible, mais encore nécessaire pour la survie des espèces par exemple : un homme engendre un homme, qui lui-même engendre un homme et ainsi de suite à l'infini. La différence est qu'une telle série d'engendremens n'a pas d'ordre causal interne, puisque c'est en tant qu'homme qu'un homme peut engendrer, et non pas en tant qu'il est le fils de son père.

Possibilité de négliger les causes intermédiaires

Comme toutes les causes s'enchaînent selon un ordre déterminé, la *première* cause est cause du *dernier* effet, de telle sorte que si l'on supprime la première cause, on supprime le dernier effet, et ce quel que soit le nombre, plus ou moins important, de causes intermédiaires. Cet ordre déterminé des causes permet donc de considérer toute la série des causes intermédiaires comme *une seule* cause seconde qui dépend de la cause première qu'est Dieu et qui produit le dernier effet, celui que nous considérons.

D. La preuve par le nécessaire

a) *Exposé*

Fondée sur la distinction du possible (qui, contingent, ne tire pas son existence de son essence) et du nécessaire, cette troisième preuve présuppose la distinction, mise en lumière par la philosophie arabe, de l'essence et de l'existence. Aussi ne sera-t-on pas étonné d'apprendre que l'Aquinate la reprend presque littéralement de Moïse Maïmonide.

Le monde nous donne à voir des choses qui naissent et meurent, qui donc peuvent être ou ne pas être. Mais si le non-être de *toutes* ces choses était possible, il serait bien arrivé un moment où ce possible se serait réalisé, où donc plus rien n'eût existé. Mais si un tel événement s'était produit, maintenant encore plus rien n'existerait, car il est impossible que quelque chose commence à être quand plus rien n'existe. Or le monde existe. Donc il est impossible de soutenir que tous les êtres sont possibles et il faut reconnaître l'existence de quelque chose qui soit nécessaire et qui le soit par soi, pour éviter une régression à l'infini dans la série des êtres qui tiennent leur nécessité d'autrui.

b) *Commentaires*

Argument supposant établie l'éternité du monde

Contrairement à la première preuve, cet argument présuppose, nous semble-t-il, l'éternité du monde. En effet, dès lors que l'Aquinate, ayant posé la possibilité du non-être de toutes choses, en tire comme conséquence que la réalisation de cette possibilité serait *nécessairement* déjà advenue, c'est parce qu'il raisonne en ayant, en toile de fond, une durée infinie, de telle sorte qu'un possible (aussi peu probable soit-il) doit finir par arriver puisqu'il y a une infinité de possibilités pour qu'il arrive. Pourtant l'Aquinate sait, par la foi, que le monde n'est pas éternel. Aurait-il voulu forger son argument à destination de ceux-là seuls qui ne partagent pas sa foi ?

E. La preuve par les degrés d'être

a) *Exposé*

Inspirée d'Aristote, cette quatrième preuve fait l'objet d'interprétations fort différentes.

À considérer les choses de ce monde, on constate qu'il y a du plus et du moins bon, du plus et du moins vrai, du plus et du moins noble. Mais l'appréciation qui est ainsi portée sur les choses ne peut l'être que dans la mesure où ces choses s'approchent, plus ou moins, du suprême degré de la *chose* considérée. Pour que ces appréciations puissent être portées, il faut par conséquent qu'il existe quelque chose qui soit, au degré suprême,

le bien, le vrai et le noble et qui soit, de ce fait, le degré suprême de l'être, car, selon le Stagirite, ce qui possède le degré suprême du vrai possède aussi le degré suprême de l'être.

b) Commentaires

Problème du statut de ce degré suprême

Comme on s'en doute, les différences d'interprétation portent sur le statut de ce degré suprême du vrai qui résulte de la constatation, incontestable, de l'existence de différents degrés de vérité dans les choses. Faut-il lui accorder une portée :

1. absolue (le plus haut degré possible) ?
2. relative (le plus haut degré actuellement atteint) ? Opter pour cette option, c'est :
 - a) prendre le risque d'abandonner l'attitude résolument réaliste de l'Aquinate et, par conséquent, faire passer, comme Anselme, le raisonnement de la pensée à l'être
 - b) s'exposer à l'objection selon laquelle ce plus haut degré ne doit pas nécessairement être Dieu, dès lors qu'il pourrait encore appartenir au monde du fini.

F. La preuve par la cause finale

a) Exposé

Il est impossible que des choses — non seulement privées de connaissance mais encore contraires et disparates — s'accordent et se concilient, soit toujours soit le plus souvent, s'il n'existe pas un être qui les gouverne et qui les fasse tendre vers une fin déterminée. Or nous constatons, dans le monde, que des choses de natures diverses se concilient, non pas rarement et par hasard, mais la plupart du temps, voire toujours. Donc il existe un être qui, par sa providence, gouverne le monde.

G. Commentaires généraux

Le sensible comme point de départ

Contrairement aux preuves augustinienne par la Vérité ⁽⁴⁸⁾ ou à la preuve anselmienne par l'idée de Dieu [chap. III, § I], les preuves thomistes s'appuient sur la constatation empirique d'un fait (*) : il y a du mouvement, il y a des êtres qui naissent et qui meurent, il y a des choses plus ou moins parfaites, il y a de l'ordre dans les choses. Elles consistent :

48. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1.

1. à chercher la raison suffisante de ces données sensibles chaque fois distinctes ;
2. à démontrer qu'on ne peut la trouver qu'en Dieu seul ;
3. à conclure que cette cause ultime qu'est Dieu *doit* être puisque les effets de cette cause, eux, *sont*.

C'est afin de pouvoir opérer, en toute quiétude, la troisième partie de cette argumentation que l'Aquinate prend toujours soin de partir d'une base existentielle : il suffit en effet de déterminer la raison suffisante complète d'une seule *existence* empiriquement donnée pour prouver l'*existence* de Dieu. Nous verrons que cet avantage a aussi un inconvénient.

(*) Le bon, le vrai et le noble évoqués dans le quatrième argument ne font-ils pas exception à cette règle ?

Les différentes facettes de la causalité divine

Fortes de la structure identique que se partagent les cinq preuves thomistes, certains ont soutenu qu'elles ne constituent que les cinq parties d'une seule et même preuve de l'existence de Dieu. Il convient plutôt de considérer chacune d'entre elles comme la mise en avant d'un aspect différent de la causalité divine : ainsi la première nous fait découvrir Dieu comme l'origine du mouvement ; la deuxième, comme cause efficiente ; la troisième, comme être nécessaire par soi, etc.

Mais il n'en reste pas moins que ces preuves, qui entendent démontrer que l'*existence* d'un être auquel on ne peut refuser le nom de Dieu est démontrable par la raison naturelle, n'ont pas pour vocation de nous faire connaître qui est Dieu ou, du moins, qu'elles doivent être envisagées, de ce point de vue, avec de nettes réserves. Ainsi, comme le fait remarquer Gilson :

« Si le Premier Moteur est Dieu, si la première Cause est Dieu, si le Premier Nécessaire est Dieu, et ainsi de suite, on ne saurait dire sans plus : Dieu est le Premier Moteur, Dieu est la Première Cause, Dieu est le premier Nécessaire. En effet, s'il n'y avait aucun mouvement, aucun être causé, aucun participant, Dieu n'en serait pas moins Dieu. Toute preuve de l'existence de Dieu fondée sur une donnée d'expérience sensible pré-suppose l'existence du monde, que rien n'obligeait Dieu à créer » (49).

L'identification de l'Être subsistant et du Dieu des chrétiens

Au terme de chacune de ces cinq voies, l'Aquinate conclut toujours en disant que l'Être auquel on est arrivé est celui que « tous appellent Dieu » ou que « nous appelons Dieu » (50), opérant ainsi paisiblement une identification entre les déterminations de cet Être comme Être subsistant par

49. Ét. GILSON, *Le thomisme*, p. 92.

50. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, pp. 172-173 [1a, q. 2, a. 3].

la métaphysique et comme Dieu par la religion. Cette identification, opérée trop rapidement, pose évidemment problème.

Si on veut approcher non pas tant l'*existence* de Dieu, mais davantage son *essence*, une autre voie doit être suivie.

2. Son essence

À la recherche d'un juste équilibre

Entre, d'une part, la tradition occidentale qui, avec saint Augustin, donne à espérer la vision de Dieu dans la patrie céleste et accorde aux saints, dès sur terre, une certaine connaissance de l'essence divine et, d'autre part, la tradition des Pères grecs, arrivée en Occident, qui est plus attachée à souligner au contraire l'invisibilité de Dieu afin de respecter son mystère et sa transcendance, l'Aquinat se doit de trouver un juste équilibre : admettre une certaine connaissance de l'essence divine afin de ne pas alimenter la conception décourageante d'une transcendance impersonnelle inatteignable, mais sans pour autant verser dans le danger inverse de l'illusion naïve d'une connaissance exhaustive, comme s'il était donné à l'homme de pouvoir « disposer » de Dieu (*).

(*) De manière légèrement plus technique, si on attribue, à partir de ses créatures, des propriétés à Dieu de manière *univoque* ⁽⁵¹⁾, on fait le jeu du *panthéisme* en laissant croire que ces propriétés sont exactement les mêmes en Dieu et dans le monde. Mais si on les lui accorde de façon *équivoque* ⁽⁵²⁾, on suscite une transcendance exacerbée semblable à l'absence pure et simple, un dualisme radical conduisant à l'*agnosticisme* en établissant un fossé infranchissable entre Dieu et le monde et en laissant supposer qu'il n'y a plus la moindre ressemblance entre ce qu'est Dieu et ce que sont ses créatures. Pour éviter ces extrêmes, l'Aquinat recourt, de façon équilibrée, à l'analogie ⁽⁵³⁾, échappant ainsi aussi bien au *rationalisme*, qui croit pouvoir parler de Dieu aussi adéquatement qu'il ne le fait de tout autre réalité, qu'à l'*agnosticisme*, qui désespère de pouvoir dire un jour quelque chose de pertinent.

Dieu connu comme inconnu

Pour tenir simultanément ces deux tendances divergentes, Thomas adopte la voie négative (*), qui consiste à écarter systématiquement de Lui tout ce qu'il n'est pas non en raison d'un manque, mais bien en raison d'un excès, pour faire ensuite remarquer que ce n'est pas rien savoir de Dieu que de savoir ce qu'il n'est pas !

(*) Plus précisément, la *voie affirmative*, qui transfère positivement une perfection de la créature au Créateur de manière seulement analogique, est corrigée par la *voie négative*, qui nie non pas le contenu de la perfection attribuée mais uniquement le caractère fini de son mode d'attribution, au

51. Concept s'appliquant exactement dans le même sens aux différentes réalités qu'il désigne.

52. Concept s'appliquant en des sens entièrement différents aux différentes réalités.

53. Concept s'appliquant à plusieurs réalités différentes en un sens qui n'est ni tout à fait identique ni tout à fait différent.

nom de la *voie d'éminence*, qui rappelle que les perfections niées ne le sont que pour les lui attribuer sur un mode supérieur.

Au terme de sa démarche, Dieu ne reste pas *totalemment* inconnu, mais se trouve atteint *comme* inconnu :

« On dit [...] que nous connaissons Dieu comme inconnu, parce que l'esprit découvre alors qu'il a avancé au maximum de sa connaissance, quand il sait que l'essence divine est au-dessus de tout ce qu'il peut saisir dans l'état de la vie présente ; et bien que lui reste inconnu de Dieu ce qu'il est, il sait cependant qu'il est » ⁽⁵⁴⁾.

L'ignorance proclamée n'est donc ni celle de celui qui ne sait rien de Dieu ni celle de celui qui interdit à l'intelligence humaine tout accès à Dieu, mais bien celle de celui qui sait quelque chose de Dieu, tout en sachant aussi pourquoi il est inévitable qu'il l'ignore au moment même où il le connaît.

3. Ses dénominations

Si le *quid est* de Dieu reste donc inaccessible aussi bien à la raison qu'à la grâce, se pose néanmoins la question de savoir comment nous allons le nommer, puisque « c'est d'après ce que nous en savons que nous nommons les êtres » ⁽⁵⁵⁾. Trois dénominations privilégiées s'offrent à nous.

Dieu

Ce nom, destiné « à désigner un être au-dessus de tout, qui est le principe de tout, [et] qui est séparé de tout » ⁽⁵⁶⁾, présente l'inconvénient de ne rien dire de l'essence divine puisqu'il est purement désignatif, mais l'avantage de s'appliquer à Dieu — et à Dieu seul — comme à un individu singulier.

Celui qui est

Métaphysiquement, les noms qui conviennent le mieux pour désigner Dieu sont : « Celui qui est », « Qui est », ou encore « l'Étant », et ce pour plusieurs raisons :

1. Chaque chose est d'autant mieux nommée qu'elle l'est d'après la considération de sa forme (« c'est la Vénus de Milo »...) plutôt que d'après celle de sa matière (« c'est un bloc de marbre »). Or ces noms renvoient non pas à une forme parmi d'autres, mais à l'être qui est, nous l'avons vu, la forme de toutes les formes.
2. Ces noms affirment également que Dieu n'a pas d'autre essence que l'existence, autrement dit que l'essence et l'existence sont, en Lui, une

54. THOMAS D'AQUIN, *Faith, reason and theology* [*Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 1.]

55. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, p. 246 [1a, q. 13].

56. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique (I)*, p. 247 [1a, q. 13, a. 8, ad 2].

seule et même chose, contrairement aux états concrets dont la dissociation de l'essence et de l'existence est la raison d'être non seulement de leur contingence, mais également de leur finitude.

3. Moins un nom sera restrictif, plus il sera apte à désigner la plénitude infinie de l'Être subsistant. Or l'être est ce qu'il y a de plus universel et donc de moins réducteur.
4. Ce nom, dont le verbe « être » est au présent, convient parfaitement à Dieu qui ne saurait connaître ni passé ni avenir.
5. Enfin, et l'argument n'est certainement pas sans importance pour Thomas, c'est dans ces termes que Dieu lui-même s'est révélé à Moïse dans le buisson ardent :

« Moïse dit à Dieu : " Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : "Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous". Mais s'ils me disent : "Quel est son nom ?", que leur dirai-je ? " Dieu dit à Moïse : " Je suis celui qui est. " Et il dit : " Voici ce que tu diras aux Israélites : "Je suis" m'a envoyé vers vous. " » ⁽⁵⁷⁾.

Il n'empêche : quand donc nous avons dit de Dieu qu'il est « Celui-qui-est », nous avons tout dit de Lui, mais notre intelligence ne saurait se satisfaire de cette affirmation dont la simplicité dépasse, par sa richesse foisonnante, nos capacités d'entendement et nous pousse à trouver d'autres noms à Dieu que l'être.

YHWH

Enfin, signalons que le Tétragramme YHWH, soit le nom révélé au croyant, est préféré au nom conclu par le philosophe, soit « Qui est ».

Bibliographie : E. GILSON, *Le thomisme* ; P. PIET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*.

V. CONCLUSION

« Que ce soit par saint Thomas ou que ce soit par Pascal, l'essentiel est d'arriver à la Vérité » (PIE XI)

Si l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) de Léon XIII a proposé l'Aquinatisme comme maître et patron en philosophie, si l'enseignement de l'Église a souvent exprimé une préférence marquée pour la synthèse qu'il a opérée, c'est, quant au fond, en raison d'un certain nombre de thèses qui sont les

57. *La Bible de Jérusalem*, pp. 108-109 [L'Exode, III, 13-14].

siennes — une doctrine de l'être qui fonde les principes les plus universels sur la nature des choses (*), une claire et nette distinction de la raison et de la foi pour mieux les unir et sauvegarder la dignité de chacune, une confiance sereine dans la raison, un respect de l'individu... — et, quant à la forme, pour cette mesure, cette pondération, cet équilibre, cette cohérence, cette harmonie et cette sérénité qui caractérisent sa pensée.

(*) Aussi, historiquement, on comprend bien que la métaphysique scolastique ait été réquisitionnée pour faire face au péril du kantisme qui, lui, substitue une théorie de la connaissance à une théorie de l'être.

Selon la lettre ou selon l'esprit ?

Un modèle donc. Certes. Mais de quelle manière ? En quelles façons ? Reconnaissons d'emblée que le culte voué à l'Aquinat a parfois desservi ce dernier et qu'une attention excessive à la lettre a parfois fait perdre de vue l'esprit qui l'anima. Ainsi, Thomas d'Aquin, selon Jacques Chevalier :

« serait le premier à nous interdire, dogmatiquement, toute servilité à la lettre de sa doctrine : s'il revenait parmi nous, il ne commenterait pas sa *Somme*, il la referait, et ne craindrait pas d'y incorporer tous les apports, tous les progrès de la science et de la pensée modernes, avec la même audace intellectuelle et la même confiance en la vérité dont il témoigna en face de l'averroïsme qui se présentait alors » (58).

Bref,

« il ne nous demanderait pas de répéter ce qu'il a dit parce qu'il l'a dit, il nous inviterait à repenser la vérité comme lui-même s'est efforcé de la penser, mais non pas nécessairement de la manière qu'il l'a pensée » (59).

Puisse notre temps bénéficier de novateurs audacieux *comme lui* !

58. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, vol. 3, p. 187.

59. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, vol. 3, p. 211.

— Chap. VI —

La querelle des universaux

I. INTRODUCTION

1. Importance de la thématique

Le débat entre — pour faire simple — le réalisme et le nominalisme a bien sûr une portée métaphysique, puisqu'il s'agit de décider ce qui peut être considéré comme « réel », mais il présente également un enjeu épistémologique, en raison des pouvoirs et des limites qui sont attribués par les uns et par les autres à la connaissance. Ces choix ne sont pas sans conséquences sur la philosophie de la nature par exemple — toute science a une ontologie ⁽¹⁾ —, pour ne rien dire de la théologie qui, plus d'une fois, fut concernée au premier chef. L'ampleur du débat est donc importante, et ce d'autant plus, d'une part, que celui-ci se poursuit, certes sous d'autres formes, à notre époque et, d'autre part, que c'est la tendance nominaliste qui, actuellement, ravit la majorité des voies de préférence !

2. Aperçu général

D'un point de vue métaphysique, l'alternative peut être, schématiquement, présentée comme suit : soit nous accordons une réalité à des entités comme les Idées platoniciennes ou comme les essences universelles et nous adoptons la position dite *réaliste* ; soit nous affirmons que les mots servant à exprimer les essences et ce qu'il y a d'universel ne sont que des mots auxquels ne correspond aucune réalité dans l'univers extralinguistique et nous faisons nôtre la position *nominaliste*.

D'un point de vue épistémologique, le réaliste promeut l'idée selon laquelle, dans le processus de la connaissance, il s'agit de dire la réalité telle qu'elle est, puisque la conception qu'il se fait de la vérité est, dans le sillage de l'Académie, l'adéquation de l'intellect (ou de la pensée) à la chose (ou à la réalité). Par conséquent, dans la relation qui lie le sujet connaissant à l'objet connu, il s'agit pour le sujet de « s'effacer » autant que faire se peut pour laisser apparaître « objectivement » l'objet. Quant à l'objet

1. Toute science s'efforce de déterminer certaines propriétés remarquables à propos d'entités reconnues comme susceptibles de fonctionner comme sujet d'une proposition scientifique. D'où la question de la détermination des entités qui, dans un champ scientifique donné, seront reconnues comme « existantes » et pouvant dès lors faire l'objet d'un discours scientifique.

lui-même, il demeure intact, seul étant affecté et modifié le sujet, puisque celui-ci s'instruit.

A. Le réalisme extrême de Platon

« Ante res »

Selon cette première définition, la théorie platonicienne des Formes est une *forme extrême de réalisme* : d'un point de vue métaphysique, les Formes, qui sont la réalité et non son ombre, existent *ante res*, puisqu'elles sont éternelles et entièrement séparées des *res* ; d'un point de vue épistémologique, étant immuables, ces mêmes Formes existent indépendamment du fait que nous existions ou pas et que nous les reconnaissons ou non.

B. Le réalisme modéré d'Aristote

« In rebus »

La position d'Aristote est moins tranchée. Pour lui, les universaux n'existent pas de manière séparée des individus singuliers, mais sont *in rebus*, puisque ce n'est plus par la contemplation du monde des Formes, mais par abstraction de ce qui, dans la substance, constitue son essence, que nous pouvons connaître le réel en négligeant tout ce qui est de l'ordre du matériel et de l'accidentel. Cette conception est considérée comme un *réalisme modéré*.

C. Le nominalisme

Définition réelle et définition nominale

Pour mieux comprendre la position nominaliste, il est opportun de reprendre la distinction entre définition réelle et définition nominale. Alors que la *définition réelle* procède en nous livrant les caractères génériques et spécifiques (genres et espèces) et prétend ainsi à une vérité ontologique, la *définition nominale*, plus modeste, a l'avantage d'être plus simple à mettre en œuvre. Elle ne définit pas une *res*, mais un mot, un terme, en introduisant une *convention* par laquelle ce mot fonctionne comme abréviation pour une série d'autres mots ou d'autres termes, eux-mêmes définis préalablement. La définition nominale permet donc d'introduire aisément l'usage de nouveaux termes qui, nous l'avons compris, ne sont pas indispensables, puisqu'ils sont définis à partir de termes plus primitifs. Une abréviation est certes commode, mais pas indispensable (*).

(*) Il est effectivement plus commode (mais pas indispensable) d'utiliser l'expression « première bachelor en philosophie » au lieu de devoir mentionner le nom de tous les étudiants qui forment cet ensemble.

« *Post rem* »

Dès lors que nous avons tendance à conférer une existence réelle à ces termes introduits à titre d'abréviation conventionnelle, le propos du nominaliste consiste à rappeler que les universaux ne sont que des mots qui, certes, permettent de désigner commodément une pluralité d'objets singuliers, mais qu'ils ne désignent pas pour autant une *res* nouvelle. En effet, seuls les individus d'un ensemble existent réellement, mais non l'ensemble comme tel. Pour le nominaliste, un terme universel n'est donc qu'un mot permettant de nommer conventionnellement des *res* : ni *ante res*, ni *in rebus*, l'universel est, en réalité, *post rem*.

Transition

Examinons maintenant pourquoi le débat entre réalistes et nominalistes est plus complexe que cette présentation initiale pourrait le laisser croire.

3. Difficultés

Plus encore que pour tout autre chapitre, il nous faut en effet insister sur la difficulté qu'il y a non pas à *étudier*, mais simplement à *présenter*, en quelques pages, la problématique dont il est ici question.

A. Une querelle du XIV^e siècle dont la genèse réside dans la critique aristotélicienne des Formes platoniciennes

Le titre de ce chapitre présente l'intérêt de désigner, sans ambiguïté aucune, ce que chacun sait être « la » grande querelle du XIV^e siècle, à laquelle tous les logiciens et théologiens de cette époque ont immanquablement pris part. Nulle surprise donc : on sait de quoi il sera question. Mais ce titre, qui doit donc sa lisibilité à une thématique et à une époque bien circonscrites, risque de faire oublier que la querelle des universaux n'est qu'un des aspects de la controverse entre réalistes et nominalistes et qu'elle ne saurait donc, à elle seule, épuiser la portée de cette opposition. Qui plus est, cet antagonisme entre réalistes et nominalistes est, à son tour, la reprise, sous une forme différente, de ce différend, bien plus primordial puisqu'il structure toute l'histoire de la philosophie, qui opposa Aristote à Platon. Partis de la querelle des universaux, nous sommes donc contraints de remonter à la controverse entre réalistes et nominalistes et, ce faisant, jusqu'à la critique des Formes platoniciennes par le Stagirite. Une très longue histoire donc !

B. Des cartes brouillées

Ce qui complexifie encore l'étude de cette problématique, c'est qu'à l'occasion de cette reprise de l'opposition entre Aristote et Platon, les cartes se sont trouvées rapidement brouillées.

a) Une claire répartition apparente : Platon versus Aristote

Dans le cadre de la philosophie antique, la répartition des positions en présence quant à la question de l'existence des essences est claire. Nous avons deux grandes formes de réalisme : le réalisme platonicien des Idées et le réalisme aristotélicien des formes substantielles. À la question « qu'est-ce qui existe vraiment ? », Platon répondait : « les Idées », en tant que Formes séparées, et Aristote : « les substances », dotées d'une forme. Qu'elle soit coupée du sensible (Platon) ou présente en lui (le Stagirite), c'est donc la forme qui constituait la réalité. Cette communauté de point de vue n'empêchait pas que le réalisme modéré aristotélicien se soit constitué sur base de la critique du réalisme excessif platonicien.

Non seulement nous ne retrouverons pas, dans la reprise médiévale de la critique aristotélicienne aux Idées platoniciennes, cette claire distribution des rôles, mais, à y regarder de plus près, même la position du Stagirite lui-même n'est pas si transparente que nous pourrions le croire !

b) Platon

Le Platon « authentique » ou le Platon « reconstitué » ?

Prenons, dans le camp des réalistes, le cas plus spécifique du réalisme platonicien. Il faut distinguer :

1. ceux qui ont continué le platonisme à partir de Platon ou de ses successeurs : c'est le réalisme platonisant du XII^e siècle ;
2. ceux qui, tout en présentant un point de vue platonicien, n'ont cependant aucun lien direct avec l'œuvre de Platon, puisqu'ils dépendent de la reconstruction critique qu'en a faite Aristote : c'est le platonisme « sans Platon » ou « reconstitué » typique du XIII^e siècle.

Les Idées platoniciennes ou les Idées divines ?

À ce premier découpage, il faut en ajouter un second, tout aussi important, car qu'ils aient été tributaires d'un platonisme « authentique » ou « reconstitué », les réalistes platoniciens pouvaient défendre :

1. soit la doctrine des Idées platoniciennes : ceux-là n'ont jamais été très nombreux ;
2. soit sa version christianisée par saint Augustin, qui substituait aux Formes platoniciennes — extérieures aux choses, mais aussi à Dieu — les Idées divines — soit les universaux platoniciens « rapatriés » dans la pensée divine. Grâce à cette christianisation facile du platonisme, celui-ci a retrouvé, sous cette forme, une seconde jeunesse : c'est lui qui a véritablement alimenté le réalisme platonicien du moyen âge tardif.

On le voit : l'expression « réalisme platonicien » recouvre, au moyen âge, des situations bien différentes et qu'il s'agisse des sources d'informations (Platon ou Aristote) ou des thèses soutenues (Idées platoniciennes ou Idées divines), le platonisme médiéval est, pour l'essentiel, un platonisme sans Platon !

c) Aristote

Si nous nous tournons maintenant vers le réalisme aristotélicien, nous constaterons qu'il n'est nul besoin d'attendre le moyen âge pour que les difficultés apparaissent : elles sont déjà présentes dans sa pensée.

Le problème du statut ontologique des essences aristotéliciennes

En affirmant que les essences n'existent pas en dehors de la substance hylémorphique, mais doivent être abstraites des substances singulières, l'aristotélisme a bel et bien opéré une critique radicale du platonisme. Il est toutefois permis de se demander dans quelle mesure le Stagirite lui-même n'est pas resté partiellement platonicien. Car quel statut ontologique faut-il accorder à l'essence aristotélicienne ? Cette essence existe-t-elle réellement dans la *res*, dans la chose substantielle, ou n'a-t-elle qu'une existence logique, abstraite ? Et si cette existence abstraite était elle-même réelle ? Si à l'essence dégagée des substances concrètes correspondait « en réalité » quelque chose, une *res*, cela ne signifierait-il pas un retour à une forme de réalisme des essences comme chez Platon ?

Aristote, critique de Platon, critiqué lui-même par les nominalistes

Comme la pensée d'Aristote est peu claire sur le statut ontologique des essences (nous en donnerons un exemple dans un instant), elle a pu être interprétée dans un sens réaliste ou dans un sens nominaliste. C'est en raison de cette indécision qu'il y a non seulement problème chez Aristote, mais qu'il y a eu aussi querelle après lui. En effet, si Aristote critique Platon, il sera lui-même critiqué par les nominalistes.

Rappelons tout d'abord brièvement la critique adressée par le Stagirite à Platon : les Idées platoniciennes, en tant qu'elles existent dans le Monde des Idées, sont des substances et donc des individus ; mais dans la mesure où il y a participation du monde sensible au monde des Idées, elles sont aussi des universaux. Platon commet donc l'erreur logique qui consiste à confondre substance (individuelle) et propriété (universelle) : les propriétés ne sont pas des substances, mais des universaux qui s'appliquent à tous les individus qui ont cette propriété, quant aux substances, ce sont des individus qui ont des propriétés, mais qui ne sont pas des propriétés.

Évoquons maintenant la critique qui, émanant du nominalisme, consiste à reprocher au Stagirite une sorte de platonisme déguisé en relevant, chez lui, une ambiguïté entre substance et essence. Seules, évidemment, les substances sont des individus, puisque les essences sont des universaux.

Cependant, il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire — donc des *essences* —, alors que n'existent réellement que des individus concrets et contingents. Selon les nominalistes, Aristote traite donc les essences comme si elles étaient en quelque sorte des *substances*, puisque c'est sur elles que doit porter la science, alors qu'elles ne sont que des universaux.

Qu'est-ce que l'universel ?

À titre d'exemple de cette ambiguïté aristotélicienne, lisons la définition de l'universel qu'il donne dans les *Seconds Analytiques* :

« [...] l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers [...] » ⁽²⁾.

De deux choses l'une :

1. soit l'universel est un *terme* : dans ce cas, il peut effectivement se trouver dans l'âme au titre de concept mental, mais en contrepartie il ne peut plus résider « une et identique dans tous les sujets particuliers » ;
2. soit l'universel est une *réalité* extramentale : dans ce cas, il peut se trouver identique dans les choses, mais en revanche il ne peut plus être en repos dans l'âme puisque, selon le Stagirite lui-même, ce qui est dans l'âme ce n'est pas la chose mais seulement la forme intelligible de la chose !

Face à cette contradiction, il faut soit se satisfaire de l'incohérence du Stagirite, soit, comme le feront les réalistes des XII^e et XIII^e siècles, le rendre cohérent dans le sens du réalisme.

Conclusion

Étant donné qu'il subsiste, dans les énoncés aristotéliciens, un platonisme résiduel, le nominalisme, qui s'est imposé à la fin du moyen âge aux dépens des systèmes réalistes dont la pensée de Thomas d'Aquin est un modèle, peut être présenté comme l'interprétation non platonisante, c.-à-d. non « réaliste », d'Aristote.

d) Conclusion

À partir de Boèce (480-525), chaque posture philosophique s'écarte toujours un peu plus de sa référence initiale, de sorte qu'il devient de plus en plus difficile de retrouver, dans une doctrine, la part de Platon, celle

2. ARISTOTE, *Organon*, vol. 4 : *Les Seconds analytiques* / édit. J. Tricot, p. 244 [II, 19].

d'Aristote ou de Porphyre. Le réalisme médiéval témoigne de cette pluralité d'origines et ce brouillage se répercute évidemment sur la doctrine qui lui fait face, à savoir le nominalisme. Aussi, à défaut de pouvoir arrêter des catégories bien délimitées ou même simplement une nette répartition entre réalistes et nominalistes, Alain de Libera préfère dresser, par ordre de réalisme croissant, la liste de huit principales opinions ⁽³⁾. La voici :

Jean Buridan (1292-1363)
 Guillaume d'Ockham (c. 1285 - 1349)
 Pierre d'Auriol (c. 1280 - 1322)
 Gilles de Rome (1243-1316)
 Les « Platoniciens »
 Jean Duns Scot (c. 1265 - 1308)
 Gauthier Burley (1275-1344)
 Jean Wyclif (c. 1320 -1384)

II. APPARITION DU PROBLÈME

1. Porphyre

Avec le néoplatonicien Porphyre (c. 234 - 305), le platonisme qui était resté latent dans les textes d'Aristote éclate au grand jour. Pour le comprendre, il nous faut d'abord faire un détour par, d'une part, la distinction genre / espèce, et, d'autre part, par les catégories, ces genres suprêmes de l'être, qui, chez Aristote, sont au nombre de dix : substance, qualité, quantité, relation, action, passion, où, quand, situation et enfin possession.

L'arbre de Porphyre

1. Le *genre* est ce sous quoi est rangée l'espèce : c'est un attribut appliqué à une pluralité d'individus (et non pas à un seul), mais il diffère de l'espèce (elle aussi applicable à une pluralité d'individus) dans la mesure où celle-ci ne peut être appliquée à une pluralité d'individus que si ceux-ci ne diffèrent entre eux que numériquement.
2. L'*espèce*, qui est donc l'attribut s'appliquant à une pluralité différent seulement numériquement, peut contenir « sous elle » soit des individus numériquement distincts ; soit d'autres espèces subalternes.
3. La *différence spécifique* est ce qui fait que les individus n'ont pas seulement une qualité différente, mais que cette qualité est telle qu'elle les rend « autres », de sorte qu'il faut introduire une espèce subalterne (*) et même autant qu'il en faudra pour arriver jusqu'à l'espèce (spécialissime) qui, en-dessous d'elle, n'a plus que les individus.

3. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, pp. 440-442.

(*) En ajoutant par exemple la différence spécifique « raisonnable » à « animal », j'obtiens deux espèces subalternes : les animaux raisonnables et ceux qui ne le sont pas.

4. Le *propre* est ce qui appartient à une seule espèce, à tous les individus de cet espèce, et ce toujours.
5. L'*accident*, qu'il soit séparable (dormir) ou inséparable (être roux) du sujet, est ce qui se produit ou disparaît sans entraîner pour autant la destruction du sujet.

L'arbre de Porphyre fournit donc une représentation hiérarchique des êtres :

genre	animal (homme, bœuf, cheval...)
espèce	homme (Socrate, Platon...)
différence spécifique	raisonnable
propre	faculté de rire
accident	être roux / dormir

Cette représentation permet de structurer chacune des dix catégories d'Aristote dont, par exemple, celle de substance [illus. n°30].

Des catégories aux universaux

Avant que les médiévaux s'interrogent pour savoir si les universaux sont des choses, des concepts ou des mots, c'est à propos des catégories d'Aristote que les néoplatoniciens, utilisant déjà cette tripartite, se demandent s'ils sont des étants, des noèmes ou des sons vocaux.

Comment est-on passé de la grille de lecture des catégories d'Aristote mise en œuvre par les néoplatoniciens des V^e et VI^e siècles au problème des universaux ? Par l'*Isagogè* de Porphyre, un petit traité servant de préface aux *Catégories*, et par l'intermédiaire de son second traducteur, Boèce.

L'*Isagogè* s'ouvre par l'énoncé d'un problème — celui qui deviendra le problème des universaux — que Porphyre déclare ne pas vouloir traiter :

« Tout d'abord concernant les genres et les espèces, la question de savoir [1°] s'ils existent [*a*] ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts [*b*], ou, à supposer qu'ils existent, [2°] s'ils sont des corps [*a*] ou des incorporels [*b*], et, [3°] en ce dernier cas, s'ils sont séparés [*a*] ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux [*b*] —, voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elles représentent une

recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long » ⁽⁴⁾.

Reprenons les trois questions :

1. Les genres et les espèces ont-ils une existence réelle au titre de formes séparées (la théorie platonicienne des Idées) ou existent-ils seulement dans l'esprit du sujet connaissant (la thèse aristotélicienne selon laquelle l'universel est un concept postérieur aux choses et dégagé du sensible) ?
2. étant posé l'existence réelle des universaux, quelle est leur nature ? Des êtres incorporels ou corporels ? Cette alternative remet en évidence, sur une base stoïcienne, la contradiction *interne* aussi bien des positions platonicienne qu'aristotélicienne :
 - a) si l'universel est une réalité subsistante (Platon), c'est un incorporel, mais un incorporel étant dégagé du sensible, il doit en être abstrait ; or ce qui est abstrait, ce n'est pas une réalité subsistante, mais un concept ;
 - b) si l'universel est incorporel, donc un concept abstrait (Aristote), comment peut-il à la fois être une réalité subsistante et correspondre aux êtres réels dont il est dégagé ?
3. cette dernière question repose le même problème d'un autre point de vue en demandant s'il l'universel est une forme séparée ou immanente au sensible :
 - c) si c'est une forme entièrement séparée, il y a un abîme infranchissable entre l'intelligible et le sensible (Platon) ;
 - d) si c'est une forme immanente, comment expliquer que l'intelligible puisse être dans le sensible (Aristote) ?

Par ces questions, Porphyre met donc le doigt sur les contradictions qui minent le platonisme et l'aristotélisme. Remarquons aussi que ce texte porte en filigrane la distinction des trois états de l'universel que nous avons déjà énoncés :

1. si genres et espèces sont des réalités en elles-mêmes [1°/a], alors les universaux sont *antérieurs* à la pluralité
2. si ce sont de simples conceptions de l'esprit [1°/b], ils sont *postérieurs* à la pluralité ;
3. enfin, s'ils sont des êtres subsistant dans les choses sensibles [3°/b], ils sont *dans* la pluralité.

4. PORPHYRE, *Isagoge (texte grec, Translatio Boethii)* / édit. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, p. 1.

2. Boèce

Les universaux sont des subsistentia et des intellecta

À la question posée par l'*Isagogè*, Boèce (480-525) répond que les universaux sont à la fois des réalités subsistantes (*subsistentia*) et de simples conceptions de l'esprit traduites par des mots (*intellecta*) ! Des *intellecta*, car ils sont conçus par l'esprit à propos des choses sensibles, mais également des *subsistentia*, car ils se trouvent dans ces choses sensibles et c'est à partir de là que l'intelligence les abstrait pour en contempler, hors de toute caractéristique contingente, la forme pure.

Toutefois les universaux n'existent pas en tant que tels, car s'ils existent bien, en réalité, dans les choses, c'est à l'état brut, dans un état indistinct. Ce n'est que dans l'intelligence qu'ils existent séparément.

Son « réalisme » ne consiste donc pas à poser, hors de la pensée, la subsistance d'entités universelles, mais bien à opérer une *réification* du fondement conceptuel de ces universaux. Pour lui en effet, les réalités matérielles du monde possèdent des propriétés incorporelles inhérentes à leur subsistance et ce sont ces propriétés que l'esprit « prélève » lorsqu'il pense ces réalités. Bref, Boèce n'est pas réaliste dans le sens où il considérerait les universaux comme des entités réelles, mais il témoigne néanmoins d'une certaine forme de réalisme dans la mesure où les concepts sont des propriétés des choses. Non pas les universaux en tant que tels (genre et espèce), mais leur fondement conceptuel est donc à « prélever » dans les objets du monde, où ce fondement se trouve toujours *singulier* et *sensible* pour devenir ensuite *universel* et *abstrait* dans l'intelligence seule.

Une référence pour les réalistes et les nominalistes

Par cette dernière affirmation, Boèce introduit au réalisme modéré des grands scolastiques. Mais il se fait que Boèce, d'une part, établit aussi une distinction entre les mots (*voces*) et les êtres qu'ils désignent (*res*) et, d'autre part, qu'il définit la logique comme l'étude des *voces*, abstraction faite des *res* qui leur confèrent leur signification. Ce faisant, il ouvre aussi la voie à la position nominaliste !

La question des universaux est un produit de la critique aristotélicienne et du platonisme résiduel dans l'aristotélisme

III. LES XI^E ET XII^E SIÈCLES

Après avoir longtemps couvé, le problème des universaux éclate au grand jour. Évoquons Guillaume de Champeaux pour la famille réaliste et Roscelin de Compiègne pour la mouvance nominaliste, avant d'en venir au non-réalisme de Pierre Abélard !

1. Guillaume de Champeaux

Ses rapports avec Pierre Abélard

La pensée de Guillaume de Champeaux (c. 1070 – 1121) a longtemps été réduite à la présentation caricaturale que nous en a laissée son élève Pierre Abélard (1079-1142). Opposée au nominalisme de son contemporain Roscelin de Compiègne (c. 1050 – c. 1125), sa pensée s'avère plus nuancée que ne le laissait penser Abélard, même s'il convient de reconnaître que, dans le conflit qui l'opposa à son élève, il eut le dessous.

Réalisme et singularité des individus

Il aurait défendu la position selon laquelle l'universel est une chose présente de la même manière dans tous les individus, de sorte que ceux-ci ne peuvent différer, donc s'individualiser, que par leurs seuls accidents.

Par cette position, Guillaume ne fait pas seulement partie des *reales*, mais il invite à penser que si les individus étaient privés de leurs accidents, ils perdraient toutes leurs différences et seraient réduits à une *unique* substance identique.

C'est à cette thèse qu'Abélard s'attaqua : certes, il est manifeste que « homme » est identique dans Platon et dans Socrate, mais il est impossible d'admettre que « animal » est identique dans l'animal dépourvu de raison (l'animal) et dans l'animal doué de raison (l'homme), car ce serait admettre que les contraires peuvent coexister au sein d'une même substance.

2. Roscelin de Compiègne

Comme c'est le cas pour Guillaume de Champeaux, la pensée de Roscelin de Compiègne (c. 1050 – c. 1125) ne nous est connue que par ce que veulent bien nous en dire Anselme de Canterbury et Pierre Abélard, lequel fut également son élève.

Un vocalisme

Se situant dans la mouvance nominaliste, il défendit une position qu'on peut désigner comme étant un vocalisme. En effet, étant donné que, pour lui, les *res* ne sont constituées que d'individus, les universaux (bannis du

monde des individus) ne sont rien d'autre qu'un souffle de la voix (*flatus vocis*).

Vocalisme et inexistence de la Trinité

Roscelin est surtout connu pour l'application de son « vocalisme » au mystère de la Trinité, qui gît souvent derrière tous ces débats. Nous donnerons deux présentations de cette application : l'une plus spécifique à la doctrine de Roscelin, l'autre plus révélatrice des retombées du nominalisme en tant que tel.

1. Chaque individu constitue un tout, dont le retrait d'une partie conduit non pas à un tout intégral affecté dans un de ses accidents, mais à un tout proprement incomplet. Appliqué à la définition doctrinale de la Trinité, il en résulte que le Christ n'est pas intégralement et pleinement Dieu, mais un Dieu incomplet, puisqu'il lui « manque » le Père et l'Esprit Saint.
2. Si, conformément au nominalisme, seul l'individu est réel, la Trinité, loin d'être une substance commune aux trois personnes qui la constituent, n'est qu'un *flatus vocis*. Seules donc existent trois substances divines distinctes. D'ailleurs, aurait rajouté Roscelin, si la Trinité constituait véritablement une et une seule substance, le Père et l'Esprit Saint se seraient inmanquablement incarnés avec le Fils !

Pour avoir tenu de tels propos, Roscelin fut accusé de trithéisme au concile de Soissons (1092) et n'échappa à une condamnation que grâce au rejet formel de cette accusation.

3. Pierre Abélard

Seul l'individu existe

Pour Pierre Abélard (1079-1142), il n'y a pas de chose *universelle*. Les choses n'existent que de façon *individuelle*. La chose « homme », par exemple, est nécessairement un homme individuel. Existant uniquement de manière individuelle, et donc séparées les unes des autres, les choses ne peuvent se rencontrer en une *autre* chose, car cette dernière ne serait pas, précisément, individuelle. Les noms universels que nous employons, « l'homme » dans notre exemple, ne désignent donc aucune chose existante puisque, nécessairement, les référents qui correspondraient à ces noms universels seraient constitués de la rencontre de plusieurs choses individuelles et ne seraient donc plus, eux-mêmes, individuels.

Le statut n'est ni une chose, ni rien

Si la rencontre des êtres séparés ne peut donc se faire dans une chose, il faut bien toutefois qu'une telle rencontre puisse se faire, sans quoi le monde, privé de tout lien, de toute cohérence, se réduirait à une série

d'atomes juxtaposés. S'il est donc indispensable de concevoir une rencontre entre choses séparées, il n'en résulte pas — heureusement ! — que celle-ci doive elle-même constituer une chose. En quoi alors les choses se rencontrent-elles ? Par ce qu'elles sont. Ainsi, les hommes individuels — et seulement les hommes — se rencontrent dans cette similitude qui est la leur entre individus d'une même espèce, à savoir le *statut* d'être humain. Ce statut — faut-il le dire ? — n'est pas lui-même un homme individuel, mais il n'est pas non plus une chose, ce qui veut pas dire pour autant qu'il est rien ! Il existe donc une certaine réalité des espèces et des genres, qui assure une cohérence ontologique du monde, même si cette réalité n'est pas, pour autant, celle d'une chose. Insistons et poussons l'analyse. Ce statut n'est ni une chose (l'humanité) présente en plusieurs autres choses (les hommes individuels), ni une chose séparée (l'Idée d'humanité) participée par plusieurs autres choses (les hommes), mais la *cause* qui fonde cette unité de désignation linguistique grâce à laquelle nous disons que des hommes sont des hommes. Or, une cause ne doit pas nécessairement être une chose.

En résumé, le statut d'homme est le fondement de la prédicabilité du mot « homme » à un sujet (« Pierre est un homme »), étant bien entendu que ni l'un (le sujet, « Pierre ») ni l'autre (le prédicat, « homme ») ne sont des choses.

Conclusion

Cette doctrine est moins nominaliste que *non-réaliste*, puisque, tout en partant du problème de la nomination en général (comment se fait-il que nous réunissions tous les hommes individuels sous le même vocable « homme » ?), elle ne réduit pas les universaux à de simples mots : il y a une *cause* à cette commune désignation. Aussi, si l'on veut caractériser cette théorie plus précisément qu'en la présentant comme non-réaliste, le terme « conceptualisme » s'impose pour désigner cette troisième voie qu'Abélard tente d'ouvrir entre l'être des choses (réalisme) et l'être des mots (nominalisme) et qui est celle de la pensée.

Sa pensée est communément évaluée par rapport à Boèce, dont il dépend pour son accès au corpus aristotélicien, et à Guillaume d'Ockham, dont le séparent pourtant deux siècles, et quels siècles ! Sa position sur les universaux n'est pourtant ni celle de l'un ni celle de l'autre, de sorte qu'il faut éviter de voir en lui une anticipation de la solution ockhamiste.

IV. GUILLAUME D'OCKHAM

1. Biographie

Lorsque Guillaume d'Ockham (c. 1285 – 1349) naît, saint Bonaventure et Thomas d'Aquin sont morts depuis une quinzaine d'années. Entré jeune dans l'ordre franciscain, il étudie à Oxford et y devient bachelier sententiaire en 1318-1319. Comme il ne fut jamais maître en théologie, mais resta simple candidat à la maîtrise, le surnom de « vénérable initiateur » (*Venerabilis inceptor*) lui fut attribué. L'ex-chancelier de l'Université s'étant rendu en 1323 à Avignon pour y soumettre à l'autorité pontificale une liste de 56 extraits jugés dangereux de son *Commentaire*, Ockham est convoqué l'année suivante par le pape Jean XXII (1244-1334). Pendant qu'il prépare sa défense, il se trouve mêlé à deux crises qui changeront son existence : une polémique sur la puissance pontificale qui avait été contestée par l'empereur excommunié Louis de Bavière (1282-1347) et la querelle sur la pauvreté du Christ et des apôtres opposant l'ordre franciscain au Pape. Chargé d'examiner les thèses pontificales de manière critique par le général des Franciscains, Ockham et ce dernier s'enfuient d'Avignon, en 1328, pour se réfugier chez Louis de Bavière. Excommunié, exilé, Ockham meurt en 1349 lors de l'épidémie de peste noire qui ravage Munich.

2. Sa doctrine

A. Un principe d'économie

Le point le plus connu de sa doctrine est un principe d'économie de la pensée qui énonce qu'« il ne faut pas poser de pluralité sans nécessité ». Il faut donc bannir de la métaphysique tous les universaux par lesquels on double inutilement les êtres individuels, car ces universaux n'ont d'existence que par la signification qu'on leur donne et l'usage qu'on en fait. Il convient donc de rejeter les abstractions réalisées, les formes substantielles.

Ce principe, qui jouit d'une véritable pertinence dans le domaine de la recherche scientifique (*), témoigne, dans ce contexte historique et disciplinaire bien particulier, d'une attitude d'esprit qui transpose les problèmes ontologiques en termes logiques (**), bref qui substitue l'énoncé à la chose. Cette nouvelle manière d'appréhender le monde (***) constitue sans nul doute l'arme la plus redoutable forgée contre la métaphysique traditionnelle.

(*) Actuellement, on désigne par « rasoir d'Ockham » un principe de simplicité, de parcimonie, d'économie, qui résulte d'une variante souvent at-

tribuée à Occam, mais qui n'est pas attestée dans ses écrits et qui s'énonce : « les entités ne doivent pas être multipliées au-delà de ce qui est nécessaire ». Il convient d'entendre par là :

1. qu'il ne faut pas utiliser une nouvelle hypothèse tant que celles qui sont déjà énoncées peuvent suffire ; autrement dit, qu'il faut utiliser « à fond » les hypothèses déjà formulées avant d'en introduire de nouvelles ;
2. qu'il ne faut pas résoudre les problèmes rencontrés par l'ajout d'une nouvelle hypothèse spécifique, donc *ad hoc*, avant d'être certain que ce soit vraiment indispensable.

(**) Comme en témoigne Ockham, la logique, qui avait une vocation pédeutique chez le Stagirite, devient à cette époque l'instrument le plus apte pour traiter de tous les arts, étant bien entendu qu'il s'agit ici de la *logica nova*, initiée au XII^e siècle, laquelle devient une logique du langage, et non plus de la logique aristotélicienne qui, elle, était encore toute imprégnée d'ontologie.

(***) Songeons ici à la citation de Jerphagnon donnée dans notre introduction générale ⁽⁵⁾ qui retraçait à grands traits l'évolution des ambitions du philosophe qui, « parti pour comprendre tout, les dieux, le monde et le reste, [...] s'est rabattu sur les choses, puis sur les mots utilisés pour désigner les choses ».

B. La connaissance intuitive

Les trois *suppositio*

Avant de pénétrer plus avant la pensée d'Ockham, il nous faut opérer une distinction. Soit les 3 affirmations suivantes :

1. « l'homme est un mot de deux syllabes » : dans cet énoncé, « homme » désigne le son proféré, l'objet conçu abstraitement, le signe lui-même, ce qui est tout à fait légitime à condition de ne pas le considérer pour une *res* : c'est la *suppositio materialis*.
2. « l'homme court » : dans ce deuxième énoncé, « homme » désigne un individu réel, une réalité singulière effectivement existante (*res*) à propos de laquelle on dit qu'elle court : c'est la *suppositio personalis*.
3. « l'homme est une espèce » : enfin, dans ce dernier énoncé, « homme » désigne quelque chose de commun à tous les individus réels à propos desquels le terme « homme » est prédicable : c'est la *suppositio simplex*.

C'est bien sûr au niveau de cette dernière *suppositio* que se pose la question du statut ontologique des universaux : ce quelque chose de commun est-il lui-même une *res* ou non ? Le « rasoir d'Ockham » nous permet de deviner la réponse...

5. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, « Introduction ».

Connaissance intuitive et connaissance abstractive

Puisque les universaux n'existent pas, il est inutile de continuer de recourir à un intellect capable de les appréhender ! Faisons donc l'économie non seulement de la théorie de la réminiscence platonicienne, mais également de l'intellect aristotélicien procédant par abstraction, pour nous tourner vers la connaissance immédiate, « intuitive », des choses individuelles !

Outre la distinction classique entre le sensible et l'intelligible, Guillaume d'Ockham nous invite en effet à distinguer la connaissance intuitive de la connaissance abstractive :

1. la connaissance *intuitive*, soit sensible soit intellectuelle selon qu'elle porte sur choses sensibles ou sur des intelligibles (la joie, la tristesse, la volonté), porte sur des choses singulières : c'est la *suppositio personalis*.
2. la connaissance *abstractive*, propre à la seule intelligence, porte sur des rapports entre les idées. Elle produit des fictions (comme l'« humanité » ou la « risibilité ») tout à fait légitimes pour autant qu'elles procèdent de la considération de choses singulières *et* qu'on ne leur attribue aucune existence extramentale : c'est la *suppositio simplex*.

Supériorité de la connaissance intuitive

La connaissance intuitive n'est donc pas seulement la première (dans la mesure où l'on connaît d'abord les choses singulières), mais encore la seule qui atteigne le réel, la seule qui — hors intervention miraculeuse de Dieu (*) — puisse nous dire ce qui existe dans le réel. La seule connaissance qui soit capable de garantir la *réalité* de ce qu'elle affirme est donc la connaissance intuitive. Quant à la connaissance abstractive, qui pré-suppose la connaissance intuitive (pour mettre en évidence un point commun abstrait partagé par plusieurs réalités singulières), elle donne lieu à des concepts, sans doute forts intéressants, mais qui n'existent pas hors de l'intellect qui les a conçus.

(*) Certains nominalistes, s'appuyant sur Ockham, prétendent, au nom de la toute-puissance divine, que Dieu peut produire en notre esprit une connaissance intuitive sans que la *res* qui cause normalement cette connaissance ne soit réellement présente à nous. Jouant au « malin génie », la puissance absolue et arbitraire de Dieu peut donc s'interposer entre le réel et nous en suscitant, en nous, une connaissance intuitive irréelle. Si on prend en considération ce cas de figure, il en résulte que l'homme est, en définitive, incapable de distinguer, par ses propres ressources, l'illusion du réel !

Conséquences

1. L'opposition ockhamienne de tout universel le conduit à rejeter la théorie traditionnelle des Idées divines, puisque celles-ci constituent des modèles généraux participés par une pluralité d'individus. Or il

n'y a pas d'autres êtres que singuliers. Les universaux n'ont plus aucune réalité, même en Dieu. Aussi le Dieu d'Ockham doit-il connaître et causer directement chaque être singulier.

2. Il n'y a plus aucun lien ni entre Dieu et les choses (puisque les universaux n'existent pas même en Dieu), ni entre les choses elles-mêmes (puisque'il n'y a plus d'universel réunissant toutes les *res* singulières), ni entre les choses et l'intellect humain !
3. Contrairement à la distinction traditionnelle entre essence et existence, Ockham affirme que l'essence et l'existence ne sont pas deux « choses » distinctes, car tout ce qui est une chose concrète est, de manière indiscernable, une essence et une existence. Entre ces manières de dire la chose singulière, la différence n'est que grammaticale.

C. Une conception de Dieu

Outre le principe d'économie de la pensée, la doctrine d'Ockham a un second pivot : le principe de la toute-puissance divine. Contrairement au principe leibnizien selon lequel Dieu agit toujours par les voies les plus simples, le Dieu ockhamien, en raison de sa toute puissance et de son libre arbitre, peut utiliser plus de moyens que nécessaire pour réaliser ce qu'il veut : il nous est donc impossible de retrouver ses desseins par la raison !

Affranchi de la raison, le dieu ockhamien devient un despote. Comme le bien et le mal n'existent plus en eux-mêmes, la différence entre l'un et l'autre n'est que le résultat d'un décret de Dieu. Aussi nous devons obéissance aux préceptes divins n'ont pas parce qu'ils sont inscrits dans la nature des choses, mais simplement parce que Dieu les a voulu tels ! N'étant soumis à aucune raison, c'est ce qu'il veut, parce qu'il le veut, qui est le bien et le juste. Au fondement de tout, il n'y a donc plus la Nécessité des Grecs, mais une contingence radicale !

Chez Ockham, le fidéisme se lie à un volontarisme absolu qui attribue à la volonté, aussi bien celle de Dieu que celle de l'homme, tout ce qui a été retiré à la raison.

3. Conclusion

Un succès et une contagion

Malgré l'interdiction de 1339 d'enseigner, en public ou en privé, la doctrine d'Ockham, celle-ci a eu un succès considérable en tant que principal agent de cette *via moderna* capable de concurrencer, aux XIV^e et XV^e siècles, la *via antiqua* des *reales*, soit la tradition scolastique péripatéticienne du XIII^e siècle.

Ce n'est pas affirmer que le nominalisme, auquel on associe notamment les noms de Grégoire de Rimini (c. 1300 – 1358), de Pierre d'Ailly (1351-

1420) ou de Nicolas d'Autrecourt (1299-1369), soit forcément et uniquement le prolongement de la philosophie d'Ockham. Jean Buridan (1292-1363) par exemple, qui a eu sur la *via moderna* une influence plus considérable que celle d'Ockham, est assurément nominaliste, mais pas pour autant ockhamiste.

Face à cette *via moderna* feront front commun le thomisme, dont l'influence, notamment chez les Dominicains, est renforcée par la canonisation de l'Aquinate en 1323, et le scotisme, propagé par les Franciscains, bien que l'un et l'autre divergent en certains points.

Il n'empêche que la doctrine d'Ockham va connaître une brillante carrière, du XIV^e jusqu'au XVI^e siècle, dans le monde universitaire et surtout auprès des maîtres de la Faculté des arts, où elle va supplanter le scotisme et le thomisme.

Même les défenseurs les plus fermes du réalisme thomiste ou scotiste seront atteints par cette nouvelle attitude d'esprit introduite par le nominalisme : même eux seront convaincus de la faiblesse des arguments rationnels relatifs à l'existence et à la nature de Dieu, à la création ou encore à l'immortalité de l'âme.

Nominalisme et mystique

Dans cette configuration, à la place du bel équilibre réalisé par le XIII^e siècle entre la raison et la foi, deux mouvements distincts et bientôt antagonistes émergent : l'un use de l'intelligence à part de la Révélation (le pur rationalisme des nominalistes), l'autre vise à trouver Dieu sans passer par le détour de la raison (la mystique irrationnelle des contemplatifs).

Ces deux courants s'opposent quant à leur usage de la raison — magnifiée par les uns, exclue par les autres — et quant à leur vision de la nature — pensée sans Dieu pour les premiers, résorbée en Dieu pour les seconds —, mais ils se renvoient l'un à l'autre : le nominalisme sceptique, s'il veut s'ouvrir à la transcendance, n'a d'autre choix que de se tourner vers le fidéisme mystique et, inversement, la mystique a beau jeu de se fonder, plus ou moins consciemment, sur les acquis du nominalisme.

Une œuvre révolutionnaire ?

L'œuvre de cette figure charismatique du nominalisme est qualifiée de « révolutionnaire » en ce qu'elle opère un « désenchantement ontologique » selon les uns, un « dépouillement linguistique du monde » selon les autres. Ce qui est bien sûr visé ici c'est la réduction drastique de l'ontologie qu'il fait opérer, au nom du principe d'économie, par la logique qui se voit donc attribuer un rôle décisif.

Il est vrai que tout en restant classique par certains côtés, Ockham ouvre au subjectivisme des Modernes par d'autres :

1. *classique*, car il maintient un fondement réaliste à la connaissance : la connaissance intuitive, qui sert de base aux concepts abstraits, nous livre la réalité concrète des êtres individuels ;
2. *moderne*, car, d'une part, Dieu devient inaccessible à la raison (il est objet de foi et non de démonstration), et, d'autre part, il opère une sévère mise en question de la métaphysique (reconstruction entière de l'ontologie en terme d'individus et inexistence de toute entité abstraite).

V. CONCLUSION

L'empirisme des Temps modernes

En « rasant » les universaux, le nominalisme a montré que la connaissance, si elle veut être connaissance de la réalité, ne doit porter que sur des objets individuels. Ce faisant, il ouvre la voie à l'empirisme qui, aux temps modernes, se développera parallèlement au rationalisme.

Le nominalisme scientifique du XIX^e siècle

Enfin, signalons qu'au XIX^e siècle, ce qu'il est convenu d'appeler le « nominalisme scientifique » s'interrogera sur la valeur cognitive de la connaissance scientifique : cette dernière est-elle constituée de vérités découvertes par les savants ou de conventions arbitraires établies par eux ? En optant pour cette seconde solution, le nominalisme scientifique attribuera à la connaissance scientifique la même valeur que celle qu'il attribue au langage.

La primauté du langage

Dans la perspective réaliste, on nomme « table » les objets qui sont des tables ; dans la perspective nominaliste, sont des « tables » les objets que nous nommons « tables ». Dans le premier cas, le langage se veut le reflet de la réalité ; dans le second, c'est le langage qui impose sa structure au réel.

Avec le nominalisme, il y a donc un déplacement des centres d'intérêts de la philosophie : au lieu de chercher la compréhension d'une réalité objective, extramentale et absolue, l'attention se porte dorénavant sur la manière dont on parle des choses : quand les mots désignent-ils une réalité ? Quand ne sont-ils que des mots ? L'attention se porte dorénavant davantage sur le sujet connaissant que sur l'objet connu !

Peut-on encore être réaliste aujourd'hui ?

Même en nous limitant à la période médiévale, nous avons constaté la difficulté de définir ce qu'était le nominalisme pour reconnaître qu'il était

plus judicieux d'appréhender ce qu'était, à une époque et dans un contexte donnés, un nominalisme. S'il est donc vrai que le terme « nominalisme » s'avère hétéroclite, ne désigne-t-il pas pour autant une certaine attitude intellectuelle susceptible de se retrouver à toutes les époques ? À défaut de pouvoir retrouver la doctrine d'un Abélard ou d'un Ockham durant les temps modernes ou contemporains, n'y perçoit-on pas cependant cette attitude, chez un Locke, un Hobbes, un Berkeley, un Condillac, voire même un Leibniz ou, plus près de nous, chez un Russell, un Quine ou un Goodman ? Le danger cette fois serait d'accorder à ce terme une signification à ce point englobante qu'il deviendrait bien difficile d'y échapper. Si l'attitude nominaliste consiste seulement à faire preuve de retenue et de prudence dans l'emploi des abstractions, qui peut, aujourd'hui, se déclarer *non-nominaliste* ? Si elle réside dans l'exclusion de la croyance réaliste selon laquelle des choses métaphysiques se cachent derrière les mots, toutes les philosophies qui ne sont ni réalistes (Aristote, Thomas d'Aquin) ni idéalistes (Platon, Plotin) ne répondent-elles pas à ce critère ?

Le caractère sans doute trop englobant de ce terme ne suffit pas à expliquer pourquoi, de nos jours, il semble bien n'y avoir plus grand-chose qui puisse s'opposer à cette attitude d'esprit. Au seuil de son étude, Alain de Libera croit pouvoir constater, au sein de la philosophie de l'histoire, cette substitution du nominalisme ockhamien — et encore, pas n'importe lequel ! — au réalisme thomiste :

« [...] Etienne Gilson a proposé un modèle de l'histoire où la métaphysique thomiste du "pur acte d'être" apparaissait comme le couronnement de la pensée médiévale, un sommet vers lequel tout ce qui précédait montait difficilement et duquel tout ce qui suivait ne pouvait que décliner. Le premier, Paul Vignaux a critiqué ce paradigme comme relevant d'une *théologie de l'histoire*. Depuis quelques années, le nominalisme occamiste a succédé au thomisme en position de référence obligée. Il ne s'agit plus ici de théologie, mais de téléologie de l'histoire — la dimension théologique de l'occamisme étant neutralisée ⁽⁶⁾ au bénéfice de ce qui semble directement importable dans la philosophie contemporaine : le naturalisme, voire le matérialisme » ⁽⁷⁾.

Il ne nous appartient pas de discuter cette affirmation qui témoigne, en tout cas, de l'importance et de l'actualité de la problématique ici traitée d'un point de vue seulement historique. Osons tout de même, pour conclure, une observation sous forme de question. Qu'est-ce qui autorise, ou nous force, à une telle substitution ? Une joute intellectuelle sérieusement menée au terme de laquelle le nominalisme a définitivement emporté la

6. Tel est bien le cas chez cet autre spécialiste de l'histoire du nominalisme qu'est Claude Panaccio (cf. notre bibliographie).

7. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, p. 25.

victoire face au réalisme et à l'idéalisme ? Ou tout simplement le fait que cette attitude s'est révélée plus conforme à la mentalité occidentale largement tournée vers un pragmatisme technico-scientifique ? Autre temps, autre vision du monde... mais les temps en question n'ont, eux-mêmes, qu'un temps !

Bibliographie : A. DE LIBERA, *La querelle des universaux* ; J. LARGÉAULT, *Enquête sur le nominalisme* ; Cl. PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses : la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*.

Recueil de textes

I. THOMAS D'AQUIN, *SOMME THÉOLOGIQUE* (1^A, QUEST. 45, ART. 1-3)

QUESTION 45

De la manière dont les choses émanent du premier principe

Article 1

Créer, est-ce faire quelque chose de rien ?

DIFFICULTÉS : **1.** Saint Augustin ne semble-t-il pas écarter cette idée de la création, quand il dit : « *Faire* se rapporte à ce qui n'existait nullement auparavant ; mais *créer*, c'est constituer à partir de ce qui déjà existait. »

2. Au surplus, la valeur d'une action, sa noblesse, se prend des termes d'où elle part et où elle arrive. Cette action-là est donc plus noble, qui va du bien au bien, de l'être à l'être, et non pas celle qui va de rien à quelque chose. Or, la création semble être, parmi les actions, la plus noble et la première de toutes : elle n'est donc pas de rien à quelque chose, mais plutôt de l'être à l'être.

3. En outre, cette proposition : *de*, à partir de, implique un rapport de causalité, surtout de causalité matérielle, comme lorsque nous disons : cette statue est faite d'airain. Or le rien ne peut servir de matière à l'être, ni en aucune façon lui servir de cause.

CEPENDANT, sur ce texte de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », la Glose ⁽¹⁾ dit, d'après le vénérable Bède : « Créer, c'est faire quelque chose de rien. »

CONCLUSION : Nous le disions plus haut, il n'y a pas lieu seulement de considérer l'émanation de quelque être particulier par rapport à sa cause particulière ; mais aussi l'émanation de tout l'être, procédant de l'agent universel, qui est Dieu ; et c'est cette dernière sorte d'émanation qu'on désigne sous le nom de création. Or, ce qui procède d'autre chose par manière d'émanation particulière n'est pas présupposé à cette émanation, et par exemple, là où un homme est engendré, auparavant il n'y avait point d'homme ; mais l'homme vient de ce qui n'est point homme, comme le blanc de ce qui n'est point blanc. Si donc on envisage l'émanation de tout l'être universel par rapport au premier principe, il est impossible qu'un être quelconque soit présupposé à une telle émanation. Or, dire : *rien*, c'est la même chose que de dire : *aucun être*. Comme donc la génération d'un homme a pour point de départ ce non-être particulier qu'est le non-homme : ainsi la création, qui est une émanation de tout l'être, a pour terme antérieur le non-être qui est le rien.

1. La Glose est un commentaire, ou plutôt une compilation de commentaires, faisant autorité dans l'École.

SOLUTIONS : 1. Dans le texte de saint Augustin qu'on invoque, le mot création est pris dans un sens particulier, équivoque par rapport au nôtre. On dit parfois créer ce qu'on transforme en quelque chose de meilleur, comme on dit créer un évêque. Mais ce n'est pas ainsi que nous parlons de création.

2. On prétend que l'action créatrice a trop de noblesse pour partir du néant. Mais la noblesse d'un changement, comme son espèce, ne se prend point de son départ, elle se prend du terme où il arrive. Plus donc le terme ultime du changement est noble et offre de priorité, plus ce changement a de priorité et de noblesse, alors même que le point de départ qui s'y oppose serait plus imparfait. C'est ainsi qu'une génération proprement dite est plus noble et plus fondamentale qu'une altération, parce que la forme substantielle ainsi obtenue est plus noble qu'une simple forme accidentelle ; et cependant, la privation de la forme substantielle, point de départ de la génération, est plus imparfaite que la forme contraire d'où part l'altération. De la même manière, la création l'emporte en noblesse et en priorité sur la génération et l'altération, parce que son terme ultime est la totalité de la chose, et ce que l'esprit conçoit comme son point de départ est le non-être absolu (2).

3. Du reste, quand nous disons que par la création quelque chose est fait de rien, cette préposition *de* ne désigne point une cause matérielle, elle marque seulement un ordre, comme lorsqu'on dit : Du matin naît le midi, cela signifie qu'après le matin le midi arrive. Il faut toutefois concevoir que cette préposition *de* peut envelopper dans sa signification la négation qu'exprime le mot rien, ou au contraire y être incluse. Dans le premier cas, l'ordre reste affirmé, et l'on marque l'ordre de succession de ce qui est et du non-être antérieur. Si au contraire la négation inclut la préposition, alors l'ordre est nié et le sens est : Telle chose est faite de rien, c'est-à-dire : elle n'est pas faite de quelque chose, comme si l'on disait : Cet homme parle de rien, pour dire qu'il n'a pas de sujet de son discours. Or ces deux sens se retrouvent quand nous disons que par la création quelque chose est fait de rien. Mais dans le premier sens, cette préposition *de* marque un ordre de succession, ainsi qu'on l'a expliqué ; dans le second il s'agit d'un rapport à une cause matérielle, et ce rapport est nié (3).

Article 2

Dieu peut-il créer quelque chose ?

DIFFICULTÉS : 1. On ne conçoit pas en Dieu un pouvoir de ce genre ; car d'après le Philosophe, les anciens penseurs reçurent comme un axiome cette affirmation que de rien, rien ne se fait. Or la puissance de Dieu ne s'étend pas à ce qui offense les premiers principes ; ainsi Dieu ne peut pas

-
2. Saint Thomas parle avec précautions ; il ne dit pas : « Le point de départ de la création est le non-être absolu » ; car le non-être absolu ne peut rien être, pas plus un point de départ qu'autre chose. Au vrai, la création n'a pas de point de départ, ainsi qu'on le montrera ; mais notre esprit, habitué au relatif, est aussi habitué au corrélatif ; concevant ce terme : « l'être », qui est produit, il conçoit corrélativement un non-être antérieur, et, entre les deux, un devenir. Mais tout cela n'est que pure conception.
 3. Évidemment le néant n'est pas une matière dont l'être soit fait, et l'esprit même ne conçoit pas ainsi les choses. Au contraire l'esprit conçoit que le néant soit un point de départ pour l'action qui donne tout, et cette conception gouverne le langage, bien qu'en réalité il n'en soit rien.

faire qu'un tout ne soit pas plus grand que sa partie, ou que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps. Dieu donc ne peut pas faire quelque chose de rien, c'est à dire créer.

2. Au surplus, si créer c'est, de rien, faire quelque chose ; être créé, c'est être fait, c'est devenir. Or, tout devenir est un changement ; donc la création est un changement. Mais tout changement se produit dans un sujet, comme le prouve cette définition du mouvement : l'acte de ce qui est en puissance. Il est donc impossible que quelque chose soit fait de rien par Dieu.

3. En outre, ce qui est fait est nécessairement fait à un moment donné. Et l'on ne peut pas dire de ce qui est créé qu'au même moment, en même temps, il devienne et il soit devenu ; car dans les choses permanentes, ce qui devient n'est pas, et cela est, qui est déjà devenu, de telle sorte que quelque chose à la fois serait et ne serait pas. Donc, si quelque chose devient, son devenir précède pour lui le fait d'être devenu. Or cela ne se peut que s'il préexiste un sujet sur lequel porté le devenir. Rien ne vient donc de rien.

4. En outre, une distance infinie ne se traverse point. Or il y a une distance infinie entre l'être et le rien, et du rien, rien ne peut donc venir.

CEPENDANT, la Genèse dit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », sur quoi la Glose ajoute : Créer, c'est faire quelque chose de rien.

CONCLUSION : Non seulement il n'est pas impossible que Dieu crée quelque chose ; mais il est nécessaire d'affirmer qu'il a tout créé, ainsi qu'on l'a établi. En effet, celui qui fait quelque chose de quelque chose, voit ce quelque chose d'où il part présupposé à son action, et non produit par elle : ainsi l'artisan opère sur des choses naturelles, comme le bois ou l'airain, qui ne sont pas des produits de l'art, mais des effets de la nature, et la nature elle-même produit les choses naturelles quant à leur forme, mais présuppose la matière. Si donc Dieu agissait à partir de quelque chose qui serait présupposé à son action, ce quelque chose échapperait à son action. Or on a montré plus haut qu'il n'est rien, parmi les êtres, qui ne vienne de Dieu, cause universelle de tout l'être. Il est donc nécessaire d'affirmer que Dieu produit tout de rien.

SOLUTIONS : 1. On invoque les anciens philosophes. Mais, ainsi qu'on l'a vu, ces penseurs n'envisagèrent que l'émanation des effets particuliers issus de causes particulières, causes qui présupposent nécessairement quelque chose à leur action. C'est pour cette raison qu'ils admirent comme axiome que de rien rien ne vient. Mais cela ne s'applique point à la première émanation de tout l'être, ni au Principe universel (4).

2. On raisonne ensuite comme si la création était un changement. Mais la création n'est pas un changement, si ce n'est selon notre façon de comprendre. Il est en effet de la nature du changement qu'une même chose soit d'abord ainsi et ensuite d'une autre manière. Dans certains cas, c'est un même être en acte qui se trouve affecté autrement avant et après, comme dans les mutations quantitatives ou qualitatives ; dans d'autres cas, c'est le même être en puissance seulement,

4. Une cause particulière, agissant sur une matière, ne peut plus rien là où cette matière manque. Mais la Cause universelle, qui fournit tout, peut agir indépendamment de tout, c'est-à-dire faire de rien.

comme dans les mutations substantielles, dont le sujet est la matière (5). Mais quand il s'agit de la création, par qui est produite toute la substance d'une chose, on ne peut saisir aucun élément commun en deux états successifs, si ce n'est pour la seule intelligence, comme si l'on se dit qu'une chose qui d'abord n'existait tout à fait pas, ensuite existe (6). Et comme l'action et la passion se rencontrent dans l'unique réalité du mouvement, et ne diffèrent que selon des relations diverses, comme il est dit dans la Physique d'Aristote (7), il s'ensuit que, le mouvement écarté, il ne reste, dans l'être qui crée et dans celui qui est créé, que des relations diverses. Mais comme le langage est adapté aux conceptions de l'intelligence, ainsi qu'on l'a dit, la création s'exprime à la manière d'une mutation, d'un changement, et c'est pour cela qu'on dit : créer, c'est faire quelque chose de rien. Au surplus, faire et être fait conviennent ici davantage que changer et être changé ; car faire et être fait impliquent une relation de cause à effet et d'effet à cause ; l'idée de mutation ne s'y ajoute que conséquemment.

3. On s'appuie encore sur les lois du devenir, qui opposent, dit-on, le devenir et l'être. Mais partout où une chose se fait sans mouvement, le devenir et le fait d'être devenu se trouvent ensemble, soit que la chose se fasse au terme d'un mouvement, comme l'illumination (car c'est en même temps qu'une chose s'illumine et qu'elle est illuminée) (8), soit qu'elle se trouve étrangère au mouvement, comme dans notre âme, quand le verbe mental se forme, il est déjà formé (9). Dans ces choses donc, contrairement à ce que l'objectant assure, ce qui devient est. Mais quand on dit

-
5. La matière première n'est pas un être ; mais elle est de l'être, au titre de puissance réelle ; car l'être se divise en puissance et acte. Elle n'est pas déterminément une chose ; mais elle est en puissance toutes choses. Comme donc les activités naturelles utilisent ce pouvoir, déterminent cette potentialité objective, elles ont un substratum, et leur efficacité s'intercale entre deux extrêmes : la forme acquise et sa privation antérieure, la forme acquise et la forme précédente expulsée.
 6. On saisit bien ce qu'il y a de factice, de purement conceptuel dans la succession prétendue d'un être existant remplaçant ce même être non existant. Il en est de même si l'on dit que l'univers créé remplace le néant, succède au néant. On ne peut succéder à ce qui n'existe pas. Il n'y a là que l'invincible illusion créée en nous par l'expérience des commencements relatifs. Un commencement absolu dérouté nos pensées et notre langage ; nous ne trouvons pour le signifier, mentalement ou verbalement, que des concepts et des mots à lui étrangers. Reste à n'en pas être dupes dans nos jugements, qui sont tout autre chose. Au point de vue du jugement, on peut concevoir ce qu'on ne conçoit pas et dire même l'ineffable.
 7. L'action, c'est ce que je fais quelque part ; la passion, c'est, ce qui est souffert quelque part ; et c'est la même chose, au même endroit, dans le même sujet, que je fais et qui est soufferte. Mais cette même chose est passion de ce sujet par rapport à moi ; d'où elle vient ; action de moi par rapport à elle.
 8. On sait que pour les anciens, l'illumination n'était pas une action successive, comme, dans nos théories modernes, l'ébranlement de l'éther qui se propage ; c'était un effet instantané, produit partout à la fois dans le milieu diaphane à la présence du corps éclairant. L'illumination était cependant le terme d'un mouvement, à savoir le rapprochement de la source. Du reste, il faut bien remarquer qu'autre chose est la propagation de l'éclairement, autre chose l'éclairement même. La lumière peut résulter d'un mouvement local ; elle n'est pas, en elle-même, un mouvement local, mais un état qualitatif irréductible à l'espace et au nombre. Ce que dit ici saint Thomas reste donc vrai : l'illumination est un terme de mouvement ; non un mouvement, non une chose qui implique en elle-même un mouvement ; de telle sorte que la condition ci-dessus énoncée se réalise en elle : C'est en même temps, au même moment de durée ou de mouvement, que l'illumination se fait et qu'elle est faite, qu'elle écloit et qu'elle est acquise, cela à chaque étape de sa propagation si elle se propage, et à chacun de ses degrés si elle croît.
 9. Le verbe mental étant chose spirituelle, ne suppose ni succession en lui-même, ni succession antérieure dont il serait l'aboutissement. Toutefois, ce dernier fait se rencontre dans la formation des images mentales, support du concept, et qui résultent de mouvements cérébraux.

qu'il devient, on signifie qu'il est de par un autre, et qu'auparavant il n'était point. Comme donc la création n'implique pas mouvement, c'est en même temps, qu'une chose se crée et qu'elle est créée.

4. Quant au quatrième argument, il procède d'une fausse imagination ; on raisonne comme s'il y avait, entre le néant et l'être, je ne sais quel infini intermédiaire ; mais cela est évidemment faux. Cette illusion vient de ce que la création est signifiée, dans le langage, à la manière d'une mutation entre deux extrêmes (10).

Article 3

La création est-elle quelque chose dans la créature ?

DIFFICULTÉS : 1. Un facile rapprochement semble s'y opposer. En effet, comme la création, prise passivement, s'attribue à la créature, ainsi la création prise activement est attribuée au Créateur. Or, la création active ne peut pas être une réalité dans le Créateur ; car il y aurait alors en Dieu quelque chose de temporel. Donc, dans la créature non plus la création n'est pas une réalité distincte.

2. En outre, peut-il y avoir une réalité intermédiaire entre le Créateur et la créature ? Or, la création se présente comme intermédiaire entre l'un et l'autre ; car elle n'est pas le Créateur, n'étant pas éternelle ; et elle n'est pas non plus créature ; car il faudrait alors, pour la créer, une autre création, et ainsi à l'infini. La création n'est donc pas, dans la créature, une réalité spéciale.

3. Au surplus, si la création est quelque chose en dehors de la substance créée elle-même, elle n'en peut être qu'un accident. Or tout accident est dans un sujet. La chose créée serait donc le sujet de la création. Et ainsi la même réalité serait à la fois le sujet de la création et son terme, ce qui est impossible. Car le sujet est antérieur à l'accident et le soutient ; au contraire le terme est postérieur à l'action ou à la passion dont il est le terme, et, dès qu'il existe, l'action ou la passion cesse. On voit donc bien que la création même n'est pas une réalité.

CEPENDANT, c'est quelque chose de plus pour un être, d'être fait selon toute sa substance, que d'être fait seulement quant à sa forme, soit substantielle, soit accidentelle. Or, la génération absolue ou relative, par quoi quelque chose devient soit selon sa forme substantielle, soit selon une forme accidentelle, est quelque chose dans l'être engendré (11). Donc, à bien plus forte raison, la création, par laquelle quelque chose est fait selon toute sa substance, est quelque chose dans l'être créé.

10. Saint Thomas ne nie pas que, d'une certaine manière, il n'y ait une infinie distance entre le néant et l'être ; lui-même, souvent, utilise cette notion en faveur de la toute-puissance du Dieu créateur. Mais cette sorte d'infini, qui mesure une valeur, à savoir la valeur incommensurable de ce qui est, quel qu'il soit, par rapport au rien n'a aucune ressemblance avec une distance à traverser entre deux extrêmes, telle que la veut l'objection.

11. La génération est une action, et l'action est rangée parmi les prédicaments ou catégories qui se partagent le réel. La génération des êtres est donc une réalité que Dieu crée, comme il crée les êtres, comme il crée l'ordre entre les êtres, ainsi qu'on l'a vu.

CONCLUSION : La création pose en effet quelque chose dans le créé, mais seulement au titre de relation. En effet, ce qui est créé ne se fait point par un mouvement ou par un changement, vu que ce qui se fait par mouvement ou changement se fait à partir d'un terme préexistant, comme cela a lieu dans les productions particulières de certains êtres, mais ne peut se retrouver dans la production de tout l'être par Dieu, cause universelle de tous les êtres. Dieu donc, quand il crée, produit les choses sans mouvement. Or, le mouvement ôté de l'action et de la passion, il ne reste plus rien qu'une relation, ainsi qu'on l'a dit. Il demeure donc que la création, dans la créature, n'est qu'une certaine relation au Créateur comme au principe de son être, de même que dans la passion, qui suppose mouvement, est impliquée une relation au principe de ce mouvement (12).

SOLUTIONS : 1. La création, dit-on, activement prise, n'est pas une réalité dans le Créateur : donc non plus, passivement, dans la créature. Activement prise, la création signifie l'action divine, identique à son essence et impliquant relation avec la créature. Seulement, une relation, en Dieu, à la créature, n'est pas chose réelle, c'est chose de pure raison. Au contraire, la relation de la créature à Dieu est une relation réelle, comme on l'a dit plus haut à propos des noms divins (13).

2. On craint de ce fait des inconvénients illusoire. De ce que la création est conçue par nous à la manière d'un changement, d'une mutation, et parce qu'une mutation est une sorte d'intermédiaire entre un moteur et un mobile, il arrive que la création même est signifiée comme intermédiaire entre le Créateur et la créature. En réalité, la création, passivement prise, est dans la créature, et elle est créature. Mais il ne s'ensuit pas, comme on le prétend, qu'elle doive être l'objet d'une création nouvelle ; car elle est une pure relation, et les relations, selon tout ce qu'elles sont, disant un rapport à autre chose, ne se réfèrent point au moyen d'autres relations, mais par elles-mêmes, comme on l'a dit plus haut à propos de l'égalité des Personnes divines (14).

3. Quant au troisième argument, il soulève des doutes dont la solution relève des mêmes principes. La création, étant signifiée comme une mutation, a pour terme, sous ce rapport, la créature ; mais puisqu'elle est au vrai une relation, elle trouve dans la créature son sujet, et la créature a donc sur elle la priorité quant à l'être, comme toujours le sujet par rapport à l'accident (15). Elle-

12. L'idée de création est inévitablement celle d'un résultat sans point de départ et sans devenir ; il faut en prendre son parti et en tirer les conséquences. L'une de ces conséquences est que le résultat, ici, est à la base de tout, qu'il est premier, et que la création même, passivement prise, la création que l'on conçoit comme un intermédiaire entre le Créateur et son œuvre, est en réalité postérieure, au titre d'attribut relatif, de rapport reliant le créé à la Cause efficiente première.

13. Si les relations des choses entre elles sont une des réalités de la nature (celle qui fonde l'ordre, qui est la propre nature du Cosmos), à plus forte raison la relation de dépendance de toutes choses par rapport à Dieu est-elle chose réelle, comme le fondement de leur être même. Être, pour chaque chose, c'est être de Dieu, par Dieu, en Dieu, avec Dieu ; sans cette relation, son être ne peut même plus se concevoir, car sa possibilité et son intelligibilité en dépendent ; à plus forte raison ne peut-elle pas subsister.

14. La relation est une relation ; ce n'est pas une chose en relation. Or, si une chose en relation peut avoir besoin d'être mise en relation, pour la relation même cela ne se comprend plus.

15. Il peut paraître étrange que la créature précède la création quant à l'être ; mais c'est ainsi, car une relation suppose son fondement. On ne dit pas d'ailleurs que la créature précède la création dans l'être, comme si elle pouvait exister d'abord et revêtir ensuite la création comme un attribut. Ce serait là une absurdité. Mais ce qui n'en est pas une, ce qui est simplement un mystère, c'est que l'être créé soit sans aucun changement antécédent, sans action intermédiaire entre lui et son Agent, et que la qualification d'être créé, l'attribut de créature ne lui appartienne, dans l'ordre des notions, que postérieurement à

même, cependant, garde une certaine priorité par rapport à l'objet auquel elle se réfère, et qui est le Principe de la créature (16). Il ne résulte pas de là que la créature, tant qu'elle existe, soit dite être créée ; car l'idée de création, dans son acception complète, implique le rapport de la créature au Créateur avec une certaine nouveauté d'existence, avec un commencement (17).

son être même. C'est là une nécessité de situation, si je puis dire, inséparable d'un commencement premier, où l'ordre du relatif ne se retrouve plus.

16. Cette conclusion accessoire se conçoit. Une relation est d'abord une réalité, et c'est à ce titre de réalité qu'on dit la relation de création postérieure à la créature. Mais si on l'envisage dans sa nature propre, comme relation référant la créature au Créateur, on peut concevoir la création comme reprenant *une certaine priorité+, en ce que, ayant le Créateur comme objet, elle se tient pour ainsi dire de son côté, et conjointement avec lui, par lui, elle redevient première. On voit que cette priorité-là n'est au fond que d'attribution, de point de vue ; elle n'est conçue que sous le bénéfice de la relation en retour qui réfère Dieu à la créature, et nous savons que cette relation en retour, cette corrélation est purement conceptuelle, sans nulle réalité dans la nature des choses.
17. Il s'agit d'une question de vocabulaire. Dans le langage courant, on ne dit pas de l'univers qu'il soit actuellement créé, mais qu'il a été créé. En réalité toutefois, c'est bien à tout moment que l'univers reçoit de Dieu ce qui fait la réalité de sa création, à savoir tout son être. Ou pour mieux dire, l'univers reçoit conjointement tout son être et tous ses instants, qui n'en sont que la mesure immanente. On conçoit la durée comme extérieure aux êtres, comme coéternelle à Dieu, mais c'est une illusion. En dehors des êtres, il n'y a que Dieu, et la durée de Dieu qui est Dieu. La durée des êtres est en eux, et elle aussi est une créature. Il ne faut donc pas dire que Dieu crée les êtres à un certain moment, à eux étranger, mais qu'il les crée avec leurs moments, y compris le premier de ces moments, s'il existe. Que si toutefois l'on compare entre elles ces deux choses : les êtres d'une part, leur durée de l'autre, il faut dire : L'être créé est créé tout le temps, si l'on entend par création la dépendance essentielle et totale que l'on définirait tout à l'heure. À cet égard, le monde eût-il toujours existé, il n'en serait pas moins créé, c'est à dire la créature de Dieu, sa créature permanente. Mais en ce cas, le mot création dépouillerait le sens complémentaire que lui attribuent les chrétiens, quand ils sous-entendent, comme un fait, que le monde a commencé, c'est à dire que Dieu lui a donné un principe de durée, et non pas une durée sans terme initial, sans départ.

Questions d'examen ⁽¹⁾

Généralités

- [1] *Le respect de la « toute puissance de Dieu » est un principe fort du moyen âge. Donnez quelques exemples de son application.*
- [2] *En première approximation, la philosophie antique peut être présentée comme une pensée marquée par la figure du cercle et de la sphère quand la philosophie médiévale chrétienne peut être considérée comme une pensée de la ligne, horizontale ou verticale. Qu'est-ce à dire ? Quelles sont les limites de cette présentation ?*
- [3] *Relevez et exposez les thèmes qui vous paraissent caractéristiques de la philosophie médiévale.*

Innovations, modifications, obligations

- [4] *Comment comprendre que tout en étant physiquement clos, le cosmos des Anciens et des Médiévaux ouvre à la transcendance et que tout en étant physiquement centré sur l'homme, il soit, en réalité, un théocentrisme ?*

Anselme de Canterbury

- [5] *Commentez la citation suivante.*
- [6] *Pourquoi lire saint Anselme sans réflexion méthodologique préalable s'est courir le risque de commettre un triple anachronisme ?*
- [7] *Par l'expression « ratione sola », saint Anselme veut-il signifier qu'il va soumettre la foi au verdict de la seule Raison ?*
- [8] *L'argument de saint Anselme, traditionnellement qualifié d'« ontologique », opère-t-il le passage d'une essence à une existence ?*
- [9] *Exposez la première étape de l'argumentation de saint Anselme, à savoir le passage de « être dans la seule intelligence » à « être aussi dans la réalité ».*
- [10] *Après Saint-Anselme, pouvez-vous continuer à penser que Celui « dont rien de plus grand ne puisse être pensé » n'est pas ? Oui et non...*

Thomas d'Aquin

- [11] *Commentez le schéma suivant.*
- [12] *Alors que la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde est à nouveau au goût du jour, Thomas d'Aquin se refuse à établir rationnellement le commencement du monde et en fait une donnée de foi. Pourquoi ?*

1. La pondération des questions étant variable, certaines de ces questions ne demandent que 2 à 3 lignes de réponse.

- [13] *La Création prend-elle place dans un temps du monde avant le commencement du monde ou bien ou dans un temps de Dieu avant le commencement de ce même monde ?*
- [14] *La Création appartient-elle à la catégorie du changement ou de la relation ? Le choix de l'une ou l'autre catégorie est-il déterminant ?*
- [15] *La Création est-elle une émanation nécessaire, une procession contingente, ou une contingence nécessaire ?*
- [16] *Qui est le plus dans l'erreur ? Celui qui identifie le Big Bang à la Création métaphysique du monde ou celui qui, ne voulant pas d'une telle Création, cherche des modèles cosmologiques alternatifs au Big Bang ?*
- [17] *La substance aristotélicienne est-elle « un être par soi » ou a-t-elle « l'être pour soi » ? Pour répondre à cette question, ne convient-il pas de distinguer les substances concrètes de notre expérience sensible de l'Être suprême ?*
- [18] *Du Stagirite à l'Aquinat, on passe, dit-on souvent, d'une ontologie essentielle à une ontologie existentielle. Qu'est-ce à dire ?*
- [19] *Après avoir présenté l'être commun comme « l'actualité de toutes choses », Thomas d'Aquin ajoute : « et des formes elles-mêmes ». Pourquoi ?*
- [20] *« L'être », écrit l'Aquinat, « n'est pas déterminé par autre chose comme la puissance l'est par l'acte, mais plutôt comme l'acte l'est par la puissance ». Expliquez.*
- [21] *Affirmer que « l'être commun est suressentiel et subsistant » est tout à fait juste, imprécis ou gravement erroné ? Expliquez.*
- [22] *Parménide d'Élée affirmait que seul l'être est ; Thomas d'Aquin prétend qu'on ne peut pas dire, à proprement parler, que l'être est. Qui a raison ? Souvenez-vous du contexte.*
- [23] *L'affirmation de l'Aquinat que tout ce qui est est un, vrai et bon doit-elle être comprise de manière subjective ou objective ? Dans ce dernier cas, n'est-ce pas ignorer l'existence, par exemple, d'actes mauvais ?*
- [24] *Exposez précisément la preuve par le mouvement. Reste-t-elle valable s'il s'avère que le monde est éternel ?*
- [25] *Pourquoi la preuve par la cause efficiente présuppose-t-elle une série hiérarchiquement ordonnée de causes et d'effets ? Que se passe-t-il si on néglige cette précision ?*
- [26] *Quels sont les commentaires généraux que vous inspirent les « cinq voies » thomasiennes ?*
- [27] *Quant à l'essence divine, convient-il d'en parler de manière univoque, équivoque, analogique, affirmative, ou négative ?*

Querelle des universaux

- [28] *Quelle est l'importance de Boèce dans l'histoire de la querelle des universaux ? Est-il réaliste ou nominaliste ?*
- [29] *Présentez la problématique générale qui traverse la querelle des universaux.*
- [30] *Comment comprendre que la position nominaliste ait été largement décriée au sein de la pensée chrétienne ?*

Introduction



Illus. n°1.
Dioscoride, *Materia Medica* (XIII^e siècle).
Istanbul, Topkapi Library.
(Source : S. H. NASR, *Islamic Science*, p. 186)

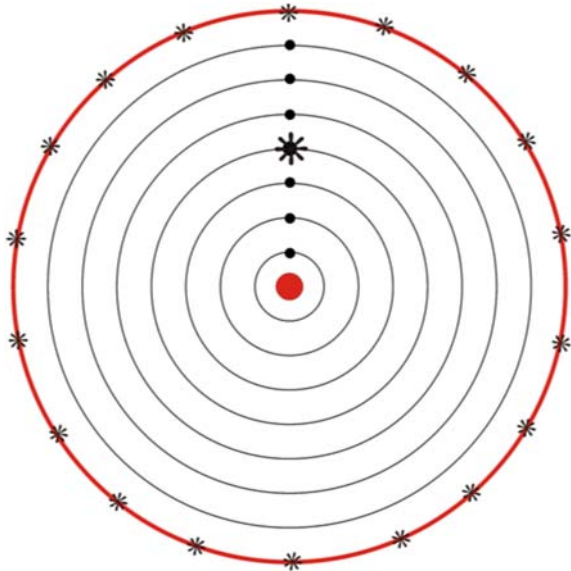


Illus. n°3.
L'empereur Frédéric II et son faucon.
Frédéric II, *L'art de chasser avec des oiseaux* (fin du XIII^e siècle).
(Source : *Le monde médiéval* / dir. R. BARTLETT, p. 120)



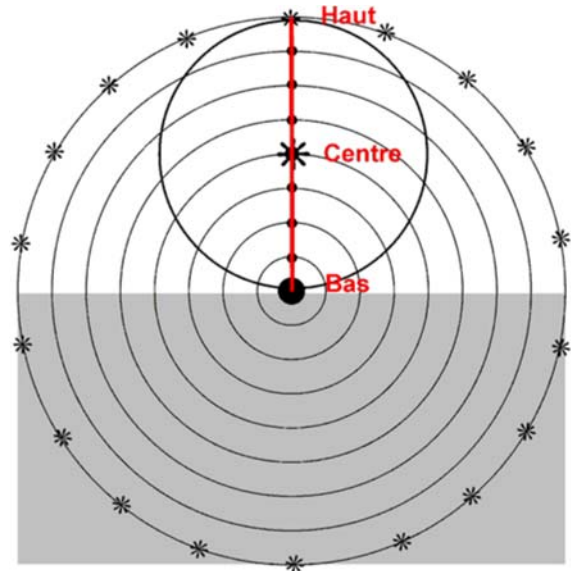
Illus. n°2.
Carte de l'Espagne.
(Source : *Le monde de l'Islam* / dir. B. LEWIS, p. 242)

Innovations, modifications, obligations



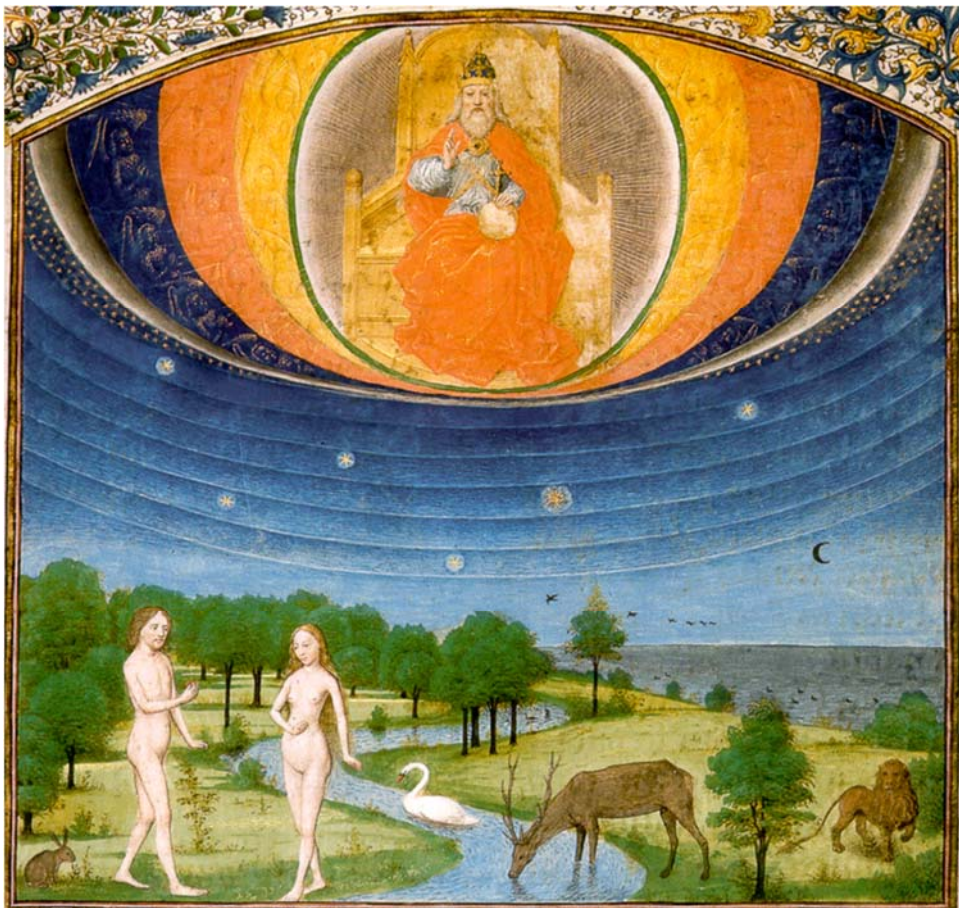
Illus. n°4.

Interprétation symbolique, erronée, du géocentrisme en termes de centre et de périphérie.
Source : composition personnelle.



Illus. n°5.

Interprétation symbolique, correcte, du géocentrisme en termes de haut, de bas et de centre, le tout situé le long d'un axe vertical.
Source : composition personnelle.



Illus. n°6.

Le Livre des sept âges du monde
(c. 1455).
Source : M. LACHÏÈZE-REY et J.-P. LUMINET,
Figures du Ciel,
p. 134.



Illus. n°7.

Nicole Oresme (v. 1323 - 1382), *Le livre du ciel et du monde* (1377).

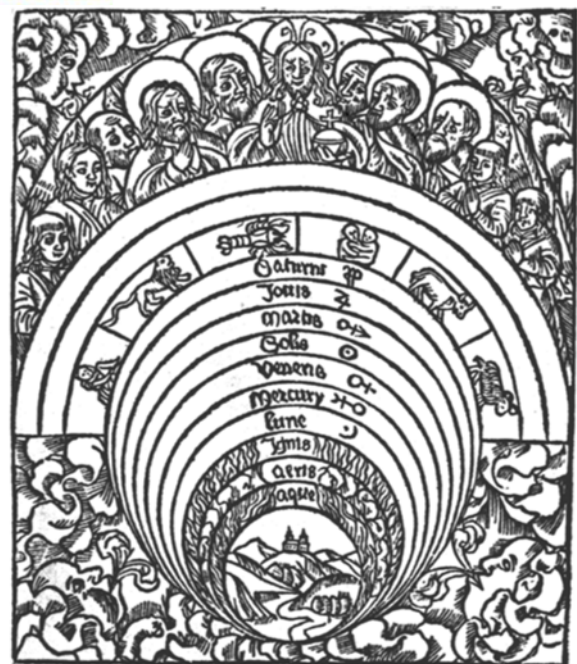
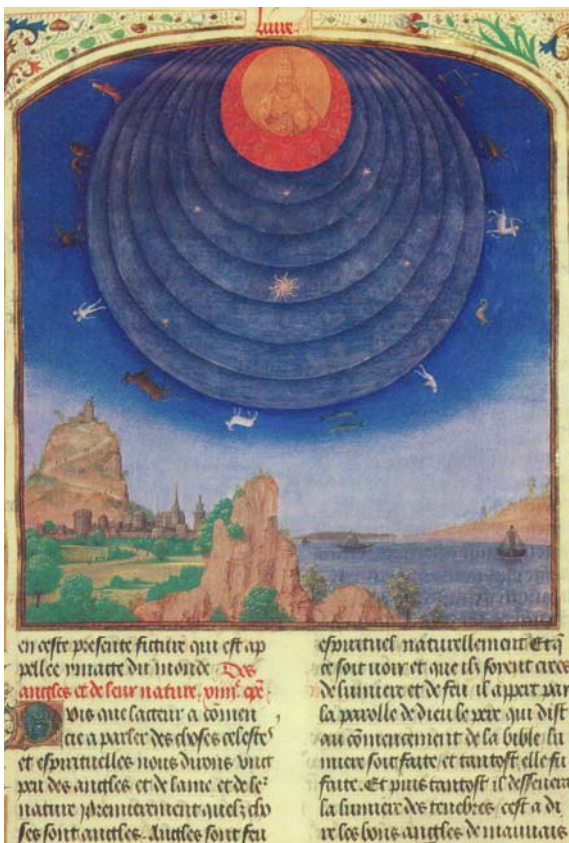
Source : Fr. BERTOLA, *Imago mundi*, p. 569.



Illus. n°8.

Michel Scot (1175-1232), *Liber introductorius* (XIV^e s.).

Source : J. E. Murdoch, *Album of science*, p. 337.



Illus. n°10.

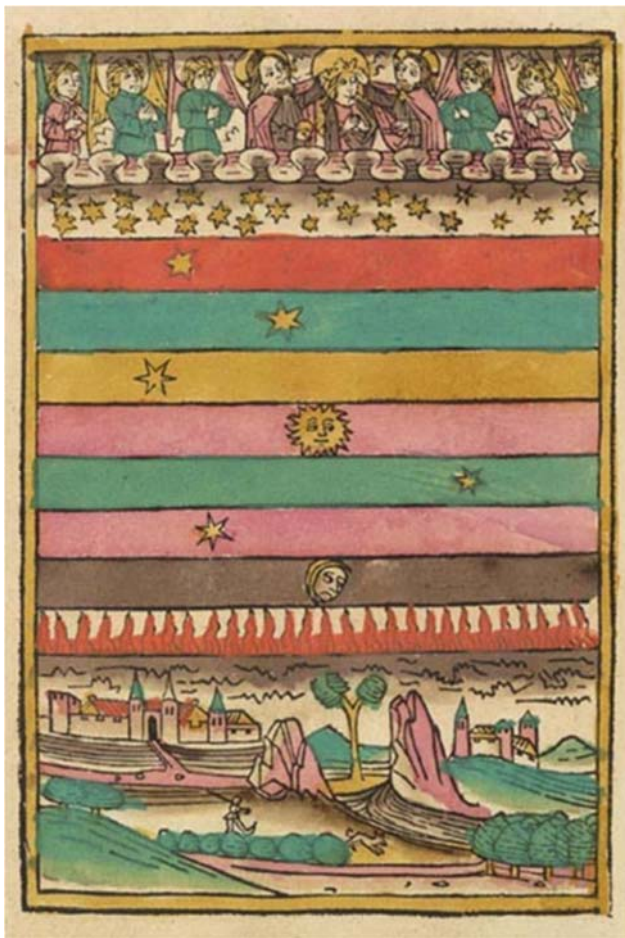
Extrait d'un ouvrage de Jean de Sacrobosco (c. 1190 - c. 1250).

Source : H. BIETKOWSKI et W. ZONN, *The world of Copernicus*, p. 7².

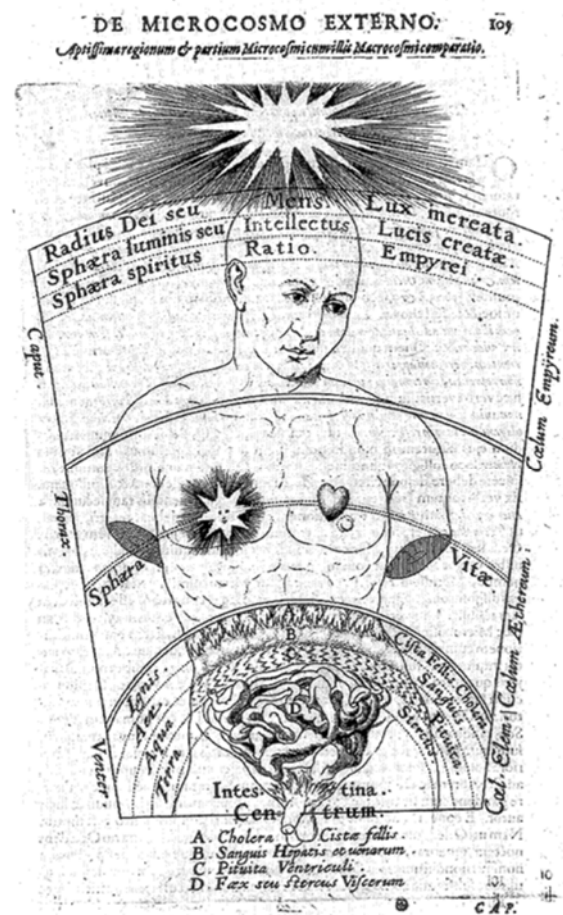
Illus. n°9.

Le Livre des sept âges du monde (c. 580 4).

Source : G. Bologna, *Merveilles et splendeurs des livres du temps jadis* p. 578.



Illus. n°11.
Konrad von Megenberg, *Buch der Natur* (1475).
Source : <http://www.loc.gov/exhibits/world/world-object.html> (World Treasures of the Library of Congress).



Illus. n°12.
Robert Fludd (1574-1637), *Utriusque cosmi (...) historia* (1619).
Source : M. LACHÈZE-REY et J.-P. LUMINET, *Figures du Ciel*, p. 5¹⁵.

Illus. n°13.
Représentation de l'« Homme zodiacal » selon *Les Très riches Heures du Duc de Berry* (XV^e siècle).
Source : I. F. WALTHER et N. WOLF, *Codices illustres*, p. 282.



Illus. n°14.

Représentation de l'«Homme zodiacal» donnée dans un *Guide des barbiers-chirurgiens* du XV^e siècle.

Source : *L'histoire du temps* / dir. K. LIPPINCOTT, p. 224.

Illus. n°15.

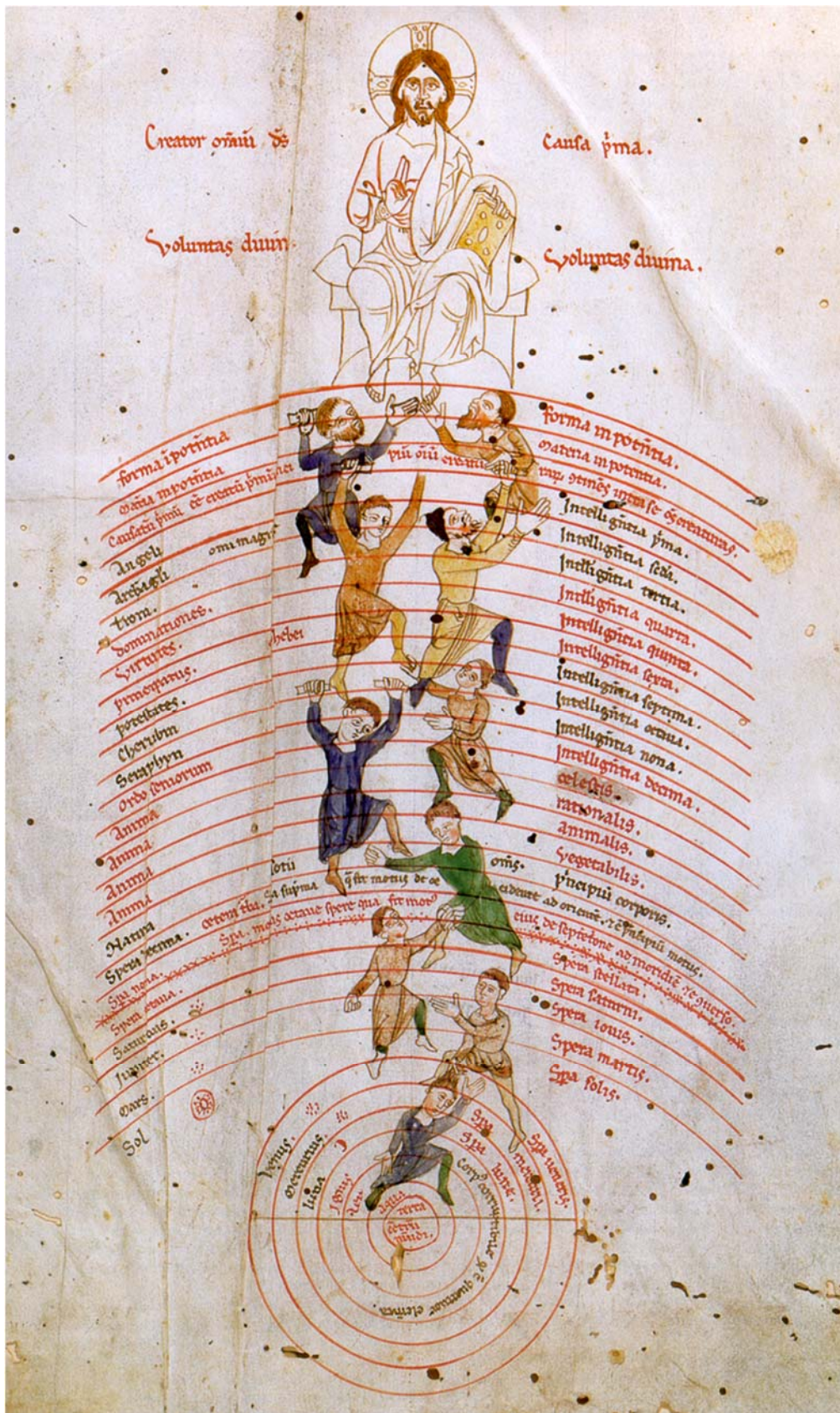
Bible en images (1197) du roi Sancho VII de Navarre (1170-1234), dit « le fort ».

Source : *Le moyen âge en lumière* / dir. J. Dalarun, p. 272.

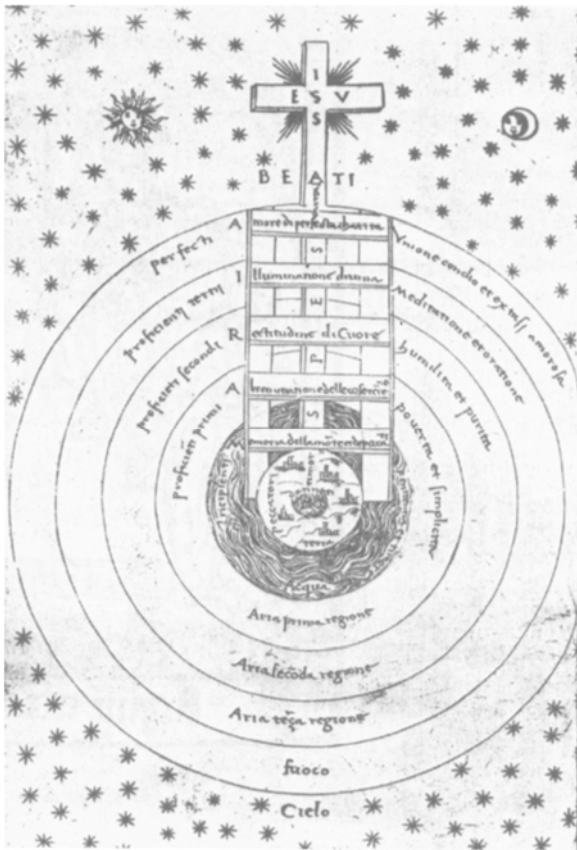
Illus. n°16.

Icône représentant *L'échelle allégorique de saint Jean Climaque* (2^e moitié du XII^e s.).

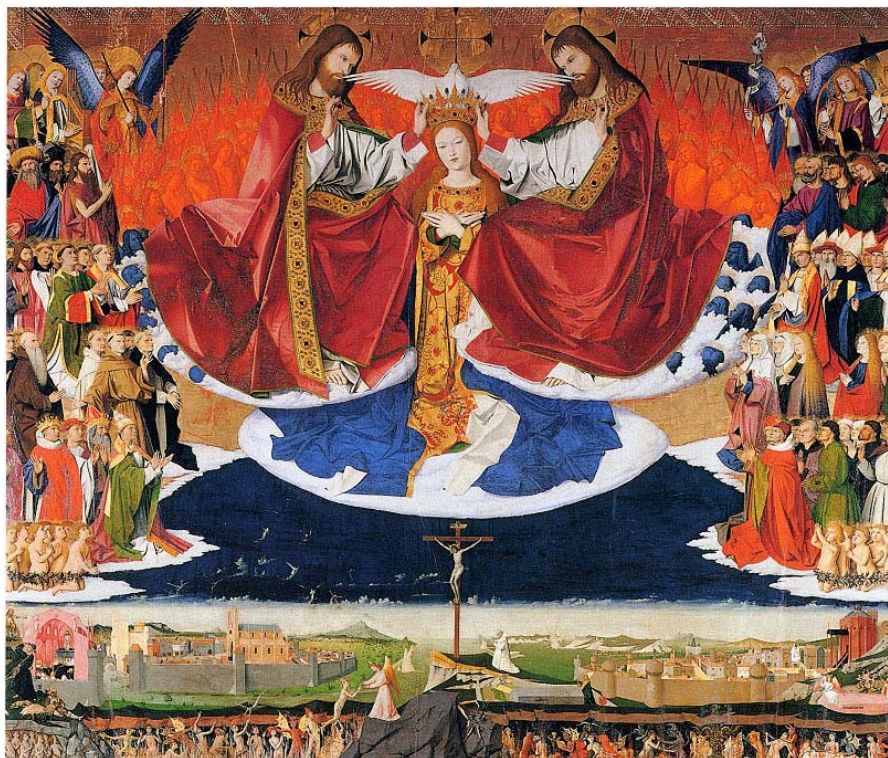
Source : M. Blanc, *Voyages en enfer*, p. 70



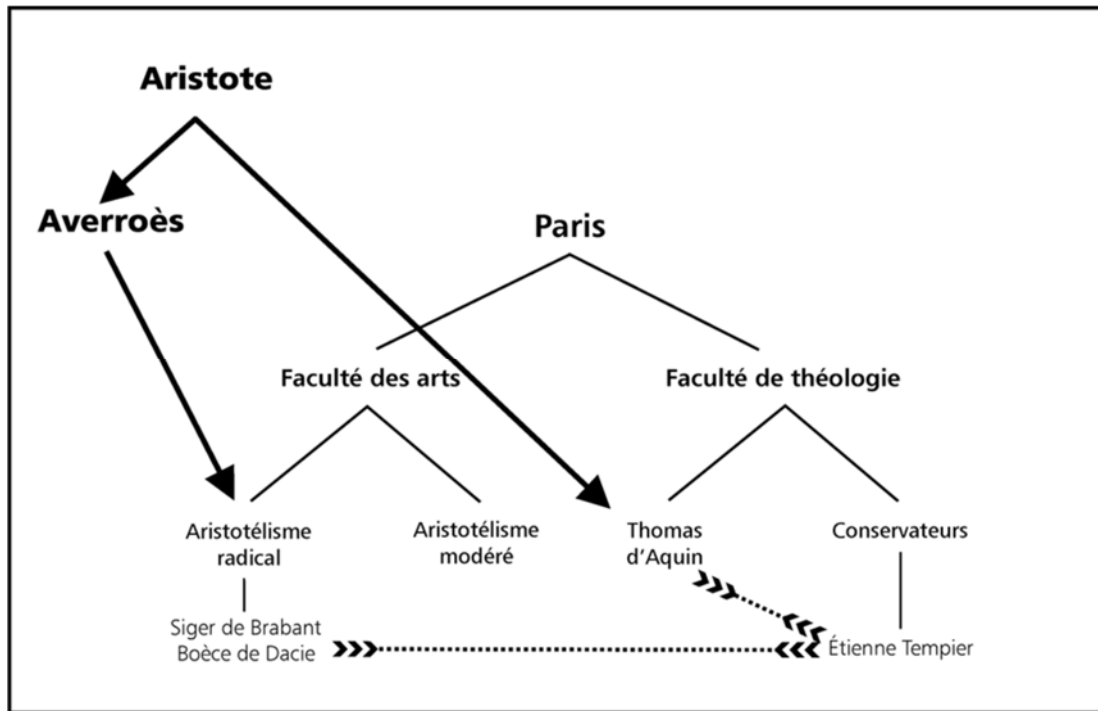
Illus. n°17.
 Traité anonyme sur la destinée de l'âme (début XII^e siècle).
 Source : M. LACHIÈZE-REY et J.-P. LUMINET, *Figures du ciel*, p. 5¹⁰.



Illus. n°18.
 Domenico Benivieni (1460-1507), *Scala della vita Spirituale sopra il nome di Maria* (1495).
 Source : Chr. Heck, *L'échelle céleste dans l'art du moyen âge*, illus. n. 138.



Illus. n°19.
 Enguerrand Quarton (v. 1418 - p. 1466), *Le Couronnement de la Vierge* (1453-1454).

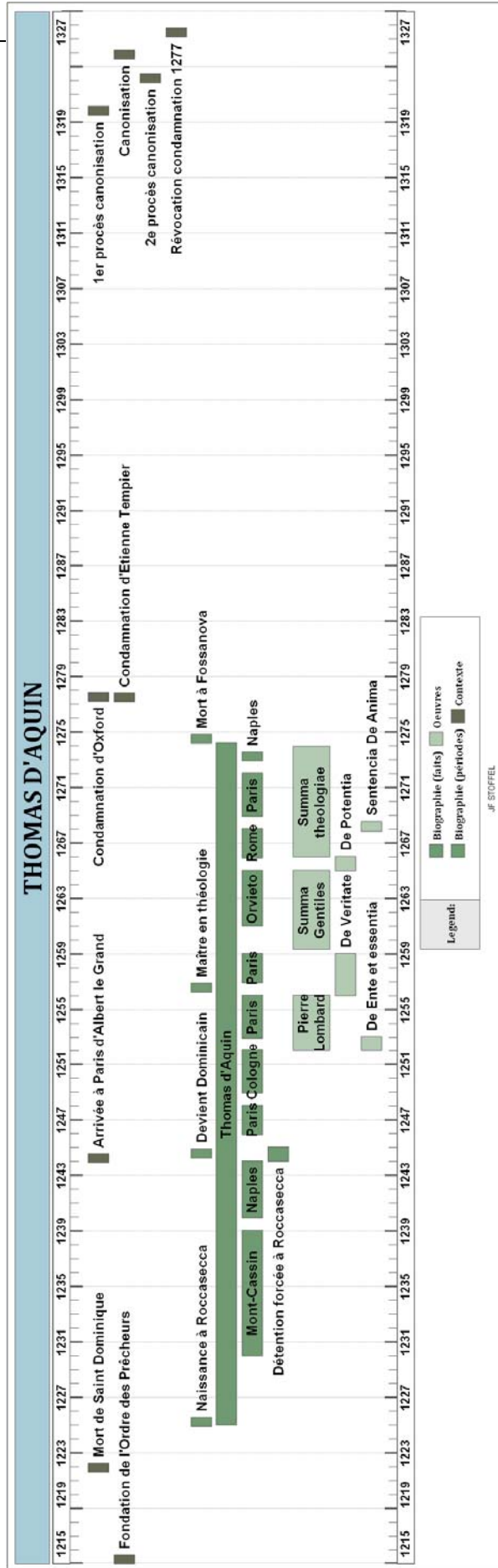


Illus. n°20.
 Contexte historique des condamnations de 1277.
 Source : composition personnelle.

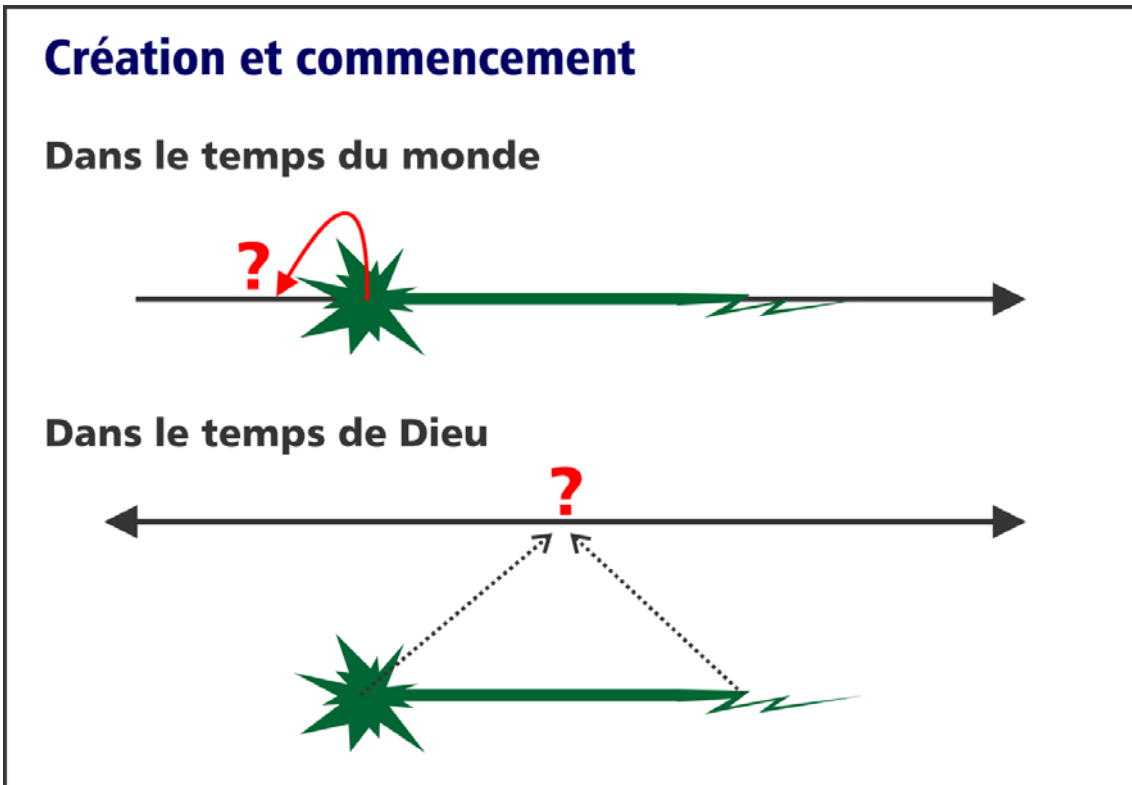
Thomas d'Aquin



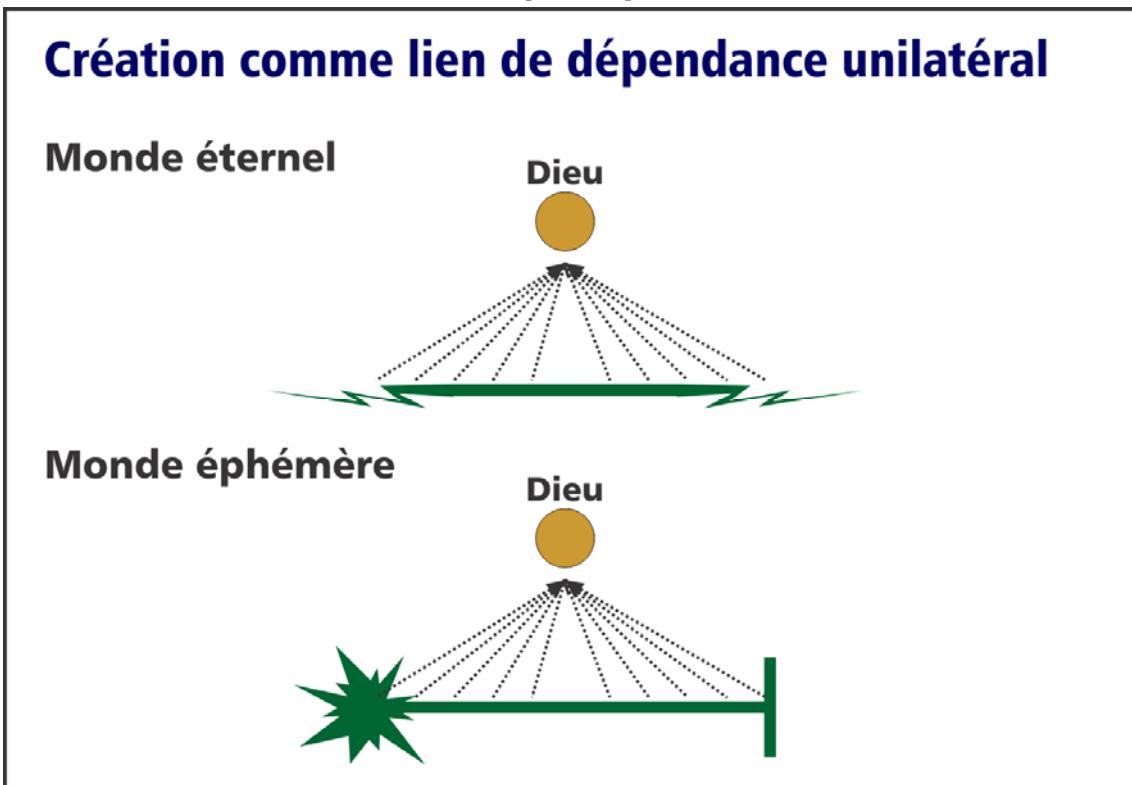
Illus. n°21.
Benozzo Gozzoli
(1420-1497), *Le
triomphe de saint
Thomas d'Aquin*
(1471).



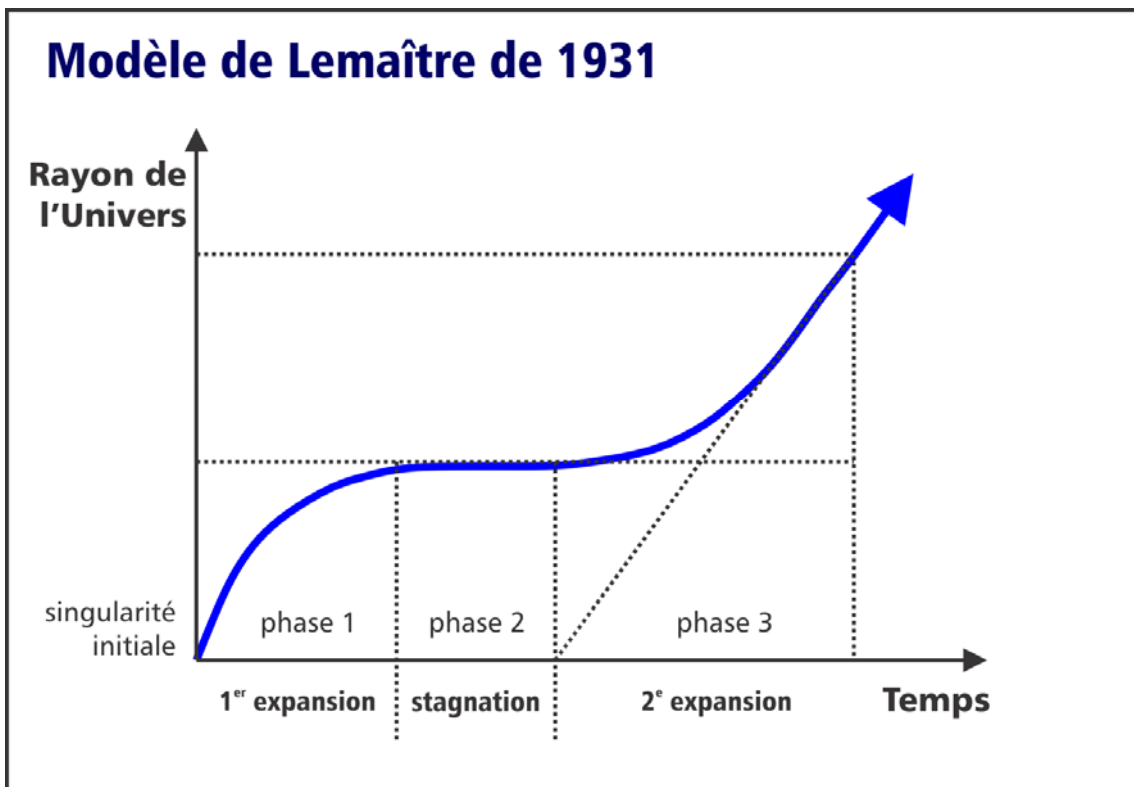
Illus. n°22.
 Chronologie de saint Thomas d'Aquin.
 Source : Composition personnelle.



Illus. n°23.
Création et commencement dans le temps du monde.
Source : Composition personnelle.

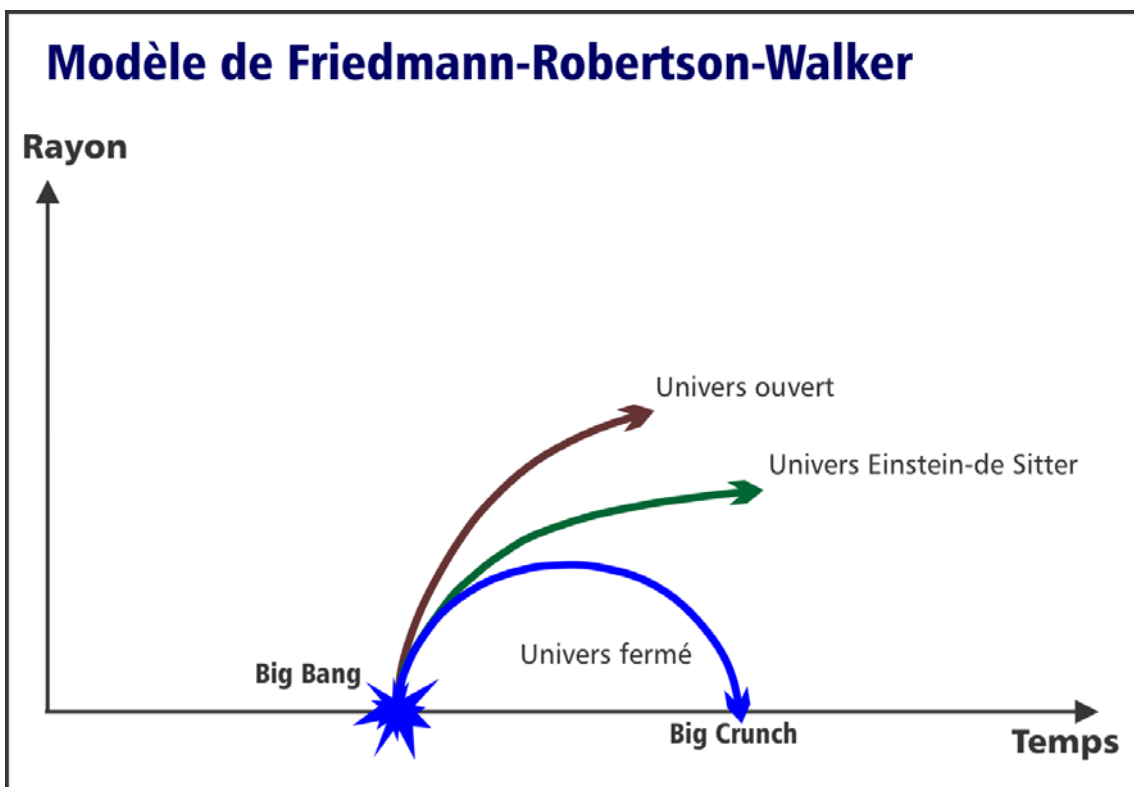


Illus. n°24.
Représentation schématique de la création comme relation dissymétrique.
Source : Composition personnelle.



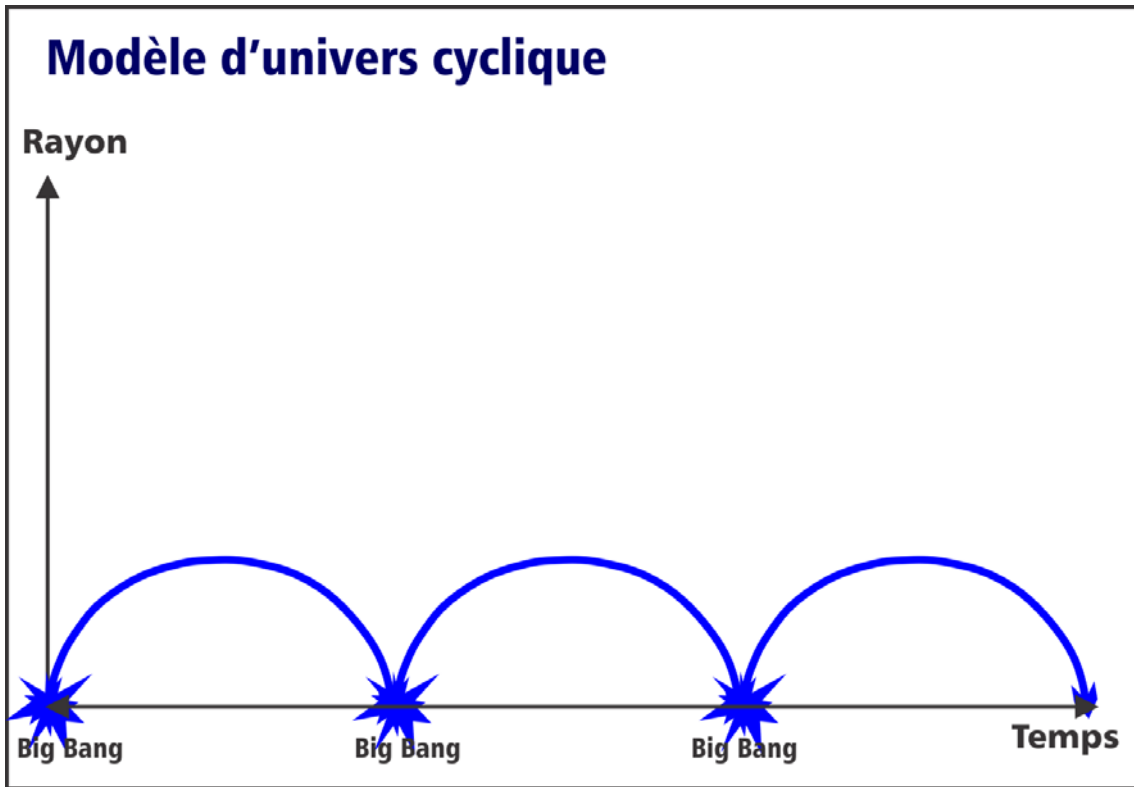
Illus. n°25.

Source : Composition personnelle.

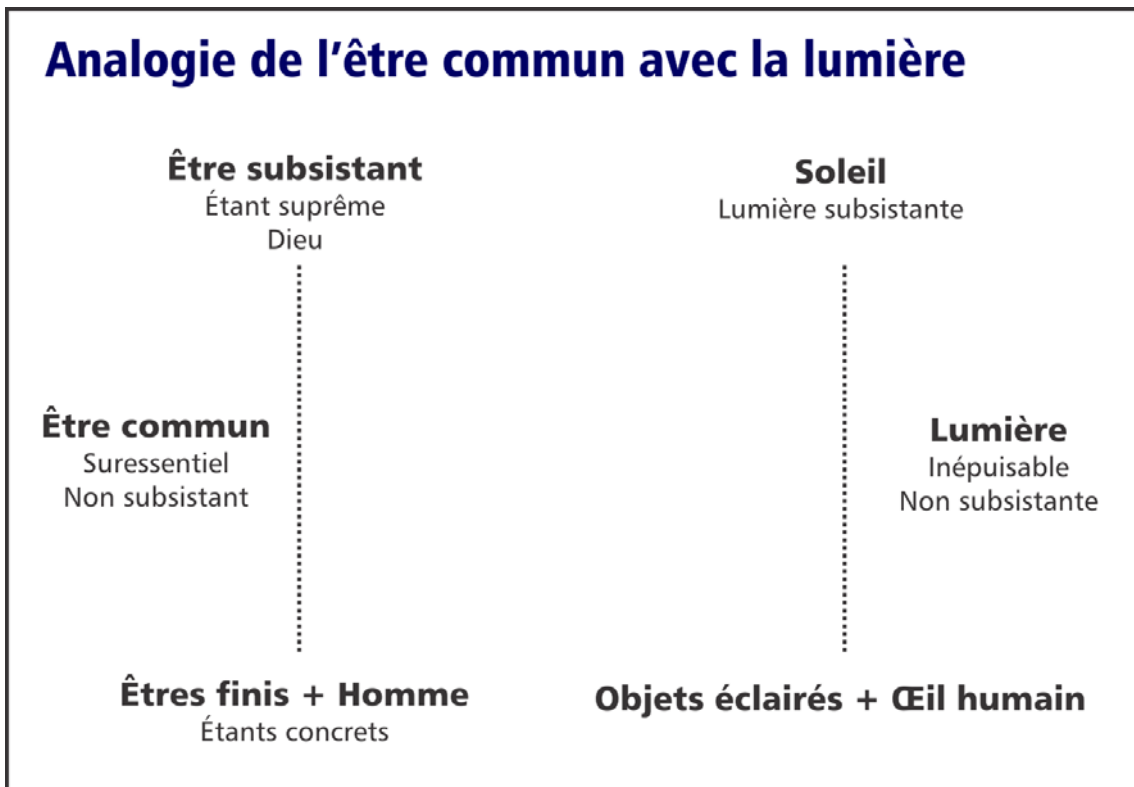


Illus. n°26.

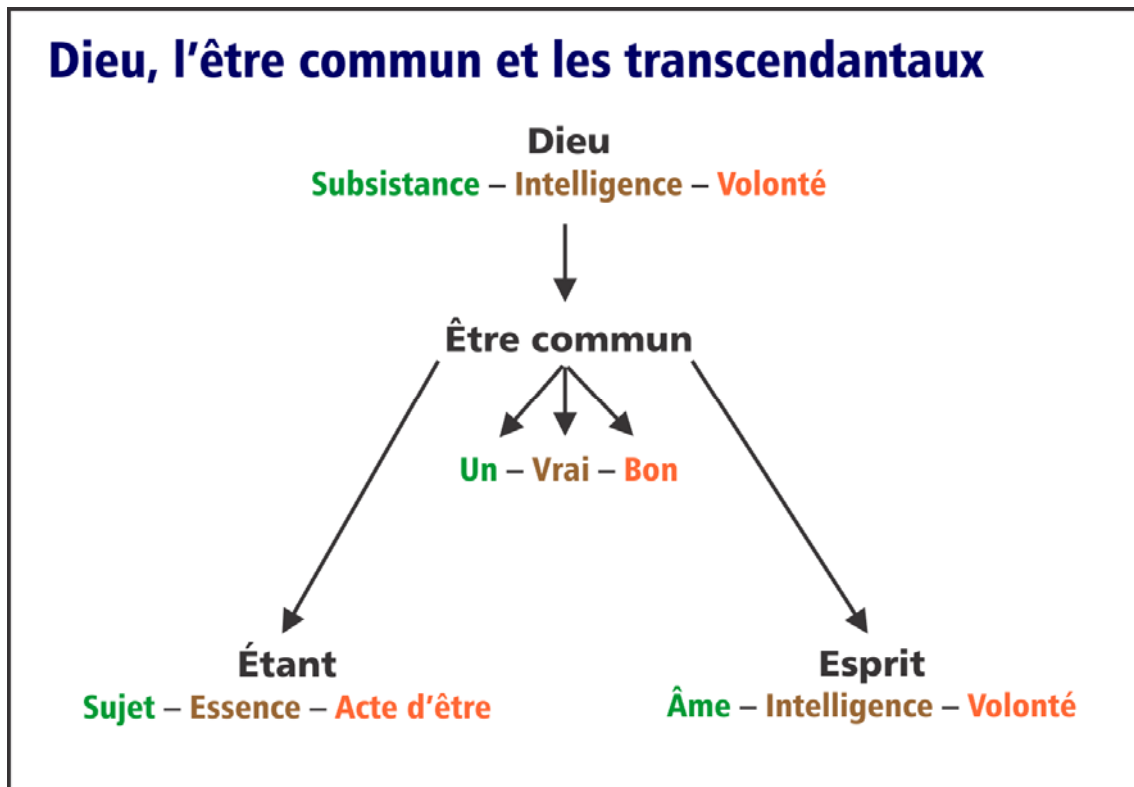
Source : Composition personnelle.



Illus. n°27.
Source : Composition personnelle.



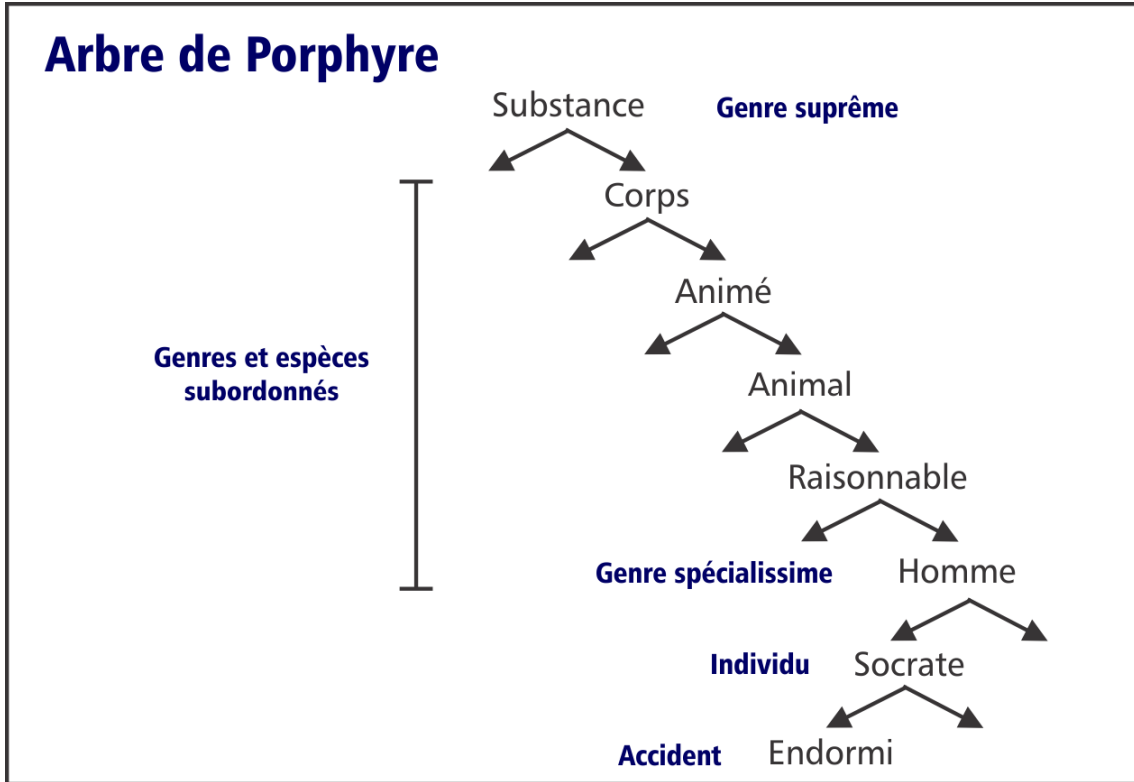
Illus. n°28.
Source : Composition personnelle.



Illus. n°29.

Source : Composition personnelle.

La querelle des universaux



Illus. n°30.

Source : Composition personnelle.

Bibliographie ⁽¹⁾

I. HISTOIRES DE LA PHILOSOPHIE

1. Générales

- [1] *Histoire de la philosophie.* – Vol. 1 : *Orient, antiquité, moyen âge* / sous la direction de Brice PARAIN. – [Paris] : Éditions Gallimard, 1983. – xv, 1728 p. – (Encyclopédie de la Pléiade ; 26).
- [2] BRÉHIER (Émile), *Histoire de la philosophie.* – Vol. 1 : *Antiquité et moyen âge* / édition revue et mise à jour par Pierre-Maxime SCHUHL et Maurice DE GANDILLAC avec la collaboration de E. JEAUNEAU, P. MICHAUD-QUANTIN, H. VÉDRINE et J. SCHLANGER. – 4^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 1987. – 702 p. – (Quadrige ; 21).
- [3] CHEVALIER (Jacques), *Histoire de la pensée.* – Vol. 3 : *De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin* / préface de Serge-Thomas BONINO. – [s. l.] : Éditions Universitaires, 1992. – 351 p. – (Philosophie européenne).
- [4] ———, *Histoire de la pensée.* – Vol. 4 : *De Duns Scot à Suarez* / préface de Bruno PINCHARD. – [s. l.] : Éditions Universitaires, 1992. – 303 p. – (Philosophie européenne).
- [5] JERPHAGNON (Lucien), *Histoire de la pensée.* – Vol. 1 : *Antiquité et moyen âge.* – Paris : Éditions Tallandier, 1989. – 591 p. – (Approches).

2. Particulières

- [6] DE LIBERA (Alain), *La philosophie médiévale.* – 2^e tirage. – Paris : Presses universitaires de France, 2006. – xvi, 547 p. – (Quadrige manuels).
- [7] ———, *La philosophie médiévale.* – Paris : Presses universitaires de France, 1989. – 127 p. – (Que sais-je ? ; 1044).

Adoptant une perspective thématique et disciplinaire, l'auteur se propose de suivre les thèmes, les problèmes et les questions davantage que les hommes. Aussi son ouvrage est-il successivement consacré à la logique, à la physique, à la métaphysique et enfin à la psychologie et à l'éthique médiévales.

- [8] FLASCH (Kurt), *Introduction à la philosophie médiévale.* – 2^e édition augmentée d'une postface de l'auteur / traduit de l'allemand par Janine DE BOURGKNECHT, Ruedi IMBACH et François-Xavier PUTALLAZ ; préface de Ruedi IMBACH et François-Xavier PUTALLAZ. – Fribourg :

1. Pour ne pas alourdir inutilement cette bibliographie, celle-ci, outre quelques ouvrages fondamentaux, se restreint essentiellement aux travaux que nous avons été amenés à citer ou à mentionner au cours de notre exposé. Les instruments de travail et les manuels introductifs sont donnés, une fois pour toute, dans le premier volume de notre syllabus.

Academic Press ; Paris : Éditions du Cerf, 2010. – xi, 314 p. – (Vestigia : Pensée antique et médiévale ; 37).

Non pas véritablement une histoire continue de la philosophie médiévale, mais agencement de treize études accessibles et agréables à lire. Une distanciation par rapport aux points de vue de l'auteur est nécessaire.

- [9] GILSON (Étienne), *L'esprit de la philosophie médiévale (Gifford lectures, Université d'Aberdeen)*. – 2^e édition revue. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1948. – VIII, 446 p. – (Études de philosophie médiévale ; 33).
- [10] ———, *La philosophie au moyen âge : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*. – 2^e édition revue et augmentée. – Paris : Éditions Payot, 1986. – 782 p. – (Bibliothèque philosophique Payot).
- [11] VAN STEENBERGHEN (Fernand), *La philosophie au XIII^e siècle*. – Louvain : Publications universitaires ; Paris : Béatrice-Nauwelaerts, 1966. – 594 p. – (Philosophes médiévaux ; 9).

3. Thématiques

- [12] BRAGUE (Rémi), *La Sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'Univers*. – Nouvelle édition révisée par l'auteur. – [Paris] : Librairie Arthème Fayard, [2002]. – 445 p. – (Biblio essais ; 4322).
- [13] PIRET (Pierre), *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*. – Bruxelles : Éditions Lessius, 1998. – 272 p. – (Donner raison ; 1).

II. PUBLICATIONS SPÉCIFIQUES AUX DIFFÉRENTS CHAPITRES

1. Introduction à la philosophie médiévale

- [14] *Le monde médiéval* / sous la direction de Robert BARTLETT ; traduit de l'anglais par Claude BONNAFONT. – [Paris] : Éditions du Rocher, 2002. – 335 p.
- [15] VAN STEENBERGHEN (Fernand), *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale : recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis* / préface de Georges VAN RIET. – Louvain : Publications universitaires ; Paris : Béatrice-Nauwelaerts, 1974. – 611 p. – (Philosophes médiévaux ; 18).

2. Innovations, modifications, obligations

Littérature primaire

- [16] *La condamnation parisienne de 1277* / nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David PICHÉ avec la collaboration de Claude LAFLEUR. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1999. – 351 p. – (Sic et Non).
- [17] ARISTOTE, *Du ciel* / texte établi et traduit par Paul MORAUX. – Paris : Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1965. – cxc, 165 p. – (Collection des Universités de France).

Littérature secondaire

- [18] BEAUJOUAN (Guy), *Alexandre Koyré, l'évêque Tempier et les censures de 1277*, dans *Science : The renaissance of a history. Proceedings of the international conference Alexandre Koyré (Paris, Collège de France, 10-14 juin 1986)* / edited by Pietro REDONDI. – Chur ; London ; Paris : Harwood Academic Publishers, 1987. – pp. 425-429. – (Numéro spécial de « History and Technology », vol. 4, 1987, n°1-4).
- [19] DUHEM (Pierre), *Études sur Léonard de Vinci : ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*. Seconde série. – Paris : Librairie scientifique A. Hermann et fils, 1909. – iv, 474 p.
- [20] ———, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*. – Montligeon (Orne) : Imprimerie-librairie de Montligeon, 1909. – 284 p.
- [21] KOYRÉ (Alexandre), *Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, dans A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. – [Paris] : Éditions Gallimard, 1986. – pp. 37-92. – (Tel ; 57).
- [22] HECK (Christian), *L'échelle céleste dans l'art du moyen âge : une image de la quête du Ciel*. – Paris : Flammarion, 1997. – 365 p. – (Idées et recherches).
- [23] LE GOFF (Jacques) – TRUONG (Nicolas), *Une histoire du corps au moyen âge*. – Paris : Éditions Liana Levi, 2003. – 196 p. – (Histoire).
- [24] LOVEJOY (Arthur O.), *The great chain of being : a study of the history of an idea*. – Cambridge (Mass.) ; London : Harvard university press, 1964. – ix, 382 p.

4. Le haut moyen âge

Littérature primaire

- [25] ISIDORE DE SÉVILLE, *Traité de la nature, suivi de L'épître [sic] en vers du roi Sisebut à Isidore* / édité par Jacques FONTAINE. – Bordeaux : Féret et fils éditeurs, 1960. – xiii, 466 p. – (Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques ; 28).

5. Les XI^e et XII^e siècles

Littérature primaire

- [26] *L'école de Chartres : théologie et cosmologie au XII^e siècle* / textes traduits et présentés par Michel LEMOINE et Clotilde PICARD-PARRA. – Paris : Les Belles Lettres, 2004. – xxix, 204 p. – (Sagesses médiévales ; 2).

6. Anselme de Canterbury

Littérature primaire

- [27] ANSELME, *Monologion. Proslogion* / introduction, traduction et notes par Michel CORBIN. – Paris : Les éditions du Cerf, 1986. – 333 p. – (L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry ; 1).

Littérature secondaire

- [28] ANSCOMBE (G.E.M.), *Why Anselm's proof is not an ontological argument*, in *The Thorean Quarterly Journal : A Journal of Literary and Philosophical Studies*, vol. 17, 1985, n°1-2, pp. 32-40.
- [29] BALTHASAR (Hans Urs von), *La gloire et la croix : les aspects esthétiques de la Révélation*. – Vol. II. *Styles*. – 1^{re} partie : *D'Irénée à Dante* / traduit de l'allemand par Robert Givord et Hélène Bourboulon. – [Paris] : Éditions Desclée de Brouwer, 1993. – 414 p.
- [30] BARTH (Karl), *Saint Anselme : fides quaerens intellectum, la preuve de l'existence de Dieu*. – Genève : Labor et fides ; [Paris] : [diffusion Bégédis], 1985. – XIX, 157 p. – (Lieux théologiques ; 7).
- [31] CORBIN (Michel), *Saint Anselme*. – Paris : Les Éditions du Cerf, 2004. – 203 p. – (Philosophie et théologie).
- [32] KOYRÉ (Alexandre), *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1984. – IX, 245 p. – (Vrin reprise).
- [33] McEVOY (James), *La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un argument «ontologique» ? À propos de trois interprétations récentes*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, n°2-3, pp. 167-183.

6. Thomas d'Aquin*Littérature primaire*

- [34] THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. – Vol. I : *Le prologue. La vie apostolique du Christ* / préface par Marie-Dominique PHILIPPE, traduction [du latin] et notes sous sa direction. – Paris : Les éditions du Cerf, 1998. – 685 p.
- [35] ———, *Faith, reason and theology : Questions I-IV of his Commentary on the « De Trinitate » of Boethius* / translated with introduction and notes by Armand MAURER. – Toronto : Pontifical institute of mediaeval studies, 1987. – XXXVIII, 127 p. – (Mediaeval sources in translation ; 32).
- [36] ———, *In librum beati Dionysii de Divinis nominibus expositio* / cura et studio : Ceslaj PERA ; introductione historica : Petri CAMELLO ; synthesi doctrinali : Caroli MAZZANTINI. – Taurini ; Romae : Marietti editori, 1950. – LIV, 434 p.
- [37] ———, *On the power of God (Quæstiones disputatæ de Potentia Dei)*. – Vol. 3 : *Questions VII-X* / literally translated by the English Dominican fathers. – Westminster : The Newman Press, 1952. – IV, 228 p.
- [38] ———, *Somme contre les Gentils* / traduction du latin par R. BERNIER, M. CORVEZ, M.-J. GERLAUD... [et al.]. – Paris : Les éditions du Cerf, 1993. – 1099 p.
- [39] ———, *Somme théologique*. – Paris ; Tournai ; Rome : Éditions de la Revue des jeunes, 1925-1967. – 68 vol.

La récente édition de la *Somme théologique* publiée aux éditions du Cerf entre 1984 et 1986 (ci-dessous) ne remplace pas cette édition plus ancienne, dite de la « Revue des jeunes » en hommage

à la revue qui la patronnait, car cette dernière présente le double avantage de fournir le texte latin en regard de la traduction française et de comporter des notes abondantes et de qualité. Aussi les éditions du Cerf ont-elles été bien inspirées de proposer, depuis 1997, la reproduction en fac-similé de certains volumes de cette ancienne édition.

- [40] ———, *Somme théologique*. – Tome 1 (I) / sous la coordination d'Albert RAULIN ; traduction d'Aimon-Marie ROGUET. – Paris : Les éditions du Cerf, 1984. – 966 p. – (Œuvres de saint Thomas d'Aquin).
- [41] ———, *Somme théologique : la Création (1^a, questions 44-49)* / traduction française par Antonin Dalmace SERTILLANGES. – 2^e édition. – Paris ; Tournai ; Rome : Éditions de la Revue des jeunes, 1948. – 296 p.

Littérature secondaire

- [42] CHENU (Marie-Dominique), *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2002 [rééd. 1974]. – 310 p. – (Varia).

Un classique incontournable dans la mesure où il s'est attaché à réinsérer l'Aquinat dans son milieu de vie, mais un peu daté (le livre du P. Chenu qui a le plus vieilli, affirmait L.-J. Bataillon en 1991), mais qui demeure, en langue française, un des meilleurs guides pour une initiation à Thomas d'Aquin.

- [43] GILSON (Étienne), *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. – 6^e édition revue ; 6^e tirage. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1989. – 478 p. – (Études de philosophie médiévale ; 1).

- [44] GOBRY (Ivan), *Saint Thomas d'Aquin : biographie*. – Paris : Éditions Salvator, 2005. – 254 p.

Intéressant pour les éléments bio-bibliographiques, notamment une bibliographie détaillée des œuvres de l'Aquinat (pp. 217-223).

- [45] KNAUER (Peter), *Dieu : « sans lequel rien n'existerait »*, in *Nouvelle revue théologique*, vol. 133, 2011, n°4, pp. 620-632.

- [46] LÉONARD (André), *Métaphysique de l'être : essai de philosophie fondamentale*. – Paris : Les éditions du Cerf, 2006. – 448 p. – (La nuit surveillée).

La partie « historique » est consacrée successivement à Thomas d'Aquin, Kant, Hegel et Heidegger.

- [47] NICOLAS (Jean-Hervé), *Synthèse dogmatique. – Complément : De l'univers à la Trinité*. – Fribourg : Éditions universitaires ; Paris : Éditions Beauchesne, 1993. – 473 p.

Cf. 1^{re} partie : « La Création » (pp. 7-99) ; 2^e partie : « Le Créateur » (pp. 103-227) ; 3^e partie : « La créature » (pp. 231-433).

- [48] SERTILLANGES (Antonin-Dalmace), *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. – Paris : Aubier Éditions Montaigne, 1945. – 229 p.

Reste un des meilleurs ouvrages sur le sujet.

- [49] TORRELL (Jean-Pierre), *Initiation à saint Thomas d'Aquin : Sa personne et son œuvre / 2^e édition revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique*. – Fribourg : Éditions universitaires ; Paris : Éditions du Cerf, 2002. – xviii, 646 p. – (Vestigia : Pensée antique et médiévale ; 13).

Dans la lignée du P. Chenu, J.-P. Torrell propose ici une biographie du saint qui permettra de lire ses œuvres dans leur vrai contexte. Pour une version mise à jour et accessible à un plus large public car dépouillée de toute érudition superfétatoire, cf. *Saint Thomas d'Aquin : l'homme et son œuvre* (ci-dessous).

- [50] ———, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* / 2^e édition revue et augmentée d'une postface. – Fribourg : Éditions universitaires ; Paris : Éditions du Cerf, 2002. – VIII, 596 p. – (Vestigia : Pensée antique et médiévale ; 19).

Ouvrage essentiel qui se propose de faire ressortir, derrière le philosophe et le théologien, le maître spirituel que l'Aquinat fut aussi.

- [51] ———, *Saint Thomas d'Aquin : l'homme et son œuvre*. – Paris : Éditions du Cerf, 2012. – 368 p. – (Épiphanie).

Version mise à jour et simplifiée de *l'Initiation à saint Thomas d'Aquin*. – Tome 1 : *Sa personne et son œuvre* (ci-dessus).

- [52] TOURPE (Emmanuel), *Thomas et la modernité : un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 3, 2001, pp. 433-459.

- [53] VERNIER (Jean-Marie), *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*. – Paris : Pierre Téqui éditeur, 1995. – 348 p. – (Croire et savoir ; 20).

- [54] WEISHEIPL (James A.), *Friar Thomas D'Aquino : his life, thought, and works / with corrigenda and addenda*. – Washington (D.C.) : Catholic University of America Press, 1983. – XII, 487 p.

Traduction française : WEISHEIPL (James A.), *Frère Thomas d'Aquin : sa vie, sa pensée, ses œuvres* / traduit de l'anglais par Christian LOTTE et Joseph HOFFMANN. – Paris : Les éditions du Cerf, 1993. – 460 p. – (Histoire).

7. La querelle des universaux

Littérature primaire

- [55] *Le nominalisme : ontologie, langage et connaissance* / textes réunis et présentés par Claude PANACCIO. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2012. – 358 p. – (Textes clés).

Avec des textes, notamment, de Boèce, Abélard, Guillaume d'Ockham, Oresme, Descartes, Hume, Locke et Condillac.

- [56] ARISTOTE, *Organon*. – Vol. 4 : *Les seconds analytiques* / traduction et notes par Jules TRICOT. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2000. – x, 250 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).

- [57] PORPHYRE, *Isagoge (texte grec, Translatio Boethii)* / traduction par Alain DE LIBERA et Alain-Philippe SEGONDS ; introduction et notes par Alain DE LIBERA. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998. – CXLII, 100 p. – (Sic et non).

Littérature secondaire

- [58] ARMSTRONG (David M.), *Les Universaux : une introduction partisane, suivi de « Quatre disputes sur les propriétés » et « Les particuliers ont leurs propriétés par nécessité »* / traduit de l'anglais par Stéphane DUNAND, Bruno LANGLET et Jean-Maurice MONNOYER. – Paris : Les éditions d'Ithaque, 2010. – 205 p. – (Science et métaphysique).

Un exemple de la problématique contemporaine des universaux par le chef de file de l'école réaliste australienne.

- [59] DE LIBERA (Alain), *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*. – Paris : Éditions du Seuil, 1996. – 500 p. – (Des travaux).

Une somme réservée aux spécialistes ! La première thèse de l'auteur est que « le problème médiéval des universaux est une figure du débat qui, depuis l'Antiquité tardive, oppose et rassemble à la fois le platonisme et l'aristotélisme » (p. 12). Sa seconde thèse, qui constitue sa thèse principale, est que « le problème des universaux recouvre un essaim de problèmes : statuts des objets intentionnels et théorie de l'intentionnalité, ontologie formelle, théorie des objets, théorie de la perception, théorie de la cognition, métaphysique descriptive » (p. 64). Idéologiquement, nous relèverons, entre les lignes, un rejet de la métaphysique de l'être, particulièrement thomiste. Alors que *l'Isagogè* pose la question en termes ontologiques (les genres et les espèces ont-ils une existence réelle ?), l'auteur tire la question en direction d'une théorie de la signification.

- [60] LARGEAULT (Jean), *Enquête sur le nominalisme* / préface de René POIRIER. – Paris : Béatrice Nauwelaerts ; Louvain : Éditions Nauwelaerts, 1971. – xvi, 453 p. – (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne : Recherches ; 65).

Enquête adoptant la thèse de l'existence d'une unité du nominalisme, au cours des siècles, dans l'histoire des idées (philosophie, logique, épistémologie...) et accordant par conséquent autant d'importance au nominalisme moderne (Hobbes, Berkeley, Condillac, Hume, Rousseau) et contemporain (Bertrand Russell, Willard Van Orman Quine, Nelson Goodman) qu'au nominalisme médiéval (Roscelin, Abélard, Ockham).

- [61] MICHON (Cyrille), *Nominalisme : la théorie de la signification d'Occam*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994. – 524 p. – (Sic et non).

- [62] PANACCIO (Claude), *Les mots, les concepts et les choses : la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. – Montréal : Bellarmin ; Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1991. – 288 p. – (Analytiques ; 3).

Un ouvrage qui allie trois caractéristiques de prime abord inconciliables : ne requérir aucune connaissance préalable ; adopter un point de vue résolument rétrospectif en se demandant ce que la pensée d'Ockham pourrait apporter de positif aux discussions de la philosophie analytique contemporaine (Jerry Fodor, Donald Davidson, Nelson Goodman) ; et arriver à proposer, néanmoins, un exposé rigoureux de l'ockhamisme. Point négatif : le choix, néanmoins conscient et explicite, de faire abstraction des composantes théologiques de la pensée de Guillaume d'Ockham.

8. Nicolas de Cuse*Littérature primaire*

- [63] NICOLAS DE CUSE, *La docte ignorance* / introduction, traduction et notes par Hervé PASQUA. – Paris : Éditions Payot et Rivages, 2008. – 253 p. – (Bibliothèque rivages).

Littérature secondaire

- [64] COUNET (Jean-Michel), *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2000. – 456 p. – (Études de philosophie médiévale ; 80).
- [65] FLASCH (Kurt), *Initiation à Nicolas de Cues* / adaptation française de Jacob SCHMUTZ et Maude CORRIERAS. – Fribourg : Academic press ; Paris : Éditions du Cerf, 2008. – 150 p. – (Vestigia : Pensée antique et médiévale ; 36).

III. DIVERS

Littérature primaire

- [66] *La Bible de Jérusalem* / traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. – Nouvelle édition revue et augmentée. – Paris : Les éditions du Cerf, 2000. – 2195 p.
- [67] ARISTOTE, *La métaphysique* / nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par Jules TRICOT. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1986. – 877 p. (2 vol.). – (Bibliothèque des textes philosophiques).
- [68] CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* / texte revu et présenté par Oliver Herbert PRIOR. – Paris : Boivin et C^{ie} éditeurs, 1933. – XXIV, 239 p. – (Bibliothèque de philosophie).
- [69] LEMAÎTRE (George), *Compte rendu de P. Couderc : « L'expansion de l'univers » (1950)*, in *Annales d'Astrophysique*, t. XIII, 1950, n°3, pp. 344-345.
- [70] PIE XII, *Les preuves de l'existence de Dieu à la lumière de la science actuelle de la nature : discours « Un ora » de S. S. Pie XII à l'Académie pontificale des sciences (22.11.51)*, in *La documentation catholique*, 33^e année, t. XLVIII, 16 décembre 1951, n°1110, col. 1537-1550.
- [71] ———, *Les preuves de l'existence de Dieu à la lumière de la science actuelle de la nature* / introduction par Dominique DUBARLE. – Liège : La pensée catholique ; Paris : Office général du livre, 1952. – 31 p. – (Études religieuses ; 682).
- [72] WHITTAKER (Edmund Taylor), *L'espace et l'esprit : Théories de l'univers et preuves de l'existence de Dieu* / traduction de Dom Placide PERNOT. – [Tours] : Mame, 1953. – 210 p.

Littérature secondaire

- [73] BRAUN (Lucien), *Histoire de l'histoire de la philosophie*. – Paris : Ophrys, 1973. – 400 p. – (Association des publications près les Universités de Strasbourg ; 150).
- [74] DE RAEYMAEKER (Louis), *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*. – Louvain : Publications universitaires de Louvain, 1952. – 275 p.
- [75] DUHEM (Pierre), *Études sur Léonard de Vinci*. – Troisième série : *Les précurseurs parisiens de Galilée*. – Paris : Librairie scientifique A. Hermann et fils, 1913. – XIV, 605 p.

- [76] KOYRÉ (Alexandre), *Du monde clos à l'univers infini* / traduit de l'anglais par Raissa TARR. – [Paris] : Éditions Gallimard, 1988. – 349 p. – (Tel ; 129).
- [77] LAMBERT (Dominique), *L'itinéraire spirituel de Georges Lemaître, suivi de « Univers et atome », conférence inédite de G. Lemaître.* – Bruxelles : Éditions Lessius, 2007. – 222 p. – (Au singulier ; 16).
- [78] ———, *Sciences et théologie : les figures d'un dialogue.* – Namur : Presses universitaires de Namur ; Bruxelles : Éditions Lessius, 1999. – 218 p. – (Connaître et croire – Donner raison ; 4).
- [79] LAMBERT (Dominique) – REISSE (Jacques), *Charles Darwin et Georges Lemaître, une improbable mais passionnante rencontre.* – Bruxelles : Académie royale de Belgique, 2008. – 288 p. – (Mémoire de la Classe des sciences ; collection in-8°, 3e série, t. 30, n°2057).
- [80] MERLEAU-PONTY (Jacques), *Cosmologie du XX^e siècle : Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine.* – [Paris] : Éditions Gallimard, 1980. – 533 p. – (Bibliothèque des idées).

Table des matières

Introduction à la philosophie médiévale

I. DES VISIONS DU MOYEN ÂGE	1
1. Introduction.....	1
De la difficulté d'appréhender le moyen âge libre de tout préjugé — Notre moyen âge par rapport au moyen âge	
2. L'oubli du moyen âge.....	2
A. Une réaction d'hostilité.....	2
B. Une appellation postérieure et méprisante.....	2
Une appellation forgée par les humanistes — Succès d'une appellation inadéquate	
C. La vision commune du « Siècle des Lumières »	4
D. Le « saut au-dessus du moyen âge » des histoires de la philosophie	5
3. La redécouverte du moyen âge.....	5
A. Introduction	5
B. Le romantisme	6
Dans l'architecture — Dans la peinture — Dans la littérature	
C. La philosophie éclectique de Victor Cousin.....	7
D. Le retour à Thomas d'Aquin.....	8
4. La redécouverte problématique d'un problème.....	8
A. Une philosophie autonome ?.....	8
Des rapports à nouer entre sagesse païenne et sagesse chrétienne — La question des historiens de la philosophie du XIX ^e siècle	
B. Une science autonome ?.....	9
II. CHRONOLOGIE SOMMAIRE DU MOYEN ÂGE.....	10
1. VI ^e – X ^e siècles	10
2. XI ^e – XII ^e siècles	11
3. XIII ^e siècle	11
4. XIV ^e siècle	11

III. LA TRANSMISSION DU SAVOIR ANTIQUE	12
1. Introduction.....	12
2. Le mouvement de traduction du savoir grec en arabe	12
A. <i>Les lieux</i>	12
B. <i>La qualité des traductions</i>	13
Méthode de traduction utilisée — Multiplicité des traductions	
C. <i>Les difficultés du travail de traduction</i>	13
Difficultés linguistiques — Difficultés scientifiques	
D. <i>Conclusion</i>	14
3. Le mouvement de traduction du savoir grec et arabe en latin.....	14
A. <i>En Espagne</i>	14
Un contexte particulièrement favorable — Une ville et un traducteur : Tolède et Gérard de Crémone	
B. <i>En Sicile</i>	15
Un protecteur : Frédéric II de Hohenstaufen — Michel Scot	
C. <i>Conclusion</i>	16
IV. LA « BIBLIOTHÈQUE » DU PHILOSOPHE DU MOYEN ÂGE LATIN	16
1. Introduction.....	16
2. Le corpus philosophique grec	16
Platon — Aristote — L'hermétisme — Le néo-platonisme	
3. Le corpus philosophique romain	18
Martianus Capella — Cassiodore et Isidore de Séville	
4. Le corpus philosophique arabe	19
Al-Fārābī — Ibn Sīnā, alias Avicenne — Al-Ghazālī — Ibn Rushd, alias Averroès	
5. Le corpus philosophique juif	20
Salomon Ibn Gabirol, alias Avicébron — Moïse Maïmonide	
V. DU CERCLE À LA LIGNE ?	21

— Chap. I —
Innovations, modifications, obligations

I. INNOVATIONS		22
	Prise de conscience de l'acte d'être — L'idée de création ex nihilo — L'instauration d'un temps linéaire — Une nouvelle conception de Dieu — La valorisation de l'infini	
II. MODIFICATIONS		24
1. La verticalité		24
A. <i>La verticalité du corps du monde</i>		24
	Conflit entre les visions scientifique et symbolique — Nécessité de « corriger » la vision scientifique jugée symboliquement inacceptable — Sphéricité partielle — Sphéricité totale — Sphéricité abandonnée — Une lecture symbolique en termes de « haut » et de « bas »	
B. <i>Une même verticalité pour le corps du monde et le corps de l'homme</i>		27
	Mise en correspondance du microcosme et du macrocosme — Le corps inséparable — Le corps intouchable	
C. <i>La reprise chrétienne de cette verticalité</i>		29
	Introduction — Verticalité de l'homme et reconnaissance d'un Créateur — Verticalité du monde et destinée humaine : l'échelle eschatologique et l'échelle spirituelle — Le Christ comme échelle	
D. <i>Monde clos, verticalité et ouverture à la transcendance</i>		32
2. Le corps		33
A. <i>Introduction</i>		33
B. <i>Le corps méprisé</i>		34
	L'héritage platonicien — Le péché originel	
C. <i>Le corps glorifié</i>		34
	L'Incarnation — La résurrection des corps — Les sacrements et, en particulier, l'eucharistie	
D. <i>Conclusion</i>		35
III. OBLIGATIONS		36
1. L'exemple des condamnations de 1277		36
	Objectifs — Contexte	
2. Le mouvement, le vide et la toute-puissance divine		38
A. <i>Une condamnation au nom de la toute-puissance divine</i>		38
B. <i>Examen de l'affirmation et de sa justification</i>		39
C. <i>Portée historique de cette condamnation</i>		39

Possibilités d'expériences mentales nouvelles — Une possibilité actualisée ?
— Une tout autre interprétation

— Chap. II — Le haut moyen âge

I. BOÈCE.....		43
1. Les deux facettes d'un homme.....		43
2. La « Consolation de la philosophie »		43
3. Traits distinctifs		44
Une approche rationnelle — Un double projet — Influence		
II. LES ENCYCLOPÉDISTES.....		45
Isidore de Séville — Bède le Vénérable		
III. LA « RENAISSANCE » CAROLINGIENNE		45
1. Alcuin.....		45
2. Jean Scot Érigène		46
Traité de la prédestination — Periphyseon — Postérité		

— Chap. III — Anselme de Canterbury

I. INTRODUCTION		48
1. Le risque d'un triple anachronisme.....		48
<i>A. L'application de catégories postérieures.....</i>		
<i>B. Une approche déterminée par les rapports, aujourd'hui problématiques, entre la foi et la raison</i>		49
<i>C. Une lecture apologétique utile pour notre temps.....</i>		49
Une apologétique « seulement » négative — Justifications		
2. Biographie		50
À l'Abbaye du Bec — À Cantorbéry		
II. L'ARGUMENT DU « PROSLOGION »		51
1. Introduction.....		51
<i>A. Le contexte.....</i>		51

Insuffisance du « Monologion »	
<i>B. La méthode</i>	52
Fides quaerens intellectum — « Ratione sola »	
<i>C. L'objectif</i>	54
2. L'interprétation commune	54
<i>A. Présentation</i>	54
<i>B. Inconvénients</i>	55
Un passage de l'essence à l'existence problématique — Une démonstration de l'existence de Dieu à la place de l'acte de foi ? — Une lecture isolée du « Proslogion »	
3. L'interprétation de Michel Corbin.....	56
<i>A. Trois présupposés</i>	56
La prière pour l'intelligence de la foi — L'énoncé du nom de Dieu — La position de la question	
<i>B. Le préalable</i>	57
<i>C. La première démonstration</i>	58
Explication — Caractère inopportun de la critique kantienne — Les Îles Fortunées	
<i>D. La seconde démonstration</i>	60
Explication — Faire ressortir le caractère unique et incomparable de Nom-1 — L'impossibilité de la pensée de l'insensé	
<i>E. L'impossible incroyance</i>	62
Pensée verbale et intelligence réelle	
III. CONCLUSION.....	63

— Chap. IV — Les XI^e et XII^e siècles

I. L'ÉCOLE DE CHARTRES	65
1. Introduction.....	65
<i>A. Une école ?</i>	65
<i>B. Traits distinctifs</i>	66
Un platonisme — La cosmologie — Une approche rationnelle	
2. Protagonistes	67
Bernard de Chartres — Thierry de Chartres — Guillaume de Conches — Bernard Silvestre	
3. Conclusion	68

— Chap. V — Thomas d'Aquin

I. INTRODUCTION	69
1. L'audace d'un novateur.....	69
Croire en la raison et accueillir Aristote — Oppositions entre l'aristotélisme et le christianisme — Condamnations d'Aristote — Pourquoi Aristote ? — Intégration et christianisation	
2. Biographie	71
Les premières années — À Paris (1245-1248) — À Cologne (1248-1252) — Premières années d'enseignement à Paris (1252-1256) — Magister in sacra pagina (1256-1259) — Retour en Italie (1259-1261) : la « Somme contre les Gentils » — À Orvieto (1261-1265) — À Rome (1265-1268) : la mise en route de la « Somme théologique » — Nouveau séjour à Paris (1268-1272) — Dernier enseignement à Naples (1272-1273)	
3. Ses sources.....	77
Aristote — Platon — Augustin	
4. Plan.....	78
IV. LA CRÉATURE.....	79
1. Introduction.....	79
A. Enjeux.....	79
B. Contexte.....	80
Une question particulièrement débattue : l'éternité du monde — Thomas : une affirmation de foi	
2. Création et temporalité.....	81
A. La conception commune.....	81
a) Un commencement dans le temps, donc un changement	81
Dieu est / Dieu agit / Le monde est — Un changement	
b) Un temps du monde avant le commencement du monde ?.....	81
Impossibilité du temps sans la matière — Impossibilité d'un passage du néant au monde	
c) Un temps de Dieu avant le commencement du monde ?	82
Un temps comme un autre — Immuabilité de Dieu	
d) Conclusion.....	83
B. Une relation de dépendance.....	83
Une relation — Une relation sempiternelle — Une relation dissymétrique — Une relation établie a posteriori ? — Dieu au plus intime des créatures	

3. Création et liberté de Dieu.....	85
Avicenne : l'assimilation de l'actuel au nécessaire — Thomas : la distinction entre l'être nécessaire et les êtres contingents — Liberté de Dieu de cesser de créer	
4. Création et autonomie des créatures.....	86
Le pouvoir d'agir des créatures — Le respect des lois de la nature	
5. Une création bonne, belle et vraie.....	87
Beauté — Loin du « mépris du monde »	
6. Création et amour.....	88
7. Création et puissance infinie.....	88
Désaccord avec Aristote	
8. Création et intelligibilité.....	88
Aristote : la seule connaissance de l'universel — Thomas : la connaissance de la singularité de chaque être	
9. Conclusion.....	81
A. Propositions récapitulatives.....	
B. Exemples de confusions.....	
L'existence de Dieu et l'histoire de la cosmologie — Pie XII et l'hypothèse de Georges Lemaître — Une création continue de matière pour éviter le Big Bang	
C. Le retour des créatures vers Dieu.....	
III. L'ÊTRE COMMUN.....	96
1. Introduction : l'oubli de l'acte d'exister.....	96
A. Dans la vie quotidienne.....	
Notre précipitation à connaître l'essence — Une distinction occultée dans la langue française	
B. Dans la philosophie d'Aristote.....	
La restriction de son ontologie à l'être substantiel — Sa définition de la substance comme « un être par soi » — Qu'est-ce qui, dans la substance, pourrait lui apporter l'être ? — Conclusion	
C. L'acte d'être au cœur de la pensée thomiste.....	
Primauté de l'existence sur l'essence	
2. Son actualité.....	99
Acte premier — Actualité de tout, y compris des formes	
3. Sa plénitude.....	100

4. Sa simplicité.....	101
Suresstantialité de l'être commun — Un trésor incommensurable au sein de chaque étant — Le paradoxe de la suresstantialité et de la non-subsistance de l'être commun — Une libre et généreuse émanation de Dieu et non un étant, pas même le premier — Analogie de la lumière	
5. L'être et l'étant.....	103
La subsistance — L'essence	
6. Les transcendants.....	104
Déployer les propriétés universelles de l'être — Leur convertibilité — Une affirmation ontologique — Achèvement de la conception thomiste	
7. Transition.....	106
Des êtres contingents à l'Être subsistant en passant par l'être commun	
III. L'ÊTRE SUPRÊME.....	107
1. Son existence.....	107
<i>A. Introduction.....</i>	<i>107</i>
Objectif — Démarche	
<i>B. La preuve par le mouvement.....</i>	<i>108</i>
a) Exposé.....	108
Un constat : l'existence du mouvement — Une nécessité : toute chose mue l'est par une autre — Une impossibilité : la régression à l'infini — Une iden- tification : ce premier moteur immobile est Dieu	
b) Commentaires.....	109
Une nécessité dans le présent et pas seulement dans le passé	
<i>C. La preuve par la cause efficiente.....</i>	<i>109</i>
a) Exposé.....	109
b) Commentaires.....	110
Nécessité d'une série hiérarchiquement ordonnée — Possibilité de négliger les causes intermédiaires	
<i>D. La preuve par le nécessaire.....</i>	<i>111</i>
a) Exposé.....	111
b) Commentaires.....	111
Argument supposant établie l'éternité du monde	
<i>E. La preuve par les degrés d'être.....</i>	<i>111</i>
a) Exposé.....	111
b) Commentaires.....	112
Problème du statut de ce degré suprême	
<i>F. La preuve par la cause finale.....</i>	<i>112</i>

a) Exposé	112
<i>G. Commentaires généraux</i>	112
Le sensible comme point de départ — Les différentes facettes de la causalité divine — L'identification de l'Être subsistant et du Dieu des chrétiens	
2. Son essence	114
A la recherche d'un juste équilibre — Dieu connu comme inconnu	
3. Ses dénominations.....	115
Dieu — Celui qui est — YHWH	
V. CONCLUSION	116
Selon la lettre ou selon l'esprit ?	

— Chap. VI — La querelle des universaux

I. INTRODUCTION	118
1. Importance de la thématique	118
2. Aperçu général	118
<i>A. Le réalisme extrême de Platon</i>	119
« Ante res »	
<i>B. Le réalisme modéré d'Aristote</i>	119
« In rebus »	
<i>C. Le nominalisme</i>	119
Définition réelle et définition nominale — « Post rem » — Transition	
3. Difficultés.....	120
<i>A. Une querelle du XIVe siècle dont la genèse réside dans la critique aristotélicienne des Formes platoniciennes</i>	120
<i>B. Des cartes brouillées</i>	120
a) Une claire répartition apparente : Platon versus Aristote.....	121
b) Platon.....	121
Le Platon « authentique » ou le Platon « reconstitué » ? — Les Idées platoniciennes ou les Idées divines ?	
c) Aristote.....	122
Le problème du statut ontologique des essences aristotéliciennes — Aristote, critique de Platon, critiqué lui-même par les nominalistes — Qu'est-ce que l'universel ? — Conclusion	
d) Conclusion.....	123

II. APPARITION DU PROBLÈME	124
1. Porphyre	124
L'arbre de Porphyre — Des catégories aux universaux	
2. Boèce	127
Les universaux sont des <i>subsistentia</i> et des <i>intellecta</i> — Une référence pour les réalistes et les nominalistes	
III. LES XI ^E ET XII ^E SIÈCLES	128
1. Guillaume de Champeaux.....	128
Ses rapports avec Pierre Abélard — Réalisme et singularité des individus	
2. Roscelin de Compiègne	128
Un vocalisme — Vocalisme et inexistence de la Trinité	
3. Pierre Abélard.....	129
Seul l'individu existe — Le statut n'est ni une chose, ni rien — Conclusion	
IV. GUILLAUME D'OCKHAM	131
1. Biographie	131
2. Sa doctrine.....	131
A. Un principe d'économie	131
B. La connaissance intuitive.....	132
Les trois <i>suppositio</i> — Connaissance intuitive et connaissance abstraite — Supériorité de la connaissance intuitive — Conséquences	
C. Une conception de Dieu.....	134
3. Conclusion	134
Un succès et une contagion — Nominalisme et mystique — Une œuvre révolutionnaire ?	
V. CONCLUSION	136
L'empirisme des Temps modernes — Le nominalisme scientifique du XIX ^e siècle — La primauté du langage — Peut-on encore être réaliste aujourd'hui ?	
RECUEIL DE TEXTES.....	139
QUESTIONS D'EXAMEN	146

ILLUSTRATIONS148

BIBLIOGRAPHIE164

TABLE DES MATIÈRES.....173